Kathlen Luana de Oliveira
Iuri Andréas Reblin
Valério Guilherme Schaper
Eduardo Gross
Vítor Westhelle
(Organizadores)

Religião, Política, Poder e Cultura na América Latina

FACULDADES EST

Kathlen Luana de Oliveira
Iuri Andréas Reblin
Valério Guilherme Schaper
Eduardo Gross
Vítor Westhelle
(Organizadores)

Religião, Política, Poder e Cultura na América Latina

São Leopoldo
EST
2012

© 2012 Faculdades EST – Escola Superior de Teologia
Rua Amadeo Rossi, 467
Morro do Espelho
São Leopoldo – RS – Brasil
93.010-050
Tel.: +55 51 2111 1400
Fax: +55 51 2111 1411
www.est.edu.br | est@est.edu.br



Esta obra foi licenciada sob uma
Licença Creative Commons Atribuição-Não Comercial- Sem Derivados 3.0 Não Adaptada.

Apoio: Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos e Grupo de Pesquisa em Ética da Faculdades EST

Editoração: Kathlen Luana de Oliveira e Iuri Andréas Reblin
Compilação: Kathlen Luana de Oliveira
Capa: Rafael von Saltiél

Este livro é resultado das apresentações ocorridas nos Simpósios 53 “Religión, Política, Poder y Cultura” e 54 “A Teologia e a Ciência da Religião como disciplinas ciêntíficas: Mapas Latino-Americanos e Caribenhos” do *III Congreso Ciencias, Tecnologías y Culturas. Diálogo entre las disciplinas del conocimiento. Mirando al futuro de América Latina y el Caribe. Hacia una internacional del conocimiento.* Realizado entre os días 7 a 10 de Janeiro de 2013, Universidad de Santiago de Chile. http://www.internacionaldelconocimiento.org

Revisão e normalização: Cada autor e autora dos textos inscritos neste livro é responsável pela revisão, pela normalização (adequação às normas técnicas de trabalhos científicos) e pela honestidade intelectual e retém ou preserva os direitos de imagens que eventualmente possa vir a utilizar em seu texto.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R382 Religião, política, poder e cultura na América Latina / Kathlen Luana de Oliveira; Iuri Andréas Reblin; Valério Guilherme Schaper; Eduardo Gross; Vítor Westhelle (Organizadores). – São Leopoldo: Escola Superio de Teologia, 2012.

563p.

E-book, PDF, 29,7 X 21 cm.
ISBN 978-85-89754-28-6.

1.América Latina – Religião. 2. América Latina – Usos e costumes religiosos. 3. Religião e cultura – América Latina. 4. Religião e política – América Latina. I. Oliveira, Kathlen Luana de. II. Reblin, Iuri Andréas. III. Schaper, Valério Guilherme. IV. Gross, Eduardo. V. Westhelle, Vítor. VI. Título.

CDD 278

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

Kathlen Luana de Oliveira
Iuri Andréas Reblin
Valério Guilherme Schaper
Eduardo Gross
Vítor Westhelle
(Organizadores)

Religião, Política, Poder e Cultura na América Latina

São Leopoldo
EST
2012

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 9

A TEOLOGIA E A CIÊNCIA DA RELIGIÃO COMO DISCIPLINAS CIÊNTÍFICAS: MAPAS LATINO-AMERICANOS E CARIBENHOS 11

A CIÊNCIA DA RELIGIÃO NO BRASIL: TESES SOBRE SUA CONSTITUIÇÃO E SEUS DESAFIOS 13
Eduardo Gross

RELIGIÃO E HISTÓRIA NO BRASIL: DISCIPLINAS, IDENTIDADES E POLÍTICAS EM JOGO 27
Arnaldo Érico Huff Júnior

A PRODUÇÃO TEOLÓGICA CIENTÍFICA NO BRASIL: PROSPECTIVAS E PERSPECTIVAS ATUAIS 41
Iuri Andréas Reblin

O LUGAR DA TEORIA SOCIAL NA ELABORAÇÃO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO 75
Ezequiel de Souza

TEOLOGIA DESDE A AMÉRICA LATINA: REFLEXÃO METODOLÓGICA E EPISTEMOLÓGICA 83
Fábio César Junges

CRISE DO PARADIGMA WEBERIANO DA RACIONALIZAÇÃO OCIDENTAL:
UMA LEITURA DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO NO BRASIL A PARTIR DE THOMAS KUHN 91
Eneida Jacobsen

RELIGIÃO, TEOLOGIA: PERSPECTIVAS POLÍTICAS 99

NO SIN SOUTH OF THE EQUATOR? IDEOLOGICAL ORIGINS OF THE SUBVERSION 101
Vítor Westhelle

AÇÕES RELIGIOSAS E POLICIAIS EM UMA FAVELA CARIOCA:
O ORDENAMENTO ESTATAL E A ORGANIZAÇÃO RELIGIOSA 111
João Marcus Figueiredo Assis

A IRRUPÇÃO DO MESSIÂNICO: A RELIGIOSIDADE E A LUTA POR TERRA 123
Willian Kaizer de Oliveira

DEUS E O DIABO NA TERRA: A LUTA DO MST E SUAS FEIÇÕES RELIGIOSAS 141
Vanderlei J. Zacchi

A IMPORTÂNCIA DO SAGRADO NA POLÍTICA 153
Vanderlei Alberto Schach

O EXERCÍCIO DO PODER POLITICO E OS NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS NA AMÉRICA LATINA:
O CASO DO BRASIL 167
Fernando Campos

LA RELIGIÓN DESDE SUS POSTULADOS DE ENSEÑANZA A SOCIAL
COMO ÁMBITO PRIVILEGIADO DE DIALOGO PARA DISCERNIR SITUACIONES DE INJUSTICIA Y EXCLUSIÓN SOCIAL . 175
Rodrigo Arellano Saavedra

¿A DIOS LE GUSTA EL DINERO?
CÓMO EL CRISTIANISMO CONTRIBUYE A LA DIFUSIÓN DEL NEOLIBERALISMO EN AMÉRICA 185
Julián Castro Rea

POLÍTICA, PODER E TEOLOGIA:
TRAJETÓRIAS DE RESISTÊNCIAS NA PROMOÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA AMÉRICA LATINA 197
Kathlen Luana de Oliveira

TEOLOGIA E HERMENÊTICA BÍBLICA 211

"ASMODEU FUGIU PARA O EGITO!": DEMÔNIO APAIXONADO EXORCIZADO OU ESTADO OPRESSOR VENCIDO? ... 213
Ruben Marcelino Bento da Silva

SEXUALIDADE E EROTISMOS NAS TRADIÇÕES PATRIARCAIS DE JUDÁ:
O ESTRANHO CASO DAS FILHAS DE LÓ (GN 19.30-38) 227
Carlos Arthur Dreher

BREVE ANÁLISE DO EVANGELHO DE MATEUS:
JESUS, VIDA SOCIAL E SUA RELAÇÃO COM AS BEM-AVENTURANÇAS 239
Inês Pozzagnolo Leite

TEOLOGIA: CONFESSIONALIDADES, MISSÃO E CUIDADO 251

POR UMA RELIGIÃO E MISSÃO "FRACAS" À LUZ DA CRISTOLOGIA DE LUTERO 253
Wilhelm Wachholz

PERCEPÇÕES WHITEANAS ACERCA DOS PAPEIS E DIREITOS FEMININOS:
POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÕES PARA A TEOLOGIA LIBERTADORA LATINO-AMERICANA 265
Fábio Augusto Darius

UMA AUTO-ECO-(HIERO)ORGANIZAÇÃO 279
Orivaldo Pimentel Lopes Júnior

"ÉTICA DEL CUIDADO DE LA MUJER"
COMO OPCIÓN DE RESPONSABILIDAD SOCIAL DE UNA OBRA INSPIRADA EN EL EVANGELIO 291
Diego Agudelo Grajales, Jesus Carrasquilla e Leonardo Rojas

CAMPO RELIGIOSO: DESAFIOS SOCIAIS E SUBJETIVOS 309

A DIVERSIDADE RELIGIOSA NO BRASIL – TRANSFORMAÇÕES RECENTES 311
Agemir de Carvalho Dias e Fernando Raphael Ferro de Lima

O FUNDAMENTALISMO COMO UM LIMITE À RELATIVIZAÇÃO NO CAMPO RELIGIOSO 325
Breno Martins Campos

PRODUCCIÓN DE SUJETOS Y/O SUBJETIVIDADES EN EL CAMPO RELIGIOSO COLOMBIANO, ESTUDIO DE CASOS 337
Ingrid Zacipa Infante

EXPERIENCIAS RELIGIOSAS Y CONFIGURACIONES IDENTITARIAS 349
José Matías Romo Martínez

EVANGÉLICOS NA REDE: APONTAMENTOS ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE CIBERATIVISMO E FÉ 361
Anaxsuell Fernando da Silva

EL NEOPENTECOSTALISMO EN AMERICA LATINA ALGO MÁS QUE UN FENOMENO SOCIO- RELIGIOSO:
PREGUNTAS Y DESAFÍOS 371
Diego Agudelo Grajales

RELIGIÃO E RELIGIOSIDADES: DIVERSIDADE E INTERCULTURALIDADE 389

MEMORIA DE LA SHOÁ EN LA COMUNIDAD JUDÍA CHILENA 391
Ximena Vanessa Goecke Saavedra

TEATRO DOS SANTOS: MISTIFICAÇÃO DA POSSESSÃONAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS 407
Antonio Giovanni Boaes Gonçalves

APRENDER EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ 415
Marta Ferreira e Stela Guedes Caputo

O *CANTO NEGRO* DO ILÊ AIYÊ 427
Débora Dutra Fantini

SER CAMPEÃO É DETALHE: A DEMOCRIACIA CORINTHIANA
E A ABERTURA À DEMOCRACIA NO BRASIL NA PRIMEIRA METADE DOS ANOS DE 1980 441
Helio Aparecido Teixeira

RELIGIÃO E EDUCAÇÃO 451

A PEDAGOGIA SOCIAL COMO CAMPO DE CONHECIMENTO – CARACTERÍSTICAS E POSSÍVEIS CONEXÕES INTERDISCIPLINARES NA ÁREA DE CIÊNCIAS HUMANAS NA ESCOLA PÚBLICA 453
Laude Erandi Brandenburg

PEDAGOGIA DO OPRIMIDO E PEDAGOGIA DAS COMPETÊNCIAS: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS 463
Simone Kohlrausch

FÁBRICA DE PASTORES: A EDUCAÇÃO TEOLÓGICA NA ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL 483
Claiton Ivan Pommerening

EDUCAÇÃO COM PRINCÍPIOS BÍBLICOS: FORMAÇÃO PARA TRANSFORMAR NOSSAS NAÇÕES 495
Monica Pinz Alves e Gisela I.W. Streck

RELIGIÃO, RELIGIOSIDADES: MORAL, ESPIRITUALIDADE E TRADIÇÕES 507

LOGOTERAPIA E A SUA FUNDAMENTAÇÃO NUMA ÉTICA TERAPÊUTICA 509
Darlei de Paula

A CULTURA E SUA INFLUÊNCIA SOBRE O ESTUDO DA MORAL 517
Ana Gabriela Colantoni

RELIGIÃO & ESPIRITUALIDADE: OS ESTADOS NÃO ORDINÁRIOS DE CONSCIÊNCIA E AS POSSÍVEIS RELAÇÕES ENTRE BIOLOGIA E CULTURA EM REPRESENTAÇÕES DAS ARTES VISUAIS 525
José Eliézer Mikosz

LA IGLESIA MEDIEVAL COMO RESIGNIFICADORA DE LAS TRADICIONES MÁGICAS 541
Fernando Cammarota

O DISCURSO MÉDICO-HIGIENISTA NOS IMPRESSOS PROTESTANTES (BRASIL, SÉCULO XIX) 553
Iranilson Buriti de Oliveira

APRESENTAÇÃO

Un evento es siempre mucho más que los textos producidos durante su desarrollo. El encuentro de personas, las conversaciones informales, la convivencia, las celebraciones, los debates… difícilmente se pueden traducir en textos. Por eso, entre leer un libro, resultado de un evento, y participar directamente del mismo, lo más importante y fructífero es siempre estar físicamente presente.

Este E-book és resultado de la tercera vez de un gran encuentro académico en que deben converger todas las disciplinas, en una perspectiva de diálogo y de proyecciones. El encuentro, **III Congreso *Ciencias, Tecnologías y Culturas. Diálogo entre las Disciplinas del Conocimiento. Mirando al Futuro de América Latina y el Caribe. Hacia una Internacional del Conocimiento,*** realiza como producto de las redes intelectuales ya existentes y en vista a fortalecerlas y ampliarlas, asegurando la proyección de una sociedad civil intelectual que debe constituirse en una voz en las discusiones contemporáneas.

Los textos publicados en este E-book fueran debatidos en el Simposio 53 **- *Religión, política, poder y cultura.*** *La finalidad del Simposio 53* fue hacer un balance de la trayectoria de los estudios de la religión, de la teología e de las ciencias de las religiones en América Latina y el Caribe. Los textos producidos en el simposio son fruto de diferentes investigaciones de diferentes países.

Lo que más urgía en la actualidad a los organizadores del congreso era mirar hacia el futuro, mirar lejos. Por lo tanto, era la oportunidad de un congreso prospectivo, que se preguntase por los desafíos y tareas futuras de la teología e de los estudios de la religión en América Latina, desde el nuevo contexto cultural, social, político, económico, ecológico, religioso y eclesial, globalizado y excluyente. Frente a sus nuevos desafíos y preguntas planteadas por un mundo que pasa por profundas transformaciones.

Organizadores

A Teologia e a Ciência da Religião como disciplinas científicas: Mapas Latino-Americanos e Caribenhos

A CIÊNCIA DA RELIGIÃO NO BRASIL: TESES SOBRE SUA CONSTITUIÇÃO E SEUS DESAFIOS

Resumo: *O início dos estudos acadêmicos da religião sob as denominações de ciência da religião ou ciências da religião, no Brasil, se deu numa relação simultaneamente próxima e ambígua com os estudos organizados na academia sob a denominação de teologia. Particularmente influente, neste sentido, foi o ambiente teológico marcado pela presença da teologia da libertação. O modelo dominante assumido por esta teologia pressupunha um tipo de readequação do tomismo, no qual as ciências sociais tomavam o lugar da filosofia enquanto forma racional de conhecimento no âmbito da religião. A influência deste modelo teológico na formação da ciência da religião brasileira, à parte de seus méritos, representa hoje um desafio. Há um esgotamento deste modelo em função de questões que ele deixou de contemplar. Destacam-se a desvalorização de temas teológicos tradicionais, o esvaziamento de seu sentido a partir de uma perspectiva explicativa extrínseca à religião e a falta de aprofundamento na pesquisa dos elementos constitutivos das crenças, doutrinas e sistemas de pensamento religiosos.*

A CIÊNCIA DA RELIGIÃO NO BRASIL: TESES SOBRE SUA CONSTITUIÇÃO E SEUS DESAFIOS

Eduardo Gross
Doutor, professor, Universidade Federal de Juiz de Fora
E-mail: eduardo.gross@ufjf.edu.br

1. Surgimento da ciência da religião no Brasil se deu a partir da teologia

A ciência da religião, enquanto área de pesquisa que desenvolve centros de estudo e formação, é uma realidade recente no Brasil. Seus primórdios remontam aos anos de 1970. Antes disso, a cultura positivista, dominante na universidade brasileira, não deu ensejo a que o tema da religião fosse assunto de preocupação acadêmica. Religião até então era tema apenas para a formação clerical, que constituía uma área de estudos acadêmicos própria, com alguns exemplos de alto gabarito, mas sem uma relação orgânica com a intelectualidade universitária. Diferentemente da situação europeia, portanto, o espaço do estudo acadêmico da religião no Brasil não se deu a partir de uma inserção da teologia enquanto disciplina fundadora da universidade, e em que, na modernidade, eventualmente a ciência da religião atua de forma cooperativa, concorrente ou conflitante com a teologia. O estudo da religião, no Brasil, se desenvolveu no contexto de uma visão prévia disseminada na academia de que este estudo não é um saber qualificado. A questão fundamental, então, era como abrir espaço para este pretenso não saber no âmbito da academia.

1.1. Teologia da libertação foi fortemente influente neste processo

A abertura deste espaço se deu principalmente no contexto do surgimento da teologia da libertação. Esta teologia na verdade representa um movimento bastante multifacetado, que tem entre seus méritos o de recolocar a teologia, na América Latina em geral e no Brasil em particular, em discussão no âmbito público. Enquanto dominara uma visão que relegava o tema da religião ao âmbito eclesiástico e ao dos cultos populares, podia manter-se com naturalidade a perspectiva de que teologia era sinônimo de dogmatismo. A ênfase prática da teologia da libertação questionou

esta perspectiva, à medida que conjugou interesses militantes com elaborações teológicas que transcendiam o que a intelectualidade média entendia por dogmatismo. Nesse sentido, ela conseguiu despertar interesse num segmento da academia que a percebeu seja como uma novidade no mundo religioso brasileiro, seja como aliada num projeto social emancipatório, seja como uma renovação na atitude da religião em relação à academia.

1.1.1. Vinculação de temática religiosa com defesa de emancipação ensejou aproximação da teologia com ciências sociais

Uma das características marcantes da teologia da libertação foi o uso do que se chamou de "mediação analítica. Na verdade herança do método ver-julgar-agir que era empregado em pastorais populares da Igreja Católica Apostólica Romana, na literatura corrente que difundia a teologia da libertação se mostravam dados, descrições e representações que apresentavam a situação social, política e econômica com o intuito de demonstrar sua injustiça e de estabelecer o juízo moral diante desta a partir dos valores humanitários do cristianismo. O próximo passo era a conclamação à luta política com vistas à superação concreta desta situação de injustiça. Apesar da evidente simplificação feita aqui, especialmente a produção teológica popular seguia este paradigma.

A consequência natural deste modelo foi uma aproximação entre a teologia e as ciências sociais, particularmente nos ambientes onde havia intelectuais de esquerda. Uma vez que a teologia da libertação partia de um ideal revolucionário, a sua possibilidade de interação com a academia se restringia aos espaços afins a este ideal. Nesse sentido, inicialmente a simpatia principal ocorreu em relação às análises sociológicas marxistas. Naturalmente havia aqui grande variedade de interlocutores, desde acadêmicos oriundos de comunidades religiosas até militantes partidários cujo interesse era meramente a cooptação das massas presentes nas instituições religiosas. Muitas vezes, teólogos se utilizaram de descrições sociais ou econômicas emprestadas com a finalidade de demonstrar o seu conhecimento de uma realidade objetiva, visando elaborar uma teologia que respondesse a esta realidade concreta em lugar de especular sobre o sentido do religioso de modo abstrato.

1.1.2. A preocupação libertária abriu espaços no mundo acadêmico, frente à anterior desconfiança em relação ao dogmatismo teológico

Mesmo que este modelo apresentasse desde sempre um certo grau de simplificação, este tipo de abordagem teológica conquistou um interesse também no âmbito acadêmico, ao menos entre simpatizantes da perspectiva emancipatória que a movia. Especialmente diante do tradicional alinhamento da religião com a estrutura social e econômica dominante, o discurso da teologia da libertação representava uma brisa nova. Com isso não se desconhece que anteriormente também já ocorria, de forma esporádica, o reconhecimento pela intelectualidade de figuras proeminentes do cenário teológico, mas isso se reduzia a casos particulares, não chegando a colocar a teologia enquanto tal como disciplina digna de interesse e capaz de aportar uma contribuição própria para discussões acadêmicas.

De fato, esta situação anterior espelhava os domínios de fato. A teologia católica dominava a representação simbólica do religioso na cultura brasileira. Grupos religiosos minoritários desenvolviam suas próprias representações alternativas, mas restritas a pequenos feudos denominacionais. O saber acadêmico, por sua vez, dominava o ambiente universitário. Neste quadro de divisão de tarefas e de saberes, não parecia haver razão para o imiscuir-se do teológico na academia laica, nem se mostrava prudente que acadêmicos gastassem energias no estudo de um ambiente religioso que poderia acarretar conflitos.

Apesar de esse quadro representar a situação típica do momento anterior à constituição da ciência da religião no Brasil, ele não deixa de continuar sendo influente. Isso porque essa compreensão continua sendo a fonte para uma representação da teologia enquanto uma forma de saber que se reduziria à auto-justificação de instituições religiosas, nas quais o dogmatismo acrítico se manteria como norma. Nesse sentido, é necessário reconhecer a possibilidade de inovação que foi aberta pelo surgimento da teologia da libertação. À medida que se tratava de uma abordagem teológica que fugia claramente dos padrões dogmáticos tradicionais, e que inclusive apontava publicamente para a necessidade de auto-crítica da tradição cristã, ela despertou a possibilidade de se perceber a teologia como um campo de reflexão que transcendia a pura apologética.

1.1.3. Teólogos desencantados com a justificação religiosa tradicional do status quo buscaram no desenvolvimento da ciência da religião um espaço alternativo para o desenvolvimento de sua competência intelectual

Não se pode deixar de considerar a importância da motivação subjetiva que levou teólogos de formação a se empenharem na constituição da ciência da religião como um espaço de reflexão acadêmica no Brasil. O estudo da teologia é necessariamente fonte de conflitos interiores para quem o empreende. A vivência religiosa imediata muitas vezes permite que se passe por alto tensões ou contradições internas a uma tradição religiosa. Quem se dedica com alguma profundidade ao estudo da teologia não pode se permitir tal superficialidade. O conhecimento da forma como se constituíram as noções tomadas como expressão atual da fé em certa tradição religiosa, o estudo dos conflitos ocorridos no decorrer da história desta tradição, o desafio re-interpretativo que o contexto atual necessariamente coloca para a vivência da fé, a destruição da ingenuidade com que autoridades, instituições e símbolos religiosos são percebidos na vivência popular da religião fazem com que teólogos sejam, ao menos em certa medida, necessariamente críticos à própria religião sobre a qual refletem.

Isto se torna ainda mais agudo no momento em que uma abordagem teológica como a da teologia da libertação se propõe a aceitar como verdadeiras, por princípio, abordagens tomadas das ciências - no caso em questão, das análises da sociedade. Nesse ambiente, se desenvolve um tipo de desencantamento com o espaço possível para o próprio exercício da reflexão teológica, que na situação dada é o âmbito eclesiástico. Esse desconforto subjetivo ainda não chegou a ser discutido com profundidade em relação aos efeitos da teologia da libertação. A abordagem mais comum é a da crítica à ortodoxia das instituições, apresentada como causa do afastamento do espaço institucional.

Evidentemente que esta é uma crítica legítima e necessária. Entretanto, a abordagem da situação simplesmente por este viés impede que se perceba que o desconforto subjetivo é uma causa importante da auto-exclusão de teólogos do ambiente eclesiástico, simplesmente porque este não parece mais como um lugar em que o sujeito se sinta em casa. A resposta pessoal a este desconforto pode variar muito, desde uma resignação até um conflito aberto com a instituição, passando pelo abandono anônimo e despercebido. Para a presente reflexão, no entanto, é importante notar que uma das alternativas encontradas no Brasil foi a constituição de espaços de pesquisa da religião que pudessem abrigar pessoas com formação teológica que buscavam uma alternativa ao ambiente eclesiástico das instituições teológicas.

Estas considerações são importantes porque elas ajudam a compreender certas atitudes de negação da teologia que se encontram em alguns ambientes de pesquisa da religião. O desconforto subjetivo do passado continua em ação, apesar da desvinculação institucional. Tal situação tem um contorno lamentável, à medida que, por outras vias, reproduz a situação anterior de exclusão mútua entre uma reflexão acadêmica eclesiástica pretensamente dogmatizante e uma reflexão acadêmica pretensamente científica. E como se trata de uma motivação subjetiva, ela se apresenta disfarçada de argumentos objetivos que mascaram a real origem da contraposição.

1.2. O modelo dominante de teologia da libertação no Brasil foi acrítico em relação aos pressupostos das ciências sociais

No afã de fugir de uma perspectiva teológica baseada no dogmatismo, o recurso às ciências sociais se fundamentou na perspectiva de uma abordagem que desse conta do que é de fato real. Esta realidade foi identificada com a forma expressa pelas ciências sociais, particularmente pelas análises da sociedade influenciadas pelo viés marxista. Embora houvesse nuances diversas na apropriação destas análises, é perceptível que *um olhar crítico em relação a esta identificação imediata da realidade concreta com as análises das ciências sociais foi raro*. Ao operar desta forma, teólogos assumiram uma concepção positiva das ciências sociais que reproduziu o velho paradigma de divisão de trabalho entre a academia científica e reflexão teológica emotiva. O antigo esquema de complementação entre natureza e graça, tomado de um tomismo simplificado, foi aplicado a uma nova complementação entre ciência social e teologia. Pressupôs-se que as ciências sociais eram objetivamente verdadeiras, imunes a valores prévios.

1.2.1. As ciências não são instrumentos neutros, mas assumem valores em sua própria estruturação

O curioso é que esta apropriação de análises científicas às vezes nem se preocupou em fundamentar a escolha da abordagem em função de uma convergência dos valores intrínsecos a ela. No caso da sociologia marxista, por exemplo, se poderia argumentar a respeito de tal convergência em função do ideal emancipatório que estaria na raiz desta perspectiva, e que este ideal era compartilhado pela teologia da libertação. Por mais evidente que isto fosse, o viés da argumentação tendia a ser mais na direção de que as análises sociais eram um mero instrumento, uma apropriação puramente científica. Isso visava contornar problemas epistemológicos que demandariam uma

reflexão detida sobre o conhecimento da realidade e, em última instância, a tematização explícita do que é a realidade. Ou seja, a teologia da libertação não podia perder tempo com metafísica. Seria uma volta atrás do avanço que representava o preocupar-se com a realidade concreta.

Entretanto, como na tarefa da reflexão é impossível saltar etapas, a falta da tematização explícita da ontologia cobra seu preço com o tempo. A ênfase na concreticidade histórica implica que uma leve mudança nessa situação histórica também exija uma mudança completa da reflexão toda, à medida que a realidade a cada momento é outra. Os limites que o instrumental analítico adotado foi mostrando são o primeiro indício de que já a reflexão epistemológica carecia de aprofundamento. Mas, de fato, o simples acréscimo de outros instrumentais, ou mesmo sua substituição radical, não solucionava os problemas, porque na raiz estava o pressuposto de que o instrumental científico das ciências sociais era suficiente para se conhecer a realidade verdadeira.

1.2.2. Após o privilégio inicial, na Teologia da Libertação, para a análise sociológica e econômica marxista, num segundo momento, foi privilegiada a análise antropológica relativista.

Na busca por superar um modelo inicial que pretendia dar conta da realidade concreta a partir de um paradigma que privilegiava a análise sociológica marxista como instrumento, o crescente reconhecimento de que a realidade incluía inúmeros aspectos de que esta análise não podia dar conta levou à adoção crescente da antropologia cultural como perspectiva. Isto foi possível porque a hipostasiação das ciências sociais enquanto forma de acesso privilegiada à realidade já estava feita. A partir daí, era possível uma passagem menos traumática para a redescoberta de elementos simbólicos que tinham sido desconsiderados anteriormente. Ao mesmo tempo, com esse acréscimo instrumental era possível dar espaço para o reconhecimento da diversidade que constitui a realidade social. O ideal emancipatório precisava, afinal, incluir uma série de demandas que não se reduziam à situação política ou econômica. Nesse sentido, se abria então espaço para o reconhecimento de que uma série de opressões concretas ocorrem nas relações vividas no cotidiano em diversas esferas, como entre sub-grupos populacionais constituídos por origem étnica ou na convivência em função de gênero, por exemplo. Tal movimento possibilitou uma enormidade de abordagens muito interessantes, que tendem ao infinito. Por outro lado, ele também acarretou necessariamente a fragmentação da própria teologia da libertação. Cada vez mais, ela se transformava em teologias da libertação de algum grupo específico. Quase paradoxalmente, essa nova perspectiva também permitiu que a teologia da libertação se desse conta da importância da religião como uma esfera constitutiva da própria realidade. Afinal, a antropologia cultural tem uma tradição de estudo das peculiaridades de ritos e mitos. Entretanto, cabe observar que, nesse processo, a abordagem teológica inicialmente abriu mão do seu aporte próprio para o estudo da religião, vindo a assumir um aporte alheio. Por mais que este processo representasse ganhos, não eram ganhos sem perdas, ao menos quando tais apropriações se deram de forma pouco crítica.

1.2.3. A psicologia não recebeu relevo enquanto ciência auxiliar à teologia da libertação

Dentre as ciências sociais que foram empregadas como auxiliares no processo de construção da teologia da libertação, a psicologia não mereceu destaque. A ênfase na busca pela compreensão da realidade objetiva possivelmente tornava a psicologia uma ciência menos interessante para os propósitos emancipatórios que ela visava. Afinal de contas, a história da teologia, ao menos na modernidade, já tinha estado por demais centrada no caráter subjetivo da religião. A abordagem a partir das estruturas sociais e dos grupos constituídos representava uma possibilidade de compreensão que recolocava a teologia no debate público e possibilitava a influência política da religião. Importava ir além da vivência pessoal, que tinha sido o único espaço em que a religião tinha mantido um refúgio na época moderna.

O contraponto disto é que a teologia da libertação perdeu algo da sua possibilidade de compreensão da relação entre a dinâmica emocional e as experiências sociais. É nesse contexto que o surgimento de expressões massivas de formas marcadamente emocionais da religião, justamente durante o período de maturação da teologia da libertação, começam a revelar dificuldades para a interpretação diante do privilégio dado às ciências sociais enquanto instrumental analítico. Ao invés de instrumento para a compreensão desses fenômenos, a teologia se torna então novamente um espaço de denúncia da alienação social promovida por movimentos religiosos intimistas, típicos da classe média urbana, como os grupos esotéricos, por exemplo. Ou então se torna um espaço de denúncia da dominação paternalista exercida por lideranças religiosas interesseiras, como no caso de certos líderes carismáticos de origem popular. Na defensiva por não ter previsto, com seus instrumentais de análise, a necessidade da expressão emocional da religião, a teologia se volta à imprecação profética e à defesa de valores.

O simples acréscimo de abordagens psicológicas não teria sido suficiente, entretanto, para fazer frente ao enorme desafio de compreender a complexa situação religiosa que surgiu no Brasil da virada do século. Ela seria apenas uma ciência a mais, um complemento para uma compreensão um pouco mais rica da assim chamada "realidade concreta". Afinal, mesmo tratando da subjetividade, a psicologia também é uma ciência social. Entretanto, a menção ao fato se coloca aqui em função de que ele exemplifica bem como uma certa inocência a respeito do que se considera como "realidade" tem consequências. Além disso, particularmente se acentua aqui o fato de que a dimensão da subjetividade não pode ser desconsiderada para uma compreensão profunda da religião.

1.2.4. A filosofia, tradicional auxiliar da teologia, tendeu a ser descartada dessa função em detrimento das ciências sociais.

Todo o desenvolvimento aqui apresentado mostrou um processo de substituição ocorrido na Teologia da Libertação. Em lugar da filosofia, tradicional auxiliar da teologia, surgiram as ciências enquanto auxiliares privilegiadas, particularmente as ciências sociais. Tal processo teve méritos e possibilitou novas abordagens, mas também teve seu preço. O preço mais elevado foi uma absorção acrítica de pressupostos intrínsecos às ciências positivas. A filosofia, apesar de seu caráter abstrato e pretensamente distante da realidade concreta, se caracteriza por ser uma reflexão aberta à

necessidade infinita de crítica de seus próprios pressupostos. A variedade de perspectivas filosóficas é sintoma desta necessidade constante de justificação. As ciências positivas têm uma finalidade concreta em vista. Sua capacidade de auto-crítica é necessariamente limitada, à medida que precisam assumir determinados pressupostos para que possam realizar sua tarefa específica. Mas ao assumir como ferramentas estas ciências, sem recurso à meta-reflexão possibilitada pela filosofia, a teologia assume como verdade não só os resultados das análises que estas ciências possibilitam, mas também os pressupostos que lhes são intrínsecos.

Por outro lado, o eclipsamento da filosofia também possibilitou uma ilusão à teologia. A ilusão de que a crítica filosófica da teologia não tinha mais importância. Especialmente a crítica da religião que se desenvolveu na modernidade parecia assumida e superada com o recurso às ciências positivas como instrumental prático. Eis uma atitude apressada, típica de quem tem uma tarefa concreta urgente pela frente e não pode se dar ao trabalho de perder tempo com especulações: as sobras foram varridas para baixo do tapete.

2. Diversos desafios precisam ser enfrentados no desenvolvimento da ciência da religião no Brasil

Toda esta síntese anterior foi elaborada tendo em vista uma perspectiva a respeito das consequências que este processo teve para a o surgimento e a situação atual da ciência da religião no Brasil. Ela não quer ser uma crítica à Teologia da Libertação. Pelo contrário, ela quer mesmo ressaltar a contribuição desta corrente teológica para a constituição da ciência da religião no Brasil. Nesse sentido, a presente exposição parte da perspectiva de que a compreensão de uma situação só se dá percebendo esta situação a partir da história traditiva em que ela se forma. A ciência da religião enquanto área própria de estudo no Brasil não foi um objetivo da teologia da libertação, mas uma consequência colateral dela, à medida que os fatores anteriormente elencados contribuíram para o surgimento desta nova área de pesquisa no Brasil. É importante que fique claro que não é objetivo desta exposição reduzir o surgimento da ciência da religião no Brasil à teologia da libertação, evidentemente outros interesses contribuíram para tal. Entretanto, seria ingênuo não reconhecer uma relação bastante próxima de uma com a outra. A partir disso, as considerações aqui presentes são úteis tanto para uma reflexão sobre a situação da teologia, quanto sobre a ciência da religião no Brasil, e, consequentemente, para se pensar as possibilidades de sua inter-relação. Além disso, tal compreensão é importante para o enfrentamento dos desafios que ainda se colocam para o aprimoramento da ciência da religião como ambiente de pesquisa.

2.1. A ciência da religião que surgiu no Brasil tem um componente de militância social

A primeira consequência da forma de sua constituição é que no Brasil a ciência da religião não nasceu como uma área de estudos com uma pretensão de neutralidade. Há em sua gênese um componente militante, componente que a marca até hoje, o que é de fácil constatação através da simples leitura dos títulos de teses defendidos nos seus programas de pós-graduação. Até hoje a

influência do ideário emancipatório que caracteriza a teologia da libertação está presente em boa parte da produção acadêmica desta área de estudos.

Isto não é afirmado aqui no sentido de emitir um juízo de valor a respeito. Há pontos positivos e negativos nessa situação. Mas é necessário que se compreenda esta situação a partir de sua gênese. A ciência da religião no Brasil não nasceu, como na Europa, com o propósito de constituir uma área de pesquisa sobre a religião independente da religião, nem se propôs a ser um contraponto "científico" à abordagem teológica. Propor hoje um tal modelo tem sua legitimidade e isto deve ser debatido. Entretanto, seria enganoso avaliar a situação atual abstraindo-se do modo de sua constituição.

Curiosamente, esta gênese militante da ciência da religião se contrapõe àquela compreensão neutra, quase cientificista, que em alguns segmentos influenciados pela teologia da libertação se defendia a respeito das ciências sociais. Toda esta situação mostra a inevitabilidade de uma reflexão epistemológica profunda, que possibilite a exposição aberta dos pressupostos que animam uma empreitada acadêmica. Nesse sentido, a relação entre ciência da religião e teologia, no Brasil, demonstra como na maioria dos casos há um comprometimento subjetivo manifesto por parte dos pesquisadores. A discussão, então, deve ser sobre a inevitabilidade, o grau e os limites do comprometimento subjetivo em relação à pesquisa sobre a religião. A presente exposição pressupõe a impossibilidade de um objetivismo puro, o que significaria a pretensão de uma volta a um cientificismo ingênuo típico do século XIX. Mesmo assim, a discussão quanto a limites para o subjetivismo é imprescindível para o reconhecimento do caráter acadêmico de uma área de pesquisa.

2.2 As ciências sociais mantém uma preponderância na constituição da ciência da religião brasileira

Consequência desta história, as ciências sociais mantém uma importância grande nos programas brasileiros de ciência da religião. Talvez representem a linha de pesquisa mais universalmente presente no conjunto destes programas. Além da forma de constituição histórica destes programas aqui sintetizada, cabe acrescentar que isto se deve também ao fato de que tais ciências possuem uma tradição de estudo da religião, mesmo que no contexto do ambiente positivista brasileiro isto tivesse ficado um tanto obscurecido. Talvez o surgimento da ciência da religião enquanto área própria de pesquisa tenha inclusive contribuído para a disseminação deste tipo de pesquisa que tinha uma demanda reprimida.

Evidentemente as ciências sociais são imprescindíveis para o bom desenvolvimento da área da ciência da religião, e não cabe qualquer questionamento quanto a isto. Por outro lado, herdou-se da história do surgimento da ciência da religião uma certa mistificação em relação às ciências sociais. Mesmo que atualmente o enriquecimento das perspectivas seja substancial, em relação a uma preponderância das análises de viés marxista na teologia da libertação dos primórdios, manteve-se um certo sentimento de inferioridade entre pesquisadores não versados em ciências sociais. Por vezes aflora um certo desejo de que todos fossem tão "científicos" quanto os cientistas sociais. Tal situação não faz juz nem à reflexão epistemológica própria das ciências sociais, nem à longa tradição

de reflexão sobre a religião que caracteriza a teologia. Nesse sentido, para a própria reflexão profunda sobre a ciência da religião no Brasil ainda é necessária a superação de alguns traumas devidos a seu nascimento.

2.3. A relação da ciência da religião com a teologia precisa superar a fase de negação, de modo a assumir a própria história da constituição da disciplina

Enquanto tais traumas não forem reconhecidos, se permanecerá numa situação típica de negação em relação à própria situação. É notória a presença de pesquisas com características teológicas nos programas de ciência da religião no Brasil. Mais ainda é notória a influência de *motivações teológicas* para pesquisas nestes programas. Que problema isto representa? Nenhum, desde que isso seja assumido conscientemente.

Um dos aspectos mais curiosos deste tipo de negação é que a tradição cristã às vezes é estudada somente com destaque para a capacidade do pesquisador se mostrar como um crítico desta tradição. Evidentemente a capacidade de assumir tal postura é fundamental. Evidentemente, também, aí se mostra uma das virtudes desta tradição, capaz de despertar pesquisadores dentro de sua própria tradição que se contrapõe a si mesma. Entretanto, a postura de negação em relação à origem teológica de parte de pesquisadores em ciência da religião às vezes impede o reconhecimento disto e coloca em questão o caráter suficientemente isento da pesquisa, contra as intenções manifestamente críticas do pesquisador.

O reconhecimento da necessidade de se superar este tipo de negação, entretanto, não significa de modo algum a defesa aqui de qualquer postura apologética tradicional. Trata-se da necessidade da exposição honesta dos pressupostos que guiam a pesquisa, o que permite uma avaliação mais equilibrada dos resultados da mesma por parte de seus receptores. Dentro de limites razoáveis, nesse sentido, posturas teológicas e posturas socialmente engajadas gozam de aceitação. No momento em que tais posturas são negadas, entretanto, há interferência nos resultados das pesquisas, e seu reconhecimento diminui. Esta é uma situação que diz respeito a pesquisas nas mais variadas áreas do conhecimento. Quando há negação, entretanto, e quando ela se manifesta de modo disseminado, a credibilidade da própria área de pesquisa se coloca em jogo.

2.4. A clarificação do objeto de estudo necessita de uma discussão serena a respeito da contribuição possível por parte da fenomenologia

Na discussão sobre a ciência da religião no Brasil hoje, a questão da posição da fenomenologia da religião é um tema controverso. Por que isso é assim, se esta não parece ter sido uma questão fundamental quando do surgimento dos programas brasileiros de ciência da religião? Talvez justamente por isso. Talvez tenha sido uma questão importante que foi "saltada" em função de outros interesses mais imediatos, e que agora cobra o seu espaço.

Inicialmente, é necessário clarificar nessa discussão o que se quer dizer ao falar de fenomenologia. Evidentemente, a primeira coisa que vem à mente ao relacionar fenomenologia e

ciência da religião é que a fenomenologia da religião foi uma disciplina fundamental para dar consistência aos cursos de ciência da religião pelo mundo afora. Só isso já levanta duas questões perturbadoras: a) Como pode tal disciplina, mesmo em face do questionamento de que é objeto em outros contextos, ter uma penetração real tão pequena na ciência da religião do Brasil, considerando sua importância histórica global? No mínimo para se compreender a história da ciência da religião no mundo é necessário ter conhecimento da fenomenologia da religião, assim como também para criticá-la enquanto modelo. A resposta mais imediata é que a história da ciência da religião no Brasil se distingue, em sua gênese, da história da ciência da religião em outros contextos. Uma segunda resposta é que a ciência da religião no Brasil ainda não se defrontou profundamente com a questão do objeto que é seu tema. Parece que no Brasil a superação relativista é um pressuposto possível mesmo sem um momento anterior de definição clara. b) Alguns dos autores clássicos da ciência da religião no mundo partiram da fenomenologia da religião para elaborar suas pesquisas. No Brasil, alguns desses autores estão entre os amplamente lidos, mas muitas vezes não são estudados em profundidade. Cria-se, assim, uma situação paradoxal em que estes autores são utilizados, e até criticados, mas não analisados em profundidade no ambiente acadêmico da ciência da religião. São clássicos, mas a ciência da religião do Brasil não lida com clássicos, os salta em favor do que é mais atual ou urgente.

A segunda questão importante neste contexto diz respeito ao que se considera fenomenologia. A variedade de propostas de fenomenologias, até mesmo no âmbito da filosofia, onde este método surgiu, impede que se responda à questão sobre o lugar da fenomenologia na ciência da religião de modo ligeiro. Mesmo no âmbito restrito da ciência da religião, cabe perguntar se é realmente simples colocar sob um mesmo nome propostas distintas como as de Otto, van der Leew, Eliade, Heiler e Wach, para dar alguns exemplos. Além disso, cabe perguntar se a forma de constituição da ciência da religião no Brasil contribuiu para um não entendimento do que se diz quando se faz referência à fenomenologia. Isto porque nas várias ciências positivas se desenvolveram escolas fenomenológicas. Como nos programas de ciência da religião se congregam pesquisadores oriundos de diferentes áreas de formação, não é esdrúxulo pensar que ao ouvir falar em fenomenologia cada um pense na forma que se desenvolveu na sua área própria de formação.

2.5. A diluição do objeto "religião" a partir dos paradigmas explicativos das diversas ciências implica a necessidade de um real intercâmbio entre estas ciências.

Esta apresentação, longe de pretender apresentar uma apologia da fenomenologia enquanto método imprescindível, entende que é inevitável que se estabeleça uma discussão sobre ela em função da necessidade de clarificação do objeto próprio da ciência da religião. O que tem ocorrido de fato na ciência da religião no Brasil é que se utilizam definições operacionais de religião. Desta forma, cada pesquisa particular pode estabelecer o seu objeto. Aqui parte-se do princípio de que tal procedimento não é inconcebível quando se opera no nível de uma pesquisa singular. Entretanto, quando se pensa em toda uma área de pesquisa este procedimento coloca em questão a própria identidade e, até, a pretensão de cientificidade desta área. Principalmente porque é notório que a ciência da religião tem extrema dificuldade de se constituir enquanto área de saber a partir de um método unitário - de novo, se este não for o método de uma fenomenologia da religião -, então é

necessário que a peculiaridade da área de pesquisa se defina a partir de seu objeto. Neste caso, a contribuição fenomenológica é fundamental, à medida que trata do objeto ideal que se visa ao estudar os casos concretos.

Infelizmente, muita confusão reina nesta discussão. Quando se coloca a necessidade de que um objeto de estudo transcenda uma concreticidade imediata, surge imediatamente a acusação de "essencialismo", a heresia da moda. O problema é que, afora a estreiteza de tal concepção, com isso se continua numa situação em que conceitos são algo meramente operacional, e esta operacionalidade parece não ter uma relação necessária com a "realidade concreta". Ou seja, cada pesquisa em si precisa se justificar a cada vez, enquanto que a área de pesquisa como um todo permanece sem razão plausível. Desta forma, muito melhor é a situação acadêmica da teologia do que a da ciência da religião. Ao menos a teologia tem o benefício da antiguidade. Além disso, tem um objeto, que é Deus, ou sua manifestação, ou sua recepção - algo obscuro e, assim, pouco moderno, mas, de alguma forma, circunscrito. A nova ciência, a da religião, além de sua juventude e de sua dependência das ciências positivas, carece tanto de um método próprio quanto de uma reflexão profunda sobre seu objeto específico. Como conseguirá se manter enquanto ciência desta forma?

2.6. As disciplinas tradicionais da teologia, da filosofia e da fenomenologia são essenciais para o aprofundamento da discussão com vistas a se evitar a diluição do objeto de estudo e a perda de identidade da própria ciência da religião

Toda a descrição anterior relativa ao desenvolvimento da ciência da religião no Brasil implica a necessidade de uma incorporação consciente das disciplinas da teologia, da filosofia e da fenomenologia no âmbito da ciência da religião. Certamente a perspectiva com que isso é feito em cada uma destas disciplinas precisa ser clarificada, e isto num nível tal que não é possível ser feito nos limites da presente exposição.

Quanto à disciplina da teologia, cabe destacar que aqui se refere primeiramente à teologia filosófica. Particularmente na tradição ocidental, mas não só, se colocaram questões filosóficas a respeito do âmbito do divino que não podem ser desconhecidas por parte de pesquisadores da religião. Do contrário, o cientista da religião permanece um aprendiz diante do teólogo confessional, por mais obtuso que este possa ser, e isto não deve ser assim. Infelizmente, a consciência da necessidade do conhecimento das questões teológicas fundamentais colocadas no âmbito da discussão filosófica tradicional ainda não faz parte de todos os currículos dos programas de ciência da religião. Por não querer lidar com questões metafísicas, estas são tratadas como se não fossem questões. Nesse sentido, não é necessária aqui uma distinção nítida entre teologia e filosofia da religião. Esta última se desenvolveu, ao menos no ocidente, particularmente no âmbito da discussão teológica. Assim como a crítica da religião por parte da filosofia se expressou como filosofia crítica da tradição teológica. De modo que é difícil separar de modo estrito onde inicia a filosofia da religião e onde começa a teologia. Evidentemente que fica claro que nesta exposição não se identifica teologia simplesmente com confessionalidade. A relação entre ambas demandaria uma outra discussão que transcende o escopo desta apresentação.

Mas, além da discussão propriamente teológica que está inserida na tradição filosófica, também um conhecimento da discussão epistemológica é necessário. Especialmente numa área de pesquisa que está em processo de constituição, é imprescindível um conhecimento mínimo dos problemas que abarcam a área de pesquisa em questão. Isto é impossível sem uma tematização filosófica. Não basta um discurso sobre a relativização das ciências no contexto atual. Tal discurso pode ter um certo apelo, mas não encaminha um reconhecimento enquanto área de pesquisa. Assim, é necessário superar uma argumentação simplesmente apologética - por estranho que pareça - no âmbito da ciência da religião. Não se trata simplesmente de defender esta área de pesquisa, mas de demonstrar que ela opera com seriedade acadêmica e com critérios claros. Para isso, a relação da ciência da religião com as demais ciências, particularmente com as ciências humanas, precisa ser clarificada, assim como sua relação com a teologia e a filosofia. Assim, tendo em vista a precariedade da condição de cientificidade da ciência da religião, tanto mais é necessária a consciência da situação acadêmica em que o pesquisador da área se insere. Questões filosóficas sobre a cientificidade da física ou da química podem ser relegadas a especialistas em filosofia da ciência, mas questões relativas à cientificidade da ciência da religião são de conhecimento necessário para cada pesquisador individual, em virtude do não reconhecimento tácito de sua área de pesquisa.

Por fim, o conjunto das disciplinas de teologia, filosofia e fenomenologia é imprescindível para a discussão relativa ao objeto da ciência da religião. Algumas ciências, centradas no método, talvez possam adiar uma discussão minuciosa quanto ao seu objeto. Não é assim com a ciência da religião. Conceitos puramente operacionais da religião ameaçam estender o campo das pesquisas para muito além do aceitável. Mesmo que em pesquisa individuais isso possa ser aceito, surge um problema notório para a área de pesquisa quando seu objeto não está suficientemente circunscrito. Dada a problematicidade do tema, a amplitude em que ele tem sido discutido e a variedade de perspectivas, recolher as contribuições já feitas no âmbito da teologia, da filosofia e da fenomenologia da religião se coloca como necessário.

Além disso, cabe destacar que o uso de definições puramente operacionais acarreta a diluição do objeto, o que implica a destruição da própria área de estudo. Estudos sociológicos apresentam a religião enquanto uma função da sociedade, estudos psicológicos enquanto função da psique, estudos históricos enquanto função do contexto. Mas qual o sentido, então, de se estudar a religião enquanto tal? Na verdade, volta-se à situação antiga, em que as ciências positivas analisam o seu objeto específico, que ocasionalmente pode envolver a questão religiosa. A religião se dilui em suas várias facetas. O que não é um problema para um pesquisador de áreas de estudo particulares. Mas se torna um problema para a constituição de uma área própria de pesquisa, que deixa de ter uma finalidade se seu objeto não for específico.

2.7. É necessário valorizar os estudos profundos sobre as tradições religiosas no sentido da explicitação das relações conceituais que se elaboram nelas, o que implica o conhecimento da teologia tradicionalmente desenvolvida dentro cada tradição religiosa.

Para além da teologia em seu sentido filosófico mais estrito, como evocado anteriormente, também o conhecimento minucioso de uma tradição religiosa implica a necessidade da presença de teólogos em programas de pós-graduação em ciência da religião. Novamente, em função das interferências em ação ao se citar o termo, é necessário mais uma vez esclarecer que isso não implica necessariamente uma filiação institucional ou mesmo religiosa, mas um conhecimento intrínseco dos elementos fundamentais para se compreender uma tradição religiosa dada. Na situação atual do Brasil, quando se pensa na ciência da religião, é difícil pensar em um nome distinto para este especialista numa tradição religiosa que não seja o de teólogo (a não ser que se criassem neologismos como "cristianismólogo, budismólogo, umbandólogo, indigenólogo"). Para a perspectiva adotada nesta apresentação, não há distinção possível em relação a cada um destes especialistas em tradições particulares. A reserva do termo "teólogo" a um deles não parece ter razão de ser. Correspondentemente, exige-se o mesmo grau de profundidade sistemática e de inter-relação do conhecimento da tradição específica com os pressupostos de uma pesquisa acadêmica moderna para se reconhecer o caráter teológico do conhecimento específico da tradição religiosa correspondente. Para dirimir qualquer dúvida restante, no presente contexto "teólogo" não é entendido como um profissional religioso, mas como um especialista no sistema religioso que é objeto de estudo.

Desfecho

Esta apresentação se faz na forma de teses provocativas com o intuito de despertar uma discussão. Em certa medida, há espaços em que esta discussão já se inicia, mas por enquanto muito timidamente. Mesmo as teses aqui apresentadas não apontam um caminho unívoco, nem representam uma visão completamente sistematizada. São, antes, uma coleção de problemas, percebidos a partir do cotidiano da pesquisa em ciência da religião, junto com uma tentativa de compreender a razão de ser de tais problemas a partir da influência que a teologia da libertação exerceu na constituição da ciência da religião brasileira. Certamente estas teses também não esgotam os problemas que a área de pesquisa em ciência da religião no Brasil precisam enfrentar. Em todo caso, elas representam alguns pontos que possibilitam uma reflexão conjunta entre estudiosos da religião que se encontram em instituições cuja nomenclatura não é a mesma.

Referências Bibliográficas

CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais e Ciências da Religião: Polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas, 2008.

DREHER, Luís H. (Org.) *A essência manifesta* : *A Fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora : EdUFJF, 2003.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. Ciências da Religião e Teologia: Interfaces. In: CONGRESSO NACIONAL DA ANPTECRE, 3o. *Anais*... S. l : ANPTECRE. 02a 04/05/2011, São Paulo, p. 9-21.

TEIXEIRA, Faustino. (Org.) *A(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil : Afirmação de uma área acadêmica*. S. Paulo: Paulinas, 2001.

USARSKI, Frank. Os enganos sobre o sagrado ‑ Uma síntese da crítica ao ramo "clássico" da Fenomenologia da Religião e seus conceitos-chave. *Rever*. Ano 4, n. 4, São Paulo: PUC, 2004. p. 73-95.

RELIGIÃO E HISTÓRIA NO BRASIL: DISCIPLINAS, IDENTIDADES E POLÍTICAS EM JOGO

Resumo: *Os estudos sobre religião em perspectiva histórica no Brasil têm sido realizados principalmente em três disciplinas: a teologia, a ciência da religião e, mais recentemente, a história, principalmente em sua versão adjetivada como cultural. Nas duas primeiras, por razões óbvias, o interesse na questão remonta à sua própria constituição original, voltado, porém, mormente para o estudo histórico do cristianismo. Desde os anos 90, todavia, a história cultural, praticada principalmente sob inspiração da teoria social francesa pós-estruturalista de autores como Foucault, Bourdieu e Chartier, vem se afirmando como perspectiva de análise, ampliando também o espectro dos objetos de pesquisa para as religiões e religiosidades, e privilegiando o recorte social-científico. Tais teorias têm, por sua vez, retroagido sobre os campos da teologia e da ciência da religião, não sem produzir críticas severas à sua historiografia. Tais críticas giram principalmente em torno das ideias de positivismo, fatualismo, teleologia e essencialismo, todas mais ou menos correlatas, sendo última a mais fulcral. A reação majoritária dos pesquisadores de teologia e ciência da religião, em busca de legitimação acadêmica, tem sido de incorporar as novas teorias, por vezes com admirada subserviência, sem perceber os reducionismos cientificistas nelas implicados. Nesta comunicação pretende-se mapear tais jogos disciplinares, delineando as questões teóricas, identitárias e políticas envolvidas, assim como apontar novas possibilidades de entendimento sobre a constituição dos estudos históricos da religião.*

Palavras-chave: *religião, história, ciência da religião.*

Abstract: *Studies of religion in historical perspective in Brazil have been conducted mainly in three disciplines: theology, science of religion, and, more recently, history, mostly in its version adjectivized as cultural. In the first two, for obvious reasons, the interest in the question goes back to its own original constitution, with special emphasis, however, in the historical study of Christianity. Nevertheless, since the 90s cultural history, inspired primarily by the poststructuralist French social theory of authors such as Foucault, Bourdieu and Chartier, has established itself as an analytical perspective, also extending the spectrum of its research objects for the religions and the religiosities, and privileging the social-scientific framing. Such theories have, in turn, retroacted upon the fields of theology and science of religion, not without producing harsh criticism of its historiography. Such criticisms revolve mainly around the ideas of positivism, factualism, teleology and essentialism, all somewhat related, the last being the most pivotal. The main reaction of researchers in science of religion and theology, looking for academic legitimacy, has been to incorporate the new theories, sometimes with admired subservience, without realizing the scientificist reductionism implied therein. This communication aims to map those disciplinary games, outlining the theoretical, identitary and political issues involved, as well as to point to new possibilities for the understanding of the constitution of the historical studies of religion.*

Keywords: *religion, history, science of religion.*

RELIGIÃO E HISTÓRIA NO BRASIL: DISCIPLINAS, IDENTIDADES E POLÍTICAS EM JOGO[1]

Arnaldo Érico Huff Júnior
Professor do Departamento de Ciência da Religião
da Universidade Federal de Juiz de Fora
Doutor em Ciência da Religião (UFJF) e em História Social (UFRJ).
Email: huffjr_@hotmail.com

"A poética da cultura I.
Precisa-se de antropólogos.
Nenhuma experiência é realmente necessária.
Paga-se melhor que à maioria dos poetas."

Marshall Sahlins, *Esperando Foucault*, *ainda*
(2004, p.18)

Introdução

Uma enxurrada de ideias e noções advindas da teoria social pós-moderna, ou, talvez mais acertadamente, pós-estruturalista, tem invadido a(s) ciência(s) da religião no Brasil, bem como, aqui e ali, também a teologia. O fenômeno é, obviamente, mais claro quando os recortes teórico-metodológicos são pensados em perspectiva histórica e/ou sociocultural, podendo, todavia, estender-se também a outras perspectivas. Advindos, principalmente, da França, grassam nos textos de teses, dissertações e artigos de professores e alunos de ciência(s) da religião conceitos e ideias de autores como Michel Foucault, Pierre Bourdieu e Michel de Certeau – que aqui tipificam tantos outros – ao ponto de os pensarmos, por vezes, como constituintes naturais da(s) ciência(s) da religião.

Sofrendo de uma baixa auto-estima quase táctil e pretendendo ganhar espaço na academia, "fazer ciência", como se diz, lemos, aprendemos o modo de pensar e, enfeitiçados, citamos e citamos, com peso

[1] Esta comunicação foi possibilitada pelo programa de apoio à participação em eventos da FAPEMIG, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais. Texto apresentado no Simpósio nº 54: "A teologia e a ciência da religião como disciplinas científicas: mapas latinoamericanos e caribenhos", por ocasião do III Congreso Internacional del Conocimiento, Universidad de Santiago de Chile, 7-10/01/2012.

autoritativo, estes e outros estudiosos que seguem mesma linha. Em muitos textos produzidos por pessoas que transitam na(s) ciência(s) da religião, tornou-se hoje mais fácil encontrar referências teóricas a fundamentos das ciências sociais produzidos por autores que demonstram pouco ou nenhum interesse de fato em religião que a estudos feitos por pesquisadores que dedicaram o todo de seu esforço intelectual para estudar e entender o que chamavam de fenômeno religioso, como o agora polêmico (!) Mircea Eliade, mas também Rudolf Otto, Joachim Wach e outros tantos. Muitas vezes, o resultado desse fenômeno é a percepção da religião como algo outro: política, mercado, ideologia, discurso, etc. Nessa perspectiva, o cientista da religião deve entender mais deste "outro" que da tradição ou tema religioso que se propõe a estudar.

A disciplina da história, por sua vez, tem também suas crises, e das grandes.[2] O século XX viu inclusive a crítica pós-moderna equiparar a escrita da história à da literatura. As reações são as mais diversas. Uns se entregam à nova onda, outros resistem aguerridos a padrões francamente caducantes, ainda outros buscam uma atitude mais reflexiva e austera, sem desistir da tarefa da produção do conhecimento histórico. Não se subestime, porém, a presença de uma massa acrítica de jovens estudantes de história que, acompanhados de diversos de seus professores, simplesmente andam conforme o ritmo do tambor, demonstrando-se incapazes de reflexões metateóricas de maior fôlego, aquelas dispostas a repensar seus próprios pressupostos lógicos e ontológicos. De qualquer forma, o fato é que a história adjetivada de (sócio)cultural vem galgando um espaço cada vez maior, a ponto de deixar tímidos tanto os outrora vigorosos marxistas, hoje meio fora-de-moda, quase dinossáuricos, quanto qualquer um que esteja interessado em coisas como fatos históricos, acontecimentos, cronologia ou mesmo em ideias. A recorrência do uso das noções e perspectivas de Roger Chartier, por exemplo, instala-se como tácita obviedade e senso comum acadêmico, por vezes de forma tão rápida que nem se nota que o que de fato fez Chartier foi traduzir e aplicar para o campo da história as ideias mais centrais de autores como Foucault, adaptando-as ao paladar médio do historiador.

Nessa situação, em termos práticos, dá-se que cientistas da religião (mesmo porque alguns destes são historiadores de formação primeira) e teólogos têm assumido em suas análises as perspectivas sócioculturalistas, demonstrando, é verdade, ora maior ora menor proficiência, porém habilitados com isso a pensar-se como parte de uma comunidade epistemológica "verdadeiramente" acadêmica – sem discutir, todavia, a questão de que, tanto em termos prático-políticos quanto teóricos, esta não é de fato a sua comunidade disciplinar (basta pensar os perfis de titulação monodisciplinar geralmente requeridos em concursos públicos para docentes).

Vale já uma parada perspectival. Minha intenção aqui não é de esculhambar com as teorias sociais pós-estruturalistas, com as quais tanto aprendi, nem com quaisquer outras perspectivas bem constituídas reflexivamente. Quem ler alguma das coisas que tenho escrito, poderá detectar a influência ora mais ora menos direta dos mesmos autores que até aqui levantei, e junto deles outros como Clifford Geertz, Marshall Sahlins e Sherry Ortner – para não falar dos também conhecidos e

[2] Ater-me-ei principalmente aqui às questões relativas à relação entre os campos da história sociocultural e da ciência da religião, ainda que acredite que se possa estender tal análise, sem maiores dificuldades e de modo semelhante, para o campo mais amplo das ciências humanas e sociais.

citados sociólogos compreensivos, de Max Weber a Peter Berger. A intenção não é também negar o traço fundamental de uma perspectiva interdisciplinar para o estudo da religião, ainda que pense que se trate menos de pensar a partir de disciplinas que a partir do objeto e das perguntas que a ele trazemos. O que pretendo, fundamentalmente, é apontar questões de fundo, teleológicas, implicadas no uso de tais teorias e ideias no campo da(s) ciência(s) (históricas) da religião, e sigo aqui a Ninian Smart, no que chamava de *worldview analysis*, análise de visões de mundo ou cosmovisões (outra das noções atacadas pela corrente antiessencialista). Conforme Smart (1995, p. 1):

> Os seres humanos fazem as coisas em sua maior parte porque recebem algo em troca por isso, ou porque temem fazer de outra forma, ou porque acreditam ao fazê-lo. O moderno estudo da religião diz respeito ao último destes motivos – os sistemas de crença que, através de símbolos e ações, mobilizam os sentimentos e vontades dos seres humanos (...) o moderno estudo da religião ajuda a iluminar visões de mundo, tanto tradicionais quanto seculares, que constituem um motor de continuidade e mudança social e moral; e, portanto, explora crenças e sentimentos, e tenta compreender o que existe na mente das pessoas.[3]

Por outro lado, pretendo também levantar algumas questões que nos possam desinstalar em meio ao marasmo teórico e à aridez anêmica de sentido em que nos encontramos como academia e sociedade. Nisso tudo estão implicadas diretamente questões identitárias e políticas para a(s) ciência(s) da religião. Quem me conhece um pouco, saberá que há aqui boa dose de ceticismo protestante.

Uma perspectiva cultural-antiessencialista das religiões e religiosidades

O livro "*Domínios da história*, ensaios de teoria e metodologia", de 1997, organizado pelos eminentes historiadores Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas, é um dos manuais mais conhecidos e lidos por estudantes de graduação e pós-graduação quando o assunto é teoria e metodologia da história. Como não poderia deixar de ser, há nele um capítulo dedicado à "História das religiões e religiosidades", escrito pela historiadora Jacqueline Hermann. O livro, como um todo, é um esforço de reconhecidos historiadores, que atuam em prestigiosas universidades do Rio de Janeiro. Para apontar a influência de tais intelectuais no campo dos estudos de religião, considere-se, por exemplo, que Ronaldo Vainfas e Jacqueline Hermann já foram responsáveis por conferências centrais em simpósios nacionais da Associação Brasileira de História das Religiões. O capítulo de Hermann nos servirá aqui para pensar o modelo cultural-antiessencialista de abordagem da religião. A perspectiva sustentada por Eliane Moura Silva (2004; 2011), por exemplo, poderia ser também incluída neste modelo. Vamos por um momento à estrutura geral do argumento de Hermann.

Segundo autora, a "história das religiões como disciplina específica, dotada de objeto e metodologia próprias" é digna de nota apenas a partir do século XIX, num contexto em que se

[3] "Human beings do things for the most part because it pays them to do so, or because they fear to do otherwise, or because they believe in doing them. The modern study of religion is about the last of these motives – the systems of believe that, through symbols and actions, mobilize the feelings and wills of human beings (…) the modern study of religion helps to illuminate worldviews, both traditional and secular, which are such an engine of social and moral continuity and change; and therefore it explores beliefs and feelings, and tries to understand what exists inside the heads of the people"

"aprofundaram as relações entre a defesa do caráter racionalista do homem ocidental e a persistência de formas de expressão ainda classificadas de religiosas" (1997, p. 329). A história desta história começa, conforme Hermann, com as primeiras obras de etnologia evolucionista (Tylor e Frazer são mencionados) e, na sequência, de sociologia religiosa (Durkheim, Weber, Marx e Engels são referidos) (Hermann, 1997, p. 329-335). A Weber, porém, é dada a deferência de ter avançado em relação às teorias sociais evolucionistas.[4] De saída, note-se que a história da igreja é excluída por Hermann como algo anterior à história das religiões surgida no século XIX. Aqui já está posta, portanto, um tipo de epistemologia da ciência que desconsidera os saberes produzidos fora do paradigma moderno-iluminista.[5]

Em seguida, Hermann, então, menciona os esforços de criação da disciplina de ciência das religiões, primeiramente em Genebra, com Max Müller, em 1873, e logo depois em outros países europeus, sublinhando a existência de uma então corrente "confusão" entre os nomes "ciência das religiões" e "história das religiões", problema que seria, ao que parece, sanado com "uma separação intelectual mais nítida entre os estudos de religião e de teologia" quando os últimos "passaram a ser excluídos do '*Congrès International d'Histoire des Religions*', realizado em Paris, em 1990 (sic)" (Hermann, 1997, p. 335). Adiante voltaremos ao assunto do Congresso.

Em mesmo tom, Hermann investe, então, alguns poucos parágrafos ao trato de propostas de Mircea Eliade. Aponta, inicialmente, o interesse do estudioso romeno na análise das estruturas do fenômeno religioso com vistas à compreensão da essência da religião. Entende que Eliade buscava desvendar o sentido da experiência religiosa a partir de suas estruturas originais. Assevera, todavia, que a construção da morfologia do sagrado de Eliade é realizada "sem critério muito claro para a escolha das sociedades observadas" e que a "busca sistemática da essência dos fenômenos analisados confere à sua abordagem um caráter fenomenológico". Por fim, conclui:

> é preciso ter cuidado com as generalizações via de regra a-históricas, e mesmo irracionalistas, para algumas de suas conclusões, sem perder de vista a importância das questões levantadas pelo autor e que muito têm auxiliado na formulação de um roteiro importante para uma abordagem histórica das religiões e da vivência religiosa, a exemplo do sentido da experiência sagrada, da função dos mitos, da estrutura dos símbolos e da percepção da religião como uma cosmogonia (Hermann, 1997, p. 336)

Outro dos historiadores da religião mencionados pela autora como próximos à escola comparativa de Max Müller e Eliade é o italiano Angelo Brelich, que é geralmente entendido, ao contrário do argumento apresentado, como uma referência historicista e racionalista (p. ex. Filoramo e Prandi, p. 75-78). Segundo a autora, Brelich, apesar de atentar para a conjugação de tempo e espaço a partir de estudos empíricos, acrescenta pouco às formulações da história comparada das religiões de Müller, "na medida em que o método comparativo continua tendo a tarefa de desvendar uma religião

[4] Nisso se confirma a análise de Sherry Ortner (2011) quanto a Weber compor, ao lado de Marx, a base de uma tradição intelectual que conduziu às atuais teorias da prática cultural.

[5] Foge, e muito, desta perspectiva, por exemplo, o argumento de Sérgio da Mata em *História e religião*, para o qual "coube a Eusébio de Cesareia (260-340) a autoria do primeiro grande empreendimento historiográfico voltado para o campo religioso – não obstante Eusébio, na condição de bispo e fiel aliado do imperador Constantino, nunca separar inteiramente a esfera eclesiástica da política" (2010, p. 35).

primordial, historicamente impossível de ser alcançada, além de pouco útil para uma abordagem que não defina história como a busca das origens" (Hermann, 1997, p. 338).

Tais autores (Müller, Eliade, Brelich, etc.), portanto, apesar de terem dado contribuições importantes, estariam, para Hermann, a meio caminho de uma pesquisa histórica academicamente satisfatória, principalmente por sua busca das essências ou origens. Nega-se, assim, na prática, a possibilidade de entendimento de algo que, no tempo e no espaço, possa conectar a humanidade em termos de busca de sentido. A impressão é que a história das religiões feita no âmbito da ciência da religião é mencionada como apêndice, para ao final ser desqualificada. A ciência histórica das religiões em sua origem é tida como uma espécie de pré-história de uma história das religiões mais evoluída, apresentada na sequência do argumento. É o que indica, por exemplo, a seguinte afirmação:

> Apesar de ancorada num conjunto de questões razoavelmente definido, e algumas propostas metodológicas esboçadas, a história das religiões levaria ainda algum tempo para construir seus próprios conceitos e adaptar-se a análises que levassem em conta as diferenças espaciais e temporais das mais variadas manifestações religiosas. Um pouco deste percurso é o que procuraremos resgatar a seguir (Hermann, 1997, p. 336)

Feita a reconstituição desta pré-história, a autora passa então a enumerar campos temáticos que, segundo o argumento, "não deixam dúvida sobre a consolidação de uma disciplina específica e de suas variadas possibilidades teórico-metodológicas" (Hermann, p. 339). São os seguintes: a *história das doutrinas*, as *histórias eclesiásticas* e a *história das crenças*, nas versões *mentalidades* e *circularidades e hibridismos culturais*. Não se trata, observe-se, de uma divisão exatamente cronológica, ainda que a importância maior, do tipo *last but not least*, recaia ao final, como veremos, sobre a história das mentalidades francesa e a micro-história italiana.

Os dois primeiros campos temáticos são tratados, na verdade, muito rapidamente, em duas páginas. No primeiro campo (Hermann, 1997, p. 339-340), são caracterizados como história das doutrinas tanto trabalhos sobre o que chama de grandes religiões, que privilegiam a "busca das origens da evolução histórica" linear e cronológica das religiões (há referências a Marcel-Simon e Andre Benoit: judaísmo e cristianismo antigo; e a Claude Cahen: islamismo), quanto trabalhos voltados às relações entre certas religiões e transformações históricas globais (havendo referências a Weber, na Ética Protestante; Tawney, em Religião e capitalismo; e Delumeau, com a Reforma). Não são bem aclarados os critérios que permitem incluir como história das doutrinas trabalhos tão distintos quanto os de Simon/Benoit, Weber e Delumeau. Também não aparecem claros os motivos que levam a autora a desqualificar anteriormente a história das religiões e agora mencionar uma história das doutrinas como campo temático, a não ser para, de fato, prosseguir diferenciando-a da história cultural das religiões e religiosidades. É o que indica a diferença feita nesta tipologia entre doutrina e crença: a primeira estaria mais para a religião, a segunda mais para a religiosidade. Mas mais que isso, a primeira estaria para a história das ideias, a segunda para a história das práticas culturais.

No segundo grupo temático, são listadas como histórias eclesiásticas obras dedicadas "ao estudo do funcionamento, estrutura e organização do clero e da pregação religiosa, incluindo as formas de proselitismo religioso, a disciplina clerical e a normatização do ritual" (Hermann, 1997, p. 340). Há aqui novamente uma gama considerável de trabalhos distintos, que vão desde a *História da Igreja em Portugal*, de Fortunato de Almeida, e da *História da Companhia de Jesus no Brasil*, do jesuíta

Serafim Leite, até a obra de Jonathan Spence, sobre as atividades missionárias na China do também jesuíta Matteo Ricci (1552-1610). Mesmo que a menção à obra de Spence confunda um pouco a vista, vai mesmo assim ficando claro que a tipologia adotada por Hermann para a definição de campos temáticos, na verdade, conduz ao acercamento de obras que estejam mais ou menos fora do espectro dos estudos sobre religião efetuados no contexto da história cultural.

É assim, então, que o princípio da redenção da história das religiões e religiosidades se dá, por fim, no argumento de Hermann, com o advento da história das mentalidades na França. São então comentados, em duas páginas, os pais fundadores da Escola dos Analles: Lucien Febvre (com suas obras sobre Lutero e sobre a religião de Rabelais) e Marc Bloch (com *Os reis taumaturgos*). Menção é feita também, nesse contexto, à psicologia histórica de Robert Mandrou (em *Magistrados e Feiticeiros*).[6]

A autora menciona, é verdade, por um momento, a crítica do britânico Stuart Clark à escola dos Annales, que aponta a herança de "má antropologia" (Lévy-Bruhl e Frazer) por parte dos historiadores franceses da religião e da feitiçaria, o que lhes levava a mergulhar a religião no irracionalismo, sem atentar para a estrutura de seus significados culturais. À crítica, todavia, Hermann contra-argumenta:

> Por outro lado, não é possível esquecer que as continuadas tentativas de superação desse obstáculo etnocêntrico terminariam por fomentar novas abordagens que hoje se enquadrariam no conjunto de produções que tem dado corpo à chamada história cultural. Nessa trajetória, a história das religiosidades e/ou das crenças ganhou mais espaço que a história das religiões, acompanhando os desdobramentos epistemológicos nos quais a própria disciplina se viu envolvida (Hermann, 1997, p. 342).

Ou seja, trata-se da disciplina da história ampliando seus horizontes investigativos, num caminho de superação de pressupostos tanto etnocêntricos, quanto ahistóricos e essencialistas da abordagem da pré-história da história das religiões.

A novidade mais recente encerra o argumento panorâmico de Hermann: a micro-história italiana, cujo personagem principal, Carlo Ginzburg, foi o maior responsável pela introdução no debate histórico contemporâneo da ideia de circularidade cultural, extraída de Bakhtin. São mencionadas as obras *Os andarilhos do bem*, *O queijo e os vermes* e *História noturna*. A autora demonstra apreciar em Ginzburg "a noção de 'formação cultural de compromisso', resultado híbrido de um conflito entre cultura folclórica e/ou tradicional e cultura erudita" (Hermann, 1997, p. 344). Trata-se de um esforço, em larga medida bem sucedido, do historiador italiano no sentido de superar certa percepção cultural marxista ancorada na relação antagônica entre classes dominantes e subalternas, manifesta no par popular/erudito. Segundo Hermann, o fundamental, todavia, reside no fato de que Ginzburg busca (ao contrário de Eliade) ilustrar o vínculo entre a morfologia dos mitos e rituais e a história, ou seja, considera "o processo de difusão, conservação e reelaboração a que estão periodicamente submetidos" os atos religiosos (Hermann, 1997, p. 344). Conforme Hermann, neste processo Ginzburg recusa "a análise fenomenológica que procurava a essência da experiência religiosa" e adapta "o método comparativo a uma análise historiográfica". Ou seja, "o autor procura explicar historicamente

[6] Para uma introdução ao tema ver os trabalhos sobre os Annales de Peter Burke (1997) e José Carlos Reis (2000).

as releituras míticas e rituais possíveis dentro de uma formação social determinada, sugerindo que se adote com prudência a noção de 'sistema mítico-religioso'" (Hermann, 1997, p. 345).

Por fim, ressaltando, ainda, a diferença entre as propostas metodológicas de Ginzburg e a antropologia cultural de Clifford Geertz, por exemplo, Hermann sublinha a importância de se considerar as relações entre "religião e/ou vivências religiosas e poder", no que são fundamentais "os diversos filtros sociais que recebem e reelaboram as mensagens religiosas, a partir de vivências culturais específicas e determinadas, permitindo a identificação de formas diferenciadas de entender e viver a experiência religiosa" (Hermann, 1997, p. 345). Ou seja, com a história cultural, topo atual da cadeia evolutiva da disciplina da história, é possível, finalmente, pensar a religião como estrutura na história, sempre no tempo e no espaço, portanto de modo contextual, distanciando-se dos modos apriorísticos da busca pela essência da história fenomenológica da religião.

A autora encerra sua análise expondo os rumos da historiografia religiosa brasileira. O argumento é basicamente o mesmo que o anterior. Na pré-história estão inicialmente os evolucionistas (Nina Rodrigues e Artur Ramos, por exemplo). Acompanham-lhes, em seguida, os sociólogos, com deferência a Gilberto Freyre, Roger Bastide (sincretismo) e Maria Isaura Pereira de Queiróz, cuja obra sobre messianismo, conforme Hermann, "melhor assimilou os ensinamentos da sociologia religiosa de Weber" (1997, p. 349). A abordagem sociológica, todavia, conduziu, segundo Hermann, tais trabalhos a perceber a vivência religiosa dos grupos sociais como meros instrumentos ou consequências de crises sociais, além de reproduzir uma redutora dicotomia entre catolicismo popular e tradicional. Finalmente, no Brasil, a redenção da historiografia religiosa surge com *O diabo e a terra de Santa Cruz*, de Laura de Mello e Souza, em 1987, seguido de seu *Inferno Atlântico*, de 1993, ambos sob influência direta das análises de circularidade cultural feitas por Ginzburg. Ao lado de Mello e Souza, Ronaldo Vainfas é mencionado por seu *A heresia dos índios*, no qual também as ideias de circularidade e hibridismo estruturam o argumento.

Alguns apontamentos sobre a necessidade da exclusão da teologia e da fenomenologia para que a investigação histórica aconteça

Ao buscar na antropologia *insights* para suas pesquisas, a história cultural contribui para um claro avanço no estudo histórico da religião, no sentido da possibilidade de se considerar a lógica interna do fenômeno religioso, os nexos de suas linguagens no tempo e no espaço. Ou seja, a religião tem a possibilidade de deixar de ser considerada como fenômeno segundo, seja em termos sociais (resposta dos oprimidos, ópio do povo, etc.) ou subjetivos (ilusão, etc.). Convenhamos, todavia, que não se trata de novidade alguma na tradição da abordagem compreensiva.

O aparato crítico antiessencialista, por sua vez, é obviamente útil, especialmente para se pensar o caráter construído e contextual de toda a empresa humana. Em que, todavia, baseia-se a premissa da exclusão da teologia e da fenomenologia da religião de tal perspectiva e debate?

A primeira questão a levantar é de ordem política-acadêmica: estamos falando de campos disciplinares diferentes, e o campo da história, como se sabe, sofreu grande influência positivista e marxista, quase não tendo herança da tradição compreensiva da religião. Não é possível, por isso,

pensar institucionalmente uma continuidade entre Durkheim, Weber, Otto, Eliade, Foucault e Chartier, numa linha de formação da história das religiões. Muito menos em termos evolutivos ou cumulativos! Os historiadores, de modo geral, quando escrevem sobre a fenomenologia da religião de Eliade, por exemplo, não consideram os dois tradicionais momentos da(s) ciência(s) da religião, a saber, o histórico e o sistemático, localizando Eliade entre os estudiosos que se dedicaram mais ao esforço sistemático.[7] E não consideram porque não precisam fazê-lo institucionalmente. Pensam seu fazer ante o objeto da religião a partir das tradições epistemológicas e dos paradigmas acadêmicos em debate em sua disciplina. Têm uma identidade bem constituída e suas crises, apesar de grandes, são entendidas desde dentro de um campo acadêmico politicamente bem estruturado e em relação de igualdade com os demais.

O grande problema é que a maioria dos cientistas da religião não percebe ou não considera tais dinâmicas. A partir da percepção assumida por um projeto que tem referência externa às ciências da religião, apoiando-se no campo das ciências sociais e históricas, tidas como disciplinas constituídas, maduras, com cânon próprio e auto-referente, e que vêm constituir o campo dos estudos de religião ao lado das demais disciplinas, muitos dos atuais cientistas da religião veem as demais disciplinas das ciências humanas como colegas internos a seu próprio campo de trabalho. Nessa concepção, os profissionais destas diversas disciplinas, por sua vez, quando atuantes no campo das ciência(s) da religião, devem assim permanecer tendo como referência e critério de suas práticas sua respectiva área de origem, suas associações científicas, seus pares.[8] Consolida-se, assim, nesse projeto, uma concepção de ciência(s) da religião como um tipo "Frankestein", heterogêneo, aos pedaços e desajeitado. Vejo aí um equívoco tanto teórico (porque não parte do objeto religião, mas de cânones disciplinares) quanto político (porque não constitui uma identidade politicamente sólida para a área). O que nos leva à seguinte questão: existem cientistas da religião na(s) ciência(s) da religião, ou apenas sociólogos, antropólogos, historiadores, etc.? A atitude subserviente e acritica dos cientistas da religião diante de tais dinâmicas apenas reforça a falta de solidez identitária da área.

A questão seguinte está relacionada justamente aos elementos da visão de mundo da qual está imbuída a perspectiva de Hermann. O Congresso de Paris, por ela mencionado como sendo o momento em que a teologia foi "excluída" da história das religiões, pode nos ajudar nesse sentido, dada a importância que se confere aos rumos tomados pela academia francesa nos meios antiessencialistas brasileiros. O evento parisiense, realizado na verdade em 1900 (não em 1990), ganhou posterior regularidade e está na matriz da *International Association for the History of Religions*, à qual a Associação Brasileira de História das Religiões está filiada (Lamprecht, 1924; IAHR website). Há algumas questões contextuais envolvidas que devem ser lembradas no tocante a tal evento. Note-se, em primeiro lugar, que Hermann não faz referência alguma ao *World's Parliament of Religion*,[9]

---

[7] P. ex., Klaus Hock (2010, p. 13): "Tradicionalmente distingue-se *Ciência da Religião Histórica* (*história da Religião*) de *Ciência da Religião Sistemática* (*Sistemática da Religião*). A pesquisa religioso-histórica dedica-se à formação histórica e concentra-se na análise e na descrição do particular, frequentemente na forma de descrições diacrônicas. A pesquisa religioso-sistemática, em contraste, dirige sua atenção ao genérico e procura evidenciar o típico, na forma de descrições sincrônicas". Ver tb. Greschat (2005).

[8] É o que defende, por exemplo, Marcelo Camurça (2008).

[9] Cf. Jastrow (1900, p. 503): "The Parliament of Religion which was held in Chicago in 1893 was in many respects one of the most remarkable assemblages in the history of mankind. For the first time representatives of almost all the

realizado em Chicago em 1893, por ocasião da *World's Columbian Exposition*, ao qual o evento de Paris esteve de alguma forma conectado. O *Congrès* parisiense foi, nesse sentido, a exemplo do evento de Chicago, também concomitante à Exposição Universal francesa de 1900 (Molendijk, 2010).

Em Chicago, manifestara-se uma disposição por parte das ditas "nações civilizadas" no sentido de conhecer melhor pontos de vista religiosos com os quais não tinham grande simpatia. Passava-se, naquele contexto, a perceber objetivos comuns entre as religiões, bem como a reconhecer, nas diferenças, elementos transitórios e permanentes de cada sistema religioso. Numa palavra, tratava-se de uma abertura do "velho mundo" à alteridade. Em Chicago, todavia, o que pode ser pensado como um tratamento acadêmico da religião não fora o ponto fulcral, privilegiando-se os aspectos práticos envolvidos. É o que revelam as impressões de um dos narradores de ambos os eventos, Morris Jastrow Jr. (1900, p. 503-504), cujo treinamento acadêmico-teológico para rabino acabou conduzindo-o à atividade de orientalista na Universidade da Pennsylvania.[10] Conforme Jastrow, deu-se assim que o sucesso do empreendimento de Chicago levou à expectativa que acontecesse um segundo Parlamento em Paris, por ocasião da exposição universal que lá marcaria o final daquele século. Diante de tal iniciativa, todavia, formou-se logo uma oposição entre representantes da Igreja Católica, liderados pelo arcebispo de Paris, que, apesar de acolherem o evento de Chicago, entendiam que as condições na França não eram favoráveis para o encontro com representantes de outras religiões numa plataforma comum. Houve ainda, conforme Jastrow, outros que, sem necessariamente partilharem da opinião do partido clerical, pensavam apenas que não se justificava a realização de novo Parlamento em espaço tão curto de tempo, o que poderia enfraquecer os próprios propósitos do encontro, diminuindo sua força e impacto. Foi assim que, em meio à tensão, sucumbiram os planos de organização de um novo evento em Paris nos moldes do Parlamento de Chicago, abrindo-se, todavia, o horizonte da possibilidade de realização de um encontro que não envolvesse questões confessionais. Nas palavras de Jastrow:

> De modo geral foi bom, portanto, que o plano de um segundo Congresso falhou em sua realização, mas é ainda melhor que, em conseqüência da discussão e agitação que o plano despertou, tomou forma o projeto de um encontro científico de estudiosos de todos os matizes de crença, mas todos simpaticamente interessados na investigação das religiões. (Jastrow, 1900, p. 505)[11]

Nesse campo de forças, pode-se melhor enquadrar a decisão do congresso de Paris, que regulava o que segue: "Os trabalhos e as discussões do Congresso terão um caráter essencialmente histórico. As polêmicas de ordem confessional ou dogmática estão interditas" (apud Carpenter, 1908b,

---

great religions in the world and of the various subdivisions within the great religions, met together; and the opportunity was afforded to each and all to present their doctrines, views and aspirations to an audience, disposed, by its natural surroundings and by the conditions under which it met, to be sympathetic."

[10] Cf. Jastrow (1900, p. 504): "The historical aspects of religion were of less interest to the leaders who brought about the great Parliament, so that while students interested in the phenomena of religion mainly as a significant part of mankind's history were welcome, the general spirit of the gathering was one which emphasized the practical side of religion rather than its historical and theoretical aspects." Sobre o autor, ver: <http://en.wikipedia.org/wiki/Morris_Jastrow,_Jr.>. Acesso em 30/10/2012.

[11] "It was on the whole fortunate, therefore, that the plan of a second Congress failed of realization, but it is even more fortunate that in consequence of the discussion and agitation which the plan aroused, the project for a scientific gathering of scholars of all shades of belief, but all sympathetically interested in the investigation of religions, took shape."

p. 185; tb. Rivet, 1911, p. 345).[12] A decisão, antes de representar uma bandeira antiteológica, produzira-se, nesse sentido, ao menos em boa parte, diante da necessidade de se evitar qualquer interdição por parte da hierarquia católica parisiense. Não se justifica, portanto, a conclusão simplista, ancorada na crença de em um cientificismo francês ideal, de que a teologia com seus essencialismos estivesse oficialmente e de uma vez por todas erradicada da história das religiões.

Parece-nos, nesse sentido, que no congresso de Paris manifestou-se menos um problema com a teologia que com as disputas confessionais, visto que a presença de teólogos e filósofos no grupo permaneceu. Este foi o caso, entre outros, de Louis-Auguste Sabatier, um dos organizadores do Congresso de Paris, então ex-professor da Faculdade de Teologia Protestante de Strassbourg, fundador do Instituto de Teologia Protestante de Paris e, a partir de 1886, professor do recém fundado departamento de Ciências Religiosas da *École Pratique des Hautes Estudes*. Ou ainda, do Rev. Alfred Ernst Garvie, *Principal* do New College de Londres e colaborador do Movimento Missionário Internacional, conjuntamente do bispo luterano sueco e prestigiado historiador das religiões Nathan Söderblom, ambos presentes à II Conferência, realizada em Oxford, em 1908 (Carpenter, 1908a).[13] O perfil intelectual de tais estudiosos não era de quem se opunha à teologia, ou com ela rompera. Por certo, carregavam motivos de ordem religiosa em seus estudos que, se por um lado talvez não correspondessem à teologia dogmática confessional das igrejas, por outro, não deixavam de constituir uma espécie de reflexão acadêmica com interesse religioso.

Note-se, além disso, que menção alguma é feita por Hermann ao trabalho dos orientalistas, que realizaram em Roma em 1899 seu XII Congresso Internacional (Jastrow, 1900). Ou seja, há pontos cegos no argumento da autora quanto à arqueologia daqueles movimentos de intelectuais na direção do estudo da religião; pontos que permitem problematizar o sentido genealógico do argumento no que tange à separação pressuposta entre os universos da ciência histórica e da religião.

Afinal, então, qual a questão de fundo no argumento cultural-antiessencialista de Hermann? Trata-se da adoção, mais ou menos consciente, de um paradigma a partir do qual não se pode pensar na ou com a religião. De uma percepção da história que se entende apartada do objeto. Presume-se, não de modo claro, que a exclusão da incorporação do sentido religioso é a garantia da produção do conhecimento. Trata-se da busca por uma ciência laica, bem ao gosto de certo laicismo franco-brasileiro, que supostamente conduz à neutralidade. Ou seja, para se estudar religião não é possível assumir a hipótese religiosa, mas sim o projeto moderno racionalista. Esta seria a premissa da cientificidade. De outra forma como entender a acusação de irracionalista feita à Eliade (Hermann, 1997, p. 336). Irracionalismo aqui talvez traduza o medo da categoria sagrado.[14] Reproduz-se assim a

[12] **"**Les travaux et les discussions du Congrès auront essentiellement un caractère historique. Les polemiques d'ordre confessionel ou dogmatique sont interdites."

[13] Veja-se os dados biográficos de tais personagens em: <http://fr.wikipedia.org> e <http://en.wikipedia.org/>. Acesso em: 30 out. 2012.

[14] Veja a crítica tb. em Frank Usarski (2006). Percepção mais compreensiva encontramos em Paden (1994, p. 11): "What characterizes religious behaviors that it takes place with reference to things that are *sacred*. If the old defining referent of religion was 'God' (and most Western dictionaries still define religion as the worship of a supreme being), the more modern, cross-cultural term is the *sacred.* As used here, the term assumes neither the reality nor unreality of what is considered sacred, but simply the fact that people do *take* certain beings, traditions, principles, or objects to be sacred and these serve in turn as the organizing points of reference for defining their world and lives".

antiga e bem conhecida cisão dualista entre ciência e religião, carregada do projeto ideológico moderno-laicista ao qual está conectada. Passou da hora de buscarmos formas mais criativas, e portanto menos canônicas, para o enfrentamento dessa questão, que perpassa tantos outros problemas fulcrais, como o do ensino religioso, por exemplo.

A religião, naquela perspectiva, só interessa à história ao se abandonar seu específico, ou seja, a experiência do religioso. O que vale aqui para o cientista/historiador da religião, creio, não valeria, por exemplo, para o cientista político. Nesta perspectiva, não é possível ou bom estudar a história da religião como possibilidade de sentido, o que, creio, também não valeria para a política ou a democracia ou, ainda, a diversidade.

Disso, impõe-se aos cientistas da religião preocupados com seu que-fazer a seguinte questão: assumiremos, após toda a crise moderna da teologia e pós-moderna da produção de conhecimento, a visão de mundo já canônica de matriz relativista-laicista-moderna da qual está imbuída a perspectiva antiessencialista? Afinal, o objetivo de se estudar religião é apenas uma questão de produção de conhecimento acadêmico asséptico sobre o passado e o presente? É possível retomar a pergunta pelo sentido? Pode-se de fato acreditar que os pais das ciências humanas modernas (e pós-modernas) tenham rompido com a busca de sentido e de verdade?

De modo geral, para o argumento antiessencialista a história não pode ter sentido. Vem daí a impossibilidade da presença da teologia e da religião como província legítima de sentido. O argumento por vezes soa como se a noção subjacente fosse a da identificação entre história sem sentido e "fazer ciência". A história disciplina/ciência não pode fazer sentido para ser ciência. Se for isso, fico com Foucault e Nietzsche, e reconheço que há aí também uma "vontade de verdade", que cria ordens para o discurso histórico e impõe interditos: tabu![15]

> Certamente, se nos situarmos no nível de uma proposição, no interior de um discurso, a separação entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta. Mas se nos situamos em outra escala, se levantamos a questão se saber qual foi, qual é constantemente, através de nossos discursos, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se (Foucault, 2005, p. 14).

Afinal, o que é a cultura senão aquilo que os antropólogos dizem que é? Ou a história (cultural) senão o que os historiadores a denominam? E a religião, de quem é?

Parece-me claro que no discurso de Hermann, apesar de sua generosidade em abraçar o objeto religião, outrora renegado pelos marxistas, está reproduzida uma noção moderna, cientificista, canônica e academicamente corporativa acerca da verdade da produção do conhecimento histórico. Não há possibilidade, nela, por exemplo, da pergunta pelo sentido. De outra forma, não há nessa ótica

[15] "Certamente, se nos situarmos no nível de uma proposição, no interior de um discurso, a separação entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta. Mas se nos situamos em outra escala, se levantamos a questão se saber qual foi, qual é constantemente, através de nossos discursos, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se" (Foucault, 1996, p. 14).

perspectivismo algum em relação à discussão metateórica, e nesse sentido estamos ainda, no Brasil, junto de Marshall Sahlins, esperando por Foucault. Ou seja, esperando por um relativismo radicalmente aberto e situado historicamente ante o que se quer do futuro e do passado, que não pretenda relativizar apenas seu objeto, ou seja, que não se reconheça como valor absoluto.[16] Ora, se o reducionismo relativista é um recurso teórico-metodológico, assim como a fenomenologia, deveria ser ele pensado com a única teleologia que nos resta?

Há outras formas de se pensar o estudo (histórico) acadêmico da religião. Não há tempo aqui para tratar delas com vagar. Limito-me apenas a mencionar o tratamento dado à religião por autores como Ninian Smart (1995) e William Paden (1994, 2001). Rubem Alves (1984), não tão lido quanto mencionado, certamente mereceria maior e melhor atenção.

Fica a pergunta: afinal, como fazer uma história da religião que não caia na armadilha apologética religiosa, mas que ao mesmo tempo não desconsidere a religião como província de sentido? Posso concordar que uma maioridade acadêmica ideal implique na superação da teleologia moderno-positivista em suas várias formas, desde que incluamos essa própria maioridade como aberta à auto-superação. Mas, para tanto, precisaremos sempre novamente pensar em novos ideais...

Referências

ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Campinas: Papirus, 1984.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989)*, a revolução francesa da historiografia. São Paulo: UNESP, 1997.

CAMURÇA, Marcelo. *Ciências sociais e ciências da religião*, polêmicas e interlocuções. São Paulo: Paulinas, 2008.

CARPENTER, J. Estlin. Congress of the History of Religions. *Folklore*, Vol. 19, nº 2, 1908a, p. 228-230.

_____. The Congress of the History of Religions. *Sociological Review* (1908-1952); Vol. 1 Issue 2, 1908b, p. 183-185.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 12ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é ciência da religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.

[16] "O relativismo cultural é, antes de mais nada e sobretudo, um procedimento antropológico interpretativo – ou seja, metodológico. Ele não consiste no argumento moral de que qualquer cultura ou costume é tão bom quanto qualquer outro, se não melhor. O relativismo é simples prescrição de que, para que possam tornar-se inteligíveis, as práticas e ideais de outras pessoas devem ser ressituadas em seus contextos históricos, e compreendidas como valores posicionais no campo de suas próprias relações culturais, antes de serem submetidas a juízos morais e categóricos de nossa própria lavra. A relatividade é a suspensão provisória dos próprios juízos de modo a situar as práticas em pauta na ordem cultural e histórica que as tornou possíveis. Afora isso, não se trata de forma alguma de uma questão de advocacia." (Sahlins, 2004, p. 59)

HERMANN, Jacqueline. História das religiões e religiosidades. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da história*, ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1997, p. 329-352.

HOCK, Klaus. *Introdução à ciência da religião*. São Paulo: Loyola, 2010.

IAHR. International Association for the History of Religions, website oficial. Disponível em: <http://www.iahr.dk/>. Acesso em: 31/12/2012.

JASTROW, JR., Morris.The First International Congress for the History of Religions. *International Journal of Ethics*, vol. 10, nº 4, Jul. 1900, p. 503-509.

LAMPRECHT, Sterling P. Congres International d'Histoire des Religions. *The Journal of Philosophy*, vol. 21, nº 16, Jul. 31, 1924, p. 428-431

MATA, Sérgio da. *História e religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MOLENDIJK, Arie L. Les premiers congrès d'histoire des religions, ou comment faire de la religion un objet de science? *Revue germanique internationale*, 12, 2010, p. 91-103.

ORTNER, Sherry B. Teoria na antropologia desde os anos 60. *Mana*, vol.17, n.2, 2011, p. 419-466.

PADEN, William E. *Interpretando o sagrado*, modos de conceber a religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. *Religious worlds*, the comparative study of religion. Boston: Beacon Press, 1994

REIS, José Carlos. *Escola dos Annales*, inovação em história. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

RIVET, Paul. IVe Congrès International de Histoire des Religions. *Journal de la Société des Américanistes*, Volume 8, Numéro 1, Année 1911, p. 344-345.

SAHLINS, Marshall. *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

SILVA, Eliane Moura da. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. *Revista de Ciências Humanas*, Viçosa, v. 11, n. 2, jul./dez. 2011, p. 225-234.

_____. Religião, diversidade e valores culturais: conceitos teóricos e a educação para a cidadania. *Rever*, *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, nº 2, 2004, p. 1-14.

SMART, Ninian. *Worldviews*, crosscultural explorations of human beliefs. 2. ed. New Jersey: Prentice Hall, 1995. (1a ed. New York: Scribner's, 1983).

USARSKI, Frank. *Constituintes da ciência da religião*, cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

Resumo: *Este estudo realiza uma análise das prospectivas e das perspectivas da produção teológica científica no contexto brasileiro a partir de um olhar avaliativo às revistas científicas da área da teologia e das ciências da religião. Por meio de um mapeamento das revistas teológicas, o estudo estabelece um diálogo entre o perfil corrente das revistas e os critérios de qualidade propostos pelos sistemas de avaliação de publicações científicas em voga no Brasil. O texto indica que a teologia enquanto área do saber ainda está dando seus primeiros passos e avalia as perspectivas da área diante do cenário científico atual.*

Palavras-chave: *Teologia. Revistas científicas. Avaliação. Perspectivas.*

Abstract: *This study executes an analysis of prospective and perspectives of the theological scientific production in Brazilian context starting from an evaluate look to the scientific journals in the field of theology and sciences of religion. Through a mapping of theological journals, the study establishes a dialogue between the profile of current periodicals and the quality criteria proposed by the evaluation systems of scientific publications in vogue in Brazil. The text indicates that theology as a field of knowledge is still giving its first steps and it evaluates the prospects of the area before the current scientific scenario.*

Keywords: *Theology. Scientific journals. Evaluation. Perspectives.*

A PRODUÇÃO TEOLÓGICA CIENTÍFICA NO BRASIL: PROSPECTIVAS E PERSPECTIVAS ATUAIS

Iuri Andréas Reblin
Doutor em Teologia e Professor na Faculdades EST
Coordenador técnico de publicações, eventos e EAD
Editor Associado da *Estudos Teológicos*
E-mail: reblin_iar@yahoo.com.br

Considerações Iniciais

Desde o reconhecimento da teologia enquanto uma área de saber no Brasil, reconhecida por meio da autorização e do credenciamento de cursos de graduação em teologia, ocorrido na virada do século, estudiosos da área têm buscado o lugar de suas pesquisas dentro do campo científico brasileiro e estabelecer diálogos com a intenção de contribuir para a construção do conhecimento no país. Desde o início do século, a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) tem investido, junto com o Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT) e outros órgãos governamentais, na qualificação do conhecimento científico e dos meios de divulgação deste, sobretudo, por meio do desenvolvimento e na implantação de plataformas eletrônicas para os periódicos científicos. A tradução e a divulgação do *Open Journals System* (OJS), batizado no Brasil como *Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas*, ou simplesmente SEER, é um exemplo disso. Os periódicos científicos têm se tornado cada vez mais não apenas difusores da situação das informações em ciência e tecnologia, mas mesmo termômetros do nível de qualidade do capital científico brasileiro, visto que seus indexadores estão intrinsecamente vinculados ao *Currículo Lattes* e ao *Qualis*, por exemplo. Não se trata apenas da questão da qualidade, mas da produção docente (e aí esse sistema de avaliação tem um de seus mais nocivos efeitos colaterais, particularmente, para as ciências humanas e, dentre elas, a teologia, porque sua estrutura está fundamentada nos moldes positivas comuns às ciências naturais e exatas, donde é possível produzir várias dezenas de artigos científicos de um mesmo experimento, inviável entre as disciplinas mais filosófico-teóricas). A carreira docente se constitui, portanto, a partir de sua produção e esta não se distingue – aos olhos desses órgãos de fomento – das metas que um funcionário precisa alcançar em uma indústria; neste nosso caso, a indústria do conhecimento. Diante disso, torna-se imprescindível mapear e avaliar os periódicos científicos na

área de teologia, a fim de averiguar sua situação diante dos critérios de qualidade estipulados por indexadores reconhecidos (Scielo, por exemplo) e órgãos de fomento. O mapeamento e avaliação desses periódicos podem contribuir para um aperfeiçoamento e uma lapidação do capital científico na área de teologia, além de oferecer dados estatísticos para a qualificação dos periódicos na área da teologia e das ciências da religião.

Este artigo visa apresentar a problematização inicial de um projeto de pesquisa que se inicia este ano, intitulado "A produção teológica científica no Brasil: mapeamento e avaliação dos periódicos eletrônicos na área de teologia e das ciências da religião", cujo objetivo é justamente mapear e avaliar a produção teológica científica a partir dos periódicos eletrônicos e dos critérios de qualidade, a fim de delinear um panorama da situação atual do conhecimento teológico científico no Brasil. Concentra-se em verificar como esses periódicos são qualificados e conceituados pelas autoridades científicas vinculadas a institutos de avaliação como o *Qualis* da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e, por meio dessa abordagem, avaliar a situação do conhecimento científico teológico da primeira década do século XXI sob a perspectiva dessas autoridades científicas. A pesquisa se insere na linha de pesquisa "Pesquisa e Desenvolvimento Científico em Teologia". Este artigo se ocupa, pois, com alguns tópicos a serem considerados ou subentendidos quando se pensa a produção teológica científica no Brasil: o perfil do pesquisador e os parâmetros de divulgação e verificação do conhecimento.

O perfil do pesquisador hoje: algumas considerações

A pesquisa científica em geral no Brasil evoluiu significativamente nas últimas décadas, sobretudo, mediante o desenvolvimento de tecnologias, dentre elas, dos computadores de uso pessoal, além da criação e da socialização de uma rede mundial interligada de informações, a Internet. Sem desconsiderar outras tecnologias, esses dois itens em particular contribuíram significativamente para a produção, o armazenamento e, sobretudo, para a divulgação do conhecimento produzido nas academias e nos institutos de pesquisa e repercutiram diretamente no perfil atual do pesquisador. As principais informações relacionadas ao pesquisador e a sua pesquisa encontram-se hoje na *World Wide Web*. E esta rede de dados tornou-se ferramenta indispensável tanto para a divulgação do conhecimento quanto para o funcionamento das forças que atuam no campo científico, desde as tensões mais epistemológicas e políticas às mais pragmáticas, relacionadas ao trânsito entre instituições, vínculo empregatício, entre outras. Assim, além de se esperar que um pesquisador participe de grupos de pesquisa e tenha projetos de pesquisa, pondo-se em movimento em seu afã diário e, por conta disso, publique x artigos por ano em revistas de "*Qualis*dade", é igualmente imprescindível que ele ostente uma honestidade intelectual transparente, possua um Índice H satisfatório e um Currículo Lattes atualizado. É inconcebível um pesquisador que não esteja 100% conectado a essa rede de informações.

Currículo Lattes



Figura 1: Portal da Plataforma Lattes

Batizada com o sobrenome de um dos maiores cientistas brasileiros, o físico César Lattes, responsável pela comprovação da existência da partícula "méson pi", além de outras contribuições relativas às articulações políticas para o desenvolvimento científico no país, a Plataforma Lattes é hoje o cartão de visitas da ciência no Brasil. Conforme a descrição disposta em seu site oficial,

> A Plataforma Lattes representa a experiência do CNPq na integração de bases de dados de Currículos, de Grupos de pesquisa e de Instituições em um único Sistema de Informações. Sua dimensão atual se estende não só às ações de planejamento, gestão e operacionalização do fomento do CNPq, mas também de outras agências de fomento federais e estaduais, das fundações estaduais de apoio à ciência e tecnologia, das instituições de ensino superior e dos institutos de pesquisa. Além disso, se tornou estratégica não só para as atividades de planejamento e gestão, mas também para a formulação das políticas do Ministério de Ciência e Tecnologia e de outros órgãos governamentais da área de ciência, tecnologia e inovação.
>
> O Currículo Lattes se tornou um padrão nacional no registro da vida pregressa e atual dos estudantes e pesquisadores do país, e é hoje adotado pela maioria das instituições de fomento, universidades e institutos de pesquisa do País. Por sua riqueza de informações e sua crescente confiabilidade e abrangência, se tornou elemento indispensável e compulsório à análise de mérito e competência dos pleitos de financiamentos na área de ciência e tecnologia.
>
> O Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil é um inventário dos grupos em atividade no país. Os recursos humanos constituintes dos grupos, as linhas de pesquisa e os setores de atividade envolvidos, as especialidades do conhecimento, a produção científica, tecnológica e artística e os padrões de interação com o setor produtivo são algumas das informações contidas no Diretório. Os grupos estão localizados em instituições de ensino superior, institutos de pesquisa, etc. As informações individuais dos participantes dos grupos são extraídas dos seus Currículos Lattes. [1]

Conforme o termo de adesão e compromisso, o Currículo Lattes possui a missão de "promover e fomentar o desenvolvimento científico e tecnológico do país e contribuir na formulação

[1] SOBRE a Plataforma Lattes. *Plataforma Lattes*. [s.d.]. Disponível em: < http://lattes.cnpq.br/>. Acesso em: 28 dez. 2012.

das políticas nacionais de C&T".[2] Possuir currículo Lattes e mantê-lo atualizado é indispensável para concorrer a bolsas de produtividade, conquistar vínculo empregatício, visto que o sistema é utilizado como subsídio para a avaliação da pós-graduação no Brasil. Enfim, é crucial para fazer pesquisa no país.

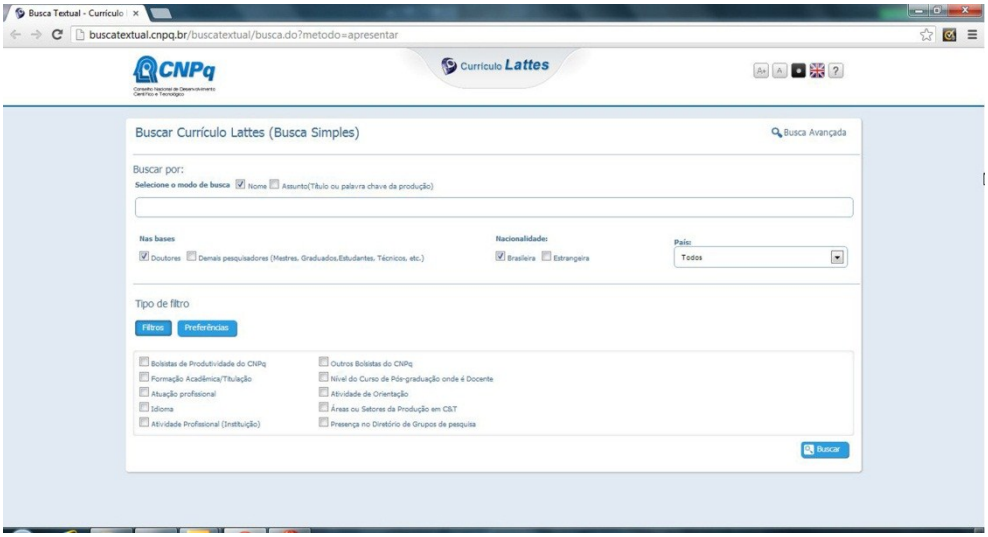


Figura 2: Buscador do Currículo Lattes

Índice H

Proposto pelo físico argentino Jorge Hirsch (1953-), o *Índice H* surgiu em 2005 como uma proposta de avaliar quantitativamente a relevância da produção dos pesquisadores e era inicialmente direcionado para os físicos teóricos. Paulatinamente, a proposta conquistou aceitação e tem sido considerada em outras todas as áreas do conhecimento também. O *Índice H* mede o impacto da produção de pesquisadores, instituições a partir do número de citações que determinado cada artigo recebe, com o objetivo de estimular a produtividade, visto que considera apenas as publicados dos últimos cinco anos. O *Índice H* calcula quantos artigos tiveram o mesmo número de citações. Um pesquisador com um Índice H = 7 teve sete de seus artigos citados em, pelo menos, sete artigos de outros, não importando se um de seus artigos foi referido mais de uma centena de vezes, por exemplo. O fator a ser considerado é a diferença *versus* a diferença. Assim, quanto maior for o *Índice H* de um pesquisador, mais relevância ele ou ela e sua produção possuem na comunidade científica.[3] O *Índice H* também pode ser parâmetro para a avaliação de periódicos.

---

[2] TERMO de Adesão e de Condições de Uso - Sistema de Currículos da Plataforma Lattes. [s.d.]. Disponível em: <https://wwws.cnpq.br/cvlattesweb/pkg_cv_estr.termo>. Acesso em: 28 dez. 2012.

[3] LEITE, Marcelo. Nobel e o Índice H. *Jornal da Ciência*, 17 de outubro de 2005. Disponível em: <http://www.jornaldaciencia.org.br/Detalhe.jsp?id=32297>. Acesso em: 28 dez. 2012. Cf. também O Índice H e a sua produtividade acadêmica. *Pós-Graduando.* 20 de maio de 2011. Disponível em: <http://www.posgraduando.com/guia/o-indice-h-e-a-sua-produtividade-academica>. Acesso em: 28 dez. 2012. E também: THOMAZ, Petronio Generoso; ASSAD, Renato Samy; MOREIRA, Luiz Felipe P. Uso do Fator de impacto e do índice H para avaliar pesquisadores e publicações. *Arquivos Brasileiros de Cardiologia*. São Paulo, v.96 n.2, p. 90-93, fev. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/abc/v96n2/v96n2a01.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2012.



Figura 3: Índice H a partir da base do *Google Acadêmico*

Embora apresente críticas e limitações, muitas bases de dados como o *Scopus*, o *ISI Web of Knowledge*, o *Scielo*, o *Google Acadêmico* já calculam automaticamente o Índice de cada pesquisador a partir da produção disponível eletronicamente, cujo número deve ser inserido manualmente no *Currículo Lattes*. O *Índice H* é um parâmetro não exclusivo, mas que funciona particularmente bem para artigos publicados eletronicamente, em periódicos disponíveis na Internet (dada a dificuldade de contabilizar a produção impressa, ou a publicação impressa que não esteja, de alguma forma,

registrada eletronicamente). Esse fato reitera a importância do pesquisador publicar sua produção em periódicos eletrônicos e de registros em bases de dados disponíveis na rede.

O *Google Acadêmico* é uma das poucas bases de dados que são totalmente livres tanto em termos de registro quanto em acesso e tem sido aceito igualmente como indicador de produção. É recomendável, pois, que cada pesquisador possua um perfil acadêmico no *Google*, que periodicamente rastreia as produções disponíveis na rede e elabora o índice de citações de seus usuários.

Honestidade Intelectual

Com a potencialização do acesso ao conhecimento devido ao advento da Internet, o plágio e o chamado autoplágio têm se deflagrado e tornado explícito cada vez mais no meio acadêmico, em grande parte por causa da simplicidade do Ctrl+C + Ctrl+ V, a necessidade e a pressão sobre a produção. Diante disso, tem-se pautado não apenas a questão metodológica relacionada à correta referência às fontes, mas também à idoneidade de usos e reutilizações de pesquisas já concluídas ou já publicadas em outros periódicos. Assim, espera-se que um pesquisador não apenas domine os aspectos formais na elaboração de uma tese ou artigo (afinal, a cautelosa e zelosa atenção às normas de citação e à metodologia indicam o domínio e o grau de profissionalização ou de competência e seriedade do pesquisador), mas que respeite seus leitores e os órgãos que serviram de suporte na divulgação de suas pesquisas, indicando os trechos de sua autoria que estão sendo reaproveitados ou reinterpretados ou atualizados em seus textos. As menções "este texto foi primeiramente apresentado no congresso x" ou "trechos deste texto foram publicados inicialmente no periódico y" são imprescindíveis para a transparência da honestidade intelectual, mesmo porque pode alertar e permitir que editores de revistas confiram se esses trechos possuem ou não restrições relativas à concessão de direitos autorais.[4]

Parâmetros de divulgação e verificação do conhecimento

As revistas científicas são o primeiro e o principal veículo de divulgação do conhecimento científico produzido nas academias e nos institutos de pesquisa. Dado o *status* geralmente incipiente de um trabalho publicado em anais e o longo processo editorial envolvido na publicação de livros, as revistas científicas tornam-se cruciais para socializar de forma objetiva e concisa as descobertas nas

[4] JUDENSNAIDER, Ivy. O plágio, a cópia e a intertextualidade na produção acadêmica. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, n. 125, p. 133-138, out. 2011. Disponível em: <http://eduem.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/14244/7987>. Acesso em: 10 nov. 2012. Cf. também: MORAES, Rodrigo. O plágio na pesquisa acadêmica: a proliferação da desonestidade intelectual. *Diálogos possíveis*, Ondina, v.4, p. 91-109, [s.d.]. Disponível em: <http://faculdadesocial.edu.br/dialogospossiveis/artigos/4/06.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2012. E também: SILVA, Obdália Santana Ferraz. Entre o plágio e a autoria: qual o papel da universidade? *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 13 n. 38, p. 357-414, maio/ago. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v13n38/12.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2012. E também: KROKOSCZ, Marcelo. Abordagem do plágio nas três melhores universidades de cada um dos cinco continentes e do Brasil. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 48, p. 745-818, set.-dez. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v16n48/v16n48a11.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2012.

diferentes áreas do saber. Elas são um registro público, uma memória histórica do saber acumulado ao longo do tempo. Diante disso, é imprescindível zelar pela qualidade desses periódicos e, atualmente, alguns parâmetros de avaliação dos periódicos têm se destacado sobre os demais, sobretudo, a importância do acesso livre ao conhecimento, a utilização do SEER, a quantidade de indexadores, serviços e bases de dados onde o periódico está cadastrado e donde pode ser consultado, o fator de impacto, a utilização do *Digital Object Identifier System* (DOI), o Qualis, o qual, de um parâmetro de avaliação dos programas de pós-graduação, acabou se tornando uma avaliação dos periódicos científicos, o lugar do *Scielo* como referência normativa e a identificação e localização do periódico por meio de buscadores eletrônicos como o Google.

O livre acesso e o uso do SEER

Uma das ações mais importantes para a evolução do conhecimento humano e também um dos grandes desafios para as academias e os institutos de pesquisa é o livre acesso às publicações científicas. O conhecimento científico não pode estar restrito à comunidade científica. Seu objetivo primeiro é a socialização e o avanço das tecnologias da informação potencializou a divulgação exponencialmente. Diante disso, cada vez mais se tem insistido na importância do uso de tecnologias que promovam a divulgação do conhecimento produzido nas academias. Essa abertura é avaliada positivamente pelos órgãos de fomento e pelos sistemas de avaliação dos periódicos, das áreas do conhecimento e do Ministério da Educação. Entretanto, essa ação também desencadeia um desafio: a busca por formas de financiamento dos próprios periódicos, pois, apesar de serem cruciais para a pesquisa e sua continuidade, para a carreira do pesquisador, não apresentam retorno financeiro. Naturalmente, não se trata de um prejuízo, mas de um investimento que integra o conjunto dos itens necessários para a autorização e a manutenção de um programa de pós-graduação. Assim, faz-se necessário buscar formas de financiamento, bem como aperfeiçoar o custo de manutenção dos periódicos, sem comprometer sua qualidade. O fato é que o sistema de divulgação e de socialização do conhecimento como um todo funciona, em grande parte, de forma voluntária, com a dedicação de docentes e pesquisadores que atuam como editores e, por vezes, diagramadores e, em alguns casos, até revisores dos textos submetidos às revistas, sem mencionar aqui ainda a avaliação dos artigos, realizada por docentes de outras instituições.

Nessa direção, com o propósito de potencializar a divulgação e a socialização do conhecimento científico e reduzir os custos de produção dos próprios veículos de divulgação, John Willinsky, professor da Faculdade de Educação da *University of British Columbia*, desenvolveu, em 1998, juntamente com cerca de 40 estudantes de graduação e pós-graduação, sistemas eletrônicos livres e abertos de editoração de periódicos, de gestão de conferências, monografias e de repositórios institucionais, sob o manto intitulado de *Public Knowledge Project* (PKP).[5] Desse projeto, surgiu o *Open Journals System* (OJS), que se tornou uma ferramenta eletrônica de editoração largamente utilizada mundo afora, indispensável para a gestão de periódicos eletrônicos em institutos de pesquisa. Trata-se de um programa gratuito, aberto (isto é, seu código-fonte pode ser alterado e adequado para necessidades particulares) e continuamente aprimorado.

[5] Cf. PUBLIC KNOWLEDGE PROJECT. Disponível em: <http://pkp.sfu.ca/>. Acesso em: 28 dez. 2012.



Figura 4: Portal do Public Knowledge Project

O IBICT customizou e traduziu o OJS para o português em 2003 e, desde então, tem propiciado a alta profusão do aplicativo no país, oferecendo ainda treinamentos, cursos, oficinas e encontros de usuários do respectivo *software*. O IBICT também disponibiliza um portal do SEER em seu *website*, com acesso a fóruns de discussão para editores, tutoriais, referências e documentos úteis para usuários do sistema, além de downloads de ferramentas e aplicativos e outras funções. Além da funcionalidade e da organização completa de todo o processo editorial, uma das grandes vantagens do SEER é que ele permite a transferência de dados para indexadores e outras bases de dados.

Segundo o site do IBICT, em dezembro de 2012, havia 1074 revistas cadastradas no Portal do SEER que utilizam o OJS no Brasil, embora se estime que este número seja muito maior, visto que o cadastro é realizado pelos próprios editores ou técnicos de cada periódico. Desta lista, foram encontradas sete revistas registradas na área de teologia que utilizam atualmente o SEER: *Caminhando (Online)*, *Caminhos*, *Estudos Teológicos*, *Horizonte*, *Interações: Cultura e Comunidade*, *Protestantismo em Revista* e *Revista Cesumar*.[6]

[6] REVISTAS no SEER: Teologia. Disponível em: <http://seer.ibict.br/index.php?option=com_mtree&task=listcats&cat_id=2291&Itemid=109>. Acesso em: 28 dez. 2012.

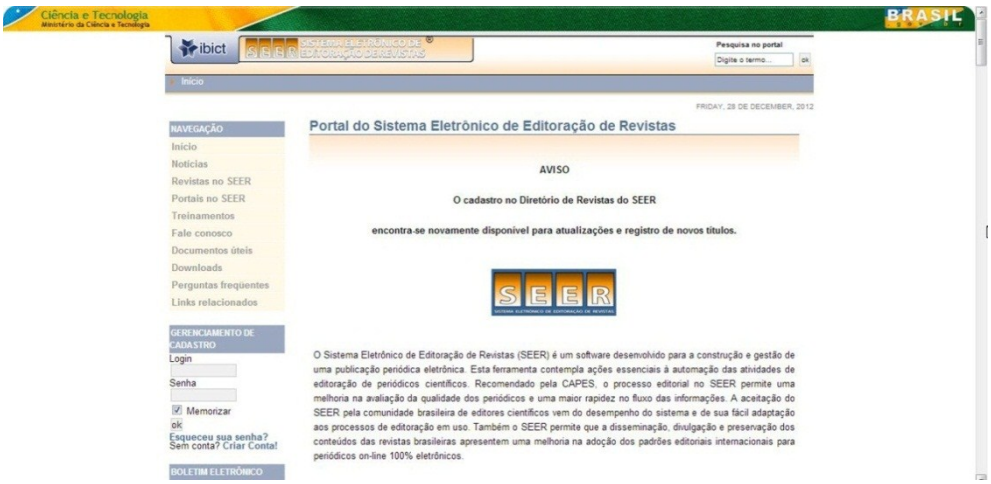


Figura 5: Portal do SEER desenvolvido pelo IBICT

O Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas se tornou uma ferramenta indispensável na organização e manutenção de periódicos científicos, fundamental na socialização e na divulgação do conhecimento, sendo recomendável pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). A utilização do SEER não apenas favorece a editoração e administração de revistas, mas igualmente possibilita que editores, autores, avaliadores e outros profissionais envolvidos possam acessar a revista a qualquer momento e de qualquer lugar. A utilização do SEER é avaliada de forma positiva pelos órgãos de fomento e outros institutos de avaliação e verificação, pois promove a transparência dos processos.

Os indexadores, os serviços e o Fator de Impacto (FI)

Há uma série de elementos que precisam ser considerados quando se avalia a relevância de um periódico para determinada área. Além do grau de ineditismo dos textos que publica, do respeito aos aspectos metodológicos e formais de produção de textos científicos, avaliação criteriosa e objetiva dos textos publicados, um periódico necessita observar, ao menos, dois itens: transparência e abrangência. A transparência se refere à exposição de todos os itens informativos (preferencialmente internacionalizados) que podem favorecer ao máximo o público a quem a revista se destina. Isso significa não apenas o detalhamento das políticas editoriais em pelo menos dois idiomas (língua vernácula e, ao menos, uma língua estrangeira, preferencialmente, o inglês), mas a exposição de informações que podem vir a ser importantes à audiência. Assim, informações tais como o selo da *Creative Commons*,[7] a explicitação das formas permitidas de armazenamento de arquivos em

[7] De acordo com o site, "Creative Commons é uma organização sem fins lucrativos que permite o compartilhamento e o uso da criatividade e do conhecimento através de ferramentas gratuitas legais. Nossas licenças de copyright livres e de fácil uso fornece uma maneira simples e padronizada de dar ao público a permissão para compartilhar e utilizar o seu trabalho criativo - em condições de sua escolha. As licenças CC permitem que você mude facilmente suas condições de direitos autorais do padrão "todos os direitos reservados" para "alguns direitos reservados". As licenças Creative Commons não são uma alternativa ao copyright. Elas trabalham ao lado do copyright e permitem modificar seus termos para atender melhor às suas necessidades" (Tradução própria). ABOUT CREATIVE COMMONS. Disponível em: <http://creativecommons.org/about>. Acesso em: 28 dez. 2012.

repositórios institucionais (como o Diadorim[8] e seus equivalentes internacionais) elucidam as propostas de cada revista.

A abrangência se refere ao alcance que cada periódico atinge, o que reflete mais diretamente sobre a avaliação de sua relevância. E a abrangência se resume particularmente no Fator de Impacto e na quantidade de indexadores e bases de dados em que o periódico está cadastrado. Estar cadastrado em um indexador amplia os acessos à revista e a seus artigos, o número de leitores e, consequentemente, a possibilidade desses textos serem utilizados diretamente como fonte de pesquisa e de serem citados em outras publicações. De uma maneira simplificada, mas não tão precisa, a equação elementar é esta: quanto mais visibilidade, mais audiência; quanto mais audiência, mais relevância. Vale ressaltar que a presença em indexadores ou bases de dados reconhecidas já atenta para um critério de qualidade, visto que cada indexador e base de dados possui exigências de qualidade para que periódicos possam ser cadastrados.

O Fator de Impacto (FI) de uma revista é um índice calculado a partir da quantidade de citações que determinada revista alcançou no biênio anterior dentro de sua área de atuação. Assim, para se medir o Fator de Impacto da revista Estudos Teológicos para o ano de 2012 dentro da área da Teologia, por exemplo, divide-se a soma de citações de textos da revista Estudos Teológicos publicados em 2010 e 2011 em periódicos da área em 2012 pelo total de itens citáveis da revista no mesmo período. Desse modo, se a revista Estudos Teológicos publicou 48 textos, entre resenhas e artigos, no biênio 2010 e 2011 e a revista teve 204 citações em textos de outros periódicos da área em 2012, o Fator de Impacto da respectiva revista na área da teologia é 4,25. Este índice é publicado no ano seguinte, nesse exemplo, em 2013, no *Journal Citation Report*. Esse Fator de Impacto é proporcionado pelo *Institute of Scientific Information* (ISI), sua medição limita-se aos periódicos indexados no ISI.[9] Embora aceito na comunidade científica e utilizado, inclusive, como parâmetro de qualificação de produção por algumas áreas, há muitas críticas ao Fator de Impacto, que não diferencia as autocitações, nem a citação de textos revistos.

Um dos grandes desafios da abrangência dos periódicos científicos reside, novamente, na questão do financiamento. Muitas bases de dados e outros instrumentos que ampliam ou facilitam o acesso aos periódicos e a seus textos, como o *Digital Object Identifier System* (DOI) da CrossRef, por exemplo, pertencem a institutos privados que cobram por seus serviços ou intentam lucrar por disporem periódicos em catálogos. Também há de se ponderar em que medida se consulta estes catálogos ou indexadores, dada a profusão e a eficiência de buscadores eletrônicos, como o próprio Google. Cabe ressaltar que cada área é responsável por definir os critérios de avaliação de seus institutos de pesquisa e dos periódicos correlacionados. Ainda assim, a transparência e a abrangência mensuradas pelo detalhamento das políticas editoriais, pelo registro em indexadores, pelo fator de impacto e outros são parâmetros cruciais para se determinar a qualidade dos periódicos.

---

8 Cf. DIADORIM - DIRETÓRIO DE POLÍTICAS DE ACESSO ABERTO DAS REVISTAS CIENTÍFICAS BRASILEIRAS. Disponível em: <http://diadorim.ibict.br/>. Acesso em: 28 dez. 2012.

9 PINTO, Angelo C. e ANDRADE, Jailson B. de. Fator de impacto de revistas científicas: qual o significado deste parâmetro?. *Química Nova [online]*. São Paulo, v.22, n.3, p. 448-453, 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/qn/v22n3/1101.pdf>. Acesso em: 29 dez. 2012.

A Qualisdade da produção científica

Um dos critérios de avaliação da qualidade dos periódicos científicos acabou se tornando o Qualis, direcionado especificamente para a avaliação da produção intelectual da pós-graduação a partir da verificação de como e em quais veículos a produção científica estava sendo difundida. Em outras palavras, a qualidade dos textos científicos está calcada na qualidade dos periódicos que difundem esses textos. Por sua vez, cada área determina os critérios Segundo o *site* da CAPES,

> Qualis é o conjunto de procedimentos utilizados pela Capes para estratificação da qualidade da produção intelectual dos programas de pós-graduação. Tal processo foi concebido para atender as necessidades específicas do sistema de avaliação e é baseado nas informações fornecidas por meio do aplicativo Coleta de Dados. Como resultado, disponibiliza uma lista com a classificação dos veículos utilizados pelos programas de pós-graduação para a divulgação da sua produção.
>
> A estratificação da qualidade dessa produção é realizada de forma indireta. Dessa forma, o Qualis afere a qualidade dos artigos e de outros tipos de produção, a partir da análise da qualidade dos veículos de divulgação, ou seja, periódicos científicos.
>
> A classificação de periódicos é realizada pelas áreas de avaliação e passa por processo anual de atualização. Esses veículos são enquadrados em estratos indicativos da qualidade - A1, o mais elevado; A2; B1; B2; B3; B4; B5; C - com peso zero.
>
> Note-se que o mesmo periódico, ao ser classificado em duas ou mais áreas distintas, pode receber diferentes avaliações. Isto não constitui inconsistência, mas expressa o valor atribuído, em cada área, à pertinência do conteúdo veiculado. Por isso, não se pretende com esta classificação que é específica para o processo de avaliação de cada área, definir qualidade de periódicos de forma absoluta.
>
> O aplicativo que permite a classificação e consulta ao Qualis das áreas, bem como a divulgação dos critérios utilizados para a classificação de periódicos é o WebQualis.[10]

De acordo com a CAPES, os indicativos de qualidade seguem um cálculo de porcentagem estipulado da seguinte maneira: de todos os periódicos avaliados no triênio, a soma dos periódicos avaliados com os índices A1 e A2 não deve ultrapassar o total de 25%, sendo que o valor numérico de A1 deve ser sempre inferior a A2; além disso, a soma dos periódicos avaliados com os índices A1, A2 e B1 não deve ultrapassar o total de 50% do total de periódicos avaliados no triênio.

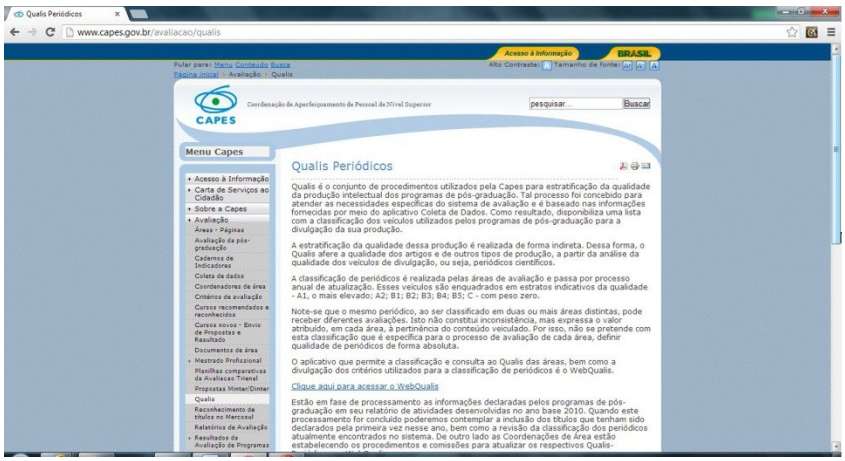


Figura 6: Página sobre o Qualis no site da CAPES

[10] QUALIS PERIÓDICOS. Disponível em: <http://www.capes.gov.br/avaliacao/qualis>. Acesso em: 29 dez. 2012.

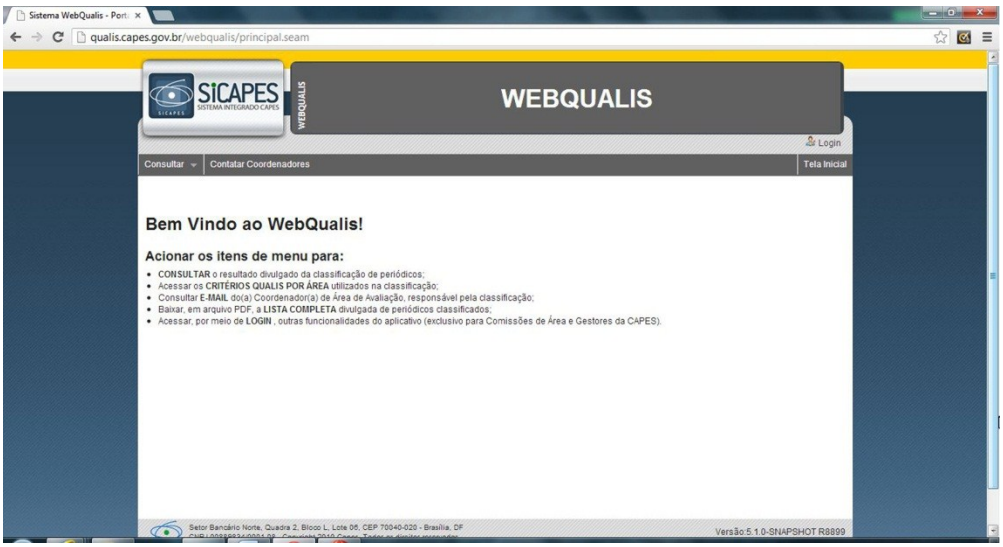


Figura 6: Portal Webqualis

Os critérios em vigor para a área "Filosofia/Teologia: subcomissão: Teologia", publicados no *site* do *Webqualis* em documento datado de 03 de Abril de 2012 são os seguintes:

> Para a avaliação dos programas de pós-graduação da Área de Teologia e Ciências da Religião considera-se como periódico a publicação que atender às seguintes condições:
>
> - Ser veículo de pesquisa acadêmica;
> - Ter editor responsável;
> - Ter conselho editorial;
> - Ter ISSN;
> - Apresentar normas de submissão;
> - Ter periodicidade e regularidade.
>
> À discrição da Comissão, a especificidade dos periódicos estrangeiros será levada em consideração.
>
> C
>
> Periódico que não atende aos critérios próprios da produção científica em nível de pós-graduação, como os veículos que se destinam à divulgação.
>
> B5
>
> Periódico que atende simplesmente às exigências mínimas próprias da publicação científica da Área, conforme acima elencadas.
>
> B4
>
> Periódico publicado por programa de pós-graduação *stricto sensu*, sociedade científica de âmbito nacional ou internacional com reconhecimento na Área, instituição de pesquisa ou que seja publicado com apoio da CAPES, CNPq ou de fundação de direito público ou privado mediante avaliação por pares. Deverá ter publicação mínima de 10 artigos por volume, dos quais 20 por cento de autores vinculados a pelo menos duas instituições diferentes da que edita o periódico, com indicação da afiliação institucional.
>
> B3
>
> Periódico publicado por programa de pós-graduação *stricto sensu*, sociedade científica de âmbito nacional ou internacional com reconhecimento na Área, instituição de pesquisa ou que seja publicado com apoio da CAPES, CNPq ou de fundação de direito público ou

> privado, mediante avaliação por pares. Deverá ter publicação mínima de 10 artigos por volume, dos quais 30 por cento de autores vinculados a pelo menos três instituições diferentes da que edita o periódico, com indicação da afiliação institucional.
>
> B2
>
> Periódico publicado por programa de pós-graduação *stricto sensu*, sociedade científica de âmbito nacional ou internacional com reconhecimento na Área, instituição de pesquisa ou que seja publicado com apoio da CAPES, CNPq ou de fundação de direito público ou privado mediante avaliação por pares. Deverá ter publicação mínima de 14 artigos por volume, dos quais 45 por cento de autores vinculados a pelo menos quatro instituições diferentes da que edita o periódico, com indicação da afiliação institucional.
>
> B1
>
> Periódico publicado por programa de pós-graduação *stricto sensu*, sociedade científica de âmbito nacional ou internacional com reconhecimento na Área, instituição de pesquisa ou que seja publicado com apoio da CAPES, CNPq ou de fundação de direito público ou privado mediante avaliação por pares e com presença em pelo menos duas bases de dados ou dois indexadores. Deverá ter publicação mínima de 18 artigos por volume, dos quais 60 por cento de autores vinculados a pelo menos quatro instituições diferentes da que edita o periódico, com indicação da afiliação institucional. Deverá atender por dois anos consecutivos aos critérios de periodicidade e regularidade. A avaliação dos artigos deverá ser pela modalidade de *blind review* ou apresentar reconhecida avaliação por pares ou, segundo as situações, publicações consideradas referência na Área.
>
> A2
>
> Periódico que atende às exigências dos estratos anteriores e que se destaca pela reconhecida tradição na Área, pelo padrão internacional, pela qualidade e quantidade dos indexadores e bases de dados e pela periodicidade mínima semestral.
>
> Para a alocação de periódico nacional no estrato A, a Comissão levará em conta, além da periodicidade e regularidade, o mérito, a qualidade do conjunto de artigos publicados, o grau de internacionalização e a repercussão na Área. Por internacionalização entende-se a publicação regular de artigos em língua estrangeira e a submissão de artigos por autores estrangeiros.
>
> A1
>
> Periódico de destacada qualidade e com efetivo grau de internacionalização, devidamente demonstrados em relatório pelos avaliadores e necessariamente superiores às exigências estabelecidas para o Estrato A2.[11]

É interessante observar como esses critérios da área da teologia se relacionam com o conjunto dos critérios definidos pelas disciplinas da área das ciências humanas como um todo. A tabela a seguir realiza uma comparação dos critérios das áreas, atualmente em vigor (tendo como base o ano de 2012 e os documentos divulgados no *Webqualis*), que integram as ciências humanas (Filosofia/Teologia, Sociologia, Antropologia/Arqueologia, História, Geografia, Educação, Psicologia e Ciência Política e Relações Internacionais), de acordo com a divisão das áreas do conhecimento dispostas no site da CAPES.[12]

---

[11] MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Diretoria de Avaliação. 33.filo@capes.gov.br. Comunicado nº 002/2012 – Área de Filosofia/Teologia – Subcomissão: Teologia: Atualização do Webqualis da Área. Brasília, 03 abr. 2012. 5 f. Disponível em: <http://qualis.capes.gov.br/webqualis/publico/documentosDeArea.seam?conversationPropagation=begin>. Acesso em: 28 dez. 2012.

[12] TABELA de Áreas do Conhecimento. *CAPES.* Disponível em: <http://www.capes.gov.br/images/stories/download/avaliacao/TabelaAreasConhecimento_072012.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2012.

Tabela 1: Comparativo dos critérios de avaliação Qualis das disciplinas da Área de Ciências Humanas

	Filosofia / Teologia	Sociologia	Antropologia / Arqueologia	História	Geografia	Psicologia	Educação	Ciência Política e Relações Internacionais
Exigências mínimas para os periódicos serem considerados na avaliação	• Ser veículo de pesquisa acadêmica; • Editor responsável; • Conselho editorial; • ISSN; • Normas de submissão; • Ter periodicidade e regularidade.	• Editor responsável; • Conselho editorial; • ISSN; • Linha editorial; • Expediente (foco, missão, forma de revisão) • Normas de submissão; • Ter periodicidade e regularidade; • Avaliação por pares; • Afiliação institucional autores; • Resumo e Abstract dos artigos; • Descritores; • Desejável que esteja disponível online e, preferencialmente, com todos os números disponíveis	• Editor responsável; • Conselho editorial; • ISSN; • Linha editorial; • Expediente • Ter periodicidade e regularidade; • Avaliação por pares; • Afiliação institucional autores; • Resumo e Abstract dos artigos; • Descritores • Desejável que esteja disponível online e, preferencialmente, com todos os números disponíveis	• Editor responsável; • Conselho editorial; • Conselho consultivo; • ISSN; • Linha editorial; • Normas de submissão; • Ter periodicidade e regularidade; • Avaliação por pares; • 14 A/V (ano); • Afiliação institucional autores; • Afiliação institucional membros do conselho; • Resumo dos artigos; • Descritores em POR / ENG (ou SPA ou FRA); • Data de recebimento e aceitação; • Pelo menos 1 edição publicada em ano anterior • Periodicidade regular	Acompanha as exigências mínimas definidas pela Grande Área de Humanidades, dispostas na coluna ao lado, nos requisitos da área de história. A área está em processo de elaboração de novos critérios para cada um dos indicativos de qualidade, os critérios abaixo foram os utilizados no triênio anterior (2007-2009), os quais estão calcados sumariamente no Fator de Impacto e no índice h, sendo este último calculado pelo programa de livre acesso PoP (Publish or Perish).	Acompanha as exigências mínimas definidas pela Grande Área de Humanidades, dispostas nos requisitos da área de história.	Acompanha as exigências mínimas definidas pela Grande Área de Humanidades, dispostas nos requisitos da área de história.	Acompanha as exigências mínimas definidas pela Grande Área de Humanidades, dispostas nos requisitos da área de história.
C	Não atende ao mínimo	Não atende ao mínimo/ impróprios / encerrados ou anais.	Não atende ao mínimo/ impróprios / encerrados ou anais.	Impróprios / Magazines	Não conceituado	Não atende ao mínimo	Ignorado	Ignorado
B5	Exigências mínimas	Exigências mínimas	Exigências mínimas	Não atendem ao mínimo, mas apresentam perfil acadêmico e científico claro.	Sem índice h	Exigências mínimas	Exigências mínimas M1 número anual Regularidade Corpo de pareceristas de mais de uma instituição. 12 A/A.	Publicado por PPG, sociedade, instituição de pesquisa. Avaliação por pares
B4	20% x M2 Publicado por PPG, sociedade, instituição de pesquisa ou apoio de agência de fomento. Avaliação por pares 10 artigos por volume Indicação de afiliação institucional	20% x M 3	20% x M 3 Conselho editorial com representação regional Circulação regional Periodicidade regular	30% x M2 Atende ao mínimo; Publicado por PPG, sociedade, instituição de pesquisa;	Índice h inferior a 1	Publicado por PPG, sociedade, instituição de pesquisa ou apoio de agência de fomento. Avaliação por pares. Disponível no PePsic ou em IBDs distintos.	12 A/A 50% x M1 1 base de dados ou indexador nacional ou internacional Periodicidade semestral Circulação regional.	20% x M 3 1 base de dados ou indexador internacional.
B3	30% x M3 14 A/V	30% x M 3 Publicado por PPG,	30% x M 3 Conselho editorial com	30% x M2 1 base de dados ou	Índice h superior a 1 e inferior a 2	Presença em 1 dos seguintes:	40% x M 3 Normas da ABNT	30% x M 3 Publicado por PPG,

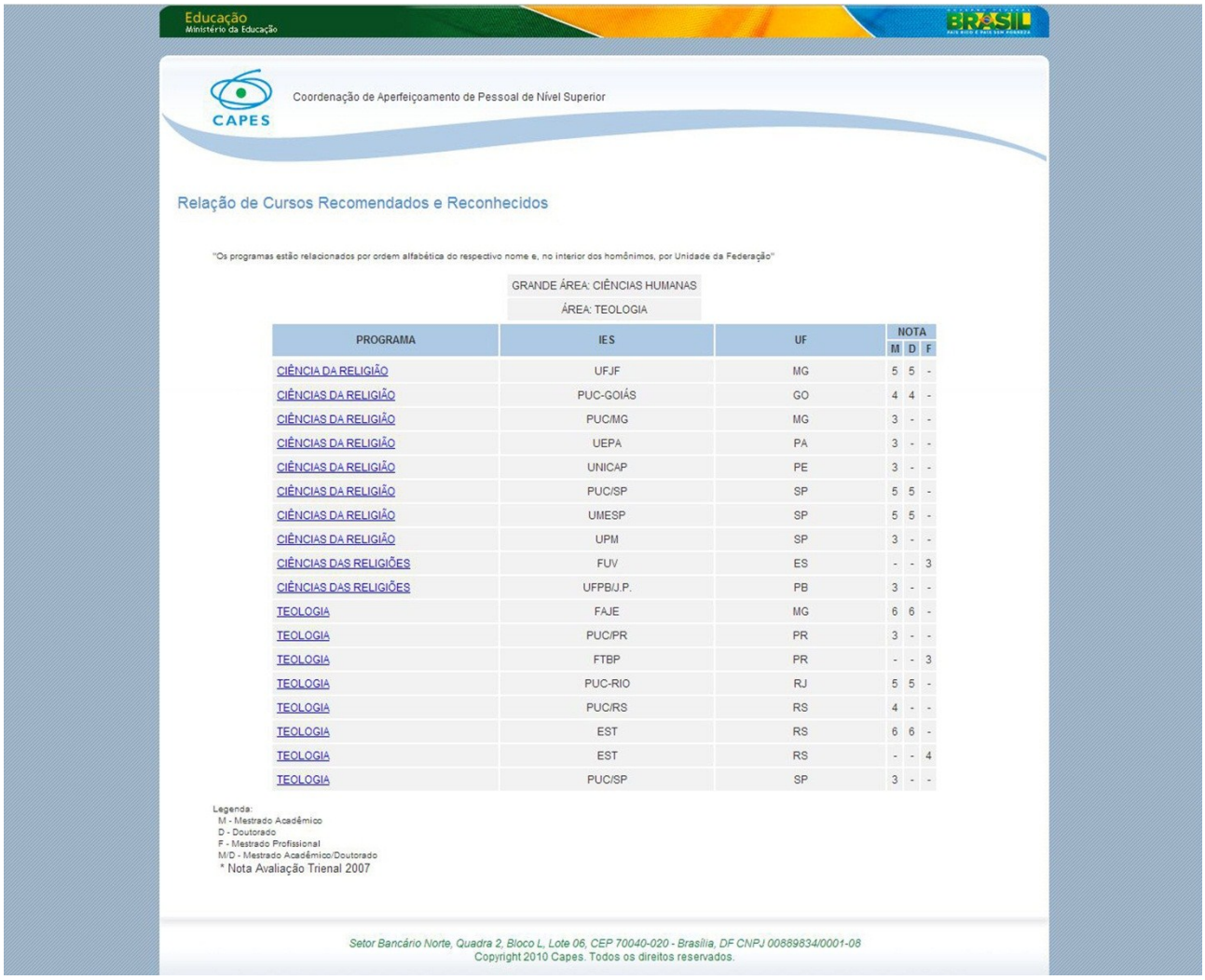
	Teologia: 10 A/V	sociedade, instituição de pesquisa ou apoio de agência de fomento. Avaliação por pares 1 base de dados ou indexador internacional dos dispostos nos outros indicadores.	representação nacional Circulação nacional 1 base de dados ou indexador internacional Periodicidade regular	indexador	Indexado	CLASE, LATINDEX, LILACS, PSICODOC, PASCAL ou REDALYC.	Circulação nacional (disponibilidade online recomendada) Periodicidade semestral. 2 bases de dados ou indexadores nacionais ou internacionais.	sociedade, instituição de pesquisa. Avaliação por pares Presença em 1 das seguintes: CLASE, LATINDEX, LILACS, REDALYC, PSICODOC.
B2	45% x M 4 2 bases de dados ou indexadores 18 A/V Teologia 14 A/V e dispensa indexadores e bases de dados.	45% x M 3 Publicado por PPG, sociedade, instituição de pesquisa ou apoio de agência de fomento. Avaliação por pares 1 base de dados ou indexador internacional dos seguintes: Data Índice, Hispanic American Periodical Index, Citas Latinoamericanas em Ciências Sociales Y Humanidades (CLASSE); LATINDEX, Sumários Correntes Brasileiros, Literatura Latinoamericana em Ciências da Saúde (LILACS).	45% x M 3 Conselho editorial com representação internacional Circulação nacional 2 bases de dados ou indexadores internacionais Periodicidade regular	40% x M5 Publicação com apoio de agência de fomento com avaliação por pares ou 2 bases de dados ou indexadores; Periodicidade semestral; Conselhos com significativa distribuição regional, não representando uma instituição isolada mais que 20 % dos membros.	Índice h superior a 2 e inferior a 3 Indexado	Presença em 2 dos seguintes: CLASE, LATINDEX, LILACS, PSICODOC, PASCAL ou REDALYC.	50% x M3 3 bases de dados ou indexadores nacionais ou internacionais Conselho editorial e conselho consultivo formado por pesquisadores nacionais de diferentes instituições. Reconhecida pela área.	45% x M 4 + Anteriores
B1	60% x M4 18 A/V 2 bases de dados ou indexadores *Blind review* Periodicidade e regularidade por 2 anos consecutivos	60% x M4 18 A/V Publicado por PPG, sociedade, instituição de pesquisa ou apoio de agência de fomento. Avaliação por pares M1 base de dados ou indexador internacional distinta das dispostas nos estratos seguintes. Presença no Scielo ou equivalente internacional. Periodicidade mínima semestral. Atualização com todos os números do ano anterior publicados até 31 de março do ano seguinte. * Suscetível a avaliação por mérito (ideal: Scielo ou Redalyc)	60% x M 4 Conselho editorial com representação nacional e internacional de diferentes instituições Circulação internacional 3 bases de dados ou indexadores internacionais ou bibliotecas Scielo/SEER Atualização com todos os números do ano anterior publicados até 31 de março do ano seguinte.	60% x M4 18 A/V 100% Disponibilidade online (todas as edições)	Índice h superior a 3 e menor que 5; exceções à revistas de PPG, da AGB ou associações reconhecidas.	Presença no ISI ou Psycinfo ou Scopus ou Scielo ou 4 ou mais dos seguintes: CLASE, LATINDEX, LILACS, PSICODOC, PASCAL ou REDALYC.	60% x M 4 14 A/A M1 A/A de autores filiados a instituições estrangeiras. 4 bases de dados nacionais ou internacionais. Reconhecida pela área. Home Page atualizada.	60% x M 4 + Anteriores Periodicidade semestral Indexado em Scopus ou Scielo.
A2	Tradição Padrão Internacional Qualidade e Quantidade de indexadores ou	75% x M 5 Publicado por PPG, sociedade, instituição de pesquisa ou apoio de agência de fomento.	75% x M 5 Conselho editorial com representação nacional e internacional M 1 A com autoria ou	75% x M5 Conselho consultivo com pelo menos 20% de pesquisadores qualificados ou sediados em instituições	Índice h superior a 10 sem versão eletrônica ou superior a 5 com versão eletrônica.	Presença no ISI ou em três nos seguintes: Psycinfo, Scopus e Scielo ou em dois dos seguintes: Psycinfo,	75% x M5 18 A/A M2 A/A de autores filiados a instituições estrangeiras.	Indexado em Scopus 100% de artigos originais 15% A/A com autores estrangeiros

	bases de dados Periodicidade semestral	Avaliação por pares M1 base de dados ou indexador internacional distinta das dispostas nos estratos seguintes. Presença em mais de um dos indexadores e/ou base de dados além do Scielo, tipo SCOPUS, Sociologial Abstracts, EBSCO, International Bibliography of the Social Science, Institut d'Information Scientifique et Technique, Current Contents/Social & Behavioral Sciences, Social Science Citation Index (SSCI), Anthropological Index, Linguistics and Behavior Abstracts, Social Planning/Policy & Development Abstracts, Latin American Periodicals Tables of Contents, MLA International Bibliography. Periodicidade mínima semestral. Atualização com todos os números do ano anterior publicados até 31 de março do ano seguinte. M 1 A com autoria ou coautoria filiada a instituições estrangeiras	coautoria filiada a instituições estrangeiras Atualização com todos os números do ano anterior publicados até 31 de março do ano seguinte. Estar disponível em indexadores ou bases de dados tipo Scielo ou equivalente internacional	estrangeiras	Revistas Internacionais: Fator de Impacto entre 0,1 e 0,9	Scopus e Scielo mais presença em 4 ou mais dos seguintes: CLASE, LATINDEX, LILACS, PSICODOC, PASCAL ou REDALYC. Atualização (todos os número do ano anterior publicados até março) Periodicidade mínima: quadrimestral (revistas generalistas); semestral (revistas de subárea).	5 bases de dados nacionais com, pelo menos 2 internacionais. Amplamente reconhecida pela área Conselho editorial e conselho consultivo formado por pesquisadores nacionais e internacionais de diferentes instituições e altamente qualificados. Estar preferencialmente disponível online	Fator de Impacto (JCR ou SJR) Avaliação por pares Blind review Periodicidade semestral 85% de autores não vinculados à instituição que edita o periódico
A1	Qualidade destacada Efetivo grau de internacionalização	Qualidade destacada Superior a todos os requisitos anteriores. Presença no Scielo e em mais dois indexadores listados como exigência para o extrato anterior.	Qualidade destacada Superior a todos os requisitos anteriores.	Qualidade destacada Superior a todos os requisitos anteriores.	Índice h superior a 10 e com versão eletrônica. Revistas Internacionais: Fator de Impacto acima de 1,0	Presença no ISI e no Psycinfo Publicação por associação científica com reconhecimento internacional Condição de referência internacional para a área da Psicologia.	75% x M5 18 A/A Periodicidade quadrimestral M3 A/A de autores filiados a instituições estrangeiras. 6 bases de dados nacionais com, pelo menos 3 internacionais. Amplamente reconhecida pela área	Indexado em Scopus 100% artigos originais 30% participação de autores estrangeiros Fatores de Impacto Conselho Editorial com autores estrangeiros renomados Avaliação por pares Blind review 85% de autores não vinculados à instituição que edita o periódico

Legenda: A/A = Artigos ao Ano; A/V = Artigos por volume; 75% x M5 = 75% de autores de, no mínimo, 5 instituições diferentes da responsável pelo periódico; M1 = Mínimo/pelo menos 1

Fonte: elaborado pelo autor a partir dos documentos de área dispostos no *Webqualis* em dezembro de 2012

Esse indicativo ilustra os pontos convergentes e divergentes que cada área atribui para os periódicos que apresentam. É possível perceber, inclusive, que, em geral, a teologia acompanha a tendência das outras áreas, com pequenas oscilações relacionadas aos indexadores e bases de dados e a quantidade de textos de autores de outras instituições. Essa variação é comum porque equivale a própria quantidade de instituições e mesmo de profissionais formados em teologia no país. Segundo dados extraídos da base do Currículo Lattes no dia 18 de dezembro de 2012, há 204 doutores e 124 mestres em teologia no Brasil atuando em pesquisa e ensino. De acordo com essa mesma base de dados, a teologia só ganha da arqueologia na quantidade de mestres e doutores atuando na pesquisa e ensino (202 mestres e doutores contra 328 na área da teologia). Uma pergunta aqui seria se nessa área estariam incluídos igualmente os cientistas da religião, visto que o programa de pós-graduação em ciências da religião se insere, segundo a CAPES, na área de teologia, conforme a figura a seguir, ou se os cientistas da religião se inseririam na categoria "não informado", tal como disposta no extrato consultado (confira os gráficos no anexo).



Educação
Ministério da Educação

CAPES
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

Relação de Cursos Recomendados e Reconhecidos

"Os programas estão relacionados por ordem alfabética do respectivo nome e, no interior dos homônimos, por Unidade da Federação"

GRANDE ÁREA: CIÊNCIAS HUMANAS
ÁREA: TEOLOGIA

PROGRAMA	IES	UF	NOTA		
			M	D	F
CIÊNCIA DA RELIGIÃO	UFJF	MG	5	5	-
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO	PUC-GOIÁS	GO	4	4	-
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO	PUC/MG	MG	3	-	-
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO	UEPA	PA	3	-	-
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO	UNICAP	PE	3	-	-
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO	PUC/SP	SP	5	5	-
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO	UMESP	SP	5	5	-
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO	UPM	SP	3	-	-
CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES	FUV	ES	-	-	3
CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES	UFPB/J.P.	PB	3	-	-
TEOLOGIA	FAJE	MG	6	6	-
TEOLOGIA	PUC/PR	PR	3	-	-
TEOLOGIA	FTBP	PR	-	-	3
TEOLOGIA	PUC-RIO	RJ	5	5	-
TEOLOGIA	PUC/RS	RS	4	-	-
TEOLOGIA	EST	RS	6	6	-
TEOLOGIA	EST	RS	-	-	4
TEOLOGIA	PUC/SP	SP	3	-	-

Legenda:
M - Mestrado Acadêmico
D - Doutorado
F - Mestrado Profissional
M/D - Mestrado Acadêmico/Doutorado
* Nota Avaliação Trienal 2007

Setor Bancário Norte, Quadra 2, Bloco L, Lote 06, CEP 70040-020 - Brasília, DF CNPJ 00889834/0001-08
Copyright 2010 Capes. Todos os direitos reservados.

Figura 7: Relação de Programas de Pós-Graduação Reconhecidos na Área da Teologia

Essa situação também se reflete na própria avaliação dos periódicos da área da teologia, visto que a área de "ciências da religião" (ou ainda "ciência da religião" ou "ciências das religiões") inexiste enquanto área, e mesmo enquanto subárea, própria junto à própria tabela das áreas do conhecimento disposta no *site* da CAPES. É antes "subentendida" como relacionada à teologia. Vale ressaltar que há

um movimento protagonizado por uma equipe da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE) para que a área da teologia se separe da filosofia e se constitua uma área própria, nomeada então de "Ciências da Religião e Teologia".[13] De qualquer forma, junto ao sistema Qualis, as produções intelectuais e os veículos responsáveis por sua divulgação são avaliados dentro dos critérios estipulados pela coordenação da área da filosofia/teologia, subcomissão: teologia.

Os critérios do Scielo de inclusão e permanência de periódicos

Uma das principais bases de dados do país e da América Latina é a *Scientific Electronic Library Online* (SciELO), ou simplesmente, Scielo. Resultado de um projeto conjunto entre a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e o Centro Latino-Americano e do Caribe de Informação em Ciências da Saúde (BIREME), Scielo se tornou parâmetro de qualidade para os periódicos brasileiros. Scielo possui ainda o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) desde 2002 e utiliza uma versão customizada do OJS. Seu objetivo principal é divulgar o conhecimento científico produzido no Brasil, facilitando o acesso às publicações, ao dispô-las online, fornecer um DOI, etc. As revistas inseridas na biblioteca são avaliadas periodicamente e a manutenção e aprimoramento dos critérios exigidos pela Scielo são condições de sua permanência nessa base de dados. Assim, para buscar e para assegurar a qualidade, muitas revistas possuem os parâmetros da Scielo como metas de apresentação e de cientificidade, além, claro, de buscarem corresponder aos critérios de suas áreas específicas.

De 1999 a 2001, as revistas que estavam indexadas no ISI, no MEDLINE/Index Medicus ou no PsycInfo (APA), ou ainda aquelas que haviam sido pré-selecionadas por critérios da FAPESP ou do CNPq/FINEP, era automaticamente inseridas na Coleção Scielo. A partir de 2002, novos critérios foram definidos, e a Scielo, originalmente concebida para áreas mais próximas à saúde, ampliou-se para abranger periódicos de outras áreas também. Os critérios atualmente em vigor para inserção de periódicos na base de dados Scielo são os seguintes:[14]

1) Caráter Científico
    a. *Predominância* de artigos inéditos na área da revista.
    b. Pode conter artigos de revisão, resenhas, entrevistas, ensaios, comunicações.
    c. Comissão da Scielo pode realizar avaliação sobre originalidade dos textos.

[13] Conforme exposição realizada pelo Prof. Dr. Luís Henrique Dreher, da Universidade Federal de Juiz de Fora, em setembro de 2011 no campus da Faculdades EST, São Leopoldo. Confira uma entrevista sobre o assunto em: DREHER, Luís Henrique. Diálogos e reflexões: teologia e ciência da religião no brasil entrevista com Luís Henrique Dreher [entrevista concedida a Micael Vier Behs]. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 26, p. 156-166, set.-dez. 2011. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/233/274>. Acesso em: 30 dez. 2012.

[14] Coletados a partir de a SciELO - SCIENTIFIC ELECTRONIC LIBRARY ONLINE. *Critérios SciELO Brasil: critérios, política e procedimentos para a admissão e a permanência de periódicos científicos na Coleção SciELO Brasil.* Disponível em: <http://www.scielo.br/avaliacao/criterio/scielo_brasil_pt.htm>. Acesso em: 30 dez. 2012.

2) Arbitragem por Pares

   a. Explicitação do processo de avaliação e seus critérios

   b. Documentação do processo de avaliação de cada artigo.

   c. Indicação das principais datas do processo, incluindo recepção e aprovação.

   d. Comissão da Scielo pode solicitar esclarecimentos.

3) Conselho Editorial

   a. Especialistas reconhecidos na área (abrangência nacional e internacional).

   b. Indicação da afiliação dos membros do conselho editorial.

   c. Comissão da Scielo solicita desempenho factual dos membros e assessores ad hoc – em dados numéricos e estatísticos – e rejeita periódicos que possuem predominância geográfica ou institucional dos membros do conselho.

4) Periodicidade

Área temática	Periodicidade		Número de artigos por ano	
	mínima	desejada	mínimo	desejado
Agrárias e Exatas	trimestral	bimestral	40	48
Biológicas	trimestral	bimestral	60	72
Humanas	semestral	quadrimestral	18	24
Linguística, Letras e Artes	anual	semestral	12	18

5) Tempo de existência

   a. Comissão da Scielo exige o mínimo de 4 edições publicadas para que se possa encaminhar proposta de admissão.

6) Pontualidade

7) Resumos e palavras-chave em inglês, quando este não é o idioma do texto.

8) Normalização

   a. Explicitação das normas de apresentação do texto e seus descritores.

   b. A normalização deve *preferencialmente* seguir uma norma de referência (APA, Vancouver, ISO, ABNT, etc.)

   c. Observação: A divisão por seções temáticas e a pertinência de um dossiê contribui para a apresentação e a estrutura da revista.

9) Afiliação de autores

   a. Indicação de instituição, cidade, estado e país de seus autores.

   b. Comissão da Scielo rejeita periódicos que possuem predominância geográfica ou institucional dos membros do conselho.

10) Citações recebidas

a. De acordo com os critérios, "o periódico deverá apresentar um índice de citações compatível com periódicos da mesma área, verificado a partir das citações recebidas de artigos publicados em periódicos SciELO Brasil. Na análise das citações, será considerado o nível de autocitação no contexto da área temática do periódico". [15]

11) Política de direitos autorais

a. Uso da licença Creative Commons

b. O uso padrão na Scielo tem sido o BY – NC (atribuído, não comercial)

12) Registros de ensaios clínicos

a. De acordo com os critérios, "Os periódicos da Coleção SciELO Brasil que publicam resultados de ensaios clínicos (clinical trials) devem incluir nas instruções aos autores a recomendação para registro prévio dos ensaios publicados. Devem também exigir o respectivo número de identificação como condição para aceitação dos manuscritos". [16]

13) Registro de depósito de material biológico de referência e de sequências de DNA

a. De acordo com os critérios, "Os periódicos da Coleção SciELO Brasil que publicam resultados sobre ensaios com organismos vivos como fungos, bactérias, plantas etc., devem incluir nas instruções aos autores a recomendação para registro e depósito prévio de material de referência (vouchers) em coleções registradas e de acesso público e passem a exigir o respectivo número de identificação como condição para aceitação dos manuscritos". [17]

Procedimentos para submissão ao processo de admissão:

1) Encaminhamento da solicitação

a. Preenchimento de formulário apropriado disponível no site da Scielo

b. Envio das 3 (três) últimas edições, no caso de edições impressas, ou indicação do endereço eletrônico, no caso de edições eletrônicas, com as especificações de cada edição e o endereço exato de cada uma delas.

[15] Cf. SciELO - SCIENTIFIC ELECTRONIC LIBRARY ONLINE. *Critérios SciELO Brasil: critérios, política e procedimentos para a admissão e a permanência de periódicos científicos na Coleção SciELO Brasil.* Disponível em: <http://www.scielo.br/avaliacao/criterio/scielo_brasil_pt.htm>. Acesso em: 30 dez. 2012.

[16] Cf. SciELO - SCIENTIFIC ELECTRONIC LIBRARY ONLINE. *Critérios SciELO Brasil: critérios, política e procedimentos para a admissão e a permanência de periódicos científicos na Coleção SciELO Brasil.* Disponível em: <http://www.scielo.br/avaliacao/criterio/scielo_brasil_pt.htm>. Acesso em: 30 dez. 2012.

[17] Cf. SciELO - SCIENTIFIC ELECTRONIC LIBRARY ONLINE. *Critérios SciELO Brasil: critérios, política e procedimentos para a admissão e a permanência de periódicos científicos na Coleção SciELO Brasil.* Disponível em: <http://www.scielo.br/avaliacao/criterio/scielo_brasil_pt.htm>. Acesso em: 30 dez. 2012.

c. Envio do formulário utilizado na avaliação dos originais encaminhados ao periódico, submetidos ao conselho consultivo ou científico.

d. Preenchimento do formulário de avaliação da Scielo.

2) Aprovação inicial (forma), observando os seguintes aspectos:

a. Escopo da revista em consonância com o propósito da Scielo.

b. Avaliação por Pares

c. Pontualidade

d. Tempo de existência

3) Aprovação do formato

a. A Comissão da Scielo avaliará a apresentação, a normalização, a estrutura da revista, o grau de endogenia geográfica e institucional dos membros dos conselhos editorial e científico e dos autores dos textos (considerando a afiliação institucional declarada no expediente de cada edição e nos textos).

b. A Comissão da Scielo considerará dois aspectos particulares: a predominância de artigos originais superior a 50% no ano e o cumprimento do número mínimo de artigos por ano exigidos pela Scielo na área do periódico.

4) Aprovação do mérito científico

a. A Comissão da Scielo encaminhará para dois especialistas da área da revista para a avaliação de conteúdo, considerando os seguintes itens: "a. Propriedade e qualidade do conselho editorial e revisores; b. Caráter científico e qualidade dos artigos do periódico; c. Processo de arbitragem por pares; d. Importância do periódico para o desenvolvimento da área e para o desenvolvimento da Coleção SciELO Brasil".[18]

5) Aprovação pelo Conselho Consultivo, com ou sem restrições, ou reprovação, com base nos pareceres gerados nas etapas anteriores.

6) Aprovação por Área temática, em caso de avaliação conjunta de periódicos de uma determinada área temática.

Critérios para Permanência do Periódico na Base Scielo:

1) Pontualidade no envio dos arquivos à Scielo, respeitando a periodicidade.

2) Indicador de uso do periódico (registro de acessos, downloads)

3) Indicador de Impacto (medição das citações que recebeu e avaliação da autocitação)

[18] Cf. SciELO - SCIENTIFIC ELECTRONIC LIBRARY ONLINE. *Critérios SciELO Brasil: critérios, política e procedimentos para a admissão e a permanência de periódicos científicos na Coleção SciELO Brasil.* Disponível em: <http://www.scielo.br/avaliacao/criterio/scielo_brasil_pt.htm>. Acesso em: 30 dez. 2012.

4) Relatório de Desempenho (encaminhado anualmente pelo editor da revista, indicando os aprimoramentos realizados no periódico no período).

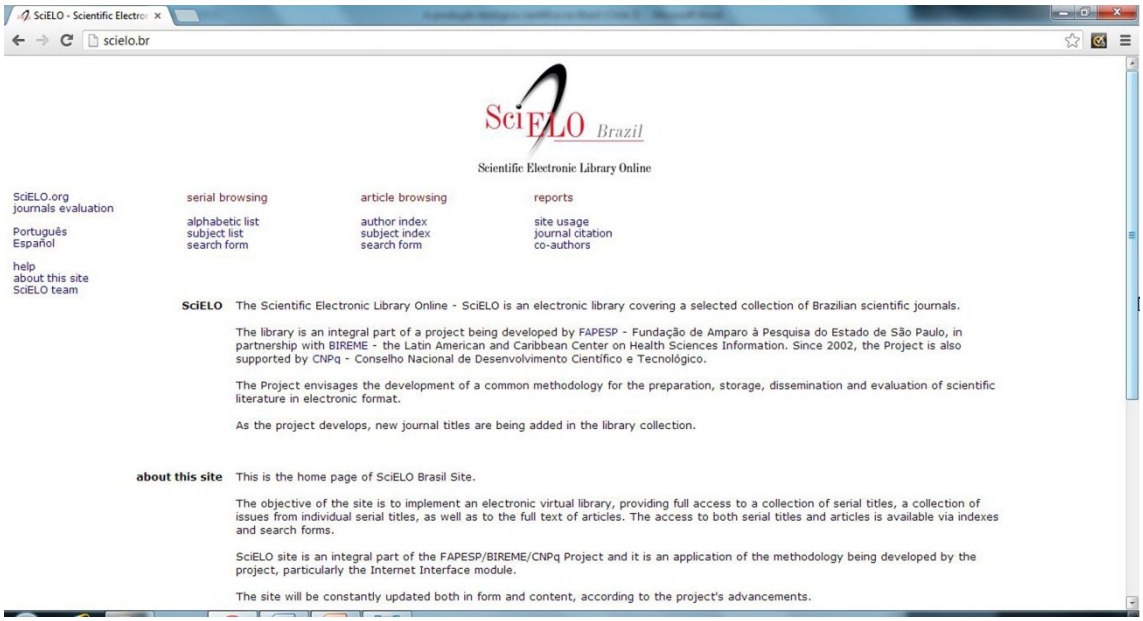


Figura 8: Portal da Scielo

Até dezembro de 2012, havia 74 revistas da área das ciências humanas indexadas na Scielo, sendo apenas uma vinculada a um instituto de pesquisa na área da teologia ou das ciências da religião: a revista Religião & Sociedade, editado pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER). Em todo o caso, a observância aos parâmetros estipulados pela Scielo (e sua inclusão à base de dados) é um indicativo de qualidade normativa para os periódicos no Brasil.

O Google e o DOI que dói no bolso: acesso, gratuidade e financiamento

O *Google* tem se tornado cada vez mais uma fonte de pesquisa e acesso aos periódicos científicos, especialmente, por meio do *Google Acadêmico*. Assim, o primeiro grande passo para qualquer revista que almeje qualidade é sua disponibilidade na Internet. A tendência não comprovada é a de que o *Google* é utilizado como buscador de artigos e periódicos e outras informações antes, e tem provado ser um buscador mais eficiente, que os sistemas de pesquisa dos próprios indexadores.

Outro fator de acesso rápido a artigos e periódicos é o DOI, oferecido pela CrossRef. Entretanto, trata-se de um registro que exige um investimento significativo, sobretudo, se há a concessão de um número para cada artigo publicado. Nessa direção, uma alternativa tem sido a inclusão do periódico na Scielo, já que esta fornece sem ônus ao editor da revista um DOI para cada periódico e artigo indexado em sua biblioteca.

As revistas na área de teologia: primeiras impressões inconclusivas

A produção de conhecimento não se remete apenas à questão de um problema a ser resolvido, princípio de toda pesquisa científica, mas a uma rede complicada de relações de poder e

tensões que determinam a legitimidade e a autoridade do conhecimento produzido.[19] É nessa direção que se inserem os periódicos acadêmicos e/ou científicos. As revistas científicas atuam como canal primordial de divulgação do conhecimento produzido. Estão inseridas na disputa dos campos e sujeitas aos critérios de qualidade definidos por autoridades do campo científico que vão acabar por dizer o lugar que determinado conhecimento e, por consequência, determinado pesquisador ocupa dentro do campo a que pertence.

Isso significa duas coisas. Em primeiro lugar, quem quer fazer pesquisa e inteirar-se do conhecimento científico precisa começar pelos periódicos científicos porque é lá que estarão – a princípio – as pesquisas de ponta, o que há de mais novo nas áreas do conhecimento. O uso de blogs, do Wikipédia e de outras fontes não confiáveis em trabalhos acadêmicos demonstra inexperiência e implicam diretamente no questionamento da credibilidade do que está sendo dito e, quer queira, quer não, de quem o diz. Assim como a questão da honestidade intelectual, que se resume no cumprimento das normas de metodologia de pesquisa e vai, na verdade, muito além disso. Em segundo lugar, para se tornar um pesquisador reconhecido, o acadêmico precisa não apenas produzir conhecimento, mas divulgá-lo, e isso, por meio dos periódicos científicos. E, vale lembrar, todo pesquisador, iniciante ou não, precisa ter Currículo Lattes.

Essa dinâmica que envolve a produção do conhecimento permeia as mais diferentes instituições de ensino e começa no curso superior, já na graduação, em que estudantes se candidatam a bolsas de iniciação científica e realizam pesquisas sob a tutela de professores-orientadores. Nessa direção, há inclusive quem distinga os periódicos entre periódicos acadêmicos e periódicos científicos. Isto é, entre periódicos que publicam textos da academia e periódicos que publicam textos de pesquisadores (quem já tem doutorado, é professor universitário, etc.). Aqui já é possível perceber uma hierarquia do saber determinado por quem possui a autoridade do campo. Como alertou Antônio Ozaí da Silva,

> A "comunidade acadêmica" não é uma abstração isenta de subjetividade, por mais que ainda existam os que acreditem em neutralidade axiológica. São indivíduos de carne e osso, com ideologias e interesses particulares, em geral travestidos por uma racionalidade universalizante, como se o conceito "comunidade acadêmica" englobasse indiferentemente a todos os que compõem o "campo acadêmico". Isto, é claro, influencia a sua ação e as avaliações, embora se pretendam "objetivas". A "comunidade acadêmica" é expressão da disputa de interesses no "campo científico". Não é natural o fato de alguns pares serem alçados à posição de classificadores, os quais, no final das contas, determinam o reconhecimento e a qualidade da produção acadêmica: é o prestígio e o desprestígio que estão em jogo. Não é pouca coisa! Aliás, nem sempre é explícito a forma como estes são escolhidos para cumprirem tarefas nem sempre vinculadas aos interesses dos que compõem a maioria do "campo acadêmico". Trata-se, na essência, da disputa por ser ungido enquanto "autoridade científica", da conquista da legitimação dos seus pares.
>
> O interessante em tudo isto é a "servidão voluntária" que nos atinge como uma doença inoculada por determinações e procedimentos das instâncias "superiores". Por que, em geral, aceitamos os ditames das "autoridades científicas" e administrativas-burocráticas e, quase sempre, nos adaptamos e as aplaudimos sem questionar? Por que precisamos de

[19] BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência*: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 2004. Cf. também REBLIN, Iuri Andréas. Poder & Intrigas, uma novela teológica: considerações acerca das disputas de poder no campo religioso à luz do pensamento de Pierre Bourdieu e de Rubem Alves. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 14, p. 14-31, set.-dez. 2007. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp/revista/014/ano06n3_02.pdf>. Acesso em: 14 out. 2012.

> um corpo especialmente instituído para nos conceder uma espécie de ISO 9000? Diante da corrida pelo Lattes que nos foi imposta por esta mesma "comunidade acadêmica", muitos preferem se adaptar e aceitar de maneira subserviente. Entre questionar os objetivos e a validade política – e mesmo científica – de tais procedimentos, preferem perguntar se a sua revista tem "qualis". Se tiver, ótimo! Se não, também não será desconsiderada enquanto possibilidade para publicar, pois, a despeito de tudo, é preciso "fazer o Lattes"!
>
> De um ponto de vista estritamente pessoal, penso que o verdadeiro "qualis", que atesta ou não a qualidade da REA e mesmo a sua existência, é dado por seu corpo editorial, conselho de consultores, os autores colaboradores e, especialmente, seus leitores (afinal é para estes que a revista existe). Longe de mim desmerecer o abnegado trabalho dos doutos que compõem a "autoridade científica" que define e aplica os critérios classificatórios; afirmo apenas o óbvio: o que dá vida a um periódico é o grupo que o compõe e os resultados que alcança ao angariar o apoio, a colaboração e o respeito dos seus leitores. [...]
>
> Diante do peso da "autoridade científica" é quase impossível não se curvar aos procedimentos, critérios e classificações. Ela, a "autoridade", faz o seu trabalho; façamos o nosso. E o faremos melhor se nossos objetivos extrapolarem os limites da adaptação e do conformismo, sem a "servidão voluntária" que apazigua as nossas consciências e nos torna objetos e meros expectadores alienados em nosso próprio "campo".[20]

Não se pode esquecer a finalidade última do conhecimento, que relativiza e reduz a hierarquia dos saberes: viver melhor, conforme lembrou Boaventura de Sousa Santos em sua obra célebre: "Conhecimento prudente para uma vida decente". Ainda assim, torna-se importante observar quais são os parâmetros estipulados pela comunidade científica para avaliar o conhecimento produzido por estudantes, instituições, docentes e pesquisadores, na área da teologia e verificar como os periódicos se comportam diante desses dados, não em virtude do apaziguamento diante dos ditames da comunidade científica da área, mas justamente para manter o espírito crítico e para atestar em que medida esses parâmetros e sua observância contribuem (e, em caso positivo, de que forma) para um conhecimento prudente visando uma vida decente.

Diante disso, em relação à avaliação *Qualis* da área, algumas questões iniciais podem ser elencadas. A primeira delas aponta para a questão da interdisciplinaridade e do intercâmbio entre as diferentes áreas do conhecimento. Em que medida a avaliação *Qualis* realmente visa uma troca de saberes, visto que, ao determinar a qualidade, direciona o escoamento da produção da área, tendencialmente para revistas especializadas da própria área. A segunda questão é em relação à máquina produtiva em voga nas universidades e no campo científico, como bem atestou Ana Maria Netto Machado e Lucídio Bianchetti no artigo "(Des)fetichização do produtivismo acadêmico: desafios para o trabalhador-pesquisador":

> O produtivismo acadêmico, na materialidade do *paper*, foi erigido a fetiche-mercadoria-conhecimento e, em ritmo de *Tempos Modernos*, transformou os intelectuais em estressados, medicados, eficientes operários de alto padrão, seres "sem tempo" para a principal atribuição: analisar com rigor crítico a complexidade dos processos em curso

[20] SILVA, Antônio Ozaí da. A sua revista tem *Qualis*?. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, ano 5, n. 56, jan. 2006. Disponível em: <www.espacoacademico.com.br/056/56ozai.htm>. Acesso em: 14 out. 2012. [A ordem dos parágrafos expressos na citação foi redefinida do original].

> (naturais ou sociais), possibilitando descortinar a lógica subjacente que comanda o espetáculo da história. [21]

O pesquisador escreve, escreve e escreve e, ao final, quem de fato lê tudo o que é produzido freneticamente? Diante dessa questão, surge o *Índice H* ou o *Fator de Impacto* para mensurar os artigos lidos e referenciados. Entretanto, como instigar alguém a ler toda essa produção? A mercantilização e a fetichização do conhecimento por meio dos artigos científicos têm sacrificado o próprio conhecimento e sua qualidade em prol do quê? Em que medida a CAPES não está "dando o tiro no próprio pé", ao instigar essa máquina produtiva do trabalhador-pesquisador? Em que medida pesquisadores teólogos ou cientistas da religião não estão entrando nesse círculo vicioso e como manter a salubridade da pesquisa teológica e evitar cair nessa rotina? A área da teologia é muito pequena e recente no Brasil e uma questão ainda a ser, ao menos, considerada na avaliação é a questão do diálogo entre as confissões em termos temáticos. Isto é, em que medida as diferenças confessionais cruciais promovem ou atrapalham no intercâmbio, no pensamento interdisciplinar, na contraposição entre conhecimento científico teológico *versus* crença? O que fazer quando a confissão atrapalhar o critério de avaliação de artigos teológicos? Como transcender os conhecimentos hegemônicos na área?

Uma última questão relacionada às impressões relativas à produção e à avaliação dos periódicos, via *Qualis*, é a questão da forma e do conteúdo. A impressão inicial é que o Qualis deve primar pela objetividade na avaliação dos periódicos. Assim, uma boa base inicial de avaliação é aquela que atenta para os seguintes critérios: apresentação da revista, perfil dos autores, dos membros dos conselhos editorial e científico, alcance do periódico – independente se da área ou não – em termos de citações ou acessos ou inscrições em indexadores e bases de dados, a internacionalização e a diversificação do público-autor em termos institucionais e geográficos. De acordo com uma avaliação preliminar da tabela do comparativo dos critérios de avaliação Qualis das disciplinas da Área de Ciências Humanas, esses seriam predominantemente os parâmetros para uma avaliação sensata na área da teologia e nas ciências humanas em geral.

Uma questão que tem paulatinamente entrado em pauta é a respeito do conteúdo como um dos próximos itens possíveis de serem contemplados na avaliação. Como e de que forma a avaliação *Qualis* abordaria o conteúdo dos periódicos? Como verificar se determinado conteúdo enseja uma "vida decente"? Como criar critérios para qualificar as revistas a partir do conteúdo que estas publicam e sua relevância para a área e para a comunidade em geral? E, se for o caso, como gestar critérios democráticos e não exclusivistas? Estas são perguntas a serem ponderadas. Naturalmente, um dos riscos de uma comissão de avaliação *Qualis* ao se debruçar sobre a questão do conteúdo é o controle da legitimação do conhecimento nas mãos de um grupo restrito de profissionais. Talvez, se deva considerar aqui, caso esse movimento prossiga, se a avaliação do conteúdo das publicações não caberia antes ao conselho científico de cada periódico. Afinal, são estes que definem concreta e diretamente se determinado artigo é relevante para ser publicado ou não. Seguindo esse raciocínio, não caberia necessariamente à comissão avaliar o "nível" de conteúdo das publicações, mas ao

[21] MACHADO, Ana Maria Netto; BIANCHETTI, Lucídio. (Des)fetichização do produtivismo acadêmico: desafios para o trabalhador-pesquisador. *Revista de Administração de Empresas.* [online], São Paulo, v. 51, n. 3, p. 244-254, maio-jun. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rae/v51n3/v51n3a05.pdf>. Acesso em: 31 dez. 2012.

conselho científico de cada periódico. Uma das alternativas possíveis a ser ponderada nesse contexto, tendo em vista a qualidade de conteúdo, o impacto social e a promoção de uma vida melhor, é a atuação da comissão na verificação da "qualidade" dos membros do conselho científico e a clareza das atribuições destes no processo de avaliação dos artigos.

A incorporação da classificação proposta pela área do periódico, quando pesquisadores, docentes e discentes publicam em periódicos de outras áreas (transcendendo os limites de sua própria "zona de conforto" e promovendo o intercâmbio e tornando nítido o impacto social de sua própria área) é uma proposta acertada da Comissão de Avaliação na Área de Teologia, conforme o Documento de Área disposto no Webqualis.[22]

Por fim, dadas essas considerações iniciais, inconclusivas, o próximo passo desta pesquisa é verificar como as revistas especificamente registradas na área da teologia contribuem para essa "vida decente" e para a construção de um conhecimento crítico, salutar e interdisciplinar no país, por meio do mapeamento e da avaliação dos critérios utilizados na avaliação dessas revistas e da própria apresentação desses periódicos (indicada no escopo, na missão e na política editorial). Isso possibilitará discutir concretamente como se dá a avaliação e a divulgação da produção teológica por meio de periódicos no Brasil, podendo oferecer a partir daí indicativos sólidos que avaliem os parâmetros de avaliação das revistas na área da teologia, visando, em última instância a democratização do conhecimento. Esse é uma pesquisa em construção e em movimento. O primeiro passo está dado.

Referências

ABOUT Creative Commons. *Creative Commons.* Disponível em: <http://creativecommons.org/about>. Acesso em: 28 dez. 2012.

BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência:* por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 2004

DIADORIM - DIRETÓRIO DE POLÍTICAS DE ACESSO ABERTO DAS REVISTAS CIENTÍFICAS BRASILEIRAS. Disponível em: <http://diadorim.ibict.br/>. Acesso em: 28 dez. 2012.

DREHER, Luís Henrique. Diálogos e reflexões: teologia e ciência da religião no brasil entrevista com Luís Henrique Dreher [entrevista concedida a Micael Vier Behs]. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 26, p. 156-166, set.-dez. 2011. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/233/274>. Acesso em: 30 dez. 2012.

[22] MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Diretoria de Avaliação. 33.filo@capes.gov.br. Comunicado nº 002/2012 – Área de Filosofia/Teologia – Subcomissão: Teologia: Atualização do Webqualis da Área. Brasília, 03 abr. 2012. 5 f. Disponível em: <http://qualis.capes.gov.br/webqualis/publico/documentosDeArea.seam?conversationPropagation=begin>. Acesso em: 28 dez. 2012.

JUDENSNAIDER, Ivy. O plágio, a cópia e a intertextualidade na produção acadêmica. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, n. 125, p. 133-138, out. 2011. Disponível em: <http://eduem.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/14244/7987>. Acesso em: 10 nov. 2012.

KROKOSCZ, Marcelo. Abordagem do plágio nas três melhores universidades de cada um dos cinco continentes e do Brasil. *Revista Brasileira de Educação,* Rio de Janeiro, v. 16, n. 48, p. 745-818, set.-dez. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v16n48/v16n48a11.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2012.

LEITE, Marcelo. Nobel e o Índice H. *Jornal da Ciência*, 17 de outubro de 2005. Disponível em: <http://www.jornaldaciencia.org.br/Detalhe.jsp?id=32297>. Acesso em: 28 dez. 2012.

MACHADO, Ana Maria Netto; BIANCHETTI, Lucídio. (Des)fetichização do produtivismo acadêmico: desafios para o trabalhador-pesquisador. *Revista de Administração de Empresas.* [online], São Paulo, v. 51, n. 3, p. 244-254, maio-jun. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rae/v51n3/v51n3a05.pdf>. Acesso em: 31 dez. 2012.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Diretoria de Avaliação. 33.filo@capes.gov.br. Comunicado nº 002/2012 – Área de Filosofia/Teologia – Subcomissão: Teologia: Atualização do Webqualis da Área. Brasília, 03 abr. 2012. 5 f. Disponível em: <http://qualis.capes.gov.br/webqualis/publico/documentosDeArea.seam?conversationPropagation=begin>. Acesso em: 28 dez. 2012.

MORAES, Rodrigo. O plágio na pesquisa acadêmica: a proliferação da desonestidade intelectual. *Diálogos possíveis,* Ondina, v.4, p. 91-109, [s.d.]. Disponível em: <http://faculdadesocial.edu.br/dialogospossiveis/artigos/4/06.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2012.

O Índice H e a sua produtividade acadêmica. *Pós-Graduando.* 20 de maio de 2011. Disponível em: <http://www.posgraduando.com/guia/o-indice-h-e-a-sua-produtividade-academica>. Acesso em: 28 dez. 2012.

PINTO, Angelo C. e ANDRADE, Jailson B. de. *Fator de impacto de revistas científicas: qual o significado deste parâmetro?. Química Nova [online]*. São Paulo, v.22, n.3, p. 448-453, 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/qn/v22n3/1101.pdf>. Acesso em: 29 dez. 2012.

PUBLIC KNOWLEDGE PROJECT. Disponível em: <http://pkp.sfu.ca/>. Acesso em: 28 dez. 2012.

QUALIS PERIÓDICOS. Disponível em: <http://www.capes.gov.br/avaliacao/qualis>. Acesso em: 29 dez. 2012.

REBLIN, Iuri Andréas. Poder & Intrigas, uma novela teológica: considerações acerca das disputas de poder no campo religioso à luz do pensamento de Pierre Bourdieu e de Rubem Alves. *Protestantismo em Revista,* São Leopoldo, v. 14, p. 14-31, set.-dez. 2007. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp/revista/014/ano06n3_02.pdf>. Acesso em: 14 out. 2012.

REVISTAS no SEER: Teologia. Disponível em: <http://seer.ibict.br/index.php?option=com_mtree&task=listcats&cat_id=2291&Itemid=109>. Acesso em: 28 dez. 2012.

SciELO - SCIENTIFIC ELECTRONIC LIBRARY ONLINE. *Critérios SciELO Brasil: critérios, política e procedimentos para a admissão e a permanência de periódicos científicos na Coleção SciELO Brasil.* Disponível em: <http://www.scielo.br/avaliacao/criterio/scielo_brasil_pt.htm>. Acesso em: 30 dez. 2012.

SILVA, Antônio Ozaí da. A sua revista tem *Qualis*?. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, ano 5, n. 56, jan. 2006. Disponível em: <www.espacoacademico.com.br/056/56ozai.htm>. Acesso em: 14 out. 2012.

SILVA, Obdália Santana Ferraz. Entre o plágio e a autoria: qual o papel da universidade? *Revista Brasileira de Educação,* Rio de Janeiro, v. 13 n. 38, p. 357-414, maio/ago. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v13n38/12.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2012.

SOBRE a Plataforma Lattes. *Plataforma Lattes.* [s.d.]. Disponível em: < http://lattes.cnpq.br/>. Acesso em: 28 dez. 2012.

TABELA de Áreas do Conhecimento. *CAPES.* Disponível em: <http://www.capes.gov.br/images/stories/download/avaliacao/TabelaAreasConhecimento_072012.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2012.

TERMO de Adesão e de Condições De Uso - Sistema de Currículos da Plataforma Lattes. [s.d.]. Disponível em: <https://wwws.cnpq.br/cvlattesweb/pkg_cv_estr.termo>. Acesso em: 28 dez. 2012.

THOMAZ, Petronio Generoso; ASSAD, Renato Samy; MOREIRA, Luiz Felipe P. Uso do Fator de impacto e do índice H para avaliar pesquisadores e publicações. *Arquivos Brasileiros de Cardiologia.* São Paulo, v.96 n.2, p. 90-93, fev. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/abc/v96n2/v96n2a01.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2012.

Anexo 1: Gráficos indicativos de mestres atuando em pesquisa e ensino na Área de Ciências Humanas de acordo com a Base de Dados do Currículo Lattes

Gráfico 1: Mestres na Região Sul

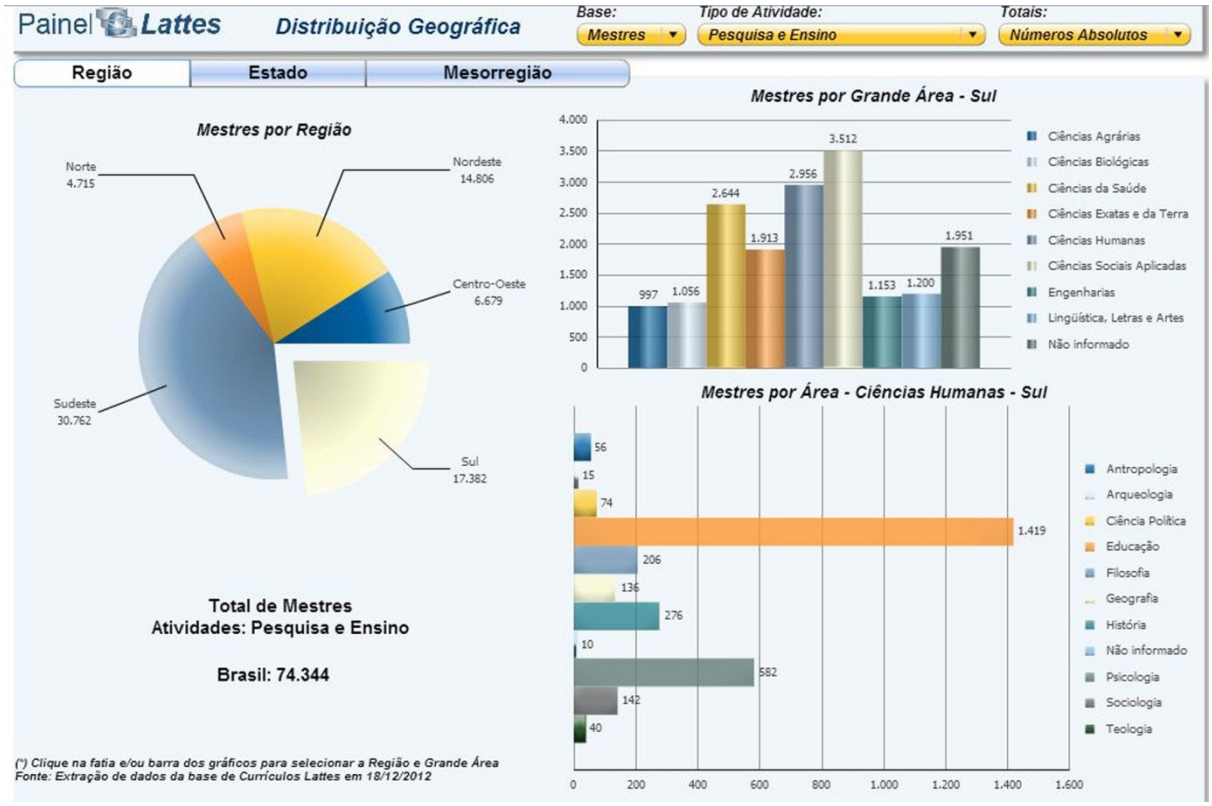


Gráfico 2: Mestres na Região Sudeste

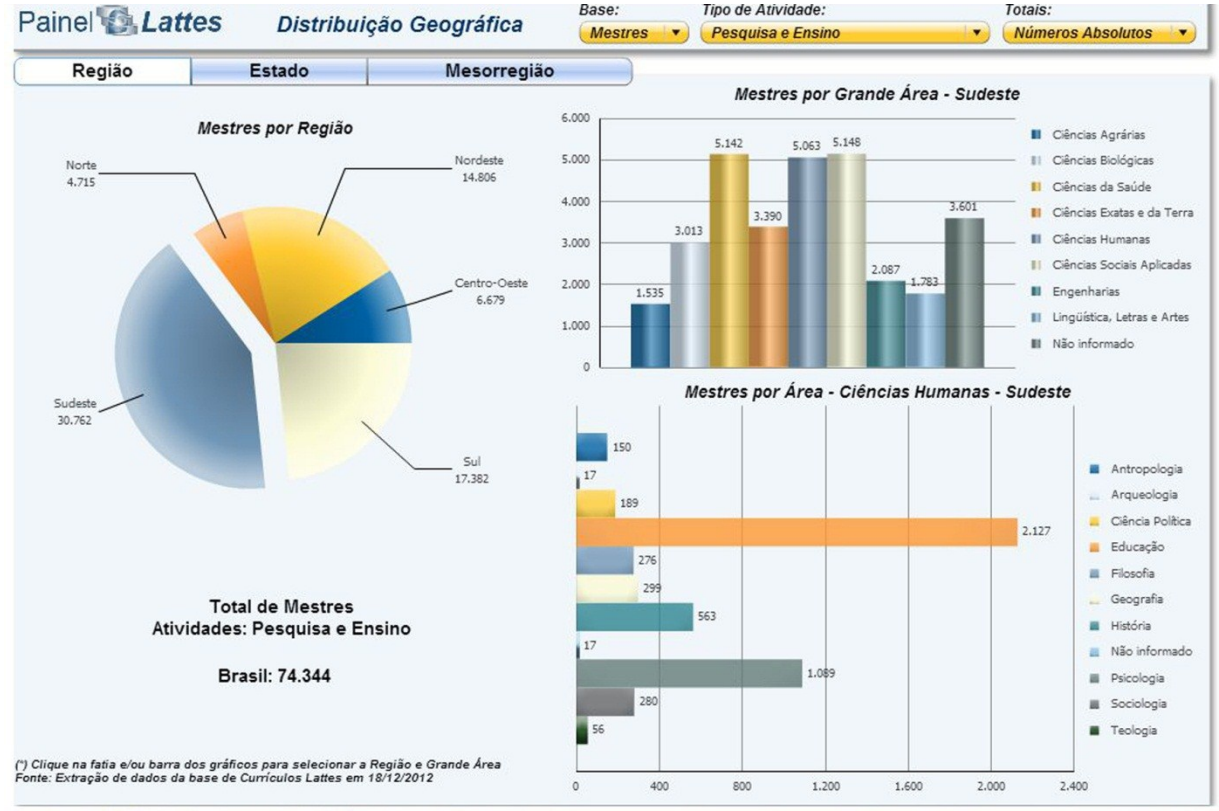


Gráfico 3: Mestres na Região Norte

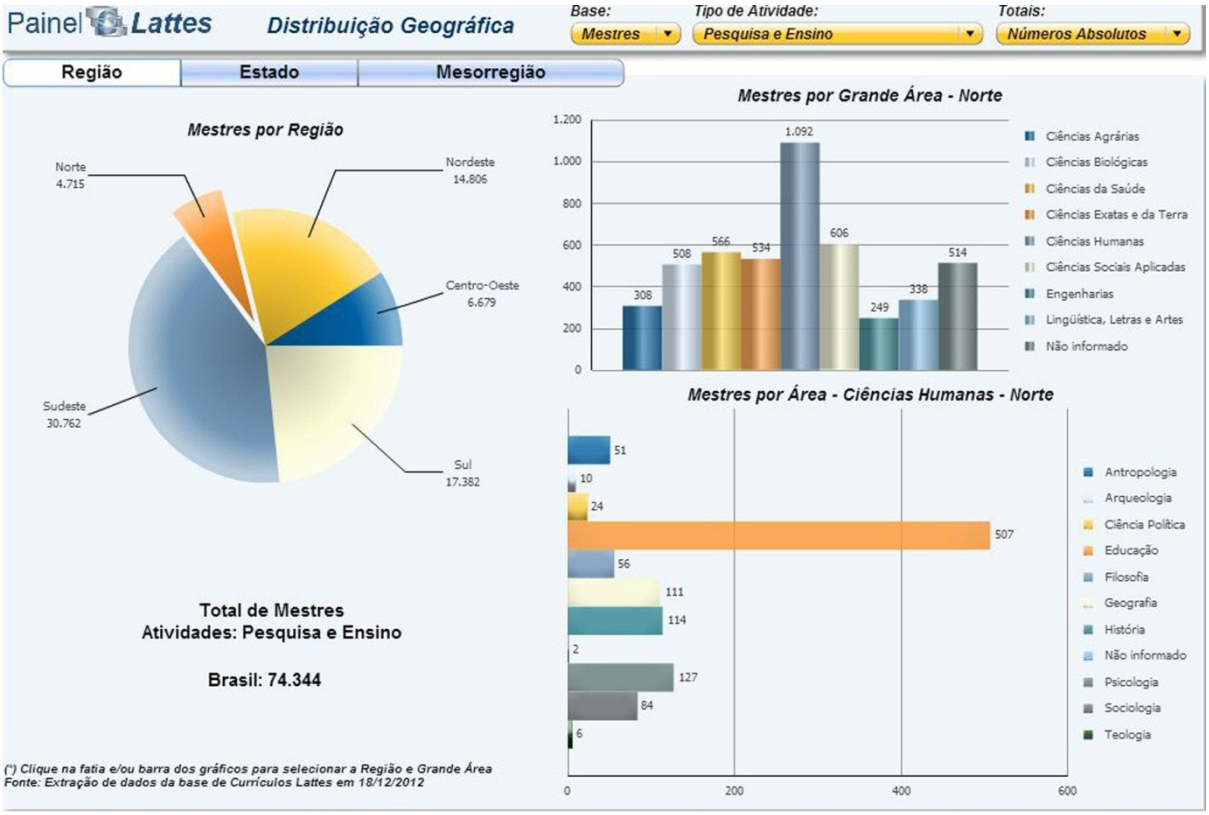


Gráfico 4: Mestres na Região Nordeste

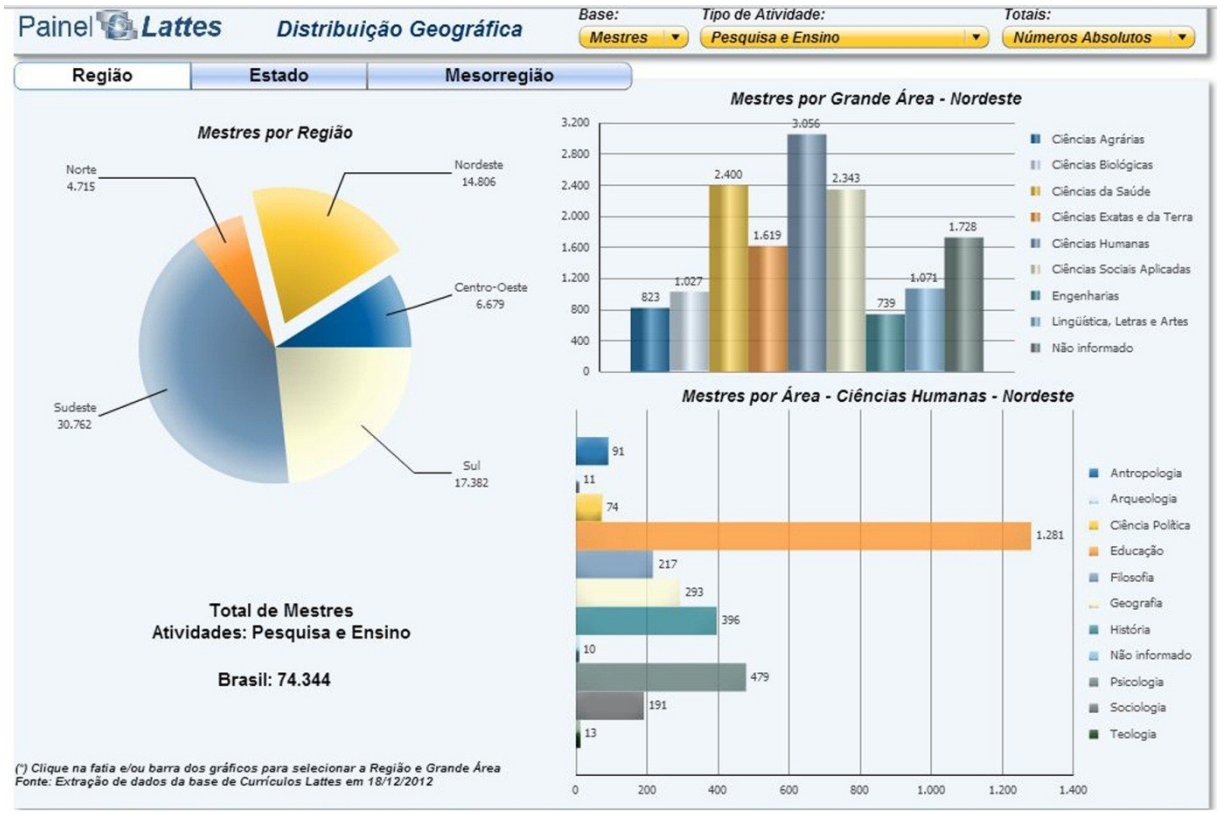
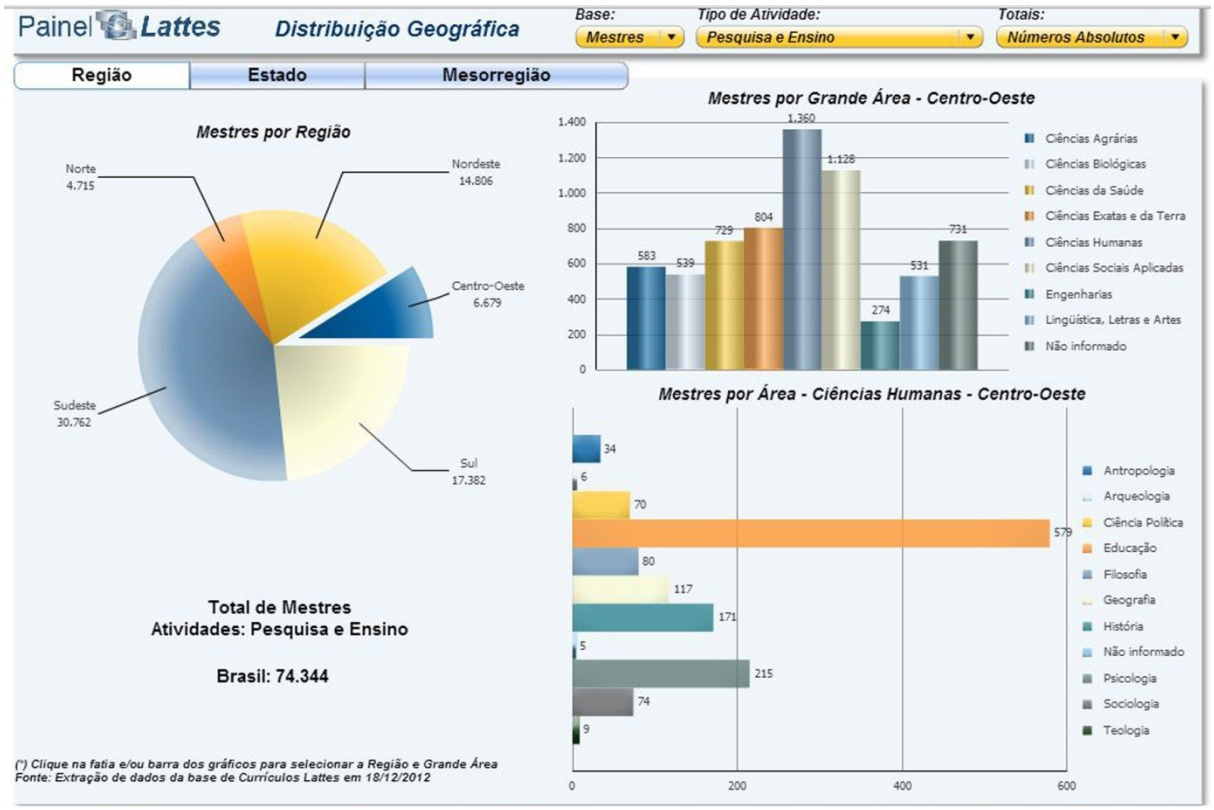


Gráfico 5: Mestres na Região Centro-Oeste



Anexo 2: Gráficos indicativos de doutores atuando em pesquisa e ensino na Área de Ciências Humanas de acordo com a Base de Dados do Currículo Lattes

Gráfico 1: Doutores na Região Sul

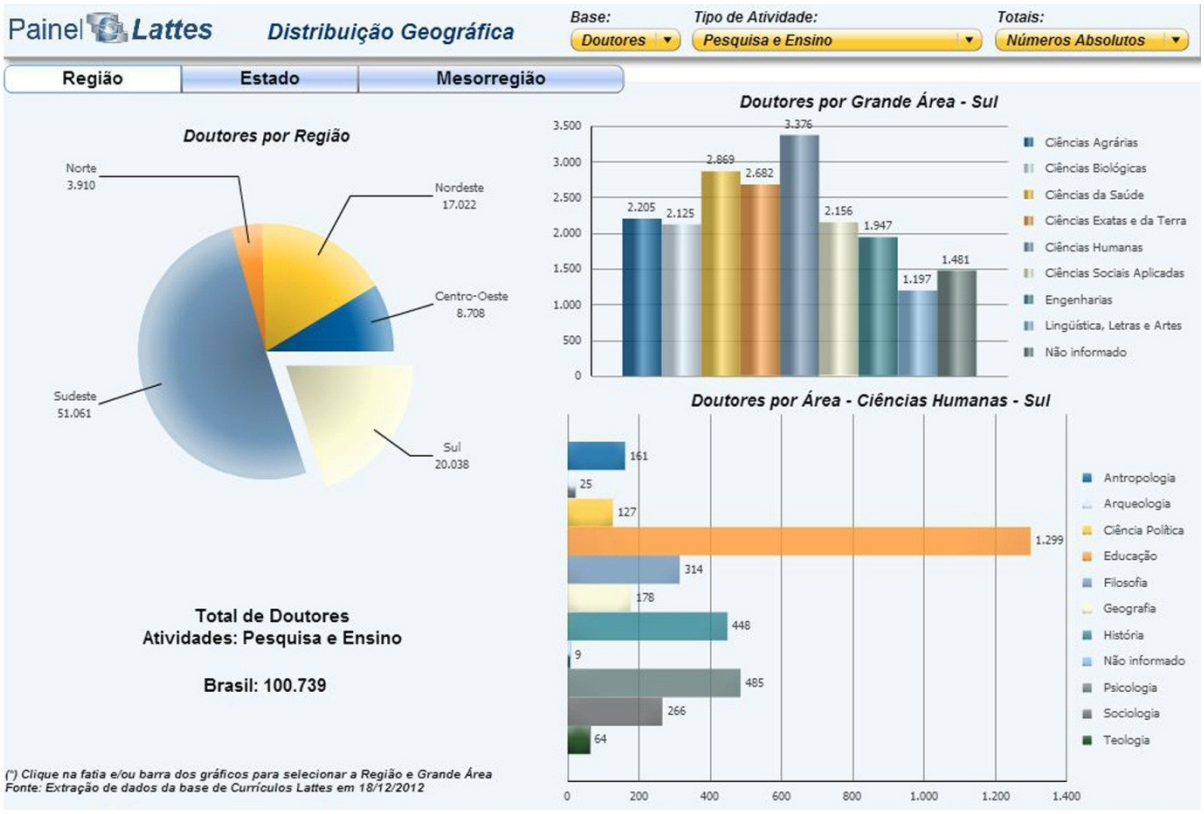


Gráfico 2: Doutores na Região Sudeste

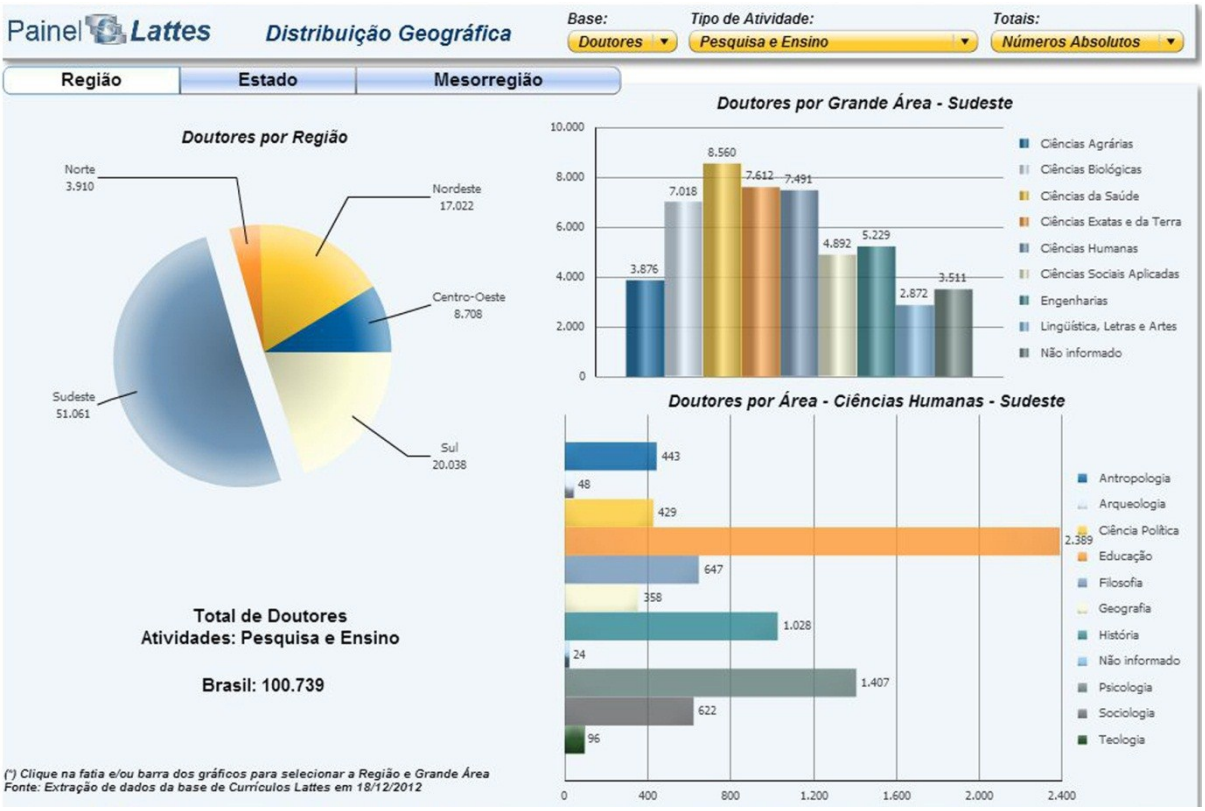


Gráfico 3: Doutores na Região Norte

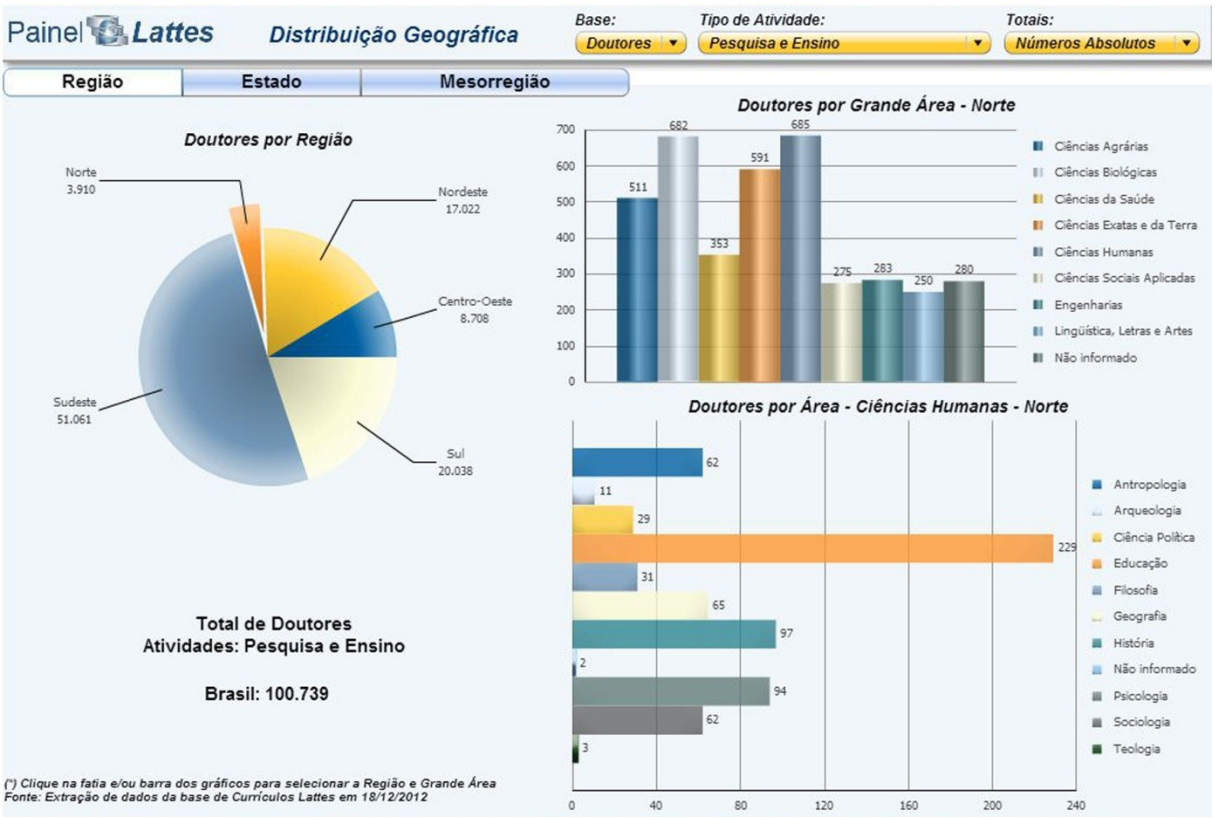


Gráfico 4: Doutores na Região Nordeste

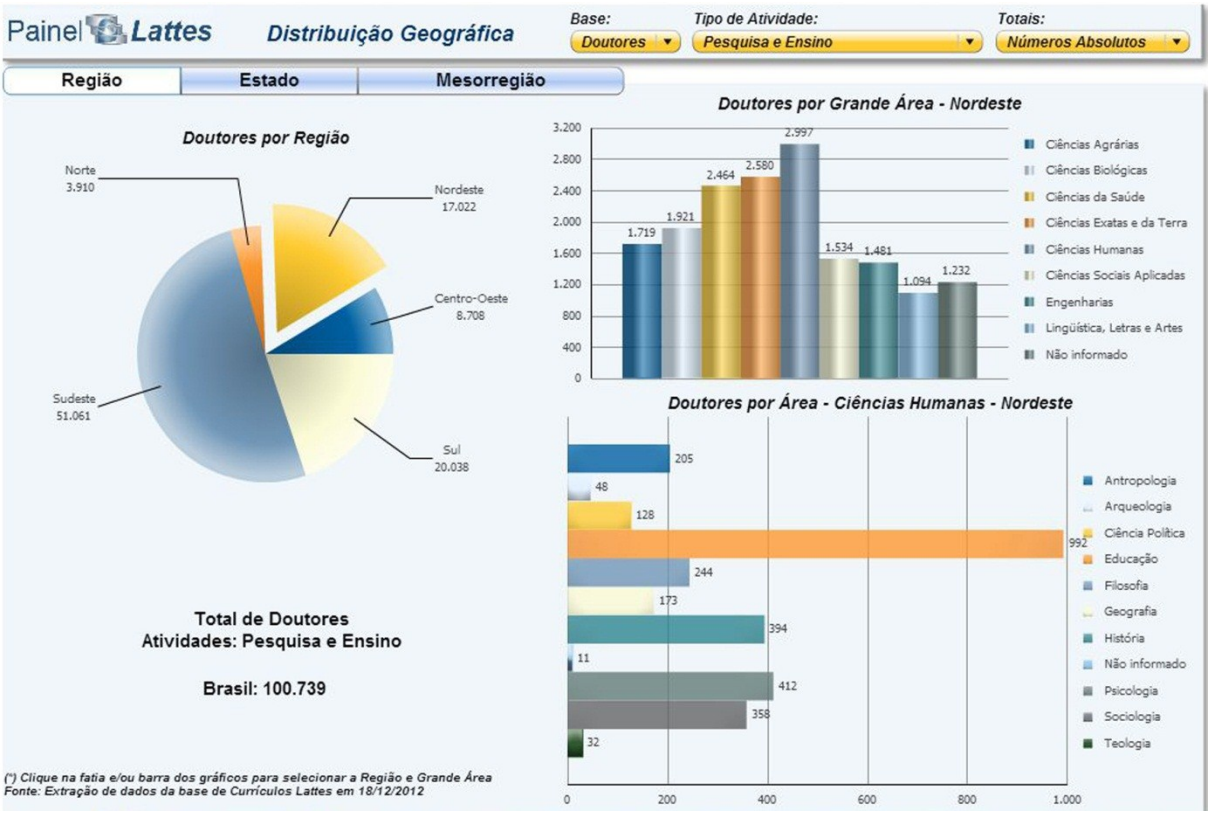
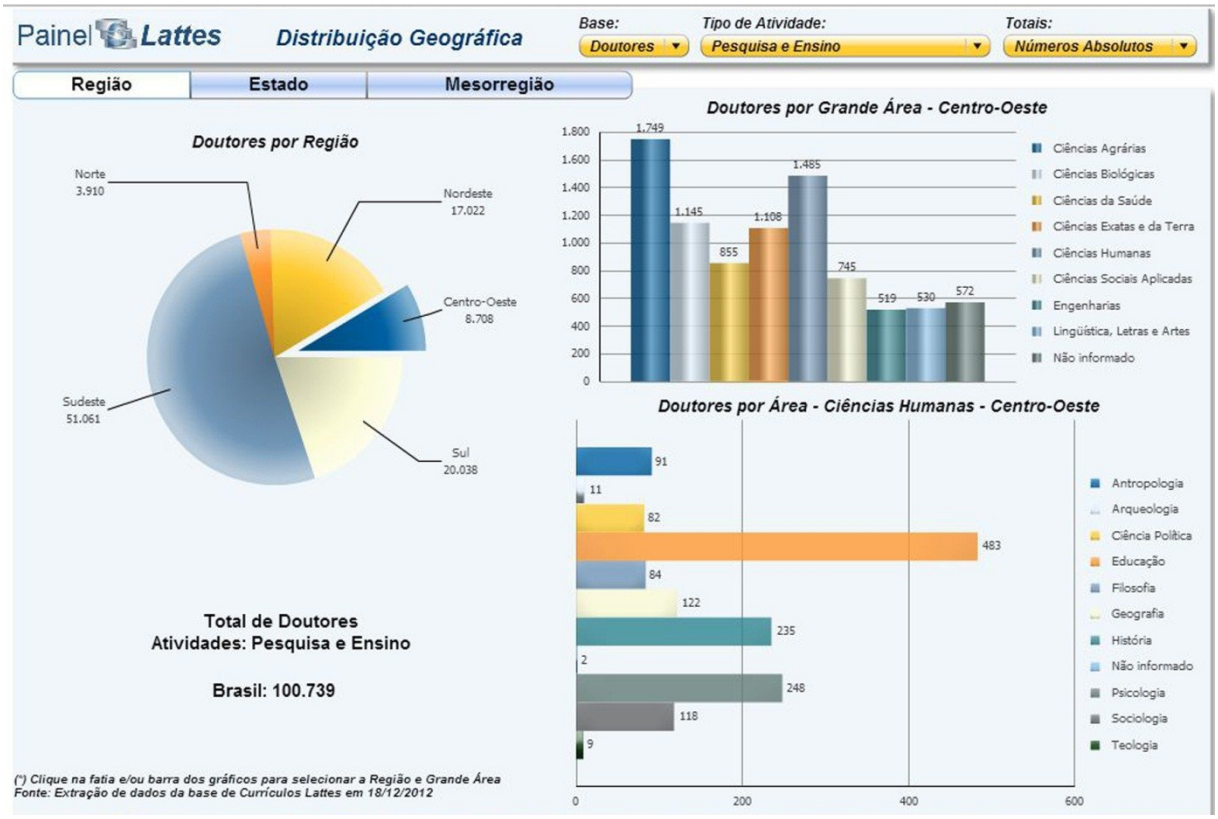


Gráfico 5: Doutores na Região Centro-Oeste



O LUGAR DA TEORIA SOCIAL NA ELABORAÇÃO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO*

Ezequiel de Souza
Doutorando na Escola Superior de Teologia.
Bolsista do CNPq - Brasil.
E-mail: ez.teologo@gmail.com

O LUGAR DA TEORIA SOCIAL NA ELABORAÇÃO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Resumo: *A teologia da libertação, na esteira das teologias do político, privilegiou as ciências sociais na elaboração de seu método. Através da mediação sócio-analítica, procurava-se a contextualização do pensamento teológico, a fim de resgatar sua relevância para a ação na realidade. No entanto, devido ao fato de a teologia estar vinculada historicamente à tradição bíblica, ela não poderia reivindicar uma interpretação da realidade sem passar pelo crivo da herança de fé. Com isso, houve uma hierarquização epistemológica, na qual a teoria social passou a compor um momento pré-teológico, ou antes, matéria-prima da elaboração teológica. Na presente comunicação, analisa-se o pensamento de Leonardo Boff, um expoente da teologia da libertação, desde a perspectiva da relação entre teologia e teoria social.*

Palavras-chave: *Teologia da libertação. Teoria social. Leonardo Boff.*

Abstract: *Liberation Theology has followed the political theologies and has privileged social sciences in developing its method. Through the socio-analytical mediation, theologians sought to contextualize the theological thought in order to redeem its relevance to the action in the reality. However, due to the fact that theology is historically linked to the biblical tradition, theology could not claim an interpretation of reality without passing through the sieve of the heritage of faith. With that, there was an epistemological hierarchy, in which social theory composed a pre-theological moment, or rather, the raw material for theological elaboration. In this paper, we analyze the thought of Leonardo Boff, an exponent of Liberation Theology, from the perspective of the relationship between theology and social theory.*

Keywords: *Liberation Theology. Social Theory. Leonardo Boff.*

Palavras Iniciais

De acordo com Juan Luis Segundo, a teologia não pode reivindicar uma interpretação do ser humano e da sociedade porque sua fonte primordial é a tradição bíblica, que deve ser revisitada continuamente.[1] No entanto, isso não impede que o teólogo busque compreender a realidade social a partir de ferramentas proporcionadas pelas ciências sociais, uma vez que as ciências sociais possuiriam uma explicação científica para a compreensão dos mecanismos de exclusão.[2] A escolha de uma determinada teoria social em detrimento de outras se deu, segundo Clodovis Boff, por motivos éticos e não epistemológicos:[3] o comprometimento pela transformação da realidade leva o teólogo da libertação a optar por interpretações da realidade que busquem a mudança, e não a conservação do *status quo*. Neste cenário, o marxismo pareceu ser a melhor opção.

O sociólogo Pierre Bourdieu argumenta que existe uma relação inversa entre a autonomia de um campo e a capacidade de influência de elementos externos a ele.[4] A escolha de uma teoria social progressista por critérios éticos foi decisiva na diferenciação entre os teólogos "da libertação" e os "conservadores". Assim sendo, penso que a primazia do marxismo trouxe consigo o silêncio para com as elaborações da ciência política, da antropologia e de outras perspectivas sociológicas. Além disso, embora o marxismo fosse importante, segundo Enio Mueller, poucas vezes foi definido o que se entendia como marxismo, permitindo que o diálogo fosse

* Esta comunicação é parte da pesquisa de doutoramento sob a orientação do Prof. Dr. Oneide Bobsin.

1 SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978. p. 9.

2 HIGUET, Etienne Alfred. Medellín e o método da teologia da libertação. *Estudos da Religião,* n. 6, p. 45-74, 1989. p. 47.

3 BOFF, Clodovis. Teoria e prática. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 36, n. 144, dez. 1976. p. 800.

4 BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência*: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Unesp, 2004. p. 22.

pautado por uma apropriação seletiva e subordinativa, segundo a qual a teologia da libertação sempre teria preferência em caso de divergências com o marxismo.[5] Na presente comunicação, analisa-se o pensamento de Leonardo Boff, um expoente da teologia da libertação, desde a perspectiva da relação entre teologia e teoria social.

Gestação

Leonardo Boff nasceu em Concórdia (SC) em 1938, tendo como nome Genésio Darci Boff. Seu pai era um intelectual e sua mãe analfabeta, ambos sensíveis à realidade dos pobres.[6] "Ele descreve a influência dos pais poeticamente: "do lado da mãe sou terra, gosto das cozinhas de todo o mundo, da natureza, do bel canto e das coisas diretas. Do lado do pai sou do céu, gosto da leitura, dos vôos arrojados do pensamento, das diferenciações dos conceitos".[7] A experiência vivenciada em um lar profundamente católico deixou marcas em sua teologia: a mãe lhe ensinou uma piedade simples e o pai uma religiosidade crítica e questionadora do autoritarismo eclesiástico. Leonardo Boff estudou teologia e filosofia no Brasil e na Alemanha, em uma época de transformações do pensamento teológico proporcionadas pelos escritos de Johan Baptist Metz e Jürgen Moltmann. Ao regressar ao Brasil, ele percebe a situação de injustiça social endêmica no país, realizando ações entre os empobrecidos. Vale-se de conhecimentos teológicos, filosóficos e sociológicos, pois é sensível às mudanças sociais e ao espírito do tempo.

Durante a década de 1960, as transformações sociais e políticas proporcionaram um ambiente em que o discurso teológico ganhou relevância: por um lado, a emergência de intelectuais progressistas que buscavam superar a situação de dependência do continente latino-americano; por outro, os golpes militares que lutavam contra o fantasma do comunismo. O número de cristãos envolvidos nas lutas por libertação espalhadas pela América Latina crescia exponencialmente desde a década de 1930, motivados pela Ação Católica.[8] A abertura resultante do Concílio Vaticano II permitiu a discussão e análise livre, influenciando toda a Igreja Católica. A constituição *Gaudium et Spes* indicava uma nova maneira de ler os "sinais dos tempos", tempos modernos que requeriam da igreja um atitude progressista. Neste cenário, o método *ver-julgar-agir* da Juventude Operária Católica é assumido na elaboração teológica latino-americana.[9]

Em 1959, Leonardo Boff entrou no noviciado da Ordem dos Frades Menos Franciscanos e logo se destacou como um dedicado estudioso e religioso, sendo enviado para a Alemanha para realizar os estudos de doutoramento na Universidade Ludwig-Maximiliam de München entre 1965 e 1970.[10] Suas primeiras reflexões são sobre a eclesiologia, tendo como pano de fundo as Comunidades

---

5 MUELLER, Enio R. *Teologia da libertação e marxismo*: uma relação em busca de explicação. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

6 SILVA, Bruno Marques. *Fé, razão e conflito*: A trajetória intelectual de Leonardo Boff. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007. p. 30.

7 BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

8 LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses*: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

9 Essa metodologia foi desenvolvida pelo padre belga Joseph Cardijn. ROUSSEL, Luc. *Joseph Cardijn*: une vie au service de la jeunesse ouvrière. Disponível em : <http://www.carhop.be/0612.pdf>. Acesso em : 25 jun. 2012.

10 BOFF, Leonardo. *Site oficial de Leonardo Boff*. Disponível em: <http://www.leonardoboff.com/site/lboff.htm>. Acesso em: 28 jun. 2012.

Eclesiais de Base. As CEBs, como experiência comunitária nova, necessitavam de um novo modelo de igreja para ser compreendida. Ao forjar termos como "eclesiogênese" e "Igreja que nasce do povo", Leonardo Boff desenvolve sua teologia como palavra segunda, construída desde a realidade comunitária. Três questões fundamentais acompanham sua reflexão eclesiológica: a forma como Jesus estabeleceu sua Igreja; a maneira de celebração da Eucaristia; e a ordenação feminina.

A respeito à forma como Jesus estabeleceu sua Igreja, Leonardo Boff avalia que a Igreja significa em sua existência mística e comunitária a experienciação da graça, da nova criação e do Espírito que rompe as cadeias dos pobres; já em sua significação sociológica, a Igreja deveria ser compreendida como uma instituição histórica de fundamentos históricos e sociais.[11] Já em relação à Eucaristia, por causa das dificuldades com o número insuficiente de sacerdotes, principalmente no Brasil, Boff defende a validade de um leigo na celebração eucarística. Libanio diz que mais de ¾ das celebrações cúlticas católicas, no Brasil, são realizadas sem a presença de um sacerdote ordenado.[12] Por último, com respeito à participação das mulheres no sacerdócio, argumenta que não são postos empecilhos teológicos desde uma compreensão exegética e histórica razoáveis.

Leonardo Boff mantém essa mesma linha de raciocínio no livro *Igreja, carisma e poder*. Esta obra tem o povo pobre latino-americano como centro da reflexão, demonstrando a tensão entre o carisma e o poder. A Igreja não está condenada a um padrão arcaico; ela é uma realidade que precisa ser constantemente construída. Não se fala de uma Igreja "para os pobres", mas de uma Igreja "com os pobres".[13] No final da década de 1980, Leonardo Boff se distanciará da temática eclesiológica, passando a trabalhar com a ética, a universalidade cristã e a ecologia.

Consolidação

Durante o período em que foi professor do Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis, Leonardo Boff escreveu suas obras sobre o tema da libertação: "quando se fala de libertação no contexto de nossa reflexão, deve-se entender principalmente – mas não exclusivamente – a libertação econômica, política e social dos povos oprimidos".[14] E foi justamente com o tema da libertação que ele inicia sua reflexão sistemática, na obra *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*,[15] tentando romper com a compreensão escolástica da cristologia, que centrava as discussões na dupla natureza de Cristo. Leonardo Boff fundamentou sua cristologia libertadora no Jesus histórico ao mesmo tempo em que compreendeu que a vivência de uma fé crítica precisava estar encarnada na contextualidade socioeconômica.

Durante este período, Leonardo Boff enfatizava a primazia antropológica da libertação, deixando a eclesiologia submetida a este princípio. Isso estava de acordo com os acontecimentos sociopolíticos do momento, em uma espécie de "consciência histórica" das camadas pobres das

[11] BOFF, Leonardo. O Jesus Histórico e a Igreja. *Perspectiva Teológica*, São Leopoldo, n. 5, p. 157-171, 1973.
[12] LIBANIO, João Batista. Pensamento de Leonardo Boff. In: GUIMARÃES, Juarez (Org.). *Leituras críticas sobre Leonardo Boff*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008. p. 12.
[13] BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*: ensaios de eclesiologia militante. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 19.
[14] BOFF, Leonardo. *A fé na periferia do mundo*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 57.
[15] BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1972.

populações latino-americanas. Isso aparece na dualidade cativeiro *versus* libertação. Segundo ele, a libertação se dá no contexto do cativeiro, mais concretamente o subdesenvolvimento em relação ao desenvolvimento tecnológico e social dos países ricos.[16] Romper com o cativeiro significa romper com os aparatos ideológicos que o sustentavam. Libertação está vinculada à liberdade de pensar os próprios caminhos para o desenvolvimento social e histórico do continente. Nas palavras de Francisco Miró Quesada, tratava-se "de ser capaces de pensar y repensar los problemas por nosotros mismos y tratar de encontrar soluciones - en caso de ser posible - no seguiendo pautas impuestas por un academicismo rutinario, sino de acuerdo con nuestros propios recursos".[17]

Durante o período militar, formou-se uma igreja de resistência, articulando o discurso da libertação. Em 1964, o Exército Brasileiro instaurou um regime autoritário sob o pretexto de impedir o "processo revolucionário" brasileiro que, segundo eles, estava adiantado, com discussões públicas sobre medidas sociais. O contexto dramático deixou marcas em Leonardo Boff, que passou a perceber o mundo a partir da categoria conflito. Em suas próprias palavras:

> Em agosto (de 1970) fui pregar num retiro a padres e a religiosos missionários na Floresta Amazônica, em Manaus. Foi a minha crise decisiva. Apresentava-lhes minha teologia que, se por um lado havia superado certa alienação, por outro não havia ainda definido seu compromisso, percebi logo que não chegava aos meus ouvintes. Eles relatavam a miséria das populações ribeirinhas, o abandono de florestas, os perigos, as demandas de novas respostas para problemas absolutamente novos. Senti imediatamente a gravidade do desafio para o pensamento teológico. A reflexão posterior continua sendo um esforço de domesticação daquela experiência primeira: como sermos cristãos na miséria, na solidão amazônica, na injustiça das relações sociais? Foi aqui que entrei em contato com o marxismo como teoria social capaz de decifrar os mecanismos de empobrecimento crescente dos pobres.[18]

Na Alemanha da década de 1960, o desafio da teologia era estudar o ser humano, uma vez que o individualismo estava em alta. No entanto, neste mesmo período, Metz e Moltmann desenvolvem suas teologias políticas. O contato com esta literatura auxiliou na percepção da necessidade de uma inserção histórica do pensamento teológico, fato que ele concretizaria no Brasil mediante o confronto com a realidade. Inicialmente Leonardo Boff tentou adaptar o pensamento europeu ao contexto latino-americano. No entanto, o contato com a intelectualidade brasileira e com a realidade de pobreza o levou a outros caminhos.

O Método

Ao lado da libertação, as mediações e as atualizações compõem a metodologia da teologia da libertação, a partir de um diálogo crítico da Igreja com a sociedade. Neste ponto, é possível ser feita uma distinção entre uma igreja libertadora e uma igreja conservadora: esta vê a situação de miséria do povo latino-americano como uma crise de ordem espiritual, enquanto aquela entra em sintonia com

---

16 BOFF, Leonardo. *Teologia do cativeiro e da libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 13.

17 MIRÓ-QUESADA, Francisco. El proyecto latinoamericano de filosofar como decisión de hacer filosofía auténtica. In: MARQUÍNEZ ARGOTE, G. *Que es eso de... Filosofia Latinoamericana*: introducción al filosofar. 3. ed. Bogotá: El Buho, 1986. p. 98.

18 BOFF, Leonardo. Um balanço de corpo e alma. In: BOFF, Leonardo *O que ficou*: balanço aos 50. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 20.

as aspirações sociais da maioria pobre e oprimida. Para Leonardo Boff, a "Igreja se fez povo", seguindo a opção preferencial de Cristo pelos pobres.

O ponto de partida da teologia de Leonardo Boff pode ser sintetizado na seguinte questão: "como anunciar um Deus que é um pai bondoso em um mundo repleto de miseráveis?".[19] A teologia é vista como ato segundo, uma consequência da ação prática de grupos que lutam pela libertação. Valendo-se de uma epistemologia cunhada a partir do tripé experiência, transparência e transcendência,[20] Leonardo Boff entende que a imediatez da experiência de Deus possibilita uma relação contemplativa da realidade do mundo e de Deus. Essa experiência está intimamente ligada à in-manência e à trans-cendência.

Em relação às mediações, elas estão vinculadas ao método *ver-julgar-agir*. Especificamente no momento do *ver* está situada a mediação sócio-analítica, ligada à avaliação da prática libertadora. Uma vez que cada momento histórico possui suas especificidades, faz-se necessária sempre uma sondagem de quais são as questões teológicas relevantes. Conforme Leonardo Boff, a teologia da libertação procura entender como se dá a legitimação do *status quo*, bem como a pobreza e a marginalização decorrentes dele. Sem dúvida é dada uma preferência ao viés econômico e social, uma vez que naquele momento havia uma concepção de que a luta econômica era a mais fundamental das lutas emancipatórias.

A mediação hermenêutica trabalha com os critérios teológicos para a leitura da realidade.[21] Somente neste momento o texto pode ser chamado de teológico, tendo como pressuposto a Escritura, a Tradição e o Magistério da Igreja para a compreensão da vida cristã. O teólogo pergunta pelo sentido que uma realidade tem para a existência concreta dos empobrecidos. A mediação hermenêutica parte do lugar da fé, procurando contribuir para a compreensão dos temas que afetam a vida cotidiana, na expectativa de orientar na tomada de posição frente a esses temas.

Por fim, o elemento pastoral da teologia da libertação é a mediação prática. É o retorno à vida cotidiana, após identificar e compreender a realidade. Há um percurso que parte da análise da realidade, passa pela iluminação pela palavra de Deus e volta à realidade na tentativa de fomentar mudanças. Essa ação é política, uma vez que toma partido dos mais humildes. Para Leonardo Boff, a teologia é "militante, comprometida e libertadora". A demanda do povo pobre é tomada desde a fé vivenciada no comprometimento social, gestada e acrisolada, e então devolvida ao povo pobre; isso não significa um vanguardismo alienígena que não sente a dureza da opressão, é uma parceria teórica com e junto aos pobres, e não para os pobres. Só a prática não resolve certas problemáticas; somente a teoria também não. A teologia da libertação "é uma teologia que leva para a praça porque a *forma epocal* da fé hoje no submundo dos deserdados é o 'amor político' ou a 'macrocaridade'. No Terceiro Mundo, entre os últimos, a fé é *também* e *sobretudo* política".[22]

---

[19] BOFF, Leonardo. *A teologia da libertação se propaga, apesar do veto do Vaticano*. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/templates/colunaMostrar.cfm?coluna_id=4194>. Acesso em: 27 jun. 2012.

[20] Esses elementos compõem o "pensar sacramental". BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 35, fasc. 139, p. 515-541, set. 1975.

[21] BOFF, 1980, p. 17.

[22] BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 60.

Palavras Finais

O pensamento teológico de Leonardo Boff possui características interdisciplinares marcantes. Em relação à teoria social, ele optou por uma tradição sociológica em que o conflito era parte constituinte da dinâmica social. Marx e Engels formularam uma teoria social com o intuito de interferir na realidade. Para isso, faz-se necessária a análise de cada caso particular.

A compreensão do papel da teologia da libertação seguiu caminho semelhante. De forma prática, percebeu-se a necessidade de se levar em conta os seguintes elementos: levantamento do que é historicamente possível; definição de estratégias e táticas cabíveis a cada caso concreto; correlação entre ações no nível cotidiano (micro) e social (macro); articulação dos cristãos e cristãs com os demais grupos de interesse que compõem a sociedade; performatividade discursiva, isto é, organização linguística coordenada que oferece o correto vocabulário do que se quer e do que se deseja.[23]

> Deve-se atender à correlação de forças, fazer juízos prudenciais do que se pode fazer, do que é permitido, do que é viável, dentro de quais condições; importa neste nível considerar com que reação dos detentores do poder estabelecido e de seus aliados no sistema global.[24]

Esse passo constitui um elo fundamental no processo de "inteligência da fé" que busca a sua eficácia, postando-se profeticamente ante as realidades histórico-sociais. A atualização se dá a cada momento. Não se exaure em um único processo, mas perpassa toda a circularidade que sempre está retirando de antigas ações da Igreja novos exemplos à ação. A teoria social contribuiu para a formação e fundamentação desta perspectiva teológica.

REFERÊNCIAS

BOFF, Clodovis. Teoria e prática. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 36, n. 144, dez. 1976.

BOFF, Leonardo. *A fé na periferia do mundo*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *A teologia da libertação se propaga, apesar do veto do Vaticano*. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/templates/colunaMostrar.cfm?coluna_id=4194>. Acesso em: 27 jun. 2012.

_____. *Igreja, carisma e poder*: ensaios de eclesiologia militante. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *Jesus Cristo libertador*: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. O Jesus Histórico e a Igreja. *Perspectiva Teológica*, São Leopoldo, n. 5, p. 157-171, 1973.

[23] BOFF; BOFF, 1986, p. 61-62.
[24] BOFF, 1980, p. 56.

_____. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 35, fasc. 139, p. 515-541, set. 1975.

_____. *Site oficial de Leonardo Boff*. Disponível em: <http://www.leonardoboff.com/site/lboff.htm>. Acesso em: 28 jun. 2012.

_____. *Teologia do cativeiro e da libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. Um balanço de corpo e alma. In: BOFF, Leonardo *O que ficou*: balanço aos 50. Petrópolis: Vozes, 1989.

BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência*: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Unesp, 2004.

HIGUET, Etienne Alfred. Medellín e o método da teologia da libertação. *Estudos da Religião*, n. 6, p. 45-74, 1989.

LIBANIO, João Batista. Pensamento de Leonardo Boff. In: GUIMARÃES, Juarez (Org.). *Leituras críticas sobre Leonardo Boff*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses*: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

MIRÓ-QUESADA, Francisco. El proyecto latinoamericano de filosofar como decisión de hacer filosofía auténtica. In: MARQUÍNEZ ARGOTE, G. *Que es eso de... Filosofia Latinoamericana*: introducción al filosofar. 3. ed. Bogotá: El Buho, 1986.

MUELLER, Enio R. *Teologia da libertação e marxismo*: uma relação em busca de explicação. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

ROUSSEL, Luc. *Joseph Cardijn*: une vie au service de la jeunesse ouvrière. Disponível em : <http://www.carhop.be/0612.pdf>. Acesso em : 25 jun. 2012.

SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

SILVA, Bruno Marques. *Fé, razão e conflito*: A trajetória intelectual de Leonardo Boff. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

Resumo: *O presente artigo se circunscreve em torno da especificidade epistemológica e metodológica da teologia desde a América Latina. Por meio de uma hermenêutica do pensamento de Theodor Adorno, o artigo pretende dar a sua contribuição específica à discussão do estatuto teórico da teologia latino-americana, realizando concomitantemente uma discussão de cunho epistemológico. Com o exercício interpretativo da obra de Theodor Adorno há de se revelar a centelha hermenêutica de que o fazer teológico se dá como interpretação da realidade, com pretensão de verdade, sem possuir chave hermenêutica segura.*

Palavras-chave: *Teologia. Realidade. Intepretação.*

TEOLOGIA DESDE A AMÉRICA LATINA: REFLEXÃO METODOLÓGICA E EPISTEMOLÓGICA

Fábio César Junges
Mestre em Teologia
Doutorando em Teologia pela Faculdades EST.
O presente trabalho foi realizado com o apoio do CNPq

Introdução

As discussões epistemológicas e metodológicas da teologia latino-americana têm sua história e seu lugar na história da teologia. Um recuo histórico poderia ser realizado, considerando suas etapas de constituição, suas nuances, suas peculiaridades, apontando para as principais contribuições e limitações. Nesta perspectiva, no entanto, são vários os estudos e pesquisas realizadas. O objetivo, deste movimento de pensamento, é de apresentar *uma perspectiva* teológica que olha para os menores dos seus fios historicamente entrelaçados, que evocam elementos de uma teologia latino-americana no século XXI, desde uma interpretação de Theodor Adorno.

A discussão metodológica e epistemológica sempre esteve presente nas teologias desenvolvidas no continente latino-americano. Os desenvolvimentos metodológicos distintos, antes de um problema, revelam uma hermenêutica teológica latino-americana articulada no tempo e no espaço. Suas distintas elaborações revelam sua mordência histórica de ontem e de hoje. Na perspectiva aqui apresentada, é defendida a necessidade de olhar os mais insignificantes fios que a história entrelaçou, pois justamente o mais anódino de todos pode ser aquele que completa a trama, pode ser a chave e a solução do enigma.

Da interpretação do pensamento de Theodor Adorno, há de se revelar, ao final, o fazer teológico como interpretação da realidade, com pretensão de verdade, em constante construção de suas chaves hermenêuticas. A tese assim formulada exige movimentos interpretativos, articulados em forma de constelações de conceitos. O maior movimento de todos é em relação ao próprio caráter interpretativo da noção de realidade, atentando para a questão mais importante de uma teologia genuinamente latino-americana, a verdade. Apresentadas estas palavras introdutórias, seguem os movimentos interpretativos enquanto tentativa de fazer cintilar faíscas hermenêuticas que iluminam a tese central.

1 Interpretação da realidade

> O livro, o primeiro de Bloch e que já trazia tudo o que seria sustentado mais tarde, suscitou em mim uma *única revolta* contra a recusa que *penetra no pensamento*, até em sua natureza puramente formal, e nele se prolonga. Deste motivo, que *precede todo conteúdo teórico anterior*, eu me apropriei tanto que acho que nunca escrevi nada que de alguma forma, latente ou aberta, não o refletisse[1].

A citação acima provém de um comentário de Adorno ao "Espírito da Utopia" (1918) de Bloch. O comentário foi escrito mais de quarenta anos depois da primeira leitura que Adorno havia realizado da obra, aos dezesseis anos de idade. Um elemento não tão facilmente encontrado em reflexões epistemológicas é o da revolta ou da indignação. A revolta ou a indignação são constituintes do pensamento. Não há pensamento que se coloque como correto e justo que não parta, de um ou de outro modo, da experiência da indignação da realidade danificada. Trata-se de uma experiência que precede o conteúdo teórico e, acima de tudo, o possibilita e o sustenta.

O fazer teológico não se dá no distanciamento para com a realidade. O pensar teológico é possibilitado por situações determinadas, por contextos concretos e específicos que o impelem e o sustentam. É da indignação resultante de uma realidade danificada que se pode colocar a pergunta por uma teologia correta e justa. Esta experiência da indignação e da revolta não é uma experiência qualquer, mas sim uma experiência corporal, visceral, das entranhas. A experiência da indignação revela também uma nova relação, uma nova postura teológica para com os objetos.

> Nenhuma ontologia deve ser esconjurada de dentro da barriga [da botija]. O que está em vista é: se a gente só soubesse direito o que a botija, em sua linguagem de coisa, diz e ao mesmo tempo esconde, a gente saberia o que há para ser sabido, e que a disciplina do pensar civilizatório, com o ápice na autoridade de Kant, proibiu a consciência de perguntar. Esse mistério seria o contrário daquilo que já sempre foi assim e que sempre assim será, a invariância: seria aquilo que finalmente uma vez seria diferente[2].

Nesta leitura que Adorno realiza de Bloch fica de modo especial visível a necessária concentração nos objetos a fim de poder falar de um pensamento justo e responsável. Em primeiro lugar, não se trata de olhar para aquilo que culturalmente se encontra exposto nas vitrines. Adorno olha para o rudimentar, sendo uma velha botija um destes objetos. Uma botija abandonada no quintal de uma casa, deslocado pela ordem cultural como insignificante, precisa ser considerada pela interpretação que se propõe da realidade. Não se trata simplesmente de considerar as antigas proporções da botija tal e qual ela tinha quando criada, buscando um sentido oculto por detrás dela. Há que se considerar o que, no devir de sua história, foi se agregando a ela.

Numa botija abandonada não se encontra nada de espetacular e belo segundo os padrões da cultura vigente. Mas é justamente isto que precisa ser considerado pela reflexão que Adorno chama de audaciosa. "A reflexão audaciosa busca conquistar para o pensamento aquilo que a reflexão cautelosa dele eliminou, inocência"[3]. Trata-se de olhar para o passageiro, o fugaz, o culturalmente

---

1 ADORNO, Theodor W. Noten zur Literatur: Henkel, Krug und frühe Erfahrung (1965). In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 11. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003, p. 557. Grifo próprio.

2 ADORNO, Theodor W. Noten zur Literatur: Henkel, Krug und frühe Erfahrung (1965). In: ADORNO, v. 11, 2003, p. 566.

3 ADORNO, Theodor W. Noten zur Literatur: Henkel, Krug und frühe Erfahrung (1965). In: ADORNO, v. 11, 2003, p. 565.

feio, o rudimentar, o simples. Preservar o olhar no que foi agregado na velha botija ao longo de sua história se apresenta como a utopia epistemológica de Adorno, uma vez que a reflexão estaria novamente "em contato com o inferior, separado da cultura, aquilo que é abertamente esculachado"[4].

Este olhar, contudo, não se dá de qualquer modo. Não é tarefa da reflexão simplesmente dissecar a botija e ver o que se encontra nela; também não é sua função extrair uma ontologia de dentro de sua barriga. A epistemologia audaciosa se volta para a inocência que a reflexão cautelosa eliminou como parte do pensamento. Não é questão de o sujeito impor a sua perspectiva de leitura à realidade enquanto tal, mas permitir que ela, enquanto linguagem de coisa expresse e ao mesmo tempo esconda aquilo que não gostaria de expressar. A tarefa interpretativa é compreender a coisa em sua linguagem própria. Isto seria o suficiente para ser sabido.

Na reflexão cautelosa, além do sujeito impor a sua perspectiva de compreensão, não permitindo a coisa, em sua linguagem de coisa, expressar-se, especialmente não aceitou que a coisa não dissesse nada. Ou seja, a reflexão cautelosa procurou dissecar ao máximo as coisas e extrair absolutamente tudo o que lhe parecia necessário. A utopia epistemológica da reflexão audaciosa é permitir que a coisa fale e esconda o que não gostaria de expressar. Realizando-se esta epistemologia utópica, então a realidade finalmente seria diferente do que sempre foi determinada a ser. Surgiria, enfim, uma nova cor no acinzentado pensar cauteloso. Permitir a manifestação de uma cor diferente, eis o ideal da reflexão audaciosa concebida por Adorno.

As coisas, antes de estarem à disposição do sujeito, são condições para que o próprio sujeito se reabilite. A primazia conferida ao objeto é possibilidade do sujeito novamente se encontrar. Ao objetivar a realidade em que se encontra, o sujeito, que faz parte desta mesma realidade, também se objetivou. O único modo de se reabilitar enquanto sujeito é devolvendo a coisa a sua condição de coisa, sem ser novamente enclausurada em esquemas de dominação e de objetivação. Em outras palavras, a realidade é marcada por uma fartura de conteúdo, que já não pode ser vista e nem expressa devido à clausura em que foi colocada.

Na objetivação da realidade, o sujeito deixou de perceber que ela é e pode ser muito mais do que aquilo a que foi condicionada e submetida a ser. E, como consequência, o próprio sujeito se encontra preso aos limites que ele próprio se impôs ao encapsular a realidade em esquemas subjetivos prévios. Decorre que por mais que as experiências subjetivas parecem se fazer próprias e individuais em cada sujeito, estas não passam de aparências, uma vez que o sujeito não consegue mais perceber possibilidades de realização naquilo que se apresenta de modo diferenciado. O sujeito, portanto, vive a ilusão de que faz experiências individuais e próprias, especialmente por força sugestiva da indústria cultural, mas que na verdade não passam de uma mera ilusão.

A libertação do ser humano da clausura em que ele mesmo se colocou na dominação da realidade é, portanto, uma das tarefas do fazer teológico latino-americano. Trata-se de uma incondicional confiança recíproca entre seres humanos e coisas. Isso significa uma relação diferenciada

[4] MUELLER, Ênio Ronald. *Filosofia à sombra de* Auschwitz: um dueto com Adorno. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009, p. 106.

com o objeto, implicando também uma nova relação com os sujeitos que se coisificaram juntamente com os objetos. Acontece, no entanto, que a clausura é tão ampla que, para as pessoas, parece que as coisas são necessariamente como atualmente são. Mueller vai chamar isto de "recalcamento do utópico"[5]. O recalcamento da utopia é evidente. Mas esta não é a última palavra. As pessoas, mesmo não admitindo para si mesmas, mesmo juradas ao mundo como ele é, sabem que seria possível da realidade ser diferente.

2 Do não conceitual ao conceitual

Neste segundo movimento interpretativo, a intenção básica é de acompanhar o que Adorno compreende sobre o "caráter constitutivo do não conceitual no conceito"[6]. Em outras palavras, a reflexão procura desvelar o que é pré-racional e, mesmo assim, constitutivo do conceitual. Na medida em que for demonstrada a impossibilidade dos conceitos como instâncias autônomas, revelar-se-á que eles próprios são constituídos pelo não conceitual, o que exige uma reflexão sobre os limites do próprio conceito. De antemão está vedada a noção de conceitos como instâncias autônomas constituintes de tudo.

A realidade que é expressa por meio do conceito não se reduz ao conceito, permanecendo não idêntica em sua riqueza qualitativa. "Alterar essa direção da conceptualidade, voltá-la para o não idêntico, é a charneira da dialética negativa"[7]. O eliminar da ilusão de uma subjetividade constitutiva, de um pensamento que parte do princípio da identidade, e salvar o não idêntico é o espelho da dialética negativa. O caráter constitutivo do não conceitual no conceito dissolve a compulsão à identificação, pois nenhum conhecimento detém a realidade completamente. Não é tarefa de o pensamento promover o fantasma do todo. Sua função é trabalhar com o heterogêneo, com o não reduzido, sem jamais reduzir ou encaixar a realidade a categorias pré-fabricadas.

O pensamento, para Adorno, necessita mergulhar no heterogêneo, sem possuir a segurança de categorias prévias, sem possuir uma chave segura. O particular, o heterogêneo e a multiplicidade desafiam o pensamento. Uma ciência renovada há que revogar a busca da totalidade, há que considerar seriamente que a realidade é irredutível ao pensamento. Na crítica determinada à tradição ocidental de conhecimento, a tensão entre o pensamento e a realidade é garantida pela dialética negativa. Em "Dialética negativa" a consciência dos limites e das possibilidades desta crítica determinada está colocada de modo abrangente.

> É preciso se opor à totalidade, imputando-lhe a não-identidade consigo mesma que ela recusa segundo o seu próprio conceito. Por meio dessa oposição, a dialética negativa está ligada como a seu ponto de partida com as categorias mais elevadas da filosofia da identidade. Nessa medida, ela também permanece falsa, participando da lógica da identidade; ela mesma permanece aquilo contra o que é pensada. Ela precisa se retificar no interior de seu progresso crítico que afeta os conceitos do quais ela trata com base na forma como se eles também continuassem sendo os primeiros para ela[8].

---

5 MUELLER, 2009, p. 97.
6 ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa* (1966). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 19.
7 ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa* (1966), 2009, p. 19.
8 ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa* (1966), 2009, p. 129.

O conhecimento se move num consciente paradoxo. Mesmo criticando o conceitual, não pode prescindir da atividade conceitual e nem da realidade, que, por sua vez, é corretiva e condição do conceitual. A abertura do não conceitual somente é possível por meio de conceitos, sendo que a utopia epistemológica seria não reduzi-lo ao conceitual. "A utopia do conhecimento seria abrir o não conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos"[9]. Trata-se da confiança de se aproximar ao não conceitual, permitindo o heterogêneo, enquanto entrega ao distinto. O conteúdo da realidade somente poderá ser vislumbrado quando este não é introduzido de fora, isto é, do alto da autoridade totalitária do pensamento.

Diante disso, como fica a tarefa conceitual da teologia? Mesmo com a proibição da realização de imagens de seu objeto, não poucas vezes a teologia procurou enquadrá-lo dentro dos seus limites conceituais finitos, dando-lhe uma forma de acabamento. Talvez porque "o pensamento não ingênuo sabe o quão pouco alcança o que é pensado, e, no entanto, sempre precisa falar como se o possuísse inteiramente"[10]. A teologia "não ingênua", neste sentido, pouco alcança com sua articulação conceitual, mas o pouco que ela alcança é tratado como se tivesse abarcado a realidade no seu todo. Consciente ou não da finitude de seu aparato conceitual, ela introduz a ideia de totalidade. Não se dá conta, ou não quer ver, ou ainda, esconde o quanto a realidade é irredutível a estes conceitos; o quanto o seu objeto é heterogêneo.

Já a produção teológica da América Latina das últimas décadas é expressão concreta de que não se justifica mais uma noção teológica que, com sua interpretação, pretenda abarcar a realidade em sua totalidade. Não há mais sentido oculto na realidade que a teologia deveria esclarecer. A crise do idealismo é também a crise da ideia de um sentido por detrás da realidade, um sentido imanente na história. Sendo assim, a tarefa teológica, numa perspectiva adorniana, é apenas a interpretação de indícios fugazes da realidade, da história, é a "interpretação da realidade carente de intenções mediante a construção de figuras, de imagens a partir de elementos isolados da realidade"[11]. O que importa não é um sentido oculto, uma vez que a realidade é carente de intenções.

A desmitologização do conceito é, para Adorno, um antídoto contra qualquer pensamento nostálgico que pretenda abarcar a totalidade do real. Na medida em que é tematizado o não conceitual, também toda teologia, que sempre trabalha com o conceito, parece ser colocada em jogo, ao menos enquanto atividade conceitual. Mas é o que se tem de mais sério dentre tudo porque "nela reside o esforço de ir além do conceito por meio do conceito"[12]. Portanto, tendo que permanecer como atividade conceitual, a teologia terá que romper o conceito de modo imanente, medindo-o consigo mesmo.

3 Constelações de conceitos

Tendo como pano de fundo a discussão do conceitual e do não conceitual, o desdobramento seguinte diz respeito ao processo teológico latino-americano, isto é, teologia como interpretação da

[9] ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa* (1966), 2009, p. 17.
[10] ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa* (1966), 2009, p. 21.
[11] ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie (1931). In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 335.
[12] ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa* (1966), 2009, p. 22.

realidade, em duas direções: interpretação crítica da realidade e reflexão sobre o próprio caráter interpretativo da noção de realidade.

A teologia, enquanto gesto interpretativo da realidade, terá que interpretá-la e ao mesmo tempo realizar uma reflexão crítica sobre o seu caráter interpretativo. A realidade não se apresenta tão facilmente aos olhos do sujeito interpretante. A mesma se encontra marcada por muitas camadas ideológicas que foram sendo sobrepostas ao longo da história. Interpretar a realidade não significa, de modo algum, chegar a um sentido oculto presente na mesma, mas sim a função interpretativa da teologia é antes de iluminar ao *modo de um relâmpago* a figura enigmática da realidade.

Como se daria esta captação instantânea do procedimento interpretativo? Sua possibilidade estaria no suscitar de perguntas da própria realidade enigmática, rodeadas de tal modo com variantes de respostas que contivessem intenções de solução. A cada passo interpretativo, portanto, novas soluções, novas respostas e a necessidade de se construir novas chaves interpretativas que "abrem de golpe a realidade"[13], ao mesmo tempo em que chaves se consomem. Trata-se da noção de constelação de conceitos.

> Enquanto constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos como os cadeados de cofres-fortes bem guardados; não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica[14].

A noção de constelação sugere que os elementos do real possam, a cada gesto interpretativo, combinar-se de modo a formar imagens do real em forma de centelha, de faísca, que ao mesmo tempo em que manifesta também se esvanece. No dizer de Benjamin, "a verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar como imagem que relampeja irrevesivelmente, no momento em que é reconhecido"[15]. No rodear de conceitos com intenção de solução, em forma de constelação, vez por outra há de saltar faíscas que revelam figuras do real, ao mesmo tempo em que as chaves interpretativas que possibilitaram a resolução, junto com o problema, se consomem. A cada gesto teológico, portanto, há de se ter novas chaves hermenêuticas e novos problemas que desafiam a solução.

Neste ponto chegamos a própria noção dialética das chaves interpretativas da realidade. A peculiaridade de cada chave interpretativa se desgasta no enfrentamento com a solução requerida. A tarefa teológica, nesta perspectiva, é justapor elementos isolados e heterogêneos da realidade que manifestam com impacto, a um só golpe, a verdade. A interpretação já não tem a ver com doação de sentido, uma vez que há muito a interpretação se separou da pergunta por um sentido oculto, ou no dizer de Adorno, "os símbolos ruíram"[16]. Não há um mundo por detrás da realidade, este não existe. A tarefa teológica não é de encontrar um sentido oculto na realidade. Sua tarefa é interpretar a realidade não dotada de intencionalidade.

---

13 ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie (1931). In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 340.
14 ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa* (1966), 2009, p. 142.
15 BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 224.
16 ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie (1931). In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 336.

Nisto, portanto, persiste o grande paradoxo do gesto interpretativo da teologia, ou seja, proceder interpretando com pretensão de se chegar à realidade correta e justa, sem possuir as chaves seguras. Deste modo, o processo teológico parece ser tornado fraco, mas justamente na sua fraqueza se encontra a sua força, a saber, na capacidade da não determinação e engessamento da realidade numa solução única. A construção de chaves interpretativas novas a cada procedimento é condição de possibilidade de se apreender, mais uma vez, a realidade diferente do que ela foi determinada a ser.

À teologia, portanto, são atribuídos poucos resultados e, por isso, continuamente ela precisa começar tudo de novo. Além disso, ela não poderá "prescindir do mais insignificante fio que o tempo passado entrelaçou e, quem sabe, complete a trama que poderia transformar as cifras em um texto"[17]. Não há, portanto, nenhuma chave hermenêutica segura como critério de verificação da realidade, nem mesmo um sentido inerente ou a possibilidade da construção de um sentido da realidade. Tem-se, apenas, cifras, fios insignificantes que precisam ser considerados pelo processo teológico, pois estes poderão completar a figura enigmática da realidade, formando uma centelha hermenêutica.

A história da teologia mostra que, não poucas vezes, procurou-se um mundo por detrás da realidade ou um sentido inerente aos processos históricos. Adorno rechaça para bem longe este tipo de pensamento. Tal tentativa se aproxima da atitude de querer encontrar um ser por detrás de um enigma que se exige ser solucionado, quando a função da solução de enigmas é justamente o contrário, ou seja, com o encaixe da menor das peças, fazer aparecer a figura a um só golpe, consumindo repentina e instantaneamente a questão que pedia solução. A autêntica interpretação não procura um sentido pronto e permanente, mas faz com que os sinais indecifráveis se transformem em texto, nunca se esquecendo de que o que é preciso ser interpretado "é incompleto, contraditório e fragmentário e grande parte dele pode estar entregue a cegos demônios"[18].

Conclusão

Ao final destes movimentos de pensamento estamos impossibilitados de apresentar qualquer conclusão ou inclusive de se dizer uma última palavra. Fazer isso seria trair o ensinamento que brotou de várias obras de Theodor Adorno que foram tecidas em constante dizer, sem pretensão de totalidade. O que se pode fazer é apenas ponderar sobre o caminho realizado e deixar esperar que a centelha ou a faísca hermenêutica, vez por outra, tenha se revelado, oferecendo novas possibilidades ao fazer teológico latino-americano. E que a cada nova interpretação possamos nos aproximar à realidade de modo mais correto e justo.

Movimento após movimento, com a aproximação de diversos conceitos que formaram constelações de pensamento, esperou-se fazer saltar a centelha hermenêutica de que teologia é interpretação da realidade. O próprio exercício interpretativo pretendeu se aproximar do modo como aqui se compreende o exercício teológico. Com o exercício, a pretensão foi de fazer apenas cintilar, vez

[17] ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie (1931). In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 334.
[18] ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie (1931). In: ADORNO, v. 1, 2003, p. 334.

por outra, faíscas e de modo evanescente. Na medida em que se desprendia uma dessas faíscas, iluminava-se a tese esboçada de modo paradigmático na introdução.

Realidade, interpretação, verdade e chave interpretativa são os conceitos que permitiram formar algumas constelações de pensamento. Por meio deles, no jogar e brincar com outros conceitos similares, a figura enigmática da possibilidade se sua possibilidade se apresentou aos olhos. Os elementos singulares espalhados, os mais insignificantes fios da história da teologia na América Latina, neste sentido, precisam ser considerados, pois, inclusive o menor deles, quando colocado em diferentes arranjos com os demais, faz saltar, mesmo que instantaneamente, a solução do enigma. Mas ao mesmo tempo em que a centelha se desprende e ilumina repentinamente a questão, também ela se desfaz e mantém na penumbra o que havia sido iluminado. Se isso não aconteceu no rodear dos conceitos, então de um ou de outro modo não se esteve de acordo com a própria tese.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa* (1966). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. Die Aktualität der Philosophie (1931). In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

_____. Noten zur Literatur: Henkel, Krug und frühe Erfahrung (1965). In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 11. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.

MUELLER, Ênio Ronald. *Filosofia à sombra de* Auschwitz: um dueto com Adorno. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

CRISE DO PARADIGMA WEBERIANO DA RACIONALIZAÇÃO OCIDENTAL: UMA LEITURA DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO NO BRASIL A PARTIR DE THOMAS KUHN

Resumo: *A ciência não progride de forma contínua e cumulativa, ao contrário, ela se desenvolve mediante uma transição sucessiva de paradigmas que, por certo tempo, fornecem modelos de investigação de problemas e de busca de soluções para determinada comunidade científica. Esta é, em termos gerais, a tese desenvolvida por Thomas Kuhn em sua obra A estrutura das revoluções científicas. Ao longo do texto, o autor fornece inúmeros exemplos de como a atividade científica é moldada pelo paradigma e como ela busca se ajustar até que um novo paradigma seja apresentado como mais adequado. Seus exemplos são tomados das Ciências Naturais, especialmente da Física e da Química. Ainda que as Ciências Humanas não sejam seu foco, as categorias de sua reconstrução teórica também podem ajudar a explicar desenvolvimentos que ocorrem em seu âmbito, como é possível observar no exemplo da Sociologia da Religião no Brasil. A proposta do artigo consiste basicamente em descrever a crise do paradigma weberiano da racionalização ocidental na Sociologia da Religião brasileira por meio de categorias fornecidas pela teoria kuhniana do paradigma científico.*

Palavras-chave: *Max Weber. Sociologia da Religião. Thomas Kuhn. Paradigma.*

Abstract: *Science does not progress continuously and cumulatively, on the contrary, it develops itself through a successive transition of paradigms that, for a time, provide research models of problems and search for solutions to a specific scientific community. This is, in general terms, the thesis developed by Thomas Kuhn in his work The Structure of Scientific Revolutions. Throughout the text, the author provides numerous examples of how scientific activity is shaped by a paradigm and how it seeks to adjust itself to it until a new paradigm is presented as more appropriate. His examples are taken from the Natural Sciences, specifically Physics and Chemistry. Although the Humanities is not his focus, categories of his theoretical reconstruction may also help explain developments that occur in this area, as one can conclude from the example of the Sociology of Religion in Brazil. To describe the crisis of Max Weber's paradigm of Western rationalization in Brazilian Sociology of Religion through categories provided by Kuhn's theory of scientific paradigm is the main purpose of the article presented here.*

Keywords: *Max Weber. Sociology of Religion. Thomas Kuhn. Paradigm.*

CRISE DO PARADIGMA WEBERIANO DA RACIONALIZAÇÃO OCIDENTAL: UMA LEITURA DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO NO BRASIL A PARTIR DE THOMAS KUHN

Eneida Jacobsen
Doutoranda na Escola Superior de Teologia.
Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.
E-mail: eneida.jacobsen@yahoo.com.br

Kuhn e a noção de paradigma

A estrutura das revoluções científicas, obra originalmente publicada em 1962, é um marco nos estudos de História e Filosofia da Ciência. Seu caráter inovador consiste em fornecer uma alternativa a até então muito difundida tese de que a ciência se desenvolveria contínua e cumulativamente. O autor, Thomas Kuhn, busca demonstrar que a ciência é realizada mediante a transição de paradigmas que, de maneira diversa e por certo tempo, fornecem modelos de investigação de problemas e de busca de soluções para uma comunidade científica. Ciência é compreendida pelo autor como "a reunião de fatos, teorias e métodos reunidos nos textos atuais".[1] Com base em realizações científicas passadas, relatadas em manuais científicos utilizados para a formação de novos pesquisadores, a "ciência normal" opera a partir de uma tradição de pesquisa determinada, movendo-se no âmbito de regras e práticas aceitas por essa tradição.

Para que uma realização científica seja capaz de atrair partidários duradouros e, dessa maneira, definir – ainda que apenas implicitamente – os problemas e métodos de pesquisa de uma comunidade de cientistas, ela precisa ser suficientemente sem precedentes em relação a outras realizações e, ao mesmo tempo, deixar em aberto muitas questões a serem ainda resolvidas. As realizações que partilham essas duas características são denominadas por Kuhn de "paradigmas". Durante o período em que um

[1] KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas* [The Structure of Scientific Revolutions, 1962]. 10. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 20.

paradigma se mostra bem-sucedido, a comunidade científica com ele comprometida resolve uma gama de quebra-cabeças que não resolveria sem ele. Pois, ainda que o paradigma reduza a visão do cientista, este, justamente devido à redução operada pela confiança em um paradigma, é forçado a investigar alguma parcela da natureza de forma profunda e detalhada, o que, segundo Kuhn, é essencial para o desenvolvimento da ciência.[2]

A confiança em um paradigma em geral é tanta que, mesmo quando ele deixa de se mostrar adequado frente a novos fenômenos, a transição para um novo paradigma é lenta e difícil. Com frequência, cientistas irritam-se com teorias desenvolvidas por outros cientistas. Segundo Kuhn, eles não estão à procura de novas hipóteses e de questões que não se ajustam ao paradigma que guia seu trabalho; "em vez disso, a pesquisa científica normal está dirigida para a articulação daqueles fenômenos e teorias já fornecidos pelo paradigma".[3] A maioria dos cientistas ocupa-se com operações de "limpeza", de "acabamento". Busca-se ajustar de inúmeras maneiras a teoria já conhecida até que um novo paradigma seja capaz de se impor como mais adequado. É a percepção de uma anomalia, ou seja, daquilo que não pode ser explicado pela teoria em voga, que leva à busca de um novo paradigma pelo qual o anômalo possa ser convertido em algo esperado.

Ao longo de sua obra, Kuhn fornece inúmeros exemplos de como a atividade científica é moldada pelo paradigma. Seus exemplos, em geral, são tomados das Ciências Naturais, mais especificamente, da Física e da Química. No presente ensaio, busca-se realizar uma aproximação à Sociologia da Religião, descrevendo a crise do paradigma weberiano da racionalização ocidental por meio de categorias fornecidas pela teoria kuhniana do paradigma científico. A persistência e a diversificação de fenômenos religiosos confronta o/a pesquisador/a de formação weberiana com o reconhecimento de que as expectativas paradigmáticas têm sido violadas: o paradigma precisa, em vista disso, ser ajustado, reinterpretado, ou então substituído. Muitos esforços têm sido feitos nesse sentido, sendo por isso inviável falar em uma interpretação unívoca da obra de Weber. Não obstante as dificuldades, apresentamos uma breve descrição do importante conceito weberiano de "racionalização", a fim de, em seguida, situar por meio de alguns exemplos seu uso controverso na atual Sociologia da Religião no Brasil, assim evidenciando seu estado de crise enquanto paradigma científico.

Weber e a "racionalização" ocidental

Alternativamente a uma interpretação materialista da religião como mero produto de cada sociedade, Max Weber desenvolve a tese de que o Cristianismo – especificamente o Protestantismo e, dentro dele, o Calvinismo – teria, devido à sua piedade ascética, favorecido o desenvolvimento do capitalismo.[4] Seus estudos forneciam uma perspectiva suficientemente inovadora para alcançar o

[2] A tentativa de determinação da *constante de gravitação universal* da Lei de Newton é um exemplo típico do trabalho da ciência cotidiana como se realiza no marco de determinado paradigma. Desde o final do século XVIII, quando Cavendish determinou pela primeira vez o valor dessa constante gravitacional, a busca de valores mais precisos tem sido objeto de esforços constantes. Cf. KUHN, 2011, p. 48.

[3] KUHN, 2011, p. 45.

[4] Cf. WEBER, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Erftstadt: Area, 2005 [1904].

status de novo paradigma científico. É verdade que, diferentemente do que ocorre nas Ciências Naturais, a coexistência e combinação de diferentes paradigmas mostra-se muito mais fácil nas Ciências Humanas. A teoria weberiana aparece, então, como uma alternativa de compreensão e estudo de fenômenos sociais em meio a várias outras. Ao conferir à religião a capacidade de interferir nos processos sociais, não sendo mera decorrência deles, sua obra oferece um paradigma pelo qual é possível atribuir importância à resolução de quebra-cabeças associados a fenômenos religiosos, o que talvez explique sua ampla difusão no âmbito da Sociologia da Religião.

Essa utilidade de sua teoria deixa, no entanto, de ter a mesma efetividade quando sua obra é lida de maneira teológica, sentenciando-se o fim da religião em nome do que Weber identificou como uma crescente "racionalização" das sociedades modernas. Diante da permanência e mesmo da propagação de novas formas de experiência religiosa, tal paradigma teleológico não pode ver-se de outro modo a não ser que em crise. Essa leitura dos trabalhos de Weber é realizada especialmente a partir do conceito de "racionalização ocidental", empregado pelo autor para descrever o processo pelo qual a ação individual e coletiva em sua época estariam orientadas, cada vez mais, pelo planejamento, pela especialização científica e pelo procedimento técnico, e cada vez menos por imagens mágicas e religiosas de mundo. O processo de racionalização abarca, portanto, duas tendências do desenvolvimento histórico, como sintetiza Luís Cardoso: a primeira é "a tendência dos processos sociais e históricos em tornarem-se cada vez mais confiantes no cálculo e no conhecimento técnico", possibilitando um crescente controle sobre o mundo natural e social, e a segunda refere-se "à tendência da ação humana em libertá-la de sua dependência do pensamento mágico como forma de compreender o mundo [...]".[5]

A burocratização da sociedade representa o processo pelo qual a produção econômica e a administração pública passam a ser organizadas por meio do trabalho de pessoas especializadas que, no primeiro caso, calculam racionalmente a concretização de fins econômicos e, no segundo, promovem uma administração burocrática do aparelho estatal por meio de funcionários de formação jurídica. Característico desse processo de burocratização é o desenvolvimento de uma dinâmica sistêmica própria, uma grande máquina administrativa direcionada a fins e desligada de valores morais. O desenvolvimento organizativo da sociedade através da economia capitalista e do Estado moderno caracteriza a racionalização no plano empírico. Este pode ser diferenciado, como propõe Habermas, em sua dimensão social (racionalização da economia e Estado) e cultural (racionalização das imagens de mundo). No plano teórico, por sua vez, a racionalização se concretizaria no domínio da realidade mediante conceitos cada vez mais precisos.[6]

A racionalização que leva à burocratização mostra-se também como "desencantamento do mundo" (*Entzauberung der Welt*). O mundo não é mais percebido pelas pessoas como uma instância regida por forças misteriosas e sobrenaturais, mas como algo que pode ser submetido ao cálculo e à análise científica. Ainda que as condições em que se vive não sejam totalmente conhecidas e

[5] CARDOSO, Luís Antônio. O conceito de racionalização no pensamento social de Max Weber: entre a ambiguidade e a dualidade. *Teoria e sociedade*, n. 1, ano 16, p. 256-275, jan.-jun. 2008. à p. 259-260.

[6] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. Vol. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. p. 205-366 (Cap. 2: A teoria da racionalização de Max Weber).

dominadas, acredita-se que podem em qualquer tempo vir a ser conhecidas, e que não há princípios mágicos e incalculáveis aos quais a razão não poderia ter acesso. Consequentemente, para controlar o mundo, já não faz mais sentido recorrer a poderes mágicos, mas apenas a meios técnicos e recursos de cálculo e do intelecto.[7] A dimensão religiosa separa-se das estruturas legais e mesmo morais da ordenação da vida social, resultando em que as esferas científica, estética e moral constituam lógicas próprias e independentes.

A crise do paradigma weberiano em estudos da Sociologia da Religião

A concepção paradigmática fornecida pela obra de Weber é de uma história que, tendo sido uma vez dominada por visões mágico-religiosas de mundo, desmagifica-se por meio da racionalização e da burocratização da sociedade. Ainda que esta talvez não tenha sido a intenção do autor, fato é que, a partir de sua teoria, frequentemente interpretou-se o fenômeno religioso como algo cujo fim estivesse decretado. No âmbito das ciências sociais, isso resultou em um desinteresse da comunidade científica reunida em torno do paradigma weberiano em atribuir alguma importância a formas diversas de desenvolvimento no que diz respeito ao fenômeno religioso.[8] José Casanova, analisando a concepção de secularização dominante até, pelo menos, a década de 1960, constata: "apenas se a secularização é concebida como um processo universal teleológico cujo eventual resultado já se sabe, é compreensível que os cientistas sociais possam não estar particularmente interessados em estudar os diferentes caminhos que as sociedades tomam para chegar até lá".[9] Esse resultado que já se conhece de antemão é, como sintetiza, Paula Montero, o declínio do religioso e sua privatização. Formulando-o a partir de Weber:

---

7 Assim Weber: „Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: dass man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, dass es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, dass man vielmehr alle Dinge im Prinzip durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muss man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche". WEBER, Max. Politik als Beruf [1919]. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1988. Tübingen: Mohr, p. 505-560. à p. 536.

8 A própria pergunta a respeito do que pode ser identificado como legitimamente religioso depende de um paradigma que forneça a quem pesquisa uma distinção conceitual entre religião – ou, mais amplamente, fenômenos religiosos – e não-religião. Danièle Hervieu-Léger observa como essa pergunta marca uma "crise paradigmática", para colocá-lo nos termos de Kuhn, na Sociologia da Religião: "durante muito tempo sem ter clareza a respeito desse objeto do qual ela constatava e acompanhava o aniquilamento social, ao mesmo tempo em que se impunha a todos os frontes uma modernidade definitivamente a-religiosa, a sociologia das religiões viu-se totalmente sacudida ao descobrir, na virada dos anos 1970, que esta modernidade secular, supostamente governada pela razão científica e técnica, era, também ela, uma nuvem de crenças. Como identificar o que está ligado propriamente à 'religião' nas sociedades modernas?" (HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido:* a religião em movimento [Le pèlerin et Le converti: la religion en mouvement, 1999]. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 17]. A análise de fenômenos religiosos depende, conclui a autora, de "instrumentos" capazes de "avaliar as transformações que afetaram a paisagem religiosa contemporânea" (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 18). O mundo religioso tal como nos era conhecido, este sim, tem estado em decadência.

9 CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994. p. 25. "Only if secularization is conceived as a universal teleological process whose eventual final outcome one already knows, it is understandable that social scientists may not be particularly interested in studying the different paths different societies may take getting there".

> Para Weber, as religiões éticas, caracterizadas pela sua concepção abstrata da salvação, teriam sido responsáveis pela racionalização da imagem de um mundo sem Deus e pela projeção da experiência mística para o além. Duas conseqüências desse processo de desmistificação da experiência religiosa são freqüentemente reiteradas pela literatura como conquistas históricas irreversíveis: por um lado, a força secularizadora da ética protestante teria promovido uma forma subjetivada de experiência religiosa; por outro, a reforma protestante, conjugada à emergência dos Estados modernos e da ciência, teria aprofundado o processo de diferenciação das esferas político-econômico-científicas em relação à religiosa, o que retiraria definitivamente a religião do espaço público.[10]

A influência do pensamento de Weber no campo da Sociologia da Religião mostra como um paradigma condiciona a atividade científica, fazendo com que certos dados sejam relevantes e outros não e, ainda, que os dados coletados sejam interpretados de uma determinada maneira, de acordo com o paradigma ao qual se aderiu. Os comentários a respeito da teoria weberiana acima citados, não obstante, chamam a atenção para a insuficiência do paradigma em questão. De acordo com Kuhn, é o reconhecimento da insuficiência que motiva a busca por um novo paradigma que seja capaz de enquadrar o que tenha sido identificado como anômalo como algo esperado. No caso da Sociologia da Religião qual seria, afinal, a anomalia identificada? Seria, em poucas palavras, a persistência da religião. A grande proliferação de movimentos cristãos pentecostais e neopentecostais nas últimas décadas com expressão pública diversa não pôde ser facilmente conciliada com a interpretação corrente da tese weberiana da racionalização ocidental, ainda que muitos esforços de ajuste do paradigma tenham e continuem sendo feitos.

Os trabalhos de Antônio Pierucci são, no Brasil, um claro exemplo de tentativa de ajuste do paradigma. O autor acusa aqueles que, contra Weber, afirmam que a religião não morreu, de uma leitura equivocada de sua obra. Para Pierucci, a identificação da persistência e da importância da religião nas atuais sociedades de modo algum contradiz a teoria weberiana, avessa, segundo ele, a prognósticos para além de seu próprio tempo. O tom de sua linguagem transparece o desejo de salvar o paradigma weberiano frente àqueles que o apresentam como equivocado:

> resulta, portanto, que os críticos atuais da teoria da secularização fazem uma leitura de sua obra extremamente rala e tola, teleológica, que, digamos assim, 'não combina com Weber', incoerente com tudo aquilo que o desenvolvimento recente da *scholarship* em torno de Weber tem produzido e nos tem sido fartamente entregue em crescente número de publicações. Atribuem a Weber, à sua revelia, um prognóstico fechado de definhamento da religião na sociedade moderna na razão direta do avanço linear da racionalidade formal-instrumental, profecia que, entretanto, não se cumpriu. Como se Weber não costumasse escarnecer das profecias acadêmicas.[11]

Em geral, no entanto, a crise do paradigma weberiano – ou, mais exatamente, a interpretação que dele se faz – tem sido mais evidente que a tentativa de ajuste, como o próprio Pierucci observa. Fala-se em "reencantamento do mundo", "retorno da religião", "revanche de Deus" e "dessecularização". De acordo com Monteiro, Weber pressupunha que as grandes religiões são

---

[10] MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos - Cebrap*, ano 74, p. 47-65, mar. 2006. à p. 47-48.

[11] PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ano 13, n. 37, São Paulo, p. 43-73, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69091998000200003&script=sci_arttext>. Acesso em: 28 nov. 2012. Ver também: PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos - Cebrap*, São Paulo, v. 49, p. 99-117, 1997.

motores do processo de modernização, e que elas próprias também são submetidas a um processo de racionalização e privatização. A insuficiência teórica desse paradigma a respeito do desenvolvimento das religiões pode, segundo a autora, ser facilmente constatada no Brasil: "ora, quando se observa, mesmo superficialmente, o cenário brasileiro, percebe-se rapidamente que o modo como as religiões se expandiram no espaço público não correspondeu exatamente a essa fórmula [de Weber]".[12] As religiões não têm apontado para um processo de privatização, pelo contrário, "desde sempre se imiscuíram das mais variadas formas na construção e na gestão do espaço público".[13] Lísias Negrão formula o embate teórico da seguinte maneira:

> As análises de Weber foram válidas para um período encerrado da história do Ocidente: o apogeu da racionalidade num mundo desencantado, em que o sagrado se exilou. Mais recentemente vivemos o período do chamado 'retorno do sagrado' ou 'revanche de Deus', em que este mundo, de alguma forma, se reencanta. Mesmo se considerarmos a realidade do Terceiro Mundo em geral e do Brasil em particular, em que o sagrado persistiu, é inegável que a religião aí se revitalizou, paralelamente ao reencantamento primeiro-mundista.[14]

Que um novo paradigma com uma ampla influência como o de Weber possa em breve ser alcançado é pouco provável em vista da grande pluralização de pesquisas e de perspectivas teóricas, a não ser que se entenda essa pluralização como uma fase de exploração da área em que, em terminologia kuhniana, a anomalia foi identificada.[15] Neste caso, alguma interpretação geral capaz de tornar o anômalo da amplitude e diversidade de fenômenos religiosos na atualidade em algo esperado ainda poderá ser eleita como mais adequada, fornecendo os instrumentos, o método e os principais objetivos das pesquisas em Sociologia da Religião.

Conclusão

Kuhn relaciona a percepção de uma anomalia – isto é, de "um fenômeno para o qual o paradigma não prepara o investigador"[16] – com a possibilidade de uma descoberta científica. No caso das Ciências Humanas, talvez seja mais apropriado falar em uma nova teoria de explicação da sociedade ao invés de uma descoberta científica. Para Kuhn, a percepção da anomalia prepara o caminho, por assim dizer, para a percepção da novidade. E a assimilação da novidade, por sua vez, exige uma mudança de paradigma. Em relação à Sociologia da Religião brasileira, viu-se neste artigo que o anômalo identificado em relação ao paradigma weberiano da racionalização ocidental tem sido

---

12 MONTERO, Paula. Religião e esfera pública: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 145-157. à p. 146.

13 MONTERO, 2011, p. 146-147.

14 NEGRÃO, Lísias Nogueira. Intervenção. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée (Orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes/USF/FAN, 1994. p. 130-135. à p. 134.

15 De acordo com Kuhn, "a descoberta começa com a consciência da anomalia, isto é, com o reconhecimento de que, de alguma maneira, a natureza violou as expectativas paradigmáticas que governam a ciência normal. Segue-se então uma exploração mais ou menos ampla da área onde ocorreu a anomalia. Esse trabalho somente se encerra quando a teoria do paradigma for ajustada, de tal forma que o anômalo se tenha convertido no esperado. A assimilação de um novo tipo de fato exige mais do que um ajustamento aditivo da teoria. Até que tal ajustamento tenha sido completado – até que o cientista tenha aprendido a ver a natureza de um modo diferente o novo fato não será considerado completamente científico". KUHN, 2011, p. 75.

16 KUHN, 2011, p. 84.

a proliferação de fenômenos religiosos ou simplesmente a persistência da religião contra as expectativas de seu aniquilamento.

A teoria de Kuhn mostra-se útil para explicar o processo pelo qual um paradigma como o da racionalização ocidental de Weber assume importância para uma comunidade científica que consensualmente o elege como relevante,[17] assim como o momento em que esse paradigma já não se mostra mais como suficiente para explicar determinado fenômeno – no caso, a persistência da religião – sendo por alguns colocado em xeque e por outros ampliado e ajustado em vista de novos dados. Trata-se de um momento de crise que proporciona, dirá Kuhn, as condições para uma "revolução científica". O que se pode esperar depois de uma crise é ou a ajustagem do paradigma ou a eleição de um novo paradigma, o que, neste último caso, implica a reformulação de princípios, métodos e objetivos da área de pesquisa em questão.

Referências

CARDOSO, Luís Antônio. O conceito de racionalização no pensamento social de Max Weber: entre a ambiguidade e a dualidade. *Teoria e sociedade*, n. 1, ano 16, p. 256-275, jan.-jun. 2008.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. Vol. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido:* a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008 [1999].

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 10. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011 [1962].

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos - Cebrap*, ano 74, p. 47-65, mar. 2006.

_____. Religião e esfera pública: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 145-157.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Intervenção. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée (Orgs.). Misticismo e novas religiões. Petrópolis: Vozes/USF/FAN, 1994. p. 130-135.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos - Cebrap*, São Paulo, v. 49, p. 99-117, 1997.

[17] "Na escolha de um paradigma, - como nas revoluções políticas – não existe critério superior ao consentimento da comunidade relevante". KUHN, 2011, p. 128.

_____. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ano 13, n. 37, São Paulo, p. 43-73, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69091998000200003&script=sci_arttext>. Acesso em: 28 nov. 2012.

WEBER, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Erftstadt: Area, 2005 [1904].

_____. Politik als Beruf. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988 [1919]. p. 505-560.

Religião, teologia: perspectivas políticas

"NÃO HÁ PECADO AO SUL DO EQUADOR": DAS ORIGENS IDEOLÓGICAS DA SUBVERSÃO

Resumo: *Na Europa do século XVI um adágio popular dizia: "ultra aequinoxialem non peccavit", não há pecado ao sul do equador. Que a diferença entre o mesmo europeu e o outro - que surge no imaginário em grande medida pelos relatos de navegação dos conquistadores - seja tributado à percepção do pecado é simultaneamente um sintoma da importância decisiva de Agostinho (o africano!) na formação da identidade europeia assim como o marco que estabelece uma alteridade radical. Nisto está a origem da ideia da subversão como uma inversão de valores. Esta surge, primeiro, para justificar os desmandos dos conquistadores e colonizadores, mas logo em seguida, no momento em que resistência e insurreição entram em cena é usada para explicar uma aberração de caráter dos povos colonizados. Este mesmo motivo volta a se repetir e ressurge sendo usado tanto para escorar projetos coloniais como também para justificar a resistências dos povos colonizados. Examino, em particular, dois usos que do motivo se faz no século XIX, no auge do colonialismo. Um é um relato de viagem do missionário evangélico alemão, Hermann Borchard. O segundo é no capítulo da Fenomenologia de Hegel intitulado "O Mundo Invertido". Sugiro como hipótese que este capítulo que tem aturdido os intérpretes de Hegel encontra seu sentido na figura da subversão do colonizado que ainda habitava e quiçá ainda habite o imaginário europeu.*

NO SIN SOUTH OF THE EQUATOR? IDEOLOGICAL ORIGINS OF THE SUBVERSION

Vítor Westhelle
Doctor in Theology
Professor at the Lutheran School of Chicago
E-mail: vwesthel@lstc.edu

In Europe, Latin America our home continent is an unknown corner of the world. Until now it has been viewed as a confused and remote place dominated by chaos. … How can we make it clear that Revolution is not a pastime of unoccupied teenagers and playboys, but a powerful and spiritual interplay of forces that since the beginning of creation are in struggle with each other? It is the struggle between good and evil.

- Miguel Ángel Asturias

No Sin South of the Equator?

Latin America still is labeled as a chaotic world and chaotic indeed has been the entire planetary colonial project of the West. In his film "Fitzcaraldo," German film director Werner Herzog attempts to describe the European perception of the continent. "Fitzcaraldo" is a tale about obsession where an Irishman attempts to bring order to the Amazon with the building of an opera house in the heart of the jungle: a creation epic out of an original chaos. During the shooting of the film a documentary was also made, the merit of which is to raise suspicion as to who is obsessed, Fitzcaraldo or Herzog himself. The height of the documentary is when Herzog uses the Amazonian rain forest as a metaphor for Latin America and says: "This is a complete madness. When I think I conquer it in the next morning all my work is lost. This is chaos." And then he concludes, saying: "But in the lack of a better judgment, I love it."

This idea of a chaotic continent in fact goes back to Columbus who regarded the people he encountered as those without law or religion. On October12, 1492, the day he landed in the New World, he journals with nonchalance about the people he encountered: "They could hastily be converted to Christianity, since they don't seem to have any religion." And on the 4th of November he continues: "These people are humble and fearful, naked as I have said, without arms or law."[1]

[1] *Diário de Colón*, 27, 59.

In the second half of the sixteenth century after having encountered the high civilizations of the Aztecs, Mayas, and Incas, the Jesuit José de Acosta offered a more subtle judgment in his work *De procuranda indorum salute*, published in 1577. In it he divides the people into three groups. First are those who have State and full use of reason and offer the Chinese civilization as an example. Second, there are those who had State but lacked full use of reason and here he includes the Mayas, Incas, and Aztecs. The third group included all the remaining inhabitants of the New World who according to him had no State, no law and no king. Acosta referred to them as "half-men" (*hombres a media*).

In Brazil, the Jesuits who were in contact with the Tupinambá who inhabited the eastern coast noticed that there was no "f," "l," or "r" consonant sound in their language. Humorous or even ridiculous as it may seem now, this led the Jesuits to come to the conclusion that this was ample reason for their lack of faith (*fe*), law (*lei*) or king (*rei*).

This notion of a chaotic world gained even greater proportions when the vast extensions of the southern part of the continent were explored. The infamous expression, *Ultra aequinoxialem non peccavi,* has its origins from this period of time. The sentence apparently was common currency in Europe early in the seventeenth century as reported by Caspar Barlaeus, professor of theology in Amsterdam and commentator on the Dutch colonial enterprises. It sounded like a formula of absolution that the confessor would use to prevent the application of the same patterns of moral behavior in the new reality: "South of the Equator I have not sinned."[2] That there is no sin south of the Equator should not only be interpreted in a modern libertine fashion, as if anything in the tropics is permissible while one is spending one's vacation there. The New World was such that even the basic standards of moral judgment had been subverted. To this effect Barlaeus comments: "As if the line that divides the world in two hemispheres also separated virtue from vice."[3] If the reality and awareness of sin curtails desire (yet not interest), their absence offers desire a yearning for self-fulfillment.

What was found in the New World was not expected to be there, after all they were supposed to have reached southeastern Asia. So, things and people had to be accommodated to the expectations. Columbus, to the last moment in his life, was convinced that he had found the western route to India. Columbus had complete disregard for the people he encountered, their culture and language.[4] On hearing the name by which the natives described themselves, "cariba," he concluded with phonetic musings and wishful thinking that they were describing themselves as belonging to the Gran Khan, emperor of China.

The novelty of the discovery cannot but be attributed to the Italian Amerigo Vespucci who sailed through the northern coast of South America in 1503. He writes: "It is licit to call it a new world [*novum mundum*]. None of those regions was known by our ancestors, and to all those who learn about it, it will be something brand new."[5] What this novelty represented is responsible for the name given to the continent, as it was suggested by the cartographer Martin Hylacomilus Waldseemüller in a

[2] Cunha, *Margem da História*, 35; Holanda, *Raízes do Brasil* , 33.
[3] Holanda, *Raízes do Brasil*, 33
[4] See Todorov, *The Conquest of America*, 34, 49.
[5] Rivera, *Violent Evangelism*, 6

text from 1507: "And since it was discovered by Amerigo, it should be licit to call the fourth section of the world Ameriga or America."[6] The Spaniards resisted until the eighteenth century, when they finally started using the adopted name. Bartolome de las Casas makes no bones of his opposition to the naming of the continent after the Italian explorer, saying that it was usurpation since the merits had been stolen from Columbus, the one who first really discovered the new land. The Spaniards would continue for centuries to call the continent *Indies*.

The discovery was indeed novel but that did not mean that it had to be accepted as such. This is the logic of colonialism, what does not fit into pre-conceived notions, is only corrupted and disordered. The characterization of a chaotic world was not the description of a different world. Rather what was found was regarded as belonging to a primeval cosmic estate that had to be incorporated, molded into the image of the discoverer, acting as a creator. And this attitude was by no means a relic of a medieval mindset. Hermann Borchard, a missionary send from Berlin to the south of Brazil towards the end of the nineteenth century was of the same opinion as those who had arrived in America almost four centuries earlier. In 1868, while sailing across the equator, Borchard, who had previously been in the United States wrote: "We are not only going to change the day for the night, the summer for the winter, we are entering in a completely new situation which would invert all the conceptions of the world we have held up to now."[7] It is no wonder that when he met the German immigrants who had been in the new land for up to half a century he realized that this inverted and confused world had already affected them: "Religiosity is nowhere to be found in Brazil … Here dominates a complete indifferentism. Religion is something that ... is outside of the frame of their [the immigrant's] mind."[8]

It is interesting that this idea of chaos, of a totally unexpected and unruly situation would also be used by the native inhabitants to describe the situation they had fallen into after the conquest. From the old Mayan prophecies of Chilam Balam[9] about the death of the gods and the consequent anarchy that affected society to the more recent testimony of Davi Yanomami[10] (denouncing the mining in their territory, which is set in a cosmological apocalyptic account about the impending fall of the sky) the motive is the same. In his accounts written at the turn of the sixteenth century, Guaman Poma de Ayala[11] complains of being in a "world upside down": "after Conquest, of the death of the Inca King and of the chiefs, the Spaniards without any nobility came about calling themselves 'Lord' and 'Lady,' or 'Master' without title or right: what we have is an inverted world [*mundo al revés*]."[12]

An inverted world is not only a world that is upside down where the relations are symmetrically inverted. There is a profound asymmetry that characterizes this inversion.

---

6 Ibid.

7 Borchard, "Die Mission unter den evangelischen desutschen in Südbrazilien,".

8 Westhelle, *Voces de protesta*, 61-81.

9 Roys, *Book of Chiliam Balam*, 121.

10 A shaman and Portuguese-speaking spokesperson of the Yanomami índios, who reached international prominence for this advocacy regarding tribal issues and Amazon Rainforest conservation. His testimony can be read in *Cultural Survival*, "Davi Kopenawa Yanomami. .

11 For the information regarding the history of the document see López-Baralt, *Icono y Conquista*, 73ff.

12 Poma de Ayala, *Corónica* 1:314; López-Baralt, *Icono y Conquista*,301-309.

The intriguing description of the inverted world in Hegel's *Phenomenology of Spirit* clarifies that the "inverted world" is the Spirit expressing the collapse of all lawful relations. When these relations are suspended, the Spirit plunges itself beneath the realm of law and regularity, or more broadly, the realm of language itself as the articulated logic of a culture resulting thus in the "inverted world."[13] The immersion of Spirit in this inverted world is therefore also its subsuming into a world of silence, against which the first world, the law, tries to rescue it in order to subdue it. It means the imposition of a language to regulate what has plunged into chaos and into the labyrinth of silence. The language that articulates social relations is totally heteronomous. The realm underneath exists precisely because at the surface the law imposed an identity suppressing the soul. This is the distinction between the interest law norms and the desire that transgresses. Both the conqueror and conquered live this duality of worlds, albeit in different ways—the former by serving the interests of the crown or the colonizing nation and simultaneously transgressing them in the yearning of grandeur, the latter by camouflaging under the feigned compliance of the imposed law and order. Between the colonizer and the colonized, these different ways of experiencing this duality creates the asymmetry and one is never the exact mirror image of the other.

This is a schizophrenic situation, a duality that splits the spirit between the world of the law, on the one side, and the world of silence on the other in its pure interiority, inwardness, without an echoing wall for a sound or a reflector surface for an image. It is a world of non-recognition on the other side of law, of the imposed language that wants to enforce its order over the chaos, but simultaneously is deceived by it. The image is of Sisyphus carrying his rock, not unlike the fight of Fitzcaraldo, portrayed in the afore mentioned Werner Herzog movie, who set himself to give an order to the Amazon forest equipped with a gramophone and a loud speaker in a ship in the middle of the river out of which comes the voice of Caruso singing an aria from an opera. In Hegelian terms the duality is marked by the opposition between the rule of "Law" and pure "Force." The same distinction will later appear again in the section of "Lordship and Bondage" as the one between interest (being-for-self) and desire.[14]

In the Hegelian analysis, the overcoming of this stage of the Spirit comes only with the emergence of self-consciousness, what culturally we would name an autonomous self-identity. And even though I have attempted to describe the inverted world employing Hegel's interpretation of it, we are beyond the stage of Spirit of the early colonial period. Only starting in the nineteenth century, in the struggles for independence from direct colonial rule will there be attempts at overcoming this duality, which, however, subsists as a basic cultural feature of the colonial world even if at times both sides find themselves in dialectical interaction. This is then the merit of the emergence of postcolonial awareness or self-consciousness.

This raising of consciousness (*conscientização*[15]) represents a transition from colonialism to postcolonialism. Colonialism or a colonial situation is characterized by two main features. The first

[13] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 79-103, particularly 96ff. See Gadamer, *Hegel's Dialectic*, 35-53.

[14] Ibid., 111-119.

[15] This is the signature concept of Brazilian educator Paulo Freire. The word is poorly rendered in English as "consciousness raising." Its use in portuguese conveys the notion that no one produces by oneself the awareness

feature is called hegemony,[16] the capability of a dominant group to exercise power over the subjected or subaltern group without the need of overt use of force (even if its availability is used as a deterrent). Hegemony is distinguished from tyranny by the fact that it presupposes the tacit assent given by the subaltern group to this exercise of power. This accounts for the presence of power but the absence of the need for the dominant hegemonic culture to use overt force to exercise and maintain control; this is granted by tacit assent. In other words, in a colonial situation the subaltern group simply accepts their situation as a given, the way things are. The second feature of colonialism is then the submissive acceptance by the subaltern group of the representation or identity that is projected upon them by the dominant group. Again, the subaltern group accepts these representations of themselves as matters of fact.[17]

By contrast, a postcolonial situation arises when these two conditions no longer apply, that is, when the subaltern group no longer assents to hegemonic rule by the dominant group and when the subaltern group no longer accepts the imposed representation of who they are by the dominant group. When these new conditions prevail, the oppressed have succeeded in breaking with hegemony and are already engaged in shaping a new world. Nevertheless, it is often the case that the difference between interest and desire remains as a residue from colonial imposition reproducing itself in the postcolonial world as indelible marks inherited from the colonial times.[18]

However, before this consciousness blossoms fully there is a transitional stage in which resistance is exercised and is often taken by the dominant group to be mere subservience, but it is in fact an indication of the resilience of the people. It is a transitional tactical move in which hegemony still prevails but resistance takes the form of camouflage, mimicry, or dissembling.

Dissimulation

Globalization, which is in fact an extension of colonialism, does indeed wield its power but it is pertinent to detect that doubts about its viability are already becoming parasites of its very process of domination. And these doubts reveal themselves by the very existence of the other and his or her capacity to preserve individuality within communal relations.

While this transitional phase between a colonial and a post-colonial situation endures, or, to phrase it differently, as long as the "inverted world" remains severed from the world of appearance that norms officialdom there are some processes enacted by the subaltern group to negotiate life in this duality. This transitional phase is like a twilight zone whereby there is a growing awareness by the subaltern group that had been tacitly assenting to the hegemony of the colonial system. To all

---

of who one is without communitarian relations of solidarity. See Freire's celebrated postcolonial study, *Pedagogia do Oprimido*.

16 The notion of "hegemony" was developed by the Italian philosopher Antonio Gramsci to describe a situation in which "the supremacy of a social group manifests itself in two ways, as 'domination' [*dominio*] and as 'intellectual and moral leadership' [*direzione*]." *Gramsci Reader*, 249.

17 On the question of the representation of the subaltern, see the excellent essay by Spivak, "Can the Subaltern Speak?" 271-313.

18 The literature in the field of post-colonial studies is immense, some of the most celebrated post-colonial writers as Amilcar Cabral, Franz Fanon, Edward Said, Aimé Césaire, Homi Bhabha, Gayatri Spivak can be read in good collection of representative writers with a comprehensive bibliography: *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*.

appearances there is acceptance of the identity given to them by the dominant colonial power; nonetheless a political and cultural practice that contests the subaltern situation is emerging, even if not yet breaking away overtly from the colonial situation. Meanwhile resistance and resilience are fostered, sustained and practiced. To understand this political and cultural practice, which is buttressed by religious conviction, is to understand the mechanisms of colonialism and the process of undoing it. There are two distinguishing features that need to be taken into consideration to understand the emergence of a postcolonial practice. One can be described as a gesture of dissimulation or what Homi Bhabha and Octavio Paz also call mimicry. The second, which we will examine later, is an apocalyptic attitude.

Dissimulation or dissembling is, in some sense, an act or gesture of deception; it is the art or tactic of apparent deference to those who have power but it is acted out in such a way as to express, albeit in covert ways, one's resistance to that very situation. Dissimulation is a survival tactic, an act of a protective adaptation on the part of the colonized in the face of being confronted by overwhelming supremacy, while at the same time resisting the hegemony and preserving an alternative identity to the one officially imposed. On the one hand, dissimulation stands between total subservience and surrender to the dominant narrative of the colonial power that imposes upon the subaltern people the representation of their condition and, on the other, the overt and explicit naming of the conditions of oppression, which becomes possible only insofar as a postcolonial condition ensues. And without a doubt, the overt naming of the conditions of oppression is the ultimate goal to be pursued. But it is naïve, idealistic, and romantic to engage in this is naming of oppression in the context of overwhelming supremacy and unequal power relations. Well-intended advocates or allies from the outside who come to "liberate" people fail to grasp the significance of this situation and as such fail to appreciate or even to discern the dynamics of resistance that the tactic of dissimulation represents. Outsiders tend to think the native people are being naively subservient, when in fact they are cunningly resisting in the only way they can.

Under the conditions of western hegemony, and patrolled in the characteristic ways of hegemony described above, the subaltern could only express themselves dissimulating their own cultural uniqueness and their beliefs. This is a phenomenon commonly observed among subaltern peoples that hide their own identity behind the mask the colonizer expects to see or imposes. For example, native religions in many places survive under the formal canopy of Christian liturgy. But dissimulation is a much broader phenomenon hardly perceived by those who have had little or no experience with subaltern groups (as is the case of those who think that communication can be open and neutral, as in the "force of the better argument" in Habermas, or the "veil of ignorance" in Rawls). But dissimulation is not a lie, it is an act of self-protection against the hegemonic power simultaneously resisting it and yet preserving an identity, albeit hidden. Dissimulation, as Octavio Paz reminds us, "… is an activity very much like that of actors in the theater, but the true actor surrenders himself to the role he is playing … the dissembler never surrenders or forgets himself, because he would no longer be

dissembling if he became one with his image…[the dissembler] shuts himself away to protect himself."[19]

Building on Jacques Lacan's interpretation of mimicry, Bhabha corroborates the same point using the notion of mimicry: "…mimicry is like camouflage, not a harmonization of repression of difference, but a form of resemblance that differs from or defends presence by displacing it in part, metonymically."[20]

If dissemblers became one with their image, they would either be surrendering themselves or else considered insane—giving themselves over to an identity that they knew was not their own. Such mental aberrations are not uncommon among those in transition from colonialism to post-colonialism, which is also the reason why apocalypticism is often associated with madness. As compared to Paz's analogy with the theater, a more apt parallel would be between dissembling and the masks of the carnival. In a carnival, an alter personality is allowed to jest and make fun of the powers that be, all the while "protected" by the mask. The difference is that dissembling in real-life does not happen in the permissible space of the carnival, where it is tolerated and can be easily decoded. Instead, dissembling happens in everyday life, where jesting against the powers is not permissible and where also the expressions of resistance dare not be prematurely decoded.

The fact that dissembling is not overt is precisely the reason outsiders often view it either as sheer surrender or as a psychological disorder, when in reality true dissembling is neither. An outsider who is not trusted by the group is very unlikely to discover the rules of dissembling, partly because the tactics of dissembling are copious and partly because they keep changing constantly and are therefore elusive. For an outsider, it might take years of work among subaltern people, listening to their voice and sharing their plea, to gain their trust. For the outsider, the fine distinguishing line between dissimulation and surrender or mental illness is extremely difficult to discern, but for those living in the tension between the two worlds, it could not be clearer.

The emergence of postcolonial awareness has made it possible for the perplexing and often incomprehensible process of dissimulation or mimicry to be much better understood and recognized. The successes in dissimulation lies in the fact that it makes the colonizers blindly believe that their project of making the colonized like them or else represent them as the inferior other is working. They often do not realize that they are spectators of the mimicry of their own projections and expectations.

The so-called messianic secret in the Gospel of Mark that portrays Jesus hiding from the crowd (and the authorities) that he was the Messiah provides an ample illustration. Jesus' secretive gesture is an act of dissimulation; hiding without surrendering his identity almost to the conclusion of his ministry. It was only when the messianic secret was divulged that the abrupt end that led to his passion and crucifixion came about. Dissimulation is a messianic tactic that once disclosed precipitates drastic events that are fraught with the simultaneous conditions of liberation and condemnation. And for the Gospel of Mark these conditions were set in motion with the apocalyptic discourse of Jesus in

[19] Paz, *Labyrinth of Solitude*, 29 and 42.
[20] Bhabha, *Location of Culture*, 90.

the thirteenth chapter of the Gospel. And this brings us to the second characteristic of this transition between colonialism and its overcoming; an apocalyptic attitude is the other side of dissimulation.

Apocalyptic

The twilight zone between colonialism and post-colonialism is what creates the conditions for an apocalyptic attitude and an apocalyptic ethos to emerge, which is the second mechanism of resistance. An apocalyptic ethos can be defined as having the characteristic of "being-on-the way" between colonialism and post-colonialism. While the colonial attitude takes the world as it is, the post-colonial attitude is already able to strategize in creating another world. An apocalyptic attitude exists between these two conditions. In the apocalyptic ethos of this transitional period, people no longer conform, but at the same time they are not yet able to strategize and build a new world. The distinguishing feature of apocalyptic is neither passivity nor strategy but tactics.

To distinguish strategy from tactics is of paramount importance. Strategy, which defines the actions of a social group in a post-colonial condition, is the organizing of available resources and power to be expended in achieving a goal that lies beyond the present condition. Strategy, then, presupposes allocation and surplus of resources. By contrast, tactics, which characterizes the actions of a subaltern group in the in-between state, is the craft of the weak. By becoming aware of their condition, although not yet able to summon any extra resources to use in strategizing, the weak are nevertheless able to create a living space in the midst of the struggle itself. In a post-colonial situation in which strategy can be employed, power has a "territory," a place that can be conquered or negotiated regarding its use. By contrast, in the in-between situation in which one must resort to tactics, power is a network of relations without a proper place (in the system) and especially without an external territory to be occupied. There is simply no external location or means to build another world. Tactics is the art of escaping a colonial condition by plunging into the heart of it.[21]

All this is well illustrated by the apocalyptic ethos present in Revelation, the book of the apocalypse. John of Patmos' apocalyptic perspective represents the transitional state between colonialism and post-colonialism. On the one hand, the Seer clearly rejects the colonialism of the Roman Empire. He refuses to accept Roman hegemony for any Christian group, and he repudiates the Roman representation of its subjects. On the other hand, John is not yet in a postcolonial situation in which he has access to resources and territory to strategize the building of a new world. Rather, John is in the in-between state of weakness with no political leverage of his own. Nevertheless, in this situation, the author plunges into the heart of the situation with tactics designed to carve out the vision of a new world and to give his communities a new identity, even in the midst of the colonial situation.

This act of escape by plunging into the heart of the colonial situation is the approach characteristic to apocalypticism insofar as it implies the loss of the world, the surrender of all commerce, all negotiations, all means of exchange—a situation in which one has chosen to relinquish or has lost any possibility of making it in the existing system. At the very demise of all avenues of

[21] This distinction between strategy and tactics is finely elaborated in Certeau, *Practice of Everyday Life*, 34-39.

communication, in the moment when all these things are relinquished or lost, a new world order dawns. When one gives up accepting things as they are, gives up compromising with the prevailing system, then one can begin to imagine a new and different world.

From this point of view it makes sense when the author of Revelation presents a vision of "a new heaven and a new earth" in which "the sea was no more."(Rev. 21:1). The sea (the Mediterranean Sea or the Aegean Sea) represented the maritime commerce and the cultural exchange of the dominant power of Rome as well as a major means by which Rome exercised hegemony.[22] Hence, the "sea" is a metonymy for the modus operandi of the dominant international and imperial economy at the time. What was regarded first and most important in this Roman world will be the last or least—or, more accurately, "no more"—in the coming world of John's apocalyptic vision. The Seer's apocalyptic vision calls for a radical option between these two, to be either hot or cold, but not lukewarm, and to be for this new world rather than against or indifferent to it. Only those who have resources to trade can afford to be lukewarm, and from an apocalyptic viewpoint, this capacity to trade is of no avail (Rev. 3:15-17).

When one has lost or chosen to relinquish all resources and means of trade and exchange, then one can imagine a new world that does not include such means of domination. The awareness of an impending reversal of conditions and values is a fundamental feature characteristic of an apocalyptic ethos. This awareness of a new world is the space opened up by the apocalyptic ethos in the midst of a situation that otherwise could only lead to despair.

What makes biblical apocalyptic different from an apocalypticism of inevitable catastrophe (a cosmic cataclysm, an Armageddon) is that there is no surrendering of hope. This capacity to maintain hope is what is entailed in the craft of biblical apocalyptic. To use an oxymoron, it is a "desperate form of hope," which Paul called "the hope against all hope" (Rom. 4:1). It is not "the horror, the horror," as in Joseph Conrad's description of the brutal Belgian colonialism in the Congo at the beginning of the twentieth century as presented in his novel *The Heart of Darkness*. Nor is it like the film "Apocalypse Now" in which Francis Ford Coppola renders Conrad's tale in the context of the United States' war in Vietnam. What is different in the biblical apocalyptic and what will be seen among people living in the twilight zone on the way from colonialism to post-colonialism is the presence of hope, this hope against hope. And this hope affords resilience. To express such hope in the midst of a colonial situation requires tactics. The tactics for the sustenance of such hope, however, are not easy to detect by those outside the apocalyptic environment. It is not easy because the tactics employed in an apocalyptic situation are aimed precisely at preventing the detection of their new found awareness by the colonial power. This covert means of expressing the tactics of hope is what has been discussed under dissimulation.

As the first signs of modern colonialism's fractures were being exposed, of which the Unites States of America's Declaration of Independence is one of the earliest indicators, Europe was facing internal turmoil that needs to be correlated to the emerging postcolonial consciousness. The early modern cradle of colonialism, with its robust economic, ideological and religious systems was revealing

[22] For an excellent discussion of the politico-economic significance of this expression, see Rossing, *The Choice of Two Cities*, 144-47.

its own contradictions. Some of these contradictions grew out of internal struggles among European nations to secure their imperial dominance. Others came upon as the result of the internal strife provoked by the eighteenth century Enlightenment in its three instantiations, the religious-philosophical (mostly in Germany), the political (epitomized by the French Revolution) and the scientific-philosophical (Great Britain being its central locus). A third source of contradictions, related to the above, was a crisis of legitimacy regarding European imperialism. Mary Louise Pratt offers this insightful commentary:

> Euroimperialism faced a legitimation crisis. The histories of broken treaties, genocides, mass displacements and enslavements became less and less acceptable as rationalist and humanitarian ideologies took hold. Particularly after the French Revolution, contradictions between egalitarian, democratic ideologies at home and ruthless structures of domination and extermination abroad became more acute. Yet the demands of capital remained. And, as always, it was their own competition with each other that bound European powers together in finding new forms for Euroimperial interventions, and new legitimating ideologies: the civilizing mission, scientific racism, and technology-based paradigms of progress and development.[23]

We shall further examine the development of these contradictions that are viscerally tied to and are the corresponding imperialist side to the emergence of a postcolonial mentality, or posture, what Gayatri Spivak, dodging clichés, called "postcoloniality."[24] They are first related to the internal shifts of power within Europe itself, second, with awareness of its own understanding of what its project is about—the project of its Faustian modernity—and, finally, to its scientific depiction of reality as a demiurgic production of it.

[23] Pratt, *Imperial Eyes*, 74.
[24] Spivak, *Critique of Postcolonial Reason*.

AÇÕES RELIGIOSAS E POLICIAIS EM UMA FAVELA CARIOCA: O ORDENAMENTO ESTATAL E A ORGANIZAÇÃO RELIGIOSA

Resumo: *Apresenta considerações de nossa pesquisa sobre intervenções em favelas cariocas, por religiosas católicas e pelas Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs). Buscamos, pela análise antropológica, compreender as lógicas justificadoras das incursões desses grupos, as estratégias de convencimento e a organização efetivada. Visamos compreender ainda as reações a tais intervenções por parte de moradores e suas estratégias para manutenção de seu conjunto de crenças, pensamentos e práticas. Importa entender as interações que se estabelecem entre os agentes externos, os quais transportam seus valores e metas e os moradores, os quais também apresentam categorias estabelecidas de autoentendimento e da realidade na qual se inserem cotidianamente.*

Palavras-chave: *Favela; religião; polícia; ordenamento espacial.*

Abstract: *Present considerations of our research on interventions in slums, by Catholic nuns and the Pacifying Police Units (UPPs). We seek, by anthropological analysis, to understand the justifications about the incursions of these groups, the strategies of persuasion and effective organization. We aim to understand the reactions to such interventions by residents and their strategies for keeping your set of beliefs, thoughts and practices. It is important to understand the interactions that take place between the external agents, which carry their values and goals and the residents, which also have established categories of self-understanding and the reality they are facing daily.*

Keywords: *Slum; religion; police; spatial ordering.*

AÇÕES RELIGIOSAS E POLICIAIS EM UMA FAVELA CARIOCA: O ORDENAMENTO ESTATAL E A ORGANIZAÇÃO RELIGIOSA

João Marcus Figueiredo Assis
Doutor em Sociologia.
Professor e pesquisador da UNIRIO
E-mail: jmfassis@yahoo.com.br

Nossa pesquisa abordou os efeitos de tentativas de ordenamento e controle sobre o "caos" urbano nas favelas ou a partir delas, uma vez que essas são entendidas ou projetadas por diversas instâncias como espaços de desordem, caos e violência associados à pobreza. A primeira experiência de ordenamento que queremos destacar é a inserção de elementos religiosos nessas áreas consideradas marginais a partir de fins dos anos de 1970. Trata-se dos movimentos de inserção de religiosos e religiosas católicas em meios populares. A segunda é recente e diz respeito à interferência direta do Estado nas favelas por meio das "Unidades de Polícia Pacificadora" (UPPs) em seu intento de pacificação da população. A inserção em meios populares parte de iniciativas coletivas e individuais de religiosos para a promoção de ações sociais e religiosas em áreas consideradas como marginalizadas. Não há, necessariamente, um programa formal ou um projeto institucional definido, enquanto no segundo caso, trata-se de uma política estatal para contenção da violência.

Ambas, a nosso ver, constituem formas de intervenção externas em áreas consideradas degradadas. Cada qual intenta contribuir para um ordenamento a partir de lógicas que lhes são próprias, ou seja, o ordenamento a partir de uma cosmologia religiosa ou da força de policiamento das ações individuais e coletivas dos moradores dessa área.

A inserção em meios populares é uma experiência católica fortemente disseminada, em especial nos anos 1970 e 1980, e diz respeito à mudança de elementos da Vida Religiosa Consagrada (VRC) para os meios populares. O marco dessa experiência foi a renovação proposta pelo Concílio Vaticano II

(1962-1965), combinado com a relevante corrente teológica que se afirma nos anos de 1970, a Teologia da Libertação[1].

Tal inserção pretendeu levar a cabo o projeto do que foi categorizado como "opção preferencial pelos pobres", tematizada como uma opção radical de vida a partir do Evangelho. Entretanto, nossa intenção de pesquisa não visa abordar a temática pela via da Vida Religiosa, mas sim suas motivações e implicações sociais. Buscamos compreender a inserção como projeto que carrega as projeções religiosas de seus representantes, assim como os projetos religiosos a serem imputados aos moradores locais. Nesse sentido, devemos estar atentos para o projeto que acompanha a inserção, derivado das construções mentais e ideológicas sobre o pobre, a marginalidade e uma consciência de missão. Visamos compreender em que tipo de missão sócio-religiosa se constitui a inserção, as propostas de organização popular, o estabelecimento de rupturas com a Vida Religiosa tradicional que marcaria sua especificidade, construindo assim estratégias narrativas de convencimento junto à população com a qual convive.

Sobre as UPPs, há um vasto material e percebemos de antemão que o esforço maior foi selecionar, dentre essas inúmeras produções intelectuais, midiáticas (re)produzidas no contato cotidiano, o que efetivamente direcionaria nossa abordagem. As UPPs foram iniciadas no primeiro período do governo Sérgio Cabral no Estado do Rio de Janeiro.[2] O primeiro morro a ser ocupado pela UPP foi a favela do Morro Santa Marta, localizada em Botafogo, zona sul da cidade, no dia 19 de dezembro de 2008. A tônica do discurso oficial apresentado, por exemplo, no site das UPPs é a de que por meio delas se traduz um "conceito" de policia de paz. Tal terminologia é constantemente reforçada. Hoje, tal presença nessas áreas efetua modificações em relação ao comportamento não só de seus moradores, mas também o posicionamento dos moradores das áreas vizinhas e promove um tipo de aproximação, o que, em nossos pressupostos, não ocorre sem novas ou renovadas tensões.

Nosso intuito é buscar observar como tais formas de inscrições efetuadas por agentes externos (religiosos inseridos e UPPs) nessas áreas promovem mudanças, conflitos, reconfigurações espaciais e sociais. De certa forma interessa-nos compreender como essas presenças retomam velhas discussões ou iniciam novos debates sobre o espaço urbano em sua complexidade.

Imprescindível para essa análise é o entendimento da experiência pessoal dessas religiosas na favela vizinha à qual residi durante o período de um ano. Apesar do afastamento involuntário pelo período intermitente de aproximadamente cinco anos, elas convivem com os moradores locais há mais de trinta e três anos. Dessas duas irmãs, uma delas fez-se presente desde o início da inserção.

Devido a tal presença durante esse período de tempo consideravelmente longo, é que destacamos a relevância de suas considerações sobre as intervenções externas estatais, em especial as recentes intervenções via Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs). Elas já observaram inúmeras intervenções estatais municipais e estaduais, assim como as tentativas de trabalho ou cooptação por

[1] Teologia iniciada pelos padres Gustavo Gutierrez no Peru e pelo Frei Franciscano Leonardo Boff no Brasil. Propunha uma reflexão teológica auxiliada significativamente pelas abordagens históricas, sociológicas, antropológicas e psicológicas. Foi correntemente acusada de se filiar ao pensamento marxista.

[2] As informações que se seguem foram retiradas do site UPP Repórter, site oficial das UPPs do Rio de Janeiro <http://upprj.com/wp/>.

parte de grupos e de políticos da cidade. Sua presença, em certa medida acaba se confundindo com o cotidiano dos moradores.

Identificaremos tais irmãs por um modelo simbólico religioso, o alfa e o ômega (A, Ω), ou seja, o *início* e o *fim*, designados à presença escatológica da divindade junto à realidade humana. Portanto, as identificaremos pelas letras A e Z.

As Irmãs A. e Z. são provenientes de um estado da região sul do Brasil. Duas senhoras com mais de 70 anos de idade. Ir. Z encontra-se com 75 anos. Demonstram ser bastante dinâmicas e envolvidas com diversas atividades, apesar de suas fragilidades físicas e problemas de saúde. Ambas possuem uma formação religiosa bastante acurada, pertencendo a famílias de tradição eminentemente católica. A irmã Z. é a única religiosa da família enquanto a Ir. A. possui irmãos e irmãs que pertencem à vida religiosa e à vida sacerdotal. Um questionamento que ouvi diversas vezes de algumas de suas Irmãs de Congregação e mesmo de alguns leigos é como essas duas pessoas, com formação esmerada, com certa fragilidade física, vindas de famílias de posses, se aventuram a morar em um ambiente perigoso e insalubre como a favela.

A motivação principal da presença dessas irmãs na favela foi a mudança crucial na estrutura eclesial católica conhecida como Concílio Vaticano II (CV-II), ocorrido entre os anos de 1962 a 1965. Tal evento provocou mudanças radicais na estrutura católica e, principalmente no contato com questões da sociedade moderna, antes descartadas ou negligenciadas como irrelevantes para a atuação católica no mundo.

Ir. Z. destaca que houve uma confluência de interesses em sua ida para a favela. Nos anos de 1970, a Igreja Católica intensificou sua investida no que foi denominada “opção preferencial pelos pobres e pelos jovens”. Alguns documentos pós-conciliares, voltaram-se para a difusão das ideias do Vaticano II e suas implementações nos diversos âmbitos da Igreja Católica. Dentre esses documentos, os mais relevantes foram os documentos de Medellín (1968) e de Puebla (1979), os quais deram contornos mais claros à opção pelos pobres e pelos jovens. Tais documentos estavam sendo amplamente estudados nesse período por vários agentes religiosos (bispos, padres, religiosos/as, leigos/as) em vista à modificação ou adaptações das ações pastorais da Igreja Católica nos países latino-americanos. Estavam também sendo estudados pela Congregação das Irmãs em questão.

No período de estudos desses documentos, as Irmãs receberam um convite para trabalhar na favela atendida pela escola. O então pároco da localidade onde elas moravam foi ao Colégio atendido por elas para verificar a possibilidade de alguma irmã desenvolver um trabalho catequético. O convite foi avaliado e, prontamente aceito. Ir. Z. Foi uma das primeiras a se dispor. No calor dos estudos e do envolvimento com as questões sociais propostas pelos documentos, decidiram então que só aceitariam o convite se pudessem residir no local. A religiosa que já havia investido em duas formações em nível superior, que foi professora em diversos colégios e diretora em vários outros iniciava um novo trabalho, ao qual dispensaria as próximas décadas de sua dedicação à Vida Religiosa.

Pela fala das Irmãs, o projeto de inserção foi efetuado pelo compartilhamento do cotidiano com os moradores. O trabalho desenvolvido por elas primou pelo acompanhamento educativo das crianças, expectativa relacionada com a proposta de sua Congregação. Hoje propõem o

acompanhamento das famílias como um todo e não somente das crianças. Essa também é uma proposição básica da Congregação. No início, tentaram uma organização burocrática dos problemas das pessoas. Motivadas pela ansiedade do conhecimento sobre a realidade, começaram a elaborar e preencher fichas sobre as pessoas, suas famílias e principais problemas a serem resolvidos. Aos poucos foram abandonando essa prática. Talvez o abandono de tal metodologia se deva ao fato de começarem a dominar o conhecimento sobre o espaço e as ações ali desenvolvidas.

O que chama a atenção nos relatos apresentados pelas Irmãs é que se fixam em experiências diretas e concretas. Constantemente indicam exemplos tirados do conhecimento cotidiano. Há sempre os nomes ou, pelo menos, os detalhes físicos, traços psicológicos dos moradores ou a localização de sua residência. Tal atitude que fixa o cotidiano, as pequenas atitudes, os detalhes dos acontecimentos, parece apresentar, psicologicamente, que tais Irmãs são pessoas práticas. Entretanto, tentando perceber por outra perspectiva, as narrativas apresentam também pessoas que pautam os projetos de inserção no acompanhamento de casos pessoais, talvez quase com o mesmo empenho ou maior, do que se ocupam de causas coletivas. Pode ser que isso indique uma indiferenciação de perspectivas nesse sentido.

Por outro lado, quando Ir. Z. apresenta a polícia e sua atuação no morro, tal aproximação direcionada a nomes, fisionomias, etc., desaparece. Em seus relatos, os policiais não “aparecem”, como os moradores, com rostos ou com proximidade por parte das religiosas. Quando os policiais surgem em suas narrativas, estão comumente em situação conflituosa com os moradores, ou tentando se aproximar delas como meio de aceitação por parte dos moradores. Tal diferenciação nesse tratamento discursivo possibilita perceber os canais de comunicação e de aceitação, assim como as opções de relacionamento dessas Irmãs. O que transparece é a visão sobre a dignidade humana e o respeito, pensamentos voltados para a perspectiva cristã.

Nesse sentido os projetos das religiosas atende à linguagem do respeito, conforme apresenta Dominique Vidal (2003). A exigência do respeito faz parte das exigências do brasileiro pobre residente das grandes cidades. Tal exigência transcende os fatores meramente econômicos, pois passa antes pelo reconhecimento. Segundo ele,

> [...] para o citadino pobre, o sentimento de pertencer à humanidade é muito mais importante que a redução da desigualdade social. Esse homem quase nunca condena a desigualdade social em si, mas sim o modo pelo qual, na vida cotidiana, os membros das camadas médias e superiores o fazem sentir-se socialmente inferior, seja nos espaços públicos ou no trabalho. (VIDAL, 2003, p. 267)

Conforme o pensamento desse autor é necessário não só a instituição da justiça social, mas que essa sociedade não humilhe seus cidadãos. Lembrar a condição de inferior provoca o sentimento de humilhação. Em sua pesquisa, dentre as atitudes que surgem sobre a injustiça social, está a brutalidade policial. A humilhação aparece como a recusa de formas específicas de vida pelas quais se exprime a humanidade. No relato das Irmãs, a autoridade policial aparece constantemente como brutalidade, desrespeito, ou simples desconsideração para com os moradores da favela. Mesmo no cumprimento do dever em nome do Estado, a ação policial não atende completamente às exigências de respeito.

Podemos perceber que, mesmo hoje a partir da ação da Polícia Pacificadora, a favela deve se submeter às determinações do Estado. Este representa a fala autorizada sobre aquela população. Embora diversos movimentos sociais que surgiram das lutas por moradia nas cidades avancem em projetos reivindicatórios e participativos, a favela ainda é entendida como "caso de polícia". E a "solução" apresentada hoje pelo Estado do Rio de Janeiro é a entrada das UPPs. É necessário, entretanto, um remodelamento das representações sobre a polícia de um modo geral. Um relevante trabalho de convencimento vem sendo apresentado, sobretudo pelas relações imagéticas do público com a polícia pacificadora.

Como programa de governo para a segurança pública da cidade do Rio de Janeiro (projetando-se para o Estado e servindo de modelo para outros estados e outros países), as Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) ganham notoriedade internacional devido à propagação de sua eficácia[3]. Apesar da propagada eficiente intervenção estatal via polícia nos morros cariocas, faz-se necessário outro tipo de convencimento, à população em geral e aos moradores desses morros especificamente, de que a polícia pacificadora se diferencia do coletivo policial como um todo por representar não a extorsão, a violência contra o cidadão, a corrupção, mas a paz.

Em imagens veiculadas em diversos meios, a representação da polícia passa a ser positivada em vários aspectos. O primeiro deles é a reconfiguração dos espaços favelados, sendo que a ação desses policiais modificaria o ambiente, melhorando as condições de vida dos moradores, o acesso a serviços públicos e a investimentos na área social, de profissionalização.

Outro elemento relevante a ser destacado são as ações de aproximação da polícia em relação aos moradores. A ocupação pressupõe a expulsão dos traficantes ou, na visão de alguns, um mero desarmamento do tráfico, uma vez que há fortes indícios de que diversos traficantes continuam na favela, inclusive com a permanência camuflada (e consentida?) de suas atividades. Por outro lado, pressupõe ainda o convencimento sobre suas intenções quanto à melhoria de vida da população. São planejamentos de abordagem da população em vista de um convívio harmonioso, de aceitação da presença policial. As crianças são alvos iniciais dessa estratégia de aproximação.

Outras formas de apresentar esse "projeto de paz" é a supremacia da policia no enfrentamento dos traficantes. O Bope (Batalhão de Operações Especiais), que ficou imortalizado no filme "Tropa de Elite" e sua sequência, "Tropa de Elite 2", é a equipe responsável por preparar o espaço para a entrada das UPPs. Ela efetua a expulsão do tráfico para, posteriormente se instalarem as unidades pacificadoras. Entretanto, percebemos uma diferenciação na apresentação dessas polícias. O Bope aparece como uma força efetiva, um poder de expulsão, enquanto a UPP aparece como uma força de agregação, de encaminhamento para o apaziguamento. Por fim, outro recorte a ser identificado é o dos meios próprios de divulgação e manutenção oficial do convencimento. Isso se dá pela permanência de um site oficial de notícias do governo do Estado do Rio de Janeiro sobre as UPPs, o "UPP Repórter", que tem como chamada imediata e vinculada ao nome do site, a frase "abrace essa ideia!", referenciando ao caráter amigável, espontâneo, aproximativo da policia pacificadora.

[3] Em site oficial são apresentadas notícias em jornais de outros países sobre a ação das UPPs. Confira no site <http://upprj.com/wp/>

A entrada da Igreja Católica em meios populares antecede os anos de 1970 e os documentos pós-conciliares. Juntamente com o Estado, a Igreja percebia na favela a desagregação social, cultural e moral a ser restaurada. A favela, desde os anos de 1920 aparece publicamente como problema, exigindo projetos governamentais para seu ordenamento.

Uma primeira ideia é a de que a repressão e o controle devem ser utilizados para a correção dos desvios oriundos da degradação física e moral dos moradores da favela. A outra é a de que só a repressão policial garante o controle daquela população, a qual poderia se insurgir a qualquer momento. Essas ideias remetem para as preocupações que podem ser observadas nos textos de Dodsworth e de Lacerda (PREFEITURA da cidade do Rio de Janeiro, 2005). Embora demonstrem isso de modos diferentes, a preocupação com uma realidade que pode se alastrar, contaminar, contagiar, é evidente. Há um perigo que deve ser contido ou, pelo menos, ordenado para não se voltar como algo prejudicial ao "restante da cidade".[4]

Segundo Victor Valla (1986), o discurso de Lacerda apresenta diferenciações em relação aos discursos proferidos anteriormente por outras autoridades públicas. Seriam motivadas pelo processo de redemocratização após o período de ditadura varguista e pelo trabalho realizado pela Fundação Leão XIII, organismo ligado à Igreja Católica. Conforme Valla, o discurso e a ação autoritária não cabiam mais em uma situação de investimento democrático. Partes do projeto da Fundação Leão XIII, ao serem comparadas com o texto de autoria de Carlos Lacerda se aproximam consideravelmente. Portanto, o autor em foco afirma que essa aproximação seria ocasionada por uma tendência que, naquele período se fazia evidenciar, um novo posicionamento frente às favelas.

Ao discorrer sobre as representações em torno da população das favelas projetadas nos discursos das autoridades públicas, em especial contrapostas aos projetos da Fundação Leão XIII e de Lacerda, Valla ressalta as preocupações com os perigos que poderiam advir daquele espaço e daquela população, tal qual o simbolismo do contágio como apresentamos acima. Nesse discurso, as soluções para o "problema da favela" eram apontadas com uma relevante carga de autoritarismo. Propunham um refreamento do aumento populacional para aquelas áreas, barreiras à entrada de novos indivíduos e, principalmente, a ideia de que a solução estava na extinção daquelas moradias, as quais fazem proliferar as doenças. "De um modo geral, pode-se afirmar que todas as doenças incidem com gravidade e percentagem maiores na favela. É óbvio justificá-lo com os fatores da desnutrição, promiscuidade, falta de higiene e desintegração social do ambiente." (VALLA, 1986). Portanto, a favela, por si só representa, nesses discursos, tudo o que deve ser extirpado da vida social urbana.

Entretanto, Valla aponta que, escamoteados pelo discurso higienista, encontram-se os interesses de configuração de uma cidade apropriada para a elite da época, como podemos dizer que ainda o é para nós hoje. O interesse para com o problema da favela é menos para com os "faveleiros", na designação de Dodsworth, do que para com o bem estar dos que não se encontram na favela. O que realmente estava em jogo naquele período era o bom andamento do processo de acumulação

[4] Os textos em análise foram produzidos por duas autoridades políticas, por um lado Henrique Dodsworth, o qual, entre outros cargos, foi interventor no Distrito Federal, então o Rio de Janeiro, indicado por Getúlio Vargas. Por outro lado, Carlos Lacerda, jornalista e político, opositor a Getúlio. As séries de textos foram selecionadas por tratarem especificamente sobre as favelas do Rio de Janeiro e os projetos dos dois para essa "problemática" urbana.

capitalista, o processo industrial das cidades em curso. A favela é vista naquilo que menos perturba a ordem social promovida pelas elites, e mesmo no que obscurece a visibilidade de tal ordem, a desorganização promovida pela habitação popular, pela autoconstrução das casas da favela. Por outro lado, o processo capitalista e industrial que promove a desigualdade de renda, de acesso a serviços públicos e, principalmente à moradia, não salta aos olhos, aos discursos e aos projetos estatais.

Valla (op. cit., 1986) aponta aspectos interessantes sobre o projeto de Dodsworth dos Parques Proletários. Seu funcionamento visava, nas palavras do prefeito "(...) a recuperação do indivíduo, deformado pela promiscuidade macabra da favela." (PREFEITURA, 2005, p.5). Portanto, retomando Victor Valla, o Estado via como sua missão promover uma ação educativa em vista de sua recuperação. Tal ação estava alicerçada principalmente no controle sobre as ações dessa população. Para tal, nos Parques Proletários deveriam estar presentes a Igreja, o Posto Policial e a Escola. Todos esses com a função de implementação de uma nova perspectiva ideológica na vida dos assistidos. A seguir, apresentamos a descrição da estrutura de um Parque Proletário identificada por Leeds e Leeds.

> Todos os moradores tinham carteiras de identificação que apresentavam à noite nos portões guardados que eram fechados às 22 horas. Toda noite, às nove, o administrador (um agente externo) dava um 'chá' ('chá' das nove) quando ele falava num microfone aos moradores sobre acontecimentos do dia e aproveitava a oportunidade para lições 'morais' que eram necessárias. (LEEDS e LEEDS, citados por VALLA, 1986, p. 39).

Interessante observar que o registro civil também fazia parte do discurso de Lacerda, assim como a ideia de uma degradação física e moral daquela população, a ser combatida e solucionada. O registro civil é uma forma de controle do cidadão pelo Estado. Pode ser vista, por um lado, como uma forma de existência civil, e por consequência, necessária à participação social e política, mas também pode ser vista como uma forma de controle burocrático. Ambos os projetos aqui identificados partem do pressuposto da necessidade de registros da população, ou seja, constituição de dados estatísticos (registro documentais) sobre aqueles moradores e suas condições, uma vez que se propõe a diferenciação entre os bons e os maus cidadãos. De qualquer forma a ideia de uma população não só atingida, uma vez que Lacerda indica a falta de capacidade do governo para fazer com que eles tenham sua casa própria em "condições dignas", mas que simboliza a desumanização do povo brasileiro como um todo, a parcela a ser resgatada, encima da qual deve repousar nossa bondade e amor. A problemática da favela, portanto, exige como resposta uma atitude "cristã".

Tendo em vista o enfoque da vinculação da religião com os movimentos sociais, é interessante entender a presença da Igreja Católica em meios considerados periféricos. A assistência à população da favela corresponde à representação de um espaço degradado. As relações humanas seriam como que condições internas consequentes de condições externas. Por isso a mudança de espaço é fundamental para a mudança moral. Mesmo que o projeto imediato não seja deixar a favela, como no caso de Lacerda, o indivíduo deve se distanciar do espaço degradado pela melhoria nas condições de vida. Deve ainda se distanciar moralmente por intermédio de instituições que permitam implementar em suas consciências um modelo de vida que o torne apto a conviver com o restante da humanidade. A Escola e a Igreja são Instituições tradicionalmente vinculadas à concretização e permanência do poder do Estado, gerando comportamentos modelares de cidadão, de filhos, pais, família. Tal modelo cívico-cristão, uma vez assumido ou, ao menos exposto pelo indivíduo o torna

aceitável ao convívio e abre as portas para os relacionamentos sociais amplos. É preciso, portanto, como projeto estatal, remodelar o comportamento da população das favelas.

A eficácia do trabalho desenvolvido há aproximadamente 32 anos naquela favela, por nossas entrevistadas, Irmãs A. e Z., remete à ideia de uma incongruência comparado às intervenções estatais. Aponto aqui meu estranhamento sobre o sentimento de ausência de um discurso ou uma prática mais afinada com ideais radicais revolucionários presentes no imaginário sobre a Teologia da Libertação, queremos traçar algumas considerações sobre as informações por elas passadas a nós.

Inicialmente, nas diversas falas de moradores daquela favela, conhecidos das Irmãs, a UPP tem modificado positivamente suas vidas e seu cotidiano. Há uma nova ordem que não existia há décadas. Hoje é possível receber as visitas e parentes de outros bairros ou localidades, sem receio. Segundo a fala das Irmãs, as pessoas aparentam estar mais calmas e tranquilas. Relembro aqui a pesquisa de Victor Valla (2006) sobre a relevância dos agentes comunitários de saúde para a vida da população. Segundo ele, tais agentes comunitários se diferenciam dos demais agentes de saúde e, em especial do médico, pois compartilham do cotidiano dos assistidos. Pode-se pensar no contrário da "medicalização" promovida por médicos que não compreendem as adversidades pelas quais passam os moradores, como a falta de dinheiro, as brigas entre vizinhos, as dificuldades com os filhos, as noites mal dormidas devido aos tiroteios ou à música dos bailes em alto volume. O distanciamento de tal realidade levaria a tratar o paciente isolado de seu contexto.

O próprio discurso das Irmãs demonstra aprovação das modificações trazidas pelas UPPs. Durante algum tempo de nossa pesquisa entendemos tal aceitação como um problema para com nossas exigências de uma visão crítica por parte das religiosas. Um aprofundamento da questão nos conduziu para uma percepção menos simplista sobre seu posicionamento. Os papéis do Estado e o delas estava definido por atribuições de tarefas distintas. Ao Estado cabem determinadas funções que se dirigem à organização pública em seus vários aspectos e consequências. Portanto, a manutenção da ordem e da segurança dos cidadãos é uma atribuição do Estado e visa possibilitar que os acontecimentos se desenvolvam de maneira ordenada e os serviços urbanos sejam executados. Dessa forma, nada deveria ser mais corriqueiro do que as ações nesse sentido.

Podemos compreender essa diferenciação de papéis entre Estado e religião tomando como base o paradigma da dádiva como apresentado por Marcel Mauss, mais especificamente no estudo proposto por Alain Caillé (1998). O texto de Alain Caillé sobre o holismo e o individualismo metodológicos expõe as condições do pensamento contemporâneo do entendimento sobre as ações humanas. Segundo o autor, há uma lacuna deixada por essas duas formas analíticas que só pode ser ultrapassada pelo paradigma da dádiva de Marcel Mauss. Na verdade seu texto realiza uma defesa dessa forma do pensar antropológico sobre as relações humanas.

O autor apresenta as dificuldades relativas tanto ao individualismo quanto ao holismo pelas ideias desenvolvidas por pensadores vinculados à Antropologia, tais como Durkheim. Segundo Caillé, nenhuma dessas formas consegue, em última instância, chegar às motivações fundamentais das ações humanas. O que faz com que o indivíduo desenvolva suas ações individual ou coletivamente. O que faz com que concorram coletivamente para determinados fins ou desempenhem essas atividades isolados

(individualizados) dos demais seres humanos. Explicações recorrentes advêm do pensamento utilitarista, o qual, para o autor em foco, é insuficiente como possibilidade de resposta.

Na sua visão somente o paradigma da dádiva e sua dinâmica pode resolver a questão. O ser humano não agiria pura e simplesmente impulsionados pelos benefícios advindos das relações com outros seres humanos. É evidente que a necessidade e o desejo de obter algum benefício também se encontram presentes na dinâmica da dádiva, porém de forma diferente. Tais benefícios encontram-se fundamentados menos no lucro financeiro do que na satisfação da realização do ciclo próprio do paradigma da dádiva: dar, receber, retribuir.

Se lembrarmos das proposições de Mauss, o objeto carrega em si o "espírito da coisa dada" e só a conclusão do ciclo faz com que a coisa retorne ao seu senhor. O que Caillé parece estar ressaltando é essa dinâmica que foge aos moldes do utilitarismo recorrente nos pensamentos holísticos ou individualistas das explicações sobre as ações humanas. Segundo o autor,

> [...] os interesses estritamente econômicos ou materiais são secundários em relação ao que se poderia chamar de interesses de forma ou de apresentação de si (Selbstdarstellung), que os interesses estritamente econômicos ou materiais são secundários em relação aos interesses de glória ou fama, dir-se-ia ainda há pouco tempo atrás (CAILLÉ, 1998, p. 11)

Portanto, pela exposição do autor, a questão não é a inexistência de interesses, mas a redução da condição de interesse ao retorno econômico ou de privilégios. Haveria, dessa forma, uma simplificação no pensamento utilitarista. As proposições do paradigma da dádiva, por outro lado, identificam um posicionamento antiutilitarista.

A inovação identificada por Caillé é que, no pensamento de Mauss, a dinâmica tríplice e inseparável da dádiva (dar-receber-retribuir) apresenta uma realidade que, embora contraditória, não é oposta. Embora a dinâmica só se realize nos encaminhamentos dos três momentos, a obrigação (de retribuir) encontra-se vinculada à liberdade. Assim, há uma abertura ou uma ampliação nas possibilidades das relações humanas em torno da dádiva. As tensões sociais, dessa forma, podem ser solucionadas pela possibilidade da liberdade.

A dádiva, portanto, não conduziria estritamente ao fechamento da obrigatoriedade, mas também possibilitaria a abertura da liberdade. Na verdade, parece haver um equilíbrio entre a obrigatoriedade e a liberdade e o interesse e o desinteresse. Haveria, nessa dinâmica a compreensão das possibilidades de equilíbrio entre rivalidade e colaboração, entre disputas e cooperação. Nesse sentido é que o paradigma da dádiva pode ser entendido como um elemento explicativo das relações humanas que complementa as proposições do individualismo e do holismo.

A atuação dessas religiosas se distancia da do Estado, de modo especial, embora não único, pela perspectiva da dádiva. Entre a ação "interessada" das políticas públicas e as ações humanísticas religiosas haveria uma considerável diferença. As ações religiosas contribuem para constituir uma rede de relações e de ajuda mútua (MARIZ, 1991). Essa rede não substitui, mas ultrapassa a rede familiar e de vizinhança, uma vez que amplia geográfica e socialmente as possibilidades de enfrentamento da pobreza e da sobrevivência. Produzem três tipos de estratégia: material, política e cultural.

No primeiro caso, conduzem à constituição de geração de recursos, produção de novos empregos e à criação de grupos de ajuda mútua. No segundo, visam à instituição ou participação em movimentos sociais e organizações políticas diversas, assim como, aparentemente de forma contrária, a constituição de práticas de clientelismo, marcadas, especialmente pela troca de votos e favores. Por fim, o terceiro tipo de estratégia atua no subjetivo, a partir de constituição ou reafirmação de valores, da implementação ou reforço da moral e da motivação individual.

De forma diferenciada a atuação das Irmãs tende a produzir ou a reforçar tais laços de solidariedade. Quanto ao Estado garantir a segurança, isso não aparece nas narrativas como problema, mas como obrigação. A partir daí as ações dessas Irmãs e de outros grupos podem se intensificar e amplificar. Isso não acontece somente no interior das práticas católicas, mas também em consonância com agentes de outras denominações cristãs. Elas contam o caso de uma senhora que necessita de assistência para medição diária de sua pressão arterial e controle de seus remédios. As Irmãs dividem esse trabalho cotidiano com outra pessoa de pertencimento evangélico.

Outro caso interessante é o de um rapaz que foi capturado pela polícia, após ter sido ferido em um confronto. Contaram que os moradores se agruparam para acompanhar os policiais e evitar que houvesse qualquer abuso, violência ou mesmo a morte do rapaz. Elas também fizeram parte desse grupo e contaram que a mobilização surtiu efeito. Há ainda a tentativa de fazer com que os moradores acompanhem e controlem as ações dos presidentes da Associação de Moradores e mesmo o incentivo para que esses desenvolvam ações de melhoria no morro, e que também prestem contas de sua gestão.

Esse conjunto de relatos e outros que não expusemos aqui ajudam a compreendermos a ordem por baixo do caos, proclamado muitas vezes pela imprensa e por determinados meios oficiais governamentais. A política de segurança pública por intermédio das UPPs é uma forma não somente de controle do tráfico, mas também de uma retomada constante do controle sobre a situação da organização cotidiana de moradores. Uma das críticas às UPPs é de que elas intervêm no processo de formação de lideranças locais. O capitão da corporação apareceria como um líder supralocal.

Podemos perceber que as UPPs ou outras políticas públicas para a favela, são entendidas pelas Irmãs como necessárias e mais ainda como obrigação do Estado. Por outro lado, as ações individuais ou coletivas no morro nunca deixaram de existir. Os moradores, apesar e para além das políticas públicas, desenvolvem táticas e estratégias cotidianas de suplantação da pobreza, do abandono e da humilhação.

Referências

CAILLÉ, Allain. Nem Holismo nem Individualismo metodológicos. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 13, n.38. São Paulo. Out. 1998.

MARIZ, Cecília Loreto. A Religião e o Enfrentamento da Pobreza no Brasil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 33, out. 1991.

PREFEITURA da cidade do Rio de Janeiro. *Favelas cariocas, um tema comum a Dodsworth e Lacerda*. Coleção Estudos da Cidade. Rio Estudos n.144. Jan. de 2005.

UPP Repórter. Disponível em: <http://upprj.com/wp/>. Acesso em: 20 out. 2012.

VALLA, Victor Vincent (Org.). *Educação e Favela*. Políticas para as favelas do Rio de Janeiro, 1940-1985. Petrópolis,RJ: Vozes, 1986.

_____; GUIMARÃES, Maria Beatriz. A busca da saúde integral por meio do trabalho pastoral e dos agentes comunitários numa favela do Rio de Janeiro. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, ano 8, n.8, p.139-154, out de 2006.

VIDAL, Dominique. A Linguagem do Respeito. A experiência Brasileira e o Sentido da Cidadania nas Democracias Modernas. *DADOS* – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 46, n.2, 2003, pp. 265-287.

A IRRUPÇÃO DO MESSIÂNICO: A RELIGIOSIDADE E A LUTA POR TERRA

Willian Kaizer de Oliveira
Doutorando em teologia pela Faculdades EST (PPG-EST), Brasil.
Bolsista da CAPES.
Email: williankaizer72@hotmail.com

O sistema não previu esta pequena chateação: o que sobra é gente.
E gente se reproduz. Faz-se o amor com entusiasmo e sem precauções.
Cada vez mais, fica gente à beira do caminho, sem trabalho no campo,
onde o latifúndio reina com suas gigantescas terras ociosas,
e sem trabalho na cidade, onde reinam as máquinas: o sistema vomita homens.
Obstinadamente, as crianças latino-americanas continuam nascendo,
reivindicando seu direito natural de obter um lugar ao sol, nestas terras esplêndidas,
que poderiam dar a todos o que a quase todos negam.
(Eduardo Galeano. Veias abertas da América Latina[1]).

Introdução

A questão fundiária no Brasil como em outros países da América da Latina é ponto nevrálgico para se compreender os impasses das sociedades pós-coloniais latino-americanas. Desde a invasão espanhola e portuguesa a divisão dos territórios recém-descobertos tornou-se alvo de disputas entre os dois impérios, cada qual estabelecendo as suas regras para a exploração destas terras. De maneira geral, podemos dizer que a constituição de nossas sociedades e suas instituições nasceu da exploração da riqueza natural, humana e consequentemente da riqueza dos solos latino-americanos. A propriedade da terra, o tomar posse das terras dos povos originários, demarcou o princípio irradiador do sistema de colonização e o fortalecimento do mercantilismo, em vias de expansão. A formação do comércio e a organização do capital nas colônias e nos futuros países latino-americanos nascem desse impulso de exploração das riquezas dos solos, sejam elas minerais, vegetais, de pedras preciosas ou de produção de alimentos. Portanto, em qualquer análise rápida da história latino-americana percebe-se que a distribuição e organização do poder político-econômico em nossas sociedades se deram por meio da posse da terra. No caso brasileiro por meio de

A IRRUPÇÃO DO MESSIÂNICO: A RELIGIOSIDADE E A LUTA POR TERRA

Resumo: *Há significativa diversidade de estudos sobre o messianismo no Brasil. Boa parte dos estudos compreende o aspecto religioso pouco ou nada estruturante da organização e luta ideológica desses movimentos, habitualmente caracterizados no horizonte da luta pelo direito à terra. Nos propomos a analisar o messianismo sob novo prisma: o messiânico como a irrupção da contradição, do contrário/inverso à ordem social e religiosa. Ao que parece os movimentos messiânicos não pretendiam mudar as estruturas, revolucioná-las, ao contrário, viviam e se organizavam em relações particulares, próprias. A proposta é fazer uma análise teológica do messianismo. Nisso cabe a indagação sobre como essa reflexão pode trazer alguma contribuição sobre a sociedade atual e seu debate sobre a superação da injustiça social, intolerância religiosa e demais formas de opressão e desigualdades. Aqui reside nossa inflexão: de tensionar o messianismo com a questão fundiária, da luta por terra, que na América Latina emana-se dos paradoxos de suas democracias inconclusas.*

Palavras chave: *Messianismo, luta pela terra, religiosidade.*

Abstract: *There is significant diversity of studies about Messianism in Brazil. A substantial share of the studies comprises the scarce or unstructured religious aspect of the organization and the ideological battle of these movements, usually characterized by the framing of the fight for the right to the land. We are proposing to analyze Messianism in a new light: the messianic as an irruption of a contradiction, of the contrary/inverse to the social and religious order. It looks like the messianic movements did not aspire to change or revolutionize the structures, but, on the contrary, they lived and organized themselves according to their own, particular relations. The proposal is to make a theological analysis of Messianism. Within this frame, we can ask how this reflection can bring some contribution to the current society and its debate on how to overcome social injustice, religious intolerance and other forms of opression and inequality. Here is our angle: to tense messianism with the aspect pertaining to land and to the fight for land, which in Latin America emanates from the paradoxes of its not fully developed democracies.*

Keywords: *Messianism, fight for land, religiosity.*

[1] GALEANO, Eduardo. *As Veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

sistema de sesmarias, transplantado de Portugal com a organização do território colonial em capitanias hereditárias.[2] Assim nascem as elites e a ideologia da divisão social, concomitantemente as justificativas para a exploração da mão de obra escrava, tanto indígena como africana.

Parece-nos óbvio que estudar a história da América Latina, especificamente do Brasil, sob o tradicional prisma do massacre dos povos indígenas, da sua escravização e também a exploração escravista de populações africanas, ressoando os grandes acontecimentos que fizeram surgir o "novo mundo", é, basicamente, marchar junto ao cortejo do triunfo da destruição de centenas de milhares de vidas. Vidas lembradas pela historiografia tradicional porque foram mortas pela invasão da "civilização", como já evocava Walter Benjamim em suas provocadoras teses *sobre o conceito de história*, especialmente na tese VII:

> Ora, os dominantes de turno são os herdeiros de todos os que, algum dia, venceram. A identificação afetiva com o vencedor ocorre, portanto, sempre, em proveito dos vencedores de turno. Isso diz o suficiente para o materialismo histórico. Todo aquele que, até hoje, obteve a vitória, marcha junto no cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra.[3]

Portanto, a proposta desta reflexão é a de reler a história do Brasil a partir dos chamados movimentos messiânicos, que contam a nossa história a contrapelo.[4] Os movimentos messiânicos, desde as revoltas indígenas no Brasil contra a colonização religiosa ancoradas na crença da busca da "terra sem males", demonstram as contradições, inconclusões e retrocessos da história do Brasil. História contada e cantada em verso e prosa numa crença generalizada de que a "nação" Brasil é um dom de Deus e da Natureza, que tem um povo pacífico, ordeiro, generoso, alegre e sensual, mesmo quando sofredor, ou ainda que é um país sem preconceitos raciais, onde o trabalhador é acolhido e valorizado, não havendo discriminação por classe social, só não se aceita a vagabundagem (mãe de toda a violência e delinquência). Este é um país das diferenças regionais e da sensação compartilhada de diversidade e pluralidade.[5] O Brasil vive sob o mito da *não conflitividade* e da resolução dos problemas de forma pacífica. Isto se evidencia na compreensão histórica de que não conquistamos a independência por meio de guerras mas por meio da proclamação real. Ou ainda, que a escravidão terminou sem a necessidade de lutas e guerras como em outros países, mas foi um consenso soberano das elites, atestado e assinado pela "bondosa" princesa Isabel, com a abolição da escravatura de 1888.

A constituição do "mito fundador"[6] brasileiro pode ser identificado em três componentes da nossa cultura: da *natureza sagrada* (Brasil – paraíso das belezas naturais); o *da sagrada providência*, ou seja, se nosso passado – e também o presente que reconhece ao país-nação como "paraíso" – assegura-se assim o futuro num *continuum* temporal, já que somos o "país do futuro"; governados por

---

2 MARTINS, José de Souza. *A sociedade vista do abismo:* novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 163s.

3 BENJAMIM *apud* LÖWY, Michel. *Walter Benjamin:* aviso de incêndio: uma leitura das teses sobre o conceito de história. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 70.

4 Walter Benjamim, ao final da tese VII sobre o conceito de história, afirma que a tarefa do materialista histórico é "escovar a história a contrapelo". LÖWY, 2005, p. 70s.

5 CHAUÍ, Marilena. *Brasil, Mito Fundador e Sociedade Autoritária*. 4. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001. p. 8.

6 "*Um mito fundador é aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e idéias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo.*" CHAUÍ, 2001, p. 5.

um *escolhido divino*. Embora se reconheça que vivemos em tempos democráticos a voz do povo é a voz de Deus, e assim os governantes "são representantes do *Estado* [e não dos representados] em face do povo, o qual se dirige aos representantes para solicitar favores ou obter privilégios."[7] Nesta direção, no entender de José de Souza Martins o latifúndio, em sentido mais amplo, a questão fundiária, demonstra a forma anômala como a sociedade brasileira se desenvolveu. A maneira desigual como foi distribuída as terras no Brasil e como a ideologia dominante manteve essa desigualdade por meio da institucionalização da terra como mercadoria também no nível social, religioso e econômico explica a anomia de nossa sociedade paradoxa.[8] Em outras palavras José de Souza Martins explica: "somos uma sociedade barrroca, dominada pelos adornos da aparência, na dialética das inversões, em que os contrários desempenham a função dos opostos, na espiral de um interminável desencontro, que move e imobiliza a sociedade ao mesmo tempo".[9]

Esta breve explanação sobre a hegemônica concepção cultural – que explica *de onde vimos, quem somos e para onde vamos* – se propõe a delinear a proposta da reflexão sobre o tema em questão. Os movimentos messiânicos destoam e contradizem o discurso histórico-ideológico baseado dos mitos regentes no imaginário brasileiro, que, por sua vez estão presentes no discurso ideológico nacional. Por isso, são esquecidos, ou melhor, silenciados pela historiografia tradicional. Ou quando recebem "a luz" da análise histórica e sociológica são insistemente escovados a favor do pelo – parafraseando Benjamim – para que acompanhem o curso "natural" da história, pois, praticamente todos foram massacrados militarmente pela ordem dominante. Recontar estas histórias é valorizar a memória dos invisibilizados pelo sistema, é também ressignificar a própria história da cultura brasileira, pondo em relevo o fértil subterrâneo de lutas, modos de vida contra-hegemônicos e ainda religiosidades pluríssonas[10] – para usar expressão de Carlos Drummond de Andrade – com grande capacidade de bricolagem da esperança messiânica, quiliástica, com as mais variadas crenças do cotidiano popular. Entende-se assim, o relato do movimento messiânico e a sua função de redenção da memória do passado, das opressões e contradições que permanecem ainda hoje, a exemplo da desigual distribuição das riquezas de nossa terra.

Após este pulular de ideias introdutórias direcionamos nossa reflexão sobre a questão do messianismo. A fim de dar contornos mais específicos à reflexão propõe-se um recorte na temática optando pela aproximação a dois movimentos messiânicos brasileiros, a saber, *os muckers*, em São Leopoldo/RS, e o *catulé,* Malacacheta/MG. Procuramos justificar este aporte com o fato de ambos os episódios estarem relacionados a denominações cristãs evangélicas. Isto é bastante peculiar no

7 CHAUÍ, 2001, p. 53.

8 "Ao contrário do que está contido nessa suposição flácida, de que o latifúndio brasileiro é produto do latifúndio, o latifúndio brasileiro contemporâneo, enquanto latifúndio no sentido sociológico e político, é produto da questão agrária que se institucionaliza na segunda metade do século XIX [Lei das Terras de 1850]. Institucionaliza-se, portanto, quando a cessação do cativeiro impõe um direito fundiário novo, que faz da terra equivalente de mercadoria e instrumento da desigualdade social". MARTINS, 2002, p. 164.

9 MARTINS, José de Souza. *A política do Brasil*: lúmpen e místico. São Paulo, SP: Contexto, 2011. p. 14.

10 ANDRADE, Carlos Drummond de. *Lição de coisas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 91ss. No poema "isso é aquilo", Carlos Drummond de Andrade faz combinações pouco usuais de palavras de escassa divulgação, transformando-as em portadoras de significados desconhecidos, que como "mil palavras-inertes à espera" dos dicionários saltam para o poema. Pode-se dizer que são combinações pluríssonas de significados "significantes". Da mesma maneira nos referimos às religiosidades populares: como uma pluralidade de vozes.

abundante quadro de messianismos brasileiros, que são, sobretudo, joaquimitas; de fundo religioso católico, portanto. Antes de passar ao relato histórico destes movimentos apresentamos breve quadro conceitual do messianismo. Feita as anotações históricas nos propomos a discutir, já na conclusão, sociológica e teologicamente o messianismo a partir destes casos específicos.

1 Aproximação histórica e o conceito de messianismo

A categoria teórica *messianismo* é antes de tudo um conceito teológico. Qualquer sociólogo que analisa este conceito como fenômeno social deveria saber minimante de teologia. A empáfia habitual com que alguns estudiosos da sociologia e das ciências da religião se referem à reflexão teológica e a descrença "científica" dada à mesma deveria arrefecer diante de temáticas como a do messianismo.[11] A construção conceitual de messianismo advém justamente de um termo bíblico, a saber, messias. *Mashiah* é a palavra do hebraico bíblico para "ungido", consagrado. Poderíamos ainda afirmar, em estrita análise exegética das quarenta vezes que aparece o termo no AT, que messias significa o ungido por Deus, filho de Davi, enviado à Terra para salvar o Seu povo oprimido. Por outro lado, a tradição bíblica da apocalíptica do livro de Daniel e extra-bíblica dos *hassidim* (piedosos) frente à política expansionista da segunda geração dos asmoneus – dinastia judaíca que retomou o poder sobre Israel ao vencer o exército selêucida (165 a.C.), acrescenta significado contextual, de resistência, ao termo. Com a crescente "helenização" da cultura do povo de Israel, os *hassidim* foram responsáveis pela sobrevivência de tradições judaicas, por um lado, e por outro de um novo colorido teológico que deitou raízes na esperança messiânica.[12]

O Messias, no Antigo Testamento, como no livro de Daniel (Dn 2 e 7), por exemplo, representa o escolhido e ungido por Deus para trazer à terra o Reino eterno da paz a todas as nações e que porá fim em todos impérios humanos (crença surgida a partir das profecias do terceiro Isaías – Is 53). A apocalíptica judaíca foi o terreno fértil para o crescimento de novas doutrinas e pensamentos da salvação escatólogica do povo de Israel. Essa esperança messiânica não era necesseriamente a salvação em um plano futuro, distante. Ao contrário, a crença em um "ungido" – tradição da realeza davídica – se aproximou da ideia de um "salvador", suprimindo a aparente lacuna entre o sucessor real davídico com o enviado de Deus para reestabelecer Israel como o povo escolhido.[13] Jürgen Moltmann ressalta ainda que o messianismo judeu, unido à tradição do Filho do Homem, teve papel essencial na compreensão do papel histórico de Israel para com os outros povos. Isto é, na extensão do Reino messiânico a todos os outros povos oprimidos.[14]

---

[11] Para John Milbank, a teologia tem renunciado à aspiração do metadiscurso e da articulação da palavra do Deus criador. Se a teologia não reposicionar seu discurso e criticar outros será inevitável que o discurso da razão secular a posicione como subalterna, já que a necessidade de uma lógica organizadora máxima é um "empreendimento irrecusável". Dessa maneira, a teologia tem sido colocada como discurso amarrado às compreensões da teoria social. MILBANK, John. *Teologia e teoria social*: para além da razão secular. São Paulo: Loyola, 1995. p. 14.

[12] SCARDELAI, Donizete. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus:* Jesus e outros messias. São Paulo: Paulus, 1998. p. 44s.

[13] SCARDELAI, 1998, p. 45.

[14] MOLTMANN, Jürgen. *A vinda de Deus:* escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 166s.

As esperanças messiânicas, desde a tradição judaica intertestamentária à tradição cristã do Χριστός – *Khristós* (palavra grega para "ungido") estão relacionadas com as crises de fé de Israel diante das catástrofes teopolíticas e das experiências do exílio. São, portanto, respostas aos sofrimentos dos "justos" diante da prosperidade dos maus. As interpretações dos discípulos de Jesus como o restaurador de Israel (Lc 24.21), além de sua pregação acerca do Reino de Deus restrito a Israel (Mc 7.27), são alguns exemplos que corroboram a esperança de tipo messiânica a respeito de Jesus de Nazaré. Jürgen Moltmann afirma que as esperanças messiânicas, consequentemente, o surgimento de movimentos messiânicos, "são certezas do futuro que surgem da confiança de que 'Deus permanece fiel à sua promessa' e assim mantêm viva a fé em meio ao sofrimento e animam para a resistência interior e exterior contra os poderes do mundo".[15]

Em termos teológicos, podemos afirmar, de maneira sintética, que a esperança messiânica é tema fundamental da teologia, da escatologia teológica. A esperança messiânica nasce em contextos de opressão, onde se projeta, não somente para o futuro mas também para o presente, a vinda de um messias para livrar as pessoas do sofrimento cotidiano e para resgatar a memória e honra dos mártires. Neste sentido, a crença judaica na ressurreição dos mortos nasce concomitantemente ao fortalecimento da teologia messiânica.[16] Outra afirmação teológica do messianismo é a sua ligação com a literatura apocalíptica, tanto na tradição judaica como cristã. A apocalíptica trata por meio de compreensões míticas experiências atuais, cotidianas, de luta e sofrimento. Enfim, a literatura apocalíptica deve ser lida "como 'literatura clandestina' subversiva com mensagens codificadas dirigidas a grupos de resistência. [...] São testemunhos de mártires".[17]

Em terminologia sociológica movimento messiânico é entendida como grupos em ação, pessoas unidas em firme crença, tendo em vista o objetivo de instalar o paraíso na terra. Em outras palavras, transformar o mundo e a realidade de vida que vivem. Maria P. de Queiroz, utiliza-se da sociologia de Max Weber para delimitar o conceito de movimento messiânico. Segundo Weber a descrição conceitual deste fenômeno parte da situação do antigo Israel. Quanto mais oprimido mais fortemente as esperança da vinda de um Reino messiânico se fizerem presentes na concepção de povo, não na posição como *pária* mas com o prestígio de ser escolhido por Deus. Em resumo:

> No seu afã de restauração, organiza-se um novo grupo cuja base é religiosa: 'o caráter sagrado da nova revelação ergue-se contra o sagrado da tradição' para afirmar a legitimidade das reivindicações. Portanto, somente um líder religioso poderia tomar a direção das atividades do povo, em seus esforços de libertação.[18]

Embora já elaborado a bastante tempo, década de 1960, o trabalho sobre messianismo de Maria P. de Queiroz continua sendo um dos mais importantes estudos da área no Brasil. Maria P. de Queiroz define movimento messiânico de maneira a caracterizá-lo de forma abrangente, para que desse conta de exprimir teoricamente o conceito chave deste fenômeno social. Faz isto com a seguinte formulação:

---

15 MOLTMANN, 2003, p. 167.
16 MOLTMANN, 2003, p. 150s.
17 MOLTMANN, 2003, p. 155.
18 QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus Editôra, 1965. p. 105.

> O movimento messiânico corresponde, pois, às necessidades de restauração, de reforma ou de revolução de determinada categoria estrutural da sociedade e, como tal, desempenha efetivamente nova configuração sócio-política a reger os comportamentos dos adeptos ou reforma as que estão em decadência. O fato de perseguir uma quimera realização terrena do Paraíso Terrestre não invalida a constatação de que realmente um novo grupo passou a existir, no qual os indivíduos vivem o Reino messiânico. Do ponto de vista funcional é eficaz, promove a restauração, reforma ou revolução visadas, transforma a sociedade como propunha o líder.[19]

2 Movimentos messiânicos brasileiros: os casos Muckers e Catulé

Em contexto brasileiro, os movimentos messiânicos mais recentes, final do império e início da república – século 19 e 20, podem ser caracterizados pelo seu caráter milenarista e sebastianista. Milenarista por causa da expectativa de um Reino milenar, da segunda vinda de Cristo/Messias, assim um novo milênio por causa da interpretação dada a sua reflexão sobre a periodização da história em idades de acordo com a trindade: a primeira idade é a do Pai (corresponde ao período da criação ao final do AT); a segunda idade é a do Filho (período desde a época de Cristo e da formação da Igreja cristã); e terceira idade será do domínio do Espírito Santo (período da graça redentora, onde todos serão iguais no Corpo Místico de Deus).[20] Geralmente os movimentos messiânicos brasileiros são pré-milenaristas, por que acreditam que a instauração de um Reino de paz será por meio da presença (*parousia*) do messias.[21] Sebastianista por causa, principalmente, das Trovas de Gonçaleanes Bandarra acerca do rei de Portugal do início do século 16, Dom Sebastião. Contudo, o principal precursor desta crença no Brasil foi o padre Antônio Vieira, meados do século 17, que entendia ser o messias restaurador do império português o rei Dom João IV. Enquanto que Dom Sebastião era um pré-messias, semelhante a João Batista para Jesus Cristo. De toda maneira, essa crença se popularizou no Brasil do século 19, com as devidas adaptações desta expectativa mítica entorno de Dom Sebastião. Neste período não fazia muito sentido crer na recondução do império português à liderança entre as nações; o que importava era o sucesso pessoal para quem vinha "fazer a América". "A figura de D. Sebastião é, pois, a de um monarca da magnificência oriental, a distribuir bens a mancheias".[22]

Os dois movimentos messiânicos que reportamos como assunto de reflexão são relacionados por Maria P. de Queiroz como *movimentos rústicos*. Rústicos, nesta perspectiva, é compreendido como a nascente cultura fruto da integração entre os povos originais do Brasil: populações indígenas, africana e portuguesa.[23] Antônio Cândido Mello e Sousa, na obra *Os parceiros do Rio Bonito*, define movimentos rústicos no horizonte da cultura caipira: é o "universo das culturas tradicionais do homem do campo", as quais "resultaram do ajustamento do colonizador português ao novo mundo, seja por

[19] QUEIROZ, 1965, p. 135.
[20] MOLTMANN, 2003, p. 110s.
[21] "*Pré-milenarismo* é a fé que o Reino milenar seria um período no futuro *posterior* à segunda vinda de Cristo, a sua vinda em glória. *Pós-milenarismo* é a fé que o Reino milenar seria um período da história *anterior* ao retorno de Cristo". MOLTMANN, 2003, p. 165.
[22] QUEIROZ, 1965, p. 198.
[23] QUEIROZ, 1965, p. 139.

transferência e modificação de traços da cultura original, seja em virtude do contacto com o aborígine".[24]

Nesse conjunto de culturas tradicionais brasileiras estão incluídas também as culturas indígenas. Nestas se desenvolveu um tipo de messianismo ligado à resistência de grupos indígenas à colonização portuguesa, sobretudo às missões jesuítas. Apesar disso, também é importante ressaltar que a expectativa e peregrinação a uma "terra sem males" já existia antes da chegada do cristianismo. Portanto, os messianismos indígenas do período colonial são o resultado de uma tensão cultural e religiosa, que se desenvolve por meio do conflito, da disputa no imaginário religioso, ao mesmo tempo de uma reapropriação e ressignificação da simbologia religiosa das partes em disputa. Explica-se principalmente em razão da consciência indígena de sua condição subalterna em uma sociedade estratificada a partir do branco, que o desenraizou e destribalizou; supera-se assim as diferenças tribais em organização e expectativa messiânica por causa da opressão colonizadora.[25] Sublinhamos também a questão da desterritorialização das comunidades indígenas. Isto é, foram forçados a sair de seus espaços de terra, de sua casa. Aqui emerge, desde as primeiras décadas de colonização, a disputa pela terra como lugar de sobrevivência, subsistência, existência afinal.[26]

2.1 Os Muckers

Pela limitação do espaço desta reflexão ficamos impossibilitados de descrever com toda riqueza de detalhes o itinerário histórico do movimento mucker. A proposta é uma caracterização do movimento. O assim designado movimento Mucker carrega no próprio nome a forma controvertida e preconceituosa como os messianismos foram entendidos no Brasil. A palavra mucker é de origem linguística germânica (dialeto *hünsruck*) e designa pessoas supersticiosas, piegas, fanáticas, algo como religioso de muito barulho e pouca fé. Maria P. de Queiroz designa os muckers de santarrões, sinônimo de falso beato e fingido.[27] Este movimento se formou no município de São Leopoldo, na região do morro Ferrabrás – atualmente município de Sapiranga – Rio Grande do Sul, entre imigrantes alemães tanto católicos quanto evangélicos luteranos. A partir de 1868, João Jorge Maurer começa a se afamar na região por causa do tratamento de saúde com ervas medicinais. Muitas pessoas se deslocavam até a sua casa em busca de remédios e tratamento de problemas de saúde, mas também recebiam descanso e conselhos.[28]

Um núcleo comunitário surge a partir da atividade "curandeira" de João Maurer e principalmente com a leitura e pregação bíblica da sua esposa Jacobina Mentz Maurer, pelos idos de 1871. Adilson Schultz descreve a formação deste núcleo comunitário:

---

[24] CANDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito*: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 2. ed., São Paulo: Duas Cidades, 1971. p. 8.

[25] QUEIROZ, 1965, p. 193.

[26] SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 88.

[27] QUEIROZ, 1965, p. 220.

[28] SCHULTZ, Adilson. Problematização religiosa e histórica do episódio Mucker. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 2, p. 16-26, 2003.

> A partir de 1871, no entanto, algo novo acontece: Jacobina passa a promover celebrações religiosas com as pessoas doentes e suas famílias, colonas da região, na sua maioria evangélico-luteranas - mas também católicas. Nessas reuniões, havia sempre oração e cantos religiosos. Jacobina lia a Bíblia e a interpretava. Em seguida, as pessoas participavam da interpretação. As longas distâncias e a escassez de pastores e padres fez com que esse tipo de culto na casa fosse muito comum à época. Jacobina sabia ler e interpretar a Bíblia, e isso já bastava para reunir as pessoas ao seu redor. A casa dos Maurer, agora, é endereço de cura e de reza.[29]

Ao lado dessas reuniões espirituais, Jacobina, posteriormente diagnosticada com um tipo de doença grave (sonambulismo e/ou crises histeroepilépticas), começou a ter visões depois de longos períodos de sono, o que lhe conferiu um ar de mistério.[30] Rapidamente passou a ser o centro das atenções nas reuniões na casa Maurer. Até este período o grupo de pessoas, grande maioria de colonos (agricultores imigrantes alemães), que se juntou ao redor do casal Maurer não se caracterizava como movimento. Embora já houvesse a formulação de uma religiosidade e espiritualidade comuns por meio de reuniões diárias, as pessoas permaneciam ligadas às formas de religiosidades tradicionais instituídas, a saber, evangélica luterana e católica. Inclusive participando dos ritos tradicionais como batismo e casamento conforme às denominações a qual pertenciam, como procura demonstrar Janaína Amado, autora da mais importante pesquisa a respeito dos muckers, que desvendou alguns de seus estigmas e contradições.[31]

Para Janaína Amado, o que marca a transição para uma segunda etapa, caracterizando como movimento religioso, foi quando as reuniões deixaram de ser do círculo de pessoas com algum parentesco e passaram a incorporar adeptos desconhecidos. “Tratou-se de uma evolução interna do próprio grupo, que passou de uma ‘fé natural’ – que interferia nas religiões oficiais – para o terreno da religião, enquanto explicação do mundo”. Mesmo antes disso, Jacobina era entendida como mediadora e como reveladora da vontade de Deus. Portanto, com aptidões de pessoa inspirada por Deus para ler e interpretar os textos sagrados. Em processo de uma organização mais efetiva inicia-se uma pregação e missão proselitista, de busca de novos integrantes ao movimento. Nesse período, de crescimento do número de integrantes, há formação de grupo de liderança intermediária. Embora para Janaína Amado não haja certeza sobre a instituição destas lideranças por parte de Jacobina com a troca de nomes de algumas pessoas por nomes de apóstolos. Nos tempos seguintes, 1973 em diante, os adeptos abandonam às suas “igrejas”, com seus padres e pastores, por não pregarem de acordo com o evangelho. Também tiram seus filhos das escolas com o argumento de que “o ensino devia ser reformado sobre as bases da nova doutrina”.[32]

Ressalta-se na pregação de Jacobina textos dos evangelhos a respeito das bem aventuranças (Mt 5), que destacam as qualidades dos que entrarão no Reino de Deus. Assim como nos textos dos evangelhos a pregação de Jacobina tem um tom bastante subversivo e de levante frente às injustiças sociais e religiosas: “O Senhor porém diz: Aí dos escribas que fazem leis injustas e proferem sentenças

---

29 SCHULTZ, 2003a, p. 17.

30 AMADO, Janaína. *Conflito Social no Brasil*: a revolta dos ‘mucker’, Rio Grande do Sul 1868-1898. São Paulo: Edições Símbolo, 1978. Janaína Amado pondera que não houve diagnóstico preciso acerca da doença de Jacobina. Por isso, para o estudo do caso, considera as manifestações da doença do que os possíveis nomes dados a ela (p. 119s.).

31 AMADO, 1978, p. 157.

32 AMADO, 1978, p. 165.

iníquas, para torcerem a causa dos pobres e oprimirem o direito dos infelizes".[33] Há, a partir daí, forte pressão externa de condenação às reuniões dos muckers e a formação de opositores do movimento, tanto por parte de lideranças religiosas quanto pelos comerciantes locais, acusados de enriquecimento injusto por parte dos muckers. A insatisfação campeava entre as famílias de picadas e localidades mais distantes diante do enriquecimento de parentes, principalmente com o comércio. As diferenciações sociais e econômicas num grupo de imigrantes, chegados ao Brasil com igualdade de condições, e a nomeação e projeção dos mais ricos, moradores das cidades e vilas, a postos administrativos gerou um conflito social localizado. Conflito este que se apresentou com fortes conotações religiosas mas com transfundo de luta de classes, devido a ausência de uma cultura e ideologia que justificasse a estratificação social por meio do incipiente capitalismo comercial local.[34]

O desenvolvimento subsequente do movimento Mucker foi a repressão de um movimento cada vez mais organizado, que também se fechou internamente diante da repressão militar e da prisão de Jacobina, em maio de 1873, acusada pelo pastor de Sapiranga de se autoproclamar Deus (Cristo), de não pagar taxas à igreja e ao estado além de estocar armas.[35] Os acontecimentos seguintes, após prisão e soltura do casal Jacobina e João Maurer em junho de 1873, são de mútuas acusações entre os integrantes "mucker" e seus opositores. Estoura um clima de violência com assassinatos e mortes de parte a parte, cercados em muitas circunstâncias de ar conspiratório. Com o clima acirrado, de intensa violência, os muckers se reúnem na propriedade dos Maurer, que ampliam sua residência. Forma-se assim um movimento organizado voltado para a defesa de um modelo de socialização baseada na solidariedade, no fortalecimento de um padrão moral e ético de coesão, no entendimento lugar e "bem comum" e na distribuição igualitária dos recursos ante à estratificação social e religiosa da sociedade local. Envolto de expectativa messiânica e de julgamento final dos injustos.[36] Tão logo é percebida a ameaça instaurada ao poder vigente o aparato da força do estado é usada no combate aos colonos. Após primeiro ataque militar, em 28 de junho de 1874, os colonos resistem. Nos ataques seguintes de soldados aliados a uma comuna de 300 colonos já não foi mais possível a resistência por parte dos revoltosos. 32 muckers são mortos outros 50 são presos. Jacobina foge com outros para a mata fechada, imediatamente com dura repreção armada. A maioria dos que fugiram morreram em combate, inclusive Jacobina e seus filhos. Seis ou sete muckers conseguem escapar.[37]

Por fim, ainda cabe caracterizar brevemente os muckers. A maioria, cerca de 70%, eram lavradores. A quase totalidade dos muckers morava na área rural, nas chamadas picadas do entorno de Sapiranga, a época município de São Leopoldo. Outro dado histórico importante foi o fato de os primeiros imigrantes, ao chegarem em São Leopoldo, receberem terras na planície do rio dos Sinos chamada de *faxinal* por causa do solo arenoso e alagadiço.[38] Região pouco favorável à agricultura e

[33] Jacobina apud AMADO, 1978, p. 163. Carta de Jacobina ao seu irmão Francisco, 24/02/1873, único da família a não integrar o movimento. Jacobina reinterpreta as censuras de Jesus aos escribas (Mt 23.13-29).
[34] QUEIROZ, 1965, 223s.
[35] SCHULTZ, Adilson. Descrição cronológica do episódio Mucker. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 2, p. 8-15, à p. 11, 2003.
[36] QUEIROZ, 1965, p. 226.
[37] SCHULTZ, 2003b, p. 14.
[38] GALVÃO, Antônio Mesquita; ROCHA, Vilma Guerra da. *Mucker*: fanáticos ou vítimas? Porto Alegre: Edições EST, 1996. p. 57.

criação de animais. Já as levas de imigrantes posteriores receberam terras em regiões mais distantes da vila de São Leopoldo. Terras bem mais férteis, como é o caso da região do Ferrabrás. Com a Lei das Terras de 1850 as propriedades rurais passaram a ser alvo da especulação. Janaína Amado fala da busca de alguns colonos pela regularização de suas terras, mas em muitos casos tiveram seus pedidos negados embora possuíssem documentação necessária. Em termos gerais, é intrigante que 42,5% das famílias muckers possuíam terras em 1873. Destas famílias 60% tinham 1 lote de terra, outras 10% tinham mais de 1 lote e 30% tinha uma fração de lote. Em comparação a 24 anos antes (1849) das mesmas famílias dos pais de muckers 68,2% eram proprietários de terra. Destas 48% eram donas de 1 lote de terra, enquanto que 49% eram donas de mais de 1 lote. E apenas 3% eram proprietárias de fração de 1 lote. Nesta direção, em 1849 mais de 37% destas propriedades possuíam benfeitorias como moinhos, olarias e etc. contra apenas 3,9% em 1873.[39]

Não há outra conclusão senão a visível regressão econômica dos muckers. Dentre as várias outras características religiosas, sociopolíticas e econômicas do movimento Mucker– aqui não destacadas pela falta de espaço, a questão fundiária, mais do que estrita leitura marxista, indica o elemento que intentamos destacar nos messianismos, qual seja, a luta pela terra.

2.2 Revolta Catulé

De modo semelhante ao movimento Mucker a revolta Catulé ocorre em contexto religioso evangélico, ou melhor, do encontro de duas importantes vertentes religiosas brasileiras: catolicismo popular e protestantismo de missão (de uma dissidência da Igreja Adventista do Sétimo Dia). Adventismo que surge justamente a partir de segundo grande movimento avivamentista norte-americano da primeira metade do século 19, com forte conotação milenarista. Milenarista por causa principalmente do acento teológico no julgamento final, já em processo no céu. O adventismo tem a ver justamente com o termo *advento*, que seria a chegada, o retorno de Cristo e a instauração do Reino dos céus, previstos, de acordo com leituras do livro apocalíptico de Daniel, justamente para aquele período da década de 1840.[40] Sem entrar no histórico teológico e denominacional do adventismo cabe aqui ressaltar estes aspectos centrais: a crença no juízo final, a observância do sábado como dia de descanso e, a partir da leitura de acontecimentos presentes, a percepção cada vez mais visível dos sinais do Reino.[41]

Retomando a revolta Catulé, ocorrida no ano de 1955 no bairro rural Catulé, município de Malacacheta – Minas Gerais; região localizada no Vale Mucuri. Diferentemente do movimento Mucker, a respeito da revolta Catulé há pouca bibliografia. Por isso, procuraremos caracterizar a revolta brevemente. Falamos em revolta ou surto messiânico e não movimento, muito em função do curto espaço de tempo em que ocorreu, aproximadamente 3 meses. Embora seja difícil fazer estas distinções, entendemos este ser um caso distinto do primeiro dada brevidade em que ocorreu. Nem

[39] AMADO, 1978, p. 133.

[40] DARIUS, Fábio Augusto. *Passos para Cristo:* a construção do conceito de 'santificação' na obra de Ellen White legada à Igreja Adventista do Sétimo Dia. Dissertação (mestrado em teologia) - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010. p. 65s.

[41] DARIUS, 2010, p. 30s.

por isso pouco importante, haja vista a intensidade dos acontecimentos e sua singularidade religiosa, de viés pentecostal.[42]

O bairro rural Catulé pertencia a fazenda São João da Mata. Havia na localidade, na verdade uma clareira aberta três anos antes no meio da mata – próxima ao rio Urupuca, dez famílias de meeiros, posseiros e pequenos proprietários. A maioria das pessoas dependia, além do trabalho em suas lavouras de subsistência, de empregos como diaristas nas fazendas para se sustentarem. Vínculos de parentesco, compadrio e amizade anteriores a formação da localidade interligava maior parte das famílias de lavradores, não somente como "liames de caráter puramente pessoal porém antes como a base sobre a qual se apoiava a organização da estrutura social e sem a qual não poderiam adaptar-se à natureza do ambiente".[43]

A permanência destas famílias em localidades distantes se deve ao fato de que em zonas isoladas a ocupação era fácil, atraídas para estas regiões por serem privadas da posse da terra. Ali construíam em conjunto suas casas de pau-a-pique. Trabalho predominantemente masculino. Aqui se apresenta a cultura caipira a qual nos referimos na introdução. Além da casa e de sua organização interna com fogão a lenha e demais repartições é essencial o paiol, onde se armazena os mantimentos além de um forno de barro para o preparo de alimentos assados. A este conjunto Antônio Cândido denomina "habitação rústica".[44] Dadas as condições do agrupamento Catulé, dos 44 indivíduos integrantes, 15 situavam-se na faixa etária entre 0 a 14 anos e 5 tinham 50 anos ou mais; quase a metade, portamto, não estava em condições de trabalhar. E dos 25 adultos apenas 10 eram homens, o que sobrecarregava ainda mais as condições de subsistência do grupo, já que a tarefa de derrubada da mata e limpeza do solo para o plantio era trabalho de exigência física.[45] Sem entrar nos detalhes da revolta, por sinal muito interessantes, a organização social por meio do compadrio da comunidade Catulé entra em conflito com uma nova forma de sociabilidade, a da solidariedade interindividual. Esta nova forma de integração social é baseada na adesão ao Adventismo da Promessa, trazida para Catulé pelo jovem Onofre, alfabetizado e convertido ao adventismo em Presidente Prudente – SP, onde fora trabalhar nas lavouras de algodão. Pouco tempo depois da chegada de Onofre foi envida a comunidade Joaquim, 26 anos, com finalidade missionária, embora não fosse obreiro ordenado pela Igreja Adventista da Promessa. Esta denominação adventista difere da Adventista do Sétimo Dia, oriunda dos Estados Unidos da América, em razão das suas peculiaridades pentecostais como a ênfase na experiência extática, na expulsão de demônios, glossolalia, batismo no Espírito e crença na revelação direta de Deus. A Igreja Adventista da Promessa é uma versão adaptada do adventismo estadunidense aos moldes pentecostais.[46]

---

42 QUEIROZ, Renato da Silva. O demônio e o messias: notas sobre o surto sociorreligioso do Catulé. *Revista USP*, São Paulo: USP, n. 82, p. 104-127, jun./ago. 2009.

43 CASTALDI, Carlo. A aparição do demônio no Catulé. *Tempo Social*, São Paulo: USP, v. 20, n. 1, p. 305-357, à p. 332, jun. 2008. Publicado originalmente em: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de et al. *Estudos de sociologia e história*. São Paulo: Anhambi, 1957.

44 CÂNDIDO, 1971, p. 31.

45 MARTUSCELLI, Carolina. "Estudo psicológico do grupo". In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de et al. *Estudos de sociologia e história.* São Paulo: Anhembi, 1957. p. 91.

46 QUEIROZ, 2009, p. 108.

Com a conversão dos moradores de Catulé ao Adventismo da Promessa há uma reorganização social e religiosa frente à fragmentação social e enfraquecimento das condições de vida provocada pelo capitalismo em sua fase expansionista. A construção da rodovia Rio-Bahia provocou a especulação fundiária nas pequenas propriedades da região. Aliado a isso a introdução de modelos de produção mais avançados, nas fazendas da região, trouxe consigo o interesse cada vez maior dos grandes proprietários pela anexação de propriedades menores. O favorecimento aos grandes por parte do Estado em detrimento aos pequenos agricultores forçou o avanço dos últimos mata a dentro. Razão pela qual surgiu o assentamento Catulé. Algo semelhante ao que ocorrera 100 anos antes no sul do Brasil com os colonos muckers: a dificuldade de registro das terras "desbravadas", e agora cultiváveis, sujeitas à ganância dos grandes latifúndios; situação que força essas pessoas a ir mais adiante onde a terra ainda não tinha dono.[47]

A conversão ao adventismo representou uma nova coesão interna do grupo, baseada nos preceitos morais adventistas; dentre as quais se destaca certa ética do trabalho como proibição da bebida alcoólica, fumo, das brigas, da valentia como forma de defesa da honra pessoal e da valorização do trabalho como forma de dignidade. Esta moral está relacionada com a emergente situação social, qual seja, a da relação trabalhador-patrão no esquema de venda mão de obra como meio de vida. Assim, a organização interna do grupo não é mais balizada pela solidariedade do compadrio, que depende dos ritos católicos do batismo e casamento, mas pela solidariedade entre irmãos. "Desse modo, o indivíduo não se define mais prioritariamente em relação à família, mas em relação à comunidade religiosa total. A esfera religiosa surge, pois, como a predominante, permeando e controlando as demais atividades grupais. O agrupamento do Catulé configura-se, a partir de então, como uma 'irmandade'". [48] Além disso, logo após a conversão da comunidade havia o propósito de iniciar trabalho missionário na região.

A revolta ou surto religioso se instaura com o conflito entre estas duas formas de organização comunitária. Embora não queiramos limitar a caracterização da revolta com apenas este aspecto, apontamos para este como elemento amalgamador das outras possibilidades de explicação. O surto religioso ocorre com a aparição do demônio na casa de um dos moradores. Anterior a isto convém ressaltar a disputa entre a antiga liderança baseada na experiência, na figura do seu Manoel – homem mais velho casado, e a nova liderança do jovem Joaquim baseada em seu carisma. Conflito conflagrado entre os dois pela disputa de um pedaço de chão de seu Manoel que Joaquim teria se apossado, contrariando a generosidade do mais velho ao ter lhe doado pedaço de chão para morar. Ao redor desta disputa que o enredo da revolta parece se suceder.[49]

Os acontecimentos subsequentes são as seguidas "expulsões do demônio" em pessoas, animais e utensílios da comunidade. A pregação de Joaquim, aparentemente em transe, insiste no arrebatamento dos puros da comunidade à "Cidade Celeste de Canaã". Estes dois aspectos parecem ser as energias emocionais da revolta. As expulsões demoníacas carregadas de violência atingem especialmente as crianças. Quatro delas mortas nos "exorcismos" violentos, entendidos como a única

[47] CÂNDIDO, 1971, p. 40s.
[48] QUEIROZ, 2009, p. 109.
[49] CASTALDI, 2008, p. 340s.

forma para expulsar os demônios, a do esbofeteamento e das agressões físicas mais variadas. Para Carlo Castaldi, com o seu ataque às crianças, "Joaquim parece abandonar uma conduta cujos motivos não lhe podiam ser de todo ignorados para assumir um comportamento "impulsivo" isto é, completamente inconsciente, dominado pela pura agressividade e independente de qualquer motivação pessoal consciente".[50] É importante ressaltar que esta prática de expulsão de demônios não poder relacionada com a Igreja Adventista da Promessa, pois, embora aceite a possessão demoníaca, não tem rituais semelhantes com os praticados em Catulé.

O desfecho da história não é menos trágico. Uma família visitante da vizinhança, a fim de participar das reuniões, se juntou ao cortejo da comunidade naqueles dias de maio de 1955, a espera da chegada do Messias. Tendo os filhos acusados de estarem possuídos pelo demônio por Joaquim, e com a tentativa de exorcismo do filho mais novo, ainda criança de colo, o casal foge e se abriga na casa de seu Manoel. No dia seguinte, num sábado, vão à cidade e avisam a polícia. No domingo, dois policiais chegaram enquanto tomavam banho nus boa parte dos moradores de Catulé para purificação dos seus corpos, a fim de estarem puros para entrarem na "Cidade Celeste de Canaã". Ao se darem conta da chegada dos policiais muitos fugiram exceto Joaquim e Onofre, baleados apesar de dizerem que "eram de paz". Morreram ali mesmo.[51] Evidentemente a história é bem mais detalhada e rica, mas para apresentar alguns aspectos nos contentamos com o apresentado.

Conclusões sociológicas e teológicas

Ao estudar a literatura a respeito dos muckers percebe-se a caracterização pejorativa em relação à líder Jacobina. A criação do estigma a partir dos estereótipos patriarcais de conotação sexual, pecaminosa, portanto, em razão da dissolvição de seu casamento com João Maurer e seu reenlace com Rodolfo Sehn. E ainda, a percepção de incitação a violência por parte das lideranças do movimento fica fragilizada diante das tentativas de se recorrer ao poder instituído para reinvidicar mediação no conflito. Isso é evidente na petição denunciando as agressões e violência contras os integrantes do movimento, entregue ao Imperador Dom Pedro II em dezembro de 1873.[52] Se olhamos então as notícias e depoimentos em jornais na época da revolta em Catulé percebemos a maneira pejorativa e sensacionalista como são tratados os movimentos messiânicos. Referindo-se especialmente a revolta Catulé pelas mortes e violência interna. Por outro lado, muitas vezes, as produções bibliográficas e cinematográficas que tentam resgatar aspectos positivos dos movimentos messiânicos não se apercebem dos paradoxos e das dubiedades dos acontecimentos.[53] Em boa medida, a história dos vencedores é sempre reinterpretada, mas com a alegação da neutralidade que isentaria da interferência ideológica.

Maria I. de Queiroz fala de desestruturação social, uma nova organização baseada na solidariedade coletiva. Novas formas de integração, que no caso de Catulé levaram a um desequilíbrio,

[50] CASTALDI, 2008, p. 314.
[51] CASTALDI, 2008, p. 325.
[52] SCHULTZ, 2003b, p. 12.
[53] KUNZ, Marinês Andrea. Jacobina Mentz Maurer: a representação de uma líder. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 2, n. 1, p. 54-63, à p. 62s, 2003.

pois o adventismo propunha a substituição de uma solidariedade, irmandade do compadrio, por outra – da irmandade da fé – em face do capitalismo desagregador. A diferença está, talvez, na transferência para um plano "extra-mundo" da insurreição de Catulé. Enquanto isso, no movimento Mucker a solidariedade se torna um elemento ético decisivo para a pertença do grupo, e mesmo para sua organização. A distinção das demais pessoas da sociedade é o igualitarismo social, econômico. Apesar disso, se deva dizer também que no plano religioso se estabelece certa hierarquia, como é de se esperar de um movimento baseada na figura carismática de um líder com dons especiais.[54]

A principal semelhança entre os movimentos parece ser de organização social, a mudança de uma organização comunitária baseada na igualdade, reciprocidade e ajuda mútua (compadrio no Catulé e laços familiares nos muckers) para relações de distinção social, de fundo capitalista. Esta mudança parece dar ao movimento forte conotação de luta de classes, mais característica entre os muckers, e talvez ética do trabalho entre os adventistas de Catulé. Embora também se deva dizer que elementos religiosos estavam imiscuídos nestas disputas e não meramente motivação de luta de classes. Carlos Castaldi confirma esta percepção ao descrever a situação das terras dos moradores de Catulé:

> A expressão "morar de favor" descreve com agudeza a situação em que vieram a encontrar-se os ex-posseiros no momento em que a terra passou a ter um dono. O proprietário territorial, de fato, pode negar aos lavradores licença para instalar-se em suas terras, e, quando a concede, é seu direito determinar as condições, ou, em outras palavras, estabelecer em que medida o agricultor deve pagar-lhe pelo uso da terra dando-lhe uma certa quantidade do seu produto. Esse contrato, conhecido pelo nome de "parceria", desorganizou a vida econômica do ex-posseiro porquanto, não tendo a propriedade privada trazido nenhum melhoramento ao sistema de trabalho, e não tendo, pois, aumentado a produção, o imposto que o ex-posseiro tinha de pagar ao fazendeiro privava-o da pequena margem que, em outros tempos, lhe permitia estabelecer relações com o mercado.[55]

A percepção de luta de classes numa visão estritamente marxista pode não dar conta dos aspectos religiosos na constituição destes movimentos. Eles não são necessariamente resultado da "conscientização" por parte dos posseiros e colonos da opressão do fazendeiro sobre sua mão de obra. A expectativa e crença messiânica, imiscuída nos variados aspectos da religiosidade popular, dão a liga para o discurso do iminente Reino milenar, da transformação daquela realidade, por ora intransponível. Vê-se que isso é diferente de "utopia". É a concretude não de uma possibilidade mas de uma outra forma de realização humana. Por isso, a reflexão teológica acerca das crenças e da religiosidade é indispensável. A tarefa da teologia de ser contextual e de ser narrativa do cotidiano e da religiosidade cotidiana. De reelaborar sua visão destes movimentos sob perspectiva redentora. De dar voz à sabedoria popular e à religiosidade dos oprimidos.

A problemática central de nossa reflexão, a questão da terra está imbricada nesta complexa teia de relações que se desenvolvem entre a oposição ao sistema capitalista (novo) e o resgate e elaboração de organização comunitária, solidária ou de um comunitarismo tribal.

[54] QUEIROZ, 1965, p. 289.
[55] CASTALDI, 2008, p. 344.

> Essa busca não raro precede o próprio ato de expulsão ou, então, quando o sucede, tem características muito diversas da de uma súbita desagregação de vizinhança. Ela tende a se definir no ambiente do ajustamento precário a uma nova situação decorrente da expulsão, a um novo relacionamento do homem com a natureza, frequentemente envolvendo perda cultural, realidades novas que impõem redefinição de costumes e tradições. Sobretudo porque essas mudanças acarretam desagregação de grupos de constituição antiga, no mais das vezes apoiados numa estrutura de vínculos de parentesco real ou ritual. Uma certa consciência de proximidade do fim dos tempos, decorrente de uma sensação de inexplicável de-moralização, privação, provação e castigo impõe às vítimas da expropriação material e cultural uma certa compreensão apocalíptica dos acontecimentos.[56]

A compreensão apocalíptica/messiânica dos acontecimentos presentes é a definição teológica que intentamos destacar: uma interpretação messiânica do mundo como "instante" que "interrompe o tempo e permite deter o progresso como força da 'mudança de rumo', [...] é a *redenção do futuro* do 'poder da história'. O 'poder da história' é exercido pelos poderosos. O 'seu' futuro é sem alternativa e isento de surpresas. Ele é apenas a manutenção do estado atual de posses e sua expansão".[57] Fala-se assim da irrupção da "eternidade" de Deus no tempo presente. A capacidade que daí se extrai de se aperceber do caráter catastrófico do progresso, das coisas como estão, e um pessimismo permanente com história linear e teleológica.

Os movimentos messiânicos são aqui interpretados nesta perspectiva. Em termos teológicos, a leitura do mundo a partir da ação do Espírito Santo. Ação destacada por Paulo em Rm 8.22s: "*Porque sabemos que toda a criação geme e está juntamente com dores de parto até agora. E não só ela, mas nós mesmos, que temos as primícias do Espírito, também gememos em nós mesmos, esperando a adoção, a saber, a redenção do nosso corpo. Porque em esperança fomos salvos*". O fato de o Espírito estar presente criam-se as realidades dos gemidos do parto, da presença do futuro no agora e da esperança – de terras para plantar no presente o futuro. Por isso, entende-se que o tempo histórico nos movimentos messiânicos é diferente do tempo orgânico, do transcorrer "natural" das coisas. A vinda do Reino não é para o futuro é a sua materialização no presente. Já se pode vivê-lo intensamente, pois é resultado da atividade messiânica de Deus. Para concluir, nos apropriamos da fala teológica de Rubem Alves:

> No tempo histórico [messiânico] o passado que estava pronto para determinar o presente é penetrado pela liberdade. Através desse ato, o desdobramento das possibilidades imanentes àquilo "que é" se interrompe e o novo se insere no presente. Desta forma, o presente torna-se uma gravidez, na qual o novo futuro faz presente voltar-se para um amanhã histórico.[58]

Referências

ALVES, Rubem. *Da esperança.* Campinas: Papirus, 1987.

[56] MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. *Tempo Social,* São Paulo: USP, v. 8, n. 1, p. 25-70, à p. 52, maio de 1996.
[57] MOLTMANN, 2003, p. 63.
[58] ALVES, Rubem. *Da esperança.* Campinas: Papirus, 1987. p. 147s.

AMADO, Janaína. *Conflito Social no Brasil*: a revolta dos 'mucker', Rio Grande do Sul 1868-1898. São Paulo: Edições Símbolo, 1978.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Lição de coisas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CANDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito*: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 2. ed., São Paulo: Duas Cidades, 1971. p. 8.

CASTALDI, Carlo. A aparição do demônio no Catulé. *Tempo Social*, São Paulo: USP, v. 20, n. 1, p. 305-357, jun. 2008. Publicado originalmente em: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de et al. *Estudos de sociologia e história*. São Paulo: Anhambi, 1957.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil, Mito Fundador e Sociedade Autoritária*. 4. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

DARIUS, Fábio Augusto. *Passos para Cristo:* a construção do conceito de 'santificação' na obra de Ellen White legada à Igreja Adventista do Sétimo Dia. Dissertação (mestrado em teologia) - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010.

GALEANO, Eduardo. *As Veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GALVÃO, Antônio Mesquita; ROCHA, Vilma Guerra da. *Mucker*: fanáticos ou vítimas? Porto Alegre: Edições EST, 1996.

KUNZ, Marinês Andrea. Jacobina Mentz Maurer: a representação de uma líder. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 2, n. 1, p. 54-63, 2003.

LÖWY, Michel. *Walter Benjamin:* aviso de incêndio: uma leitura das teses sobre o conceito de história. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARTINS, José de Souza. *A política do Brasil*: lúmpen e místico. São Paulo, SP: Contexto, 2011.

_____. *A sociedade vista do abismo:* novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais. Petrópolis: Vozes, 2002.

MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. *Tempo Social,* São Paulo: USP, v. 8, n. 1, p. 25-70, à p. 52, maio de 1996.

MARTUSCELLI, Carolina. "Estudo psicológico do grupo". In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de et al. *Estudos de sociologia e história.* São Paulo: Anhembi, 1957.

MILBANK, John. *Teologia e teoria social*: para além da razão secular. São Paulo: Loyola, 1995.

MOLTMANN, Jürgen. *A vinda de Deus:* escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus Editôra, 1965.

QUEIROZ, Renato da Silva. O demônio e o messias: notas sobre o surto sociorreligioso do Catulé. *Revista USP*, São Paulo: USP, n. 82, p. 104-127, jun./ago. 2009.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SCARDELAI, Donizete. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus:* Jesus e outros messias. São Paulo: Paulus, 1998.

SCHULTZ, Adilson. Descrição cronológica do episódio Mucker. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 2, p. 8-15, 2003.

_____. Problematização religiosa e histórica do episódio Mucker. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 2, p. 16-26, 2003.

DEUS E O DIABO NA TERRA: A LUTA DO MST E SUAS FEIÇÕES RELIGIOSAS*

Vanderlei J. Zacchi
Professor do Departamento de Letras Estrangeiras
da Universidade Federal de Sergipe.
E-mail: vanderlei@ufs.br.

DEUS E O DIABO NA TERRA: A LUTA DO MST E SUAS FEIÇÕES RELIGIOSAS

Resumo: *Os grandes meios de comunicação e os grandes proprietários rurais desaprovam a ligação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) com grupos de esquerda e a Igreja. O movimento, por sua vez, condena as ações de seus oponentes, classificando-as em alguns casos como "demoníacas". A relação do MST com a Igreja é antiga. Nesse contexto, há uma tendência no movimento de se representar como um povo oprimido, perseguido e injustiçado, a exemplo de muitos mártires religiosos. Isso se dá com mais frequência quando os sem-terra se dizem "criminalizados". Este trabalho busca analisar a relação do MST com seus oponentes a partir do viés da religião, bem como investigar formas de auto-representação do movimento que permitem muitas vezes identificá-lo como um grupo religioso. Para isso, serão apresentadas e discutidas definições variadas do conceito de religião, entre elas a ideia de que religião para grupos minoritários latino-americanos em geral é sinônimo de esperança.*

Palavras-chave: *MST. Religião. Teleologia.*

Abstract: *Large media corporations and big landowners disapprove of the connection between Brazil's landless movement, left-wing groups and the church. The movement, in turn, condemns the actions of its opponents and may label them as "demonic". The relationship between the MST and the church is old. In this context, there is a tendency in the movement to represent itself as an oppressed, persecuted and wronged people, like many religious martyrs. This happens most often when the landless claim to be "criminalized". This paper seeks to analyze the relationship between the MST and its opponents from a religious standpoint as well as to investigate the movement's self-representation as a religious group. Thus, various definitions of the concept of religion will be presented and discussed, including the idea that religion for minority groups in Latin America in general is synonymous with hope.*

Keywords: *Landless movement. Religion. Teleology.*

Introdução

Os grandes meios de comunicação e os latifundiários do Brasil desaprovam a ligação do MST com a esquerda e a Igreja, principalmente a Católica. Mais especificamente, determinados setores dessas instituições, que seriam "atrasados", subversivos ou até "ignorantes". A relação do movimento com a Igreja é antiga. Está na base de sua fundação e se mantém até hoje. Gohn[1] aponta também que a religião, em geral, é muito importante na vida do "homem pobre" latino-americano, devido ao seu passado colonial, que teria moldado uma cultura em que ela seria sinônimo de esperança. Ronaldo Caiado – fundador da União Democrática Ruralista (UDR), instituição criada para representar os grandes proprietários – dizia em 1986: "O que não admito é essa onda de invasões coordenada por agitadores de esquerda e por padres da Pastoral da Terra",[2] acusando-os ainda de armar os sem-terra. Dom Patrício José Hanrahan, que na época era bispo de Conceição do Araguaia, no Pará, por seu lado afirmou: "A UDR é demoníaca", referindo-se ao fato de que os fazendeiros estariam armando capatazes e peões para defender as propriedades contra invasões. O bispo Hanrahan era responsável por uma diocese onde vários padres já teriam recebido ameaças de morte por defender "posseiros" contra latifundiários que queriam expulsá-los de suas terras.

No contexto dessa relação com a Igreja, há uma tendência no MST de se representar como um povo

* Este trabalho é resultado da tese *Linguagem e cultura na construção da identidade do sem-terra*, defendida em 2009 sob a orientação da Profa. Dra. Walkyria Monte Mór (USP). Agradeço à FAPITEC, Fundação de Apoio à Pesquisa e à Inovação Tecnológica de Sergipe, pelo apoio financeiro para a participação neste evento.

[1] GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais.* 6. ed. São Paulo: Loyola, 2007. p. 229-230.

[2] O TRATOR da direita. *Veja On-line*, 18 jun. 1986. Arquivo Veja. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/reforma_agraria/arquivo/180686.html>. Acesso em: 26 set. 2007.

oprimido, perseguido e injustiçado, a exemplo de muitos mártires religiosos. Isso se dá com mais frequência quando o movimento se diz "criminalizado", quando suas manifestações e ocupações são tratadas como atos de terrorismo e vandalismo, e não como uma forma de militância que busca uma sociedade mais justa. De qualquer maneira, a disputa armada ainda é uma realidade, e o movimento tem procurado divulgá-la em seus meios de comunicação. Esse é o caso de Keno, o militante que morreu em conflito com seguranças da empresa transnacional Syngenta, no Paraná, no dia 21 de outubro de 2007. Sua morte e a aparente impunidade dos que a causaram ocuparam as mídias do MST com grande frequência. Poemas foram escritos em louvor a sua coragem. O que se coloca em questão aqui não é o fato de que os movimentos sociais sofram algum tipo de opressão, pois, como representantes de grupos minoritários, eles obviamente estão em relação de desigualdade de poder com o Estado e grupos dominantes da sociedade. O objetivo é analisar como o MST se auto-representa e como essa representação gera novas teias de significação. Neste caso específico, pode-se dizer que os sem-terra se colocam como lutadores que buscam transformar a sociedade e, em consequência, representam uma ameaça aos grupos dominantes. Dentro de uma visão cristã, a perseguição que eles sofrem assemelha-se a um calvário e os que morrem na luta são tratados como mártires. Essa auto-representação pode funcionar como atrativo para simpatizantes dos sem-terra – ao apelar para representações cristãs, muito poderosas no interior da cultura brasileira – e também para o fortalecimento da solidariedade dentro do movimento, contribuindo para modelar a identidade de seus membros.

Feições religiosas do MST

Há outros aspectos que também permitem fazer uma aproximação entre o MST e grupos religiosos, ou que aludem a exercícios de doutrinação. Um primeiro exemplo é o tratamento recebido pelos "Sem Terrinha", os filhos dos sem-terra. Desde pequenos, eles são educados de acordo com os valores do movimento, à semelhança de certas seitas religiosas que cuidam para que suas crianças não se desviem do caminho traçado para elas. É como se fizessem parte de um rebanho.

A ideia de pertencer a um rebanho aplica-se também aos adultos, como o demonstra o depoimento de Catiane Machado da Silva.[3] Ela relata que havia contraído Aids e "não tinha mais um objetivo de vida". Mas, depois de entrar para o movimento, argumenta ela, "Parece que foi a luz no fim do túnel, [...] eu amadureci, cresci como mulher, tô segura de mim". Seu relato assemelha-se ao de uma conversão. Dessa forma, é possível comparar o MST com comunidades sociais e religiosas que vivem no isolamento. Algumas delas têm um forte componente milenarista: seu isolamento é uma preparação para o "fim dos dias". Ou senão, para evitar o contato com outras comunidades "menos puras". Essas comunidades em geral ignoram a existência de uma organização de abrangência mais ampla, como o Estado. Noutros casos, elas congregam fiéis extremamente patriotas, como é comum a muitas dessas comunidades nos Estados Unidos.[4] No entanto, o governo passa a ser o inimigo por subjugar-se a entidades "demoníacas", como o Banco Mundial e o FMI, contrariando os interesses da

[3] BRANFORD, Sue; ROCHA, Jan. *Rompendo a cerca*: a história do MST. Trad. Rubens Galves Merino. São Paulo: Casa Amarela, 2004. p. 49.
[4] CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade.* Trad. Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

nação. Para algumas dessas comunidades, mesmo que elas se oponham ao comunismo, o sistema capitalista também se torna inimigo por seu materialismo e culto ao dinheiro. Elas se põem então a condenar a sociedade e o estilo de vida das pessoas, que precisam ser "salvas", o que se caracterizaria como uma espécie de "revolução espiritual". Essa comunidade pode vir a se considerar um povo perseguido, passando a viver às vezes em clandestinidade. É possível assim que se retrate como o povo escolhido para conduzir a humanidade à redenção.

Muitos desses aspectos podem ser creditados ao MST. Alguns talvez sejam mais visíveis: a vida em comunidade, com seu próprio regulamento e um certo isolamento do mundo, que por sua vez pode gerar o medo da "contaminação"; o condicionamento das pessoas a um conjunto de premissas, como no caso dos "Sem Terrinha"; a coletivização e distribuição dos bens, que pode se comparar a comunidades como as dos *Amish*, dos *Quakers* e dos menonitas da América do Norte. A diferença principal é que essas comunidades em geral são avessas a novas tecnologias, o que não se pode dizer do MST. Assemelham-se também no fato de que assentam sua prática sobre o trabalho com a terra, de onde em geral tiram boa parte de seu sustento. Outra diferença é que os sem-terra não compram a propriedade: ocupam-na. Por fim, busca-se transmitir uma mensagem por vários meios. Em algumas seitas, a música, entre outras manifestações artísticas e culturais, não passa de um veículo para se atingir corações e mentes, tornando-se apenas uma coadjuvante da "palavra".

Uma comunidade do passado que tem um forte apelo sobre o imaginário sem-terra é Canudos.[5] Ela possuía, no final do século 19, várias das características apresentadas nos parágrafos precedentes. Segundo Stronzake,[6] a propriedade era coletiva e o trabalho, cooperativo. Tinha uma vida própria, com escola, igreja e comércio. O comércio externo era praticado, mas para o interno havia também uma moeda própria. E a defesa ficava a cargo dos conselheiristas mesmos. Era uma comunidade autônoma, que não se submetia ao Estado. Essa é talvez uma das razões por que o governo da época relutava em aceitá-la, além de ela servir como "mau exemplo" para classes e grupos oprimidos. Canudos foi derrotada após uma longa resistência, mas à custa de muito sangue: os homens sobreviventes foram executados e as mulheres e crianças, distribuídas entre os soldados.[7] Stronzake acredita que Canudos é parte da "herança da classe trabalhadora". Sua conclusão sobre esse episódio da história brasileira vem repleta de messianismo e teleologia:

> Evidente que não foi a última lição, porque a última lição, quem dará é a classe trabalhadora.
>
> Nunca houve derrota para o povo que lutou por sua liberdade. A cada batalha, na história da humanidade, todos os que tombaram por sua convicção no socialismo revivem em nossos olhos atentos e nas foices firmes que as trabalhadoras e os trabalhadores empunham nos dias de hoje.[8]

[5] Um dos assentamentos do MST em Sergipe leva o sugestivo nome de Antônio Conselheiro. Uma lista de nomes de assentamentos em Sergipe pode ser encontrada em: ZACCHI, Vanderlei J. *Linguagem e cultura na construção da identidade do sem-terra.* 2009. 228 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. p. 220.

[6] STRONZAKE, Janaína. Canudos não se rendeu! *Jornal Sem Terra*, São Paulo, n. 287, p. 14, out. 2008.

[7] BRANFORD; ROCHA, 2004, p. 366.

[8] STRONZAKE, 2008, p. 14.

Ainda com respeito aos aspectos religiosos do MST, é possível fazer aproximações entre algumas representações místico-religiosas e certos discursos ambientalistas, que tratam de uma volta às origens, à "mãe terra", com conteúdos claramente utópicos, conforme se verá abaixo. Finalmente, pode-se dizer também que as marchas realizadas pelo MST trazem à mente as procissões da Igreja Católica e que a luta dos sem-terra implica como recompensa uma espécie de Terra Prometida.[9] O depoimento do padre Arnildo Fritzen, que era membro da CPT e contribuiu para a criação do movimento, deixa bem clara essa concepção. Em 1978, várias famílias de agricultores haviam sido expulsas das terras indígenas que ocupavam em uma cidade do Rio Grande do Sul. As famílias não tinham para onde ir, então o padre resolveu reuni-las para buscar uma solução:

> Fizemos uma reunião em minha casa e começamos a discutir um texto bíblico do Êxodo: "E o Senhor disse: vi a aflição de meu povo, que está no Egito, e ouvi seu pranto, por causa de seus opressores; conheço seu infortúnio; e vim para tirá-lo das mãos dos egípcios, para conduzi-los para fora daquela terra, em direção a outra, boa e extensa, para uma terra onde jorram leite e mel". Li esse texto para eles. Disseram: "Somos nós, à procura da Terra Prometida".[10]

Entre o céu e a terra

É importante, neste caso, uma delimitação do conceito de religião, que, segundo Wilber,[11] permite inúmeras leituras, algumas delas contraditórias entre si. O aspecto comum a todas elas é o fato de que têm um componente altamente social e não apenas espiritual. Para Geertz,[12] essa relação se expressa na capacidade de uma religião de produzir símbolos que formulem um mundo no qual são ingredientes fundamentais tanto os valores sociais dessa religião quanto as forças que se opõem à sua realização. A primeira definição de Wilber, *religião como envolvimento emocional*,[13] é a que mais se aproxima da visão comumente aceita por tratar-se de aspectos como fé, graça e transcendência. Qualquer aspecto racional-científico fica, portanto, excluído. Isso a coloca em contradição com a segunda definição, *religião como envolvimento extremamente significativo ou integrativo*, que, segundo o autor, concebe a religião como uma atividade que pode ocorrer em qualquer nível ou dimensão, inclusive racional. Ela pode ser aplicada inclusive a manifestações seculares. No senso comum, isso quer dizer que até mesmo a ciência e o dinheiro estão aptos a serem considerados religiões. No caso do MST, o apelo a uma soberania nacional e popular funciona como um discurso religioso, um credo, pois cumpre também uma função latente ao fornecer aos sem-terra um elemento agregador, com o qual todos poderiam se identificar. Por outro lado, para um capitalista neoliberal o capital e o mercado livre seriam suas religiões. E sua visão de reforma agrária poderia ser descrita assim:

> A reforma agrária muitas vezes é vista como um projeto socialista. Mas na verdade é o oposto. Feita corretamente, põe a terra no mercado. A reforma agrária geralmente passa a propriedade da terra a quem pode cultivá-la com eficiência ou vendê-la para alguém que

[9] Terra Prometida é também o nome de um acampamento de sem-terra em Felisburgo, MG.
[10] BRANFORD; ROCHA, 2004, p. 28-29
[11] WILBER, Ken. *Um Deus social.* Trad. Claudia Gerpe Duarte. São Paulo: Cultrix, 1987.
[12] GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures.* New York: Basic Books, 2000. p. 131.
[13] WILBER, 1987, p. 86.

> possa fazê-lo. As reformas são essenciais para converter uma sociedade camponesa retrógrada numa sociedade capitalista moderna.[14]

Diferentemente da proposta de reforma agrária do MST, que estaria inserida num projeto de mudanças sociais e culturais mais amplas, a visão de Zakaria a coloca a serviço do mercado, privilegiando o capital. Há um evidente maniqueísmo no comentário, pois pressupõe que existe uma forma "correta" de se fazer reforma agrária, aquela de uma "sociedade capitalista moderna" e não a dos socialistas, identificada com uma "sociedade camponesa retrógrada". Na visão de McLaren, essa dicotomia, para os neoliberais, toma ares de um confronto religioso. O capital, para eles, seria sinônimo de liberdade e indispensável à democracia; logo, criticar o capitalismo seria atacar a ambas. Assim, quem o faz é "transformado em demônio e jogado no fogo do inferno, como um socialista latente ou disfarçado ou como um comunista em ação contra a liberdade".[15]

A descrição de capitalismo de McLaren leva ao terceiro conceito de Wilber, o de *religião como projeto de imortalidade*, que incorpora os dois anteriores. Para Wilber, "A idéia é simplesmente que a religião incorpora fundamentalmente uma crença regida pela vontade, defensiva e compensatória, criada para aliviar a insegurança e a ansiedade".[16] Aplica-se, pois, tanto a aspectos espirituais quanto racionais e seculares. A religião funciona assim como um projeto de imortalidade que fornece as estruturas de defesa necessárias. Wilber cita o caso do marxismo como uma "religião soviética" e instrumento de negação da morte. O mesmo se pode dizer do socialismo para os sem-terra. O "sujeito histórico" que o movimento busca construir garantiria sua "imortalidade" ainda durante esta vida e não numa outra. Sua habitação seria a Terra Prometida. Da mesma forma, o retorno ao Jardim do Éden se daria na própria Terra e não num ambiente celestial. Nesse caso, entra em cena também a ecologia, para garantir a sobrevivência, ou imortalidade, dos sem-terra e dos demais seres. Na direção contrária, viria o capitalismo, com seu projeto ameaçador e mortal. Assim, pode-se dizer que o socialismo e a ecologia encabeçam uma cruzada (ou "Guerra Santa") dos sem-terra contra os capitalistas neoliberais. Num jogo binário de causa e efeito, o MST acusa o capitalismo de ser o causador direto de toda sorte de mal: racismo, patriarcalismo, migração internacional, devastação da Amazônia etc. E se a fé cristã pode remeter a uma imortalidade ultraterrena, espiritual, o socialismo e a ecologia o fazem no nível material. Daí a frequentemente criticada conciliação entre cristianismo e marxismo da Teologia da Libertação, corrente da Igreja Católica que se baseia no princípio utópico de libertação dos povos latino-americanos.

A Teologia da Libertação remete a outra definição de Wilber: *religião legítima*, que proporciona "unidades de significado por um lado e símbolos de imortalidade por outro".[17] Um exemplo seria o maoísmo, já que oferecia solidariedade social e proporcionava "a ideologia de imortalidade de uma revolução do povo que nunca terminava e nunca morria".[18] Para o autor, o mesmo se aplica à "religião civil" norte-americana, referindo-se ao capitalismo americano-protestante:

---

[14] ZAKARIA, Fareed. Por que é difícil espalhar a democracia pelo mundo. *Época*, n. 549, p. 119, 24 nov. 2008. p. 119.
[15] MCLAREN, Peter. *Utopias provisórias*: as pedagogias críticas num cenário pós-colonial. Trad. Helena B. Mascarenhas de Souza. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 70.
[16] WILBER, 1987, p. 87-88.
[17] WILBER, 1987, p. 90.
[18] WILBER, 1987, p. 94.

"uma mistura de mitos exotéricos, protestantes e bíblicos com símbolos de imortalidade nacionalísticos".[19] Quando "os símbolos de imortalidade predominantes falham em suas funções integrativas e defensivas",[20] há uma crise de legitimidade. Aparentemente, é o que acontece quando a Teologia da Libertação dá prioridade às camadas mais pobres da população, que já não estariam sendo contempladas pela ala dominante da Igreja Católica.

A marginalização que esta tem imposto à corrente da Teologia da Libertação é ilustrativa do que Bourdieu chama de "luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos", travada entre a Igreja e "o profeta e sua seita".[21] A Igreja, detentora do monopólio, trata de impedir a entrada no mercado de "novas empresas de salvação". Apesar de opor-se à seita, a Igreja e seus sacerdotes seriam resultado da institucionalização e burocratização da própria seita profética em um período anterior. Para Bourdieu, "toda seita que alcança êxito tende a tornar-se Igreja",[22] que por sua vez está fadada a suscitar uma nova reforma. Quanto ao profeta, sua propensão seria produzir e distribuir novos bens de salvação e desvalorizar os antigos. Sua força é medida pelo grau em que contribui para a subversão da ordem simbólica vigente e para a reordenação simbólica dessa subversão: a "dessacralização do sagrado" e a "sacralização do sacrilégio". Se a conservação do monopólio de uma autoridade religiosa depende de sua capacidade de fazer que os excluídos reconheçam a legitimidade de sua própria exclusão, a contestação profética seria uma ameaça à própria existência da Igreja ao questionar a aptidão do corpo sacerdotal para cumprir sua função. Bourdieu conclui que, quando as relações de força são favoráveis à Igreja, sua consolidação se dá pela supressão do profeta, ou da seita, "por meio da violência física ou simbólica" (excomunhão). Outra opção seria sua anexação pelo processo de canonização, como é o caso de São Francisco de Assis. A submissão do profeta não impediria, assim, o reconhecimento da legitimidade do monopólio eclesiástico e sua hierarquia.

Para Gramsci,[23] mesmo essa absorção indicava uma superação das rupturas, no interior da Igreja, entre o que ele chama de "massa e intelectuais". Os movimentos populares seriam, então, reabsorvidos nas novas "ordens mendicantes" formadas em torno de fortes personalidades, como a franciscana e a dominicana. Todavia, a Contra-Reforma teria vindo para esterilizar "este pulular de forças populares". As ordens que surgiram a partir de então teriam um significado mais disciplinar que religioso, criadas não para renovar, mas para conservar as posições políticas alcançadas. Pode-se dizer que a Teologia da Libertação é uma tentativa, surgida no final do século 20, de romper com essa tradição iniciada com a Contra-Reforma. Assim, ela tem encontrado resistência não apenas dentro da Igreja, mas também em outros setores dominantes da sociedade, haja vista a oposição de latifundiários e grandes meios de comunicação ao apoio aos sem-terra pelos clérigos que seguem a Teologia da Libertação. Essa corrente buscaria ainda uma reaproximação, no interior da Igreja, entre "massa e intelectuais".

---

[19] WILBER, 1987, p. 95.
[20] WILBER, 1987, p. 91.
[21] BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas.* Trad. Sergio Miceli *et alii*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 58.
[22] BOURDIEU, 1999, p. 60.
[23] GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere.* 2. ed. Trad. Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. v. 1, p. 102.

Na relação entre o MST e a sociedade, dois exemplos, já mencionados, podem ser inscritos nessa luta pelo monopólio religioso citado por Bourdieu: a educação militante aplicada aos sem-terrinha e o caráter de conversão religiosa que marca a entrada de alguns trabalhadores rurais no movimento. No primeiro caso, a formação dos sem-terrinha procura garantir, já desde o início, a inculcação neles da visão de mundo do movimento. No segundo caso, pode-se falar em conversão porque há uma mudança de valores, uma transformação. É como se uma pessoa, antes condenada, passasse agora a ter um futuro, tornando-se enfim "imortal". Implicitamente, é deixar de lado o catecismo neoliberal e abraçar o socialista. Dentro das categorizações religiosas de Wilber, um grupo se define pelos seus sistemas básicos de crença. Por isso, pergunta ele, que "estruturas de crença devem ser internalizadas por uma pessoa para ser socialmente *reconhecida* como um membro do grupo"?[24] É esse contexto de filiação do grupo que definiria sua auto-identidade. A crença se daria por um processo de assimilação, e não como algo inerente.

É possível classificar os casos do parágrafo anterior na categoria de religião como envolvimento significativo e integrativo de Wilber, que pode compreender também atividades seculares e fornecer elementos de coesão grupal. Ou ainda na de projeto de imortalidade, criado como parte das estruturas necessárias de defesa do movimento. Um possível "sacerdote" para essa nova "seita" constituída pelo MST poderia se concretizar na figura de Ernesto Che Guevara. Sua história de vida mostra como muitas vezes a representação do herói revolucionário se confunde com a do santo. Ojeda[25] conta como formou-se, em La Higuera, povoado boliviano onde Che Guevara fora morto, um mito em torno dele, a ponto de ele ser chamado de San Ernesto de La Higuera. Há relatos sobre ele que atestam "milagres" como fazer chover, curar enfermidades e por fim a tormentos sentimentais.

Para o MST, no entanto, não é o lado místico que conta, e sim o do revolucionário humanista que lutou pelos oprimidos e contra os "imperialistas capitalistas". Mesmo assim, ele não deixa de ser visto como um mártir e é muitas vezes venerado como um santo. Na Escola Nacional Florestan Fernandes, no interior de São Paulo, há um monumento a ele que muito se assemelha a uma lápide, ou mesmo um altar onde pessoas possam vir e fazer suas oferendas. A ideia de revolução de Che Guevara condiz com a noção de "caminhada" cristã, baseada na utopia de construção de uma nova sociedade, ideal que orienta também muitas das ações dos sem-terra. A seguinte afirmação de Che Guevara, por exemplo, está marcada por uma visão linear de tempo, uma teleologia: "Temos um caminho difícil a percorrer. A nossa força reside na unidade dos operários e camponeses, de todas as classes necessitadas, que devem marchar para o futuro".[26] McLaren o chama de "santo secular" e o compara a Cristo:

> A fotografia do guerrilheiro retratado em sua morte, denominada por José Arce Paravicini de *Cristo metralhado*, inspira uma referência mística não só porque o corpo emaciado de Che guarda uma semelhança surpreendente com imagens famosas do Cristo crucificado, mas também pelo fato de que a vida e os ensinamentos de Che refletem quantidades de

[24] WILBER, 1987, p. 166.
[25] OJEDA, Igor. A mística e o legado de Che Guevara. *Revista Sem Terra,* São Paulo, n. 42, p. 26-29, nov.-dez. 2007.
[26] LETRAVIVA – Che vive! 9 out. 2007. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=4334>. Acesso em: 15 jan. 2009.

> sabedoria, compaixão e sacrifício por toda a humanidade que foram comparadas às de Cristo.[27]

Comentando ainda sobre vários ataques que o governo mexicano efetuou contra zapatistas e comunidades indígenas no México, McLaren afirma: "a figura atormentada do Che ressuscitado paira sobre as forças da destruição, anunciando a hora do julgamento que virá",[28] evocando não apenas o Cristo ressuscitado, mas também a hora do Juízo Final, do acerto de contas, um futuro carregado de messianismo utópico. A figura do mártir também é lembrada. McLaren fala da disposição de Che – ou "*Chesuscristo*" – em sacrificar-se pelo bem comum, mesmo que em detrimento de sua "missão política".[29] Em favor da liberdade e da justiça, ele se predispôs ao sacrifício, "a ponto de doar a própria vida",[30] o que para McLaren é "um elemento central do martírio".[31] Essa "santificação" de Che permeia portanto vários estratos da sociedade: sem-terra, intelectuais e membros das camadas mais populares.

As visões de religião apresentadas acima demonstram profundas semelhanças com algumas definições de ideologia, ou ainda, as concepções de mundo de determinados grupos sociais. Gramsci procurou mostrar como as crenças e religiões de um povo, ou de um grupo social, são importantes no processo de sua tomada de consciência da realidade. Segundo Branford e Rocha,[32] devido à forte concentração de terra e poder no Nordeste, a implantação do MST ali seguiu um ritmo mais lento. O trabalho com as tradições culturais populares e os costumes locais parecia, então, ser mais apropriado na organização dos sem-terra. Assim, em 1988 foi organizada em Alagoas, junto com a Igreja Católica, a primeira Romaria da Terra. Em vez de uma marcha de militantes, como acontecia no Sul, tinha-se então uma procissão religiosa. E ela aconteceu na região onde atuara um dia o líder negro Zumbi, que foi homenageado na romaria, reatualizando assim a luta dos negros. Daí que se pode dizer que a procissão, fonte de inspiração das marchas, não tem apenas atributos do catolicismo, mas também da cultura popular.

Gramsci desafiou a ideia iluminista de que era preciso libertar o povo de suas "superstições" para retirá-lo de seu "atraso" secular, e de que isso poderia ser realizado apenas por meio das filosofias avançadas em poder de determinados grupos de intelectuais.[33] Estava em jogo, na verdade, a relação entre uma concepção de mundo identificada com o povo e uma vinculada a um determinado e seleto grupo social. Ele exemplifica essa relação na comparação entre o materialismo histórico, ou "filosofia da práxis", e o liberalismo. A reforma moral e intelectual que aquele seria capaz de realizar em escala nacional, este realizou apenas em pequenos estratos da população, mais precisamente alguns poucos grupos intelectuais. O pensador italiano baseia essa comparação no papel da Reforma protestante durante o Renascimento. Para muitos intelectuais, a Reforma representou um atraso cultural, um retrocesso à Idade Média. Gramsci, contudo, ressalta que é a partir da "primitiva

[27] MCLAREN, 1999, p. 53.
[28] MCLAREN, 1999, p. 97.
[29] MCLAREN, 1999, p. 54.
[30] MCLAREN, 1999, p. 104.
[31] MCLAREN, 1999, p. 136.
[32] BRANFORD; ROCHA, 2004, p. 71.
[33] GRAMSCI, 2001, p. 289.

rusticidade intelectual do homem da Reforma"[34] que surge a filosofia clássica alemã e todo o movimento cultural que originou o mundo moderno. As religiões e filosofias tradicionais do povo não poderiam, portanto, ser simplesmente eliminadas por meio do pensamento racional, mas apenas substituídas por uma nova concepção, ao mesmo tempo filosófica e política, que levasse em conta as "necessidades vitais" das classes populares.[35] Essa nova concepção – o materialismo histórico – poderia assumir inicialmente formas supersticiosas e primitivas, que viriam a ser superadas por elementos constantes em si mesma e "nas forças intelectuais que o povo extrairá de seu seio". Essa visão gramsciana parece estar subjacente às ações dos sem-terra e é provavelmente uma das inspirações para sua concepção do sujeito senhor de sua própria história. Retomando-se as definições de religião de Wilber, nota-se que essa visão encaixa-se em pelo menos três delas: religião como envolvimento significativo ou integrativo, como projeto de imortalidade e religião legítima.[36]

A noção de que existe um futuro por ser feito reforça, segundo Marramao, o mito prometeico do *homo faber*, que estaria na base da moderna filosofia do progresso.[37] Por trás dessa visão, está a ideia de que não apenas a natureza é objeto da práxis transformadora humana, mas de que o próprio futuro pode ser projetado por essa práxis. Seria uma visão laicizada e mundanizada da libertação, em substituição às "funções salvíficas" e redentoras que a escatologia judaico-cristã projetava para um mundo pós-secular. Mesmo assim, subsiste, para Marramao, algo de profundamente religioso – no sentido de um messianismo "especificamente ocidental", ressalva ele, que dispõe lado a lado o mito do progresso e o mito da revolução. Esse aspecto religioso seria a ideia de que o tempo tem um sentido somente na medida em que é consumado, na qual está implícita a noção de que a história não apenas tem uma direção, como também um sentido que coincide com ela. Isso justificaria o sacrifício do presente, e das existências individuais, à causa do progresso e/ou da revolução. O presente não passaria de uma etapa "da longa viagem da Humanidade rumo ao Progresso" ou à harmonia e transparência do "reino da liberdade". Marramao reconhece então, na teologia judaico-cristã, uma raiz comum aos conceitos de progresso e revolução, assim como da ideia da "temporalidade irreversível", que se traduz na identificação entre consumo do tempo e libertação, esta como uma versão secularizada da redenção.

Pode-se dizer que o MST deslocou para outras esferas o discurso teológico da intervenção divina, seguindo a tendência secularizante da modernidade, que se expressou mais profundamente em duas correntes contraditórias: o socialismo e o liberalismo. Por outro lado, como numa narrativa épica, o movimento empenha-se em empreender uma cruzada para libertar a humanidade do Mal representado pelo capitalismo neoliberal, quando então se restabeleceria o Jardim do Éden na Terra. Essa teleologia está presente também no hino do movimento:

> Nossa Força resgatada pela chama
> da esperança no triunfo que virá
> forjaremos desta luta com certeza
> pátria livre operária camponesa

[34] GRAMSCI, 2001, p. 362.
[35] GRAMSCI, 2001, p. 365.
[36] WILBER, 1987.
[37] MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização*: as categorias do tempo. Trad. Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: Unesp, 1995. p. 281.

nossa estrela enfim triunfará![38]

Considerações finais

Não se trata aqui de "demonizar" o socialismo, mesmo porque existe uma narrativa semelhante por parte dos intelectuais comprometidos com o capitalismo, conforme discutido acima. O que se buscou analisar, com este trabalho, foi a relação do MST com seus oponentes a partir do viés da religião, e também as formas de auto-representação do movimento que permitem muitas vezes identificá-lo como um grupo religioso e que geram sempre novas teias de significação. Para isso, foram apresentadas e discutidas definições variadas do conceito de religião. Nesse caso, o papel que ela exerce no movimento não é tanto o de provocar a crença num sistema metafísico, mas servir como elemento de coesão e pertença aos seus integrantes, induzindo-os a lutar por conquistas que se dariam num espaço e tempo mais imediatos.

Referências

BOGO, Ademar; OLIVEIRA, Willi C. de. Nosso hino. 8 jun. 2006. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=219>. Acesso em: 6 fev. 2009.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas.* Trad. Sergio Miceli *et alii*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

BRANFORD, Sue; ROCHA, Jan. *Rompendo a cerca*: a história do MST. Trad. Rubens Galves Merino. São Paulo: Casa Amarela, 2004.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade.* Trad. Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures.* New York: Basic Books, 2000.

GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais.* 6. ed. São Paulo: Loyola, 2007.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere.* 2. ed. Trad. Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. v. 1

LETRAVIVA – Che vive! 9 out. 2007. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=4334>. Acesso em: 15 jan. 2009.

MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização*: as categorias do tempo. Trad. Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: Unesp, 1995.

[38] BOGO, Ademar; OLIVEIRA, Willi C. de. Nosso hino. 8 jun. 2006. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=219>. Acesso em: 6 fev. 2009.

MCLAREN, Peter. *Utopias provisórias*: as pedagogias críticas num cenário pós-colonial. Trad. Helena B. Mascarenhas de Souza. Petrópolis: Vozes, 1999.

OJEDA, Igor. A mística e o legado de Che Guevara. *Revista Sem Terra,* São Paulo, n. 42, p. 26-29, nov.-dez. 2007.

STRONZAKE, Janaína. Canudos não se rendeu! *Jornal Sem Terra*, São Paulo, n. 287, p. 14, out. 2008.

O TRATOR da direita. *Veja On-line*, 18 jun. 1986. Arquivo Veja. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/reforma_agraria/arquivo/180686.html>. Acesso em: 26 set. 2007.

WILBER, Ken. *Um Deus social.* Trad. Claudia Gerpe Duarte. São Paulo: Cultrix, 1987.

ZACCHI, Vanderlei J. *Linguagem e cultura na construção da identidade do sem-terra.* 2009. 228 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8147/tde-05022010-123559/pt-br.php>.

ZAKARIA, Fareed. Por que é difícil espalhar a democracia pelo mundo. *Época*, n. 549, p. 119, 24 nov. 2008.

A IMPORTÂNCIA DO SAGRADO NA POLÍTICA

Vanderlei Alberto Schach *
Mestre em Novo Testamento pela Faculdades EST
Doutorando na mesma instituição (bolsista CAPES)
Docente na Faculdade Batista Pioneira.
E-mail: vanderleischach@yahoo.com.br

A IMPORTÂNCIA DO SAGRADO NA POLÍTICA

Resumo: *Este artigo visa, a partir de pesquisa bibliográfica e análise de dados fornecidos pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), apresentar dados referentes ao relacionamento das igrejas brasileiras com a questão política. Diariamente se observa na mídia a divulgação de casos de corrupção envolvendo políticos. A igreja tem uma missão profética que é denunciar o mal em favor do povo pobre, oprimido e explorado. Há no Brasil já um alto índice de evangélicos, que formam igrejas que funcionam em garagens até mega templos com milhares de membros. A questão é: o que estas igrejas estão fazendo em suas liturgias para ajudar o Brasil a se absolver da corrupção? Corrupção que já esteve presente na promulgação da primeira constituição do Brasil em 1824. A mesma foi outorgada em nome da Santíssima Trindade. Desta forma, este artigo é uma tentativa de resgate da política genuína e aproximação entre a igreja e o sagrado da política.*

Palavras-chave: *Igreja. Religião. Política. Corrupção.*

Abstract: *The purpose of this article, starting from bibliographical research and data analysis supplied by "IBGE" (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, in English: Brazilian Institute of Geography and Statistics), is to present data of the relationship of the Brazilian churches with the political subject. Daily it is observed in the media the popularization of cases of corruption involving political. The church has a prophetic mission that it is to denounce the evil in favor of the poor, oppressed and explored people. There is in Brazil a high number of evangelical that form churches that work in garages and even in mega temples with thousands of members. The question is: what are these churches making in their liturgies to help Brazil to absolves it of the corruption? The corruption that was already present in the promulgation of the first constitution of Brazil in 1824. The same was granted in the name of the Sacred Trinity. This way, this article is an attempt of rescue of the genuine politics and the approach between the church and the sacred of the politics.*

Keywords: *church, religion, politics, corruption.*

Desde o Império, o Brasil teve sete Constituições. Uma no Império em 1824 e mais seis na República, nas seguintes épocas: 1891, 1934, 1937, 1946, 1967 e 1988. Cada Constituição pode ter tido suas características marcantes, mas sempre muito distantes da realidade brasileira.[1] Neste trabalho, descreverei brevemente a 1ª Constituição do Brasil. Gostaria de descrevê-las todas, mas o rombo financeiro seria astronômico e muitos brasileiros de boa índole ficariam envergonhados.

Após esta descrição, será feita uma análise do papel da religião no contexto político. O Brasil vive um momento de crescimento e desenvolvimento econômico ascendente. Infelizmente, junto com este crescimento vem a corrupção política. Da mesma forma, como não poderia deixar de ser numa sociedade democrática, cresce também religiosidade.

No século XVIII, com o advento do *Aufklärung* ("Iluminismo"), movimento espiritual caracterizado por excessiva confiança na razão humana, muito pensadores profetizavam forte secularização da religião em função da globalização. Evidentemente, as profecias acabaram por realizar-se na Europa em larga escala dando a ela libertação dos conflitos religiosos e uma identidade. Porém, "o processo de secularização não atingiu a América Latina da mesma forma como a Europa"[2] e nem o Brasil, embora tais locais tenham sido atingidos por alguns respingos globalizacionais.

O Brasil parece ainda um solo fértil para a semente religiosa. Dados do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e

* Sua pesquisa está relacionada com transformação social a partir da ressacralização do mundo contemporâneo.

1 VILLA, Marco Antonio. *A história das constituições brasileiras*. São Paulo: Leya, 2011. p. 10. A Constituição de 1967 sofreu várias alterações a partir da Emenda Constitucional nº 1 de 1969.

2 OLIVEIRA, Kathlen Luana. O público, o privado, a religião: momentos de continuidade e descontinuidade do processo de secularização. BOBSIN, Oneide et al (Orgs.). *Uma Religião Chamada Brasil*: estudos sobre religião e contexto brasileiro. São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 204-218.

Estatística) apontam para vertiginoso crescimento de evangélicos. Por que este grande rebanho de evangélicos não consegue fazer com que a política brasileira seja menos corrupta?

A 1º Constituição - 1824

A primeira Constituição do Brasil imperial surgiu no contexto da declaração de independência. Com a decisão da permanência de D. Pedro I no Brasil, a independência ia se tornando cada vez mais real. Em maio de 1822, D. Pedro recebeu o título de Protetor e Defensor Perpétuo do Brasil. Em 3 de junho do mesmo ano, expediu um decreto convocando uma Assembleia Constituinte. A partir da Independência do Brasil, a Assembleia Constituinte se tornou a fundadora da vida legal no Brasil. Portanto, sua primeira atividade foi redigir a Constituição.[3]

Para tal atividade, foram eleitos 100 deputados, dentre eles 26 advogados, 22 desembargadores, 19 clérigos e 7 militares. A primeira reunião aconteceu no dia 3 de maio de 1823. Na ocasião, o imperador discursou na sessão de abertura fazendo ameaças à "licenciosa liberdade" e concluiu dizendo que a Carta "mereça a minha imperial aceitação".[4] Ao longo de muitas sessões e debates sobre a formulação da Lei que regeria o novo país, D. Pedro deixou claro que a nova Constituição não era do seu agrado pelo fato de ele estar impedido de dissolver a Câmara. Após muitas discussões, desentendimentos e a intervenção de militares, a Constituinte foi dissolvida e parlamentares foram presos. Iniciam-se então os golpes militares. Contudo, em 1824 o Imperador outorgou a primeira Constituição, em nome da Santíssima Trindade.[5] Estaria ele, como bom católico, invocando o sagrado da política? Ou, já que havia 19 deputados clérigos, apenas o fez para agradar o povo com aparência de espiritualidade? Como diz Jung Mo Sung: "Antes, usava-se Deus e a religião para legitimar os impérios e suas injustiças [...]".[6]

A primeira Constituição contava com 179 artigos. Destes, 88 eram destinados ao Poder Legislativo. Este alto número de artigos reservados ao legislativo dá a impressão de que o Imperador se relacionava esplendidamente bem com o Parlamento. Mas a prática mostrava o contrário. Ele o manteve fechado por um período de dois anos e meio e depois de aberto, em 1826, só funcionava quatro meses por ano. O Imperador também impôs restrições aos eleitores. Só podia votar quem era maior de 25 anos de idade e não escravo, num ambiente em que 30% da população era escravizada. Conforme o artigo 94, criminosos e criados que não tivessem renda mínima anual de 200 mil-réis eram impedidos de votar. Com estas práticas, o Imperador já feria o primeiro artigo da Constituição: "O Império do Brasil é a associação política de todos os cidadãos brasileiros".[7] O "todos", para o Imperador, era uma minoria não desprezível e a democracia era parcialmente por ele controlada.

Ainda não satisfeito, o Imperador destinou 11 artigos para sua família. Um deles, o 108, reza: "A dotação ao presente imperador e à sua augusta esposa deverá ser aumentada, visto que as

3 VILLA, 2011, p. 13-14.
4 VILLA, 2011, p. 14.
5 VILLA, 2011, p. 16-17.
6 SUNG, Jung Mo. In: SATHLER-ROSA, Ronaldo. *O sagrado da política:* a dimensão esquecida na prática cristã. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. p. 9.
7 VILLA, 2011, p. 17-18.

circunstâncias atuais não permitem que se fixe desde já uma soma adequada ao decoro de suas augustas pessoas e dignidade da nação". Além deste, impôs mais um artigo, o 115: "Os palácios e terrenos nacionais, possuídos atualmente pelo senhor D. Pedro I, ficarão sempre pertencendo aos seus sucessores; e a nação cuidará nas aquisições e construções que julgar convenientes para a decência e o recreio do imperador e sua família".[8]

Em relação à liberdade de imprensa, o artigo 179 diz: "Todos podem comunicar os seus pensamentos por palavras, escritos e publicá-los pela imprensa, sem dependência de censura". Porém, em junho de 1823 o jornalista Luis Augusto May, redator de "A Malagueta", criticou o governo imperial pelas suas práticas. Foi espancado em sua própria casa por quatro elementos[9] mascarados. Curiosamente, o mesmo artigo reza: "Todo cidadão tem em sua casa um asilo inviolável".[10]

Apesar das contradições imperiais em relação à Constituição, esta foi a que permaneceu em vigor por mais tempo – não porque suprisse as necessidades do povo, mas pelas características ditatoriais do regime imperial, monárquico e escravista. O jornalista Narloch, numa visão mais otimista, diz que até "analfabetos" podiam votar. Em relação à religião, "a carta era ainda mais liberal. Por todo século 19 haveria gente defendendo o ultramontanismo, corrente que pregava a superioridade da Igreja ao Estado [...].[11] Assim, o sagrado esteve presente na elaboração da 1ª Constituição, por meio de pessoas ou declarações.

Herança corrupta

Os descobridores do Brasil introduziram uma cultura de conquista. Muito se fala de colonizadores que descobriram o Brasil. Mas, na verdade, eram conquistadores que vieram levar do Brasil o que tinha de bom: o ouro. O patrimônio brasileiro ia para patrimônio particular. Se fossem verdadeiros colonizadores, teriam feito desta pátria sua terra e consequentemente investido nela. Assim, os brasileiros acabaram sendo conquistados e em suas veias foi injetada a cultura da apropriação alheia. O pastor Carlos Novaes explica que é a partir daí que

> temos a definição essencial da corrupção e dos negócios ilícitos: retirar o que é bom para o coletivo a fim de usar para o bem pessoal. Porque o brasileiro herdou a mente do conquistador acha que sua propriedade é apenas o que se encontra da porta da rua para dentro. A calçada é pública, portanto, já não é responsabilidade sua. Isso faz com que alguém jogue casca de banana na rua, afinal, a rua não é minha, ou em escalas maiores, fraude nos cofres públicos em favor dos seus próprios interesses.[12]

No Supremo Tribunal Federal (STF), ao longo do processo de julgamento do mensalão, - que é o maior escândalo político do Brasil, e que consistia na compra de votos de parlamentares -

8 VILLA, 2011, p. 18-19.

9 Conforme Villa, algumas fontes informam que o próprio Imperador teria participado (VILLA, p. 20). Narloch ainda cita algumas qualidades negativas dele: "foi o líder mais tosco da história do Brasil. Fanfarrão, temperamental, mal-educado, devasso, corrupto..." NARLOCH, Leandro. *Guia politicamente incorreto da história do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Leya, 2011. p. 278.

10 VILLA, 2011, p. 20.

11 NARLOCH, 2011, p. 279.

12 NOVAES, Carlos César Peff. Libertar o Brasil da corrupção e dos negócios ilícitos. Souza, Nilton Antonio. (Org.). *100 dias que impactarão o Brasil*. Rio de Janeiro: Convicção, 2012. p. 43.

aconteceram debates entre os ministros que produziram as seguintes frases: "o que se rejeita no entanto, é o jogo político motivado por práticas criminosas perpetradas à sombra do poder. Isso não pode ser tolerado, isso não pode ser admitido." (Celso de Mello); Corrupção significa, não que alguém foi furtado de alguma coisa, mas significa que uma sociedade inteira foi furtada pela escola que não chega, pelo posto de saúde que não se tem, pelo saneamento básico que tantas centenas de cidades brasileiras não têm, exatamente pelo escoadouro dessas más práticas." (Cármem Lúcia); "o que estamos aqui julgando, é o modo expúrio, delituoso de fazer política [...]. (Carlos Ayres Britto).[13] As declarações de cunho ético levam a entender que na história do Brasil, houve a "institucionalização" da corrupção.

Coincidência ou ironia do destino, em relação aos artigos 108 e 115 acima citados, pode-se dizer que do imperialismo Petrino até os nossos dias parece que não mudou muita coisa. O Jornal Zero Hora[14] apresenta os seguintes dados: de 1994 a 1998 os deputados federais recebiam em torno de R$ 3.000,00 como auxílio moradia. Em 2000, o STF[15] decidiu que os seus ministros deveriam receber de forma retroativa os mesmos valores pagos aos deputados entre 1994 e 1998. Em fevereiro de 2010, Leo Lima, então presidente do Tribunal de Justiça do Estado, através de ato administrativo reconheceu o direito da magistratura do estado do Rio Grande do Sul receber os valores retroativos do auxílio moradia. A decisão poderá custar ao Erário Público a soma de 600 milhões. Em pratica mente 200 anos de história de Constituições, parece que o Brasil não conseguiu amadurecer muito. As decisões a favor dos governantes são sempre tomadas com muita rapidez e, contrariamente, aquelas que dizem respeito à grande parte da população brasileira permanecem tramitando em tumultuadas sessões ou são deixadas sobre mesas por meses e até anos. Sobre um reajuste aprovado para os professores do Rio Grande do Sul, um dos jornais gaúchos estampou na capa: "Em sessão tumultuada, com duração de mais de cinco horas, Assembleia aprovou aumento em três parcelas, a primeira em maio. CPERS lotou galerias e rechaçou decisão"[16] (CPERS é o sindicato da categoria). Ou ainda, nas palavras da Dra. Jussara Novaes: "Nós, brasileiros, convivemos com o estado de abandono dos hospitais e com a falta de leitos, remédios, aparelhagens e médicos, que não têm salário digno nem piso salarial definido, tema que se encontra paralisado no Congresso Nacional há pelo menos três anos".[17]

O Jornal Zero Hora traz uma notícia triste, por vezes já repetida: "Bebê morre à espera de leito em Canguçu".[18] Aghata Narrara viveu apenas por um dia após seu nascimento, pois o hospital não dispunha de equipamento especial para atender a recém-nascida. Seus pais não conseguiram leito

---

13 Disponível em: <http://globotv.globo.com/rede-globo/bom-dia-brasil/t/mensalao/v/relembre-momentos-marcantes-do-julgamento-do-mensalao/2205318/>, acesso: 28.10.12.

14 *TSE preserva benefícios à juízes.* Jornal Zero Hora. Porto Alegre, 12 de abril de 2012, p. 10. A mesma edição, na p. 16, ainda traz reportagem sobre o senador goiano Demóstenes Torres por ter ligação com Carlinhos Cachoeira, suspeito de comandar esquema de exploração de jogo ilegal. E assim por diante. Poder-se-ia quase fazer um texto apenas com fraudes cotidianas dos políticos corruptos.

15 O STF "responsável pela defesa da Constituição e da democracia, transformou-se, muitas vezes, em uma seção – subalterna – dos interesses do Executivo. As exceções acabaram sendo punidas com a aposentadoria dos ministros "rebeldes" e com a complacência dos pares." VILLA, 2011, p. 131.

16 *Jornal Zero Hora*. Porto Alegre, 21 de março de 2012, p. 1.

17 NOVAES, Jussara Moté. Hospitais – motivo constante de nossa intercessão. Souza, Nilton Antonio. (Org.). *100 dias que impactarão o Brasil.* Rio de Janeiro: Convicção, 2012. p. 42.

18 BACELO, Joice. Bebê morre à espera de leito em Canguçu. *Jornal Zero Hora*, Porto Alegre, 25 de setembro de 2012. p. 41.

em "algum" hospital equipado com UTI neonatal.[19] Quer dizer, "algum" hospital por aí em "algum" lugar deveria ser responsável pelo atendimento de alguém. Veja a situação do pai, Carlos Sodré, 29 anos, agricultor. "[...] Como eu faço para entrar em casa agora? Como eu faço para seguir adiante depois de não ter conseguido fazer absolutamente nada para salvar a minha filha?".[20] Talvez algum político honesto responda.

O nascimento da 1ª Constituição – ainda no Brasil imperial – aconteceu num contexto de propinas, falsidade ideológica e privilégios especiais, sem falar nas arbitrariedades. Ao longo de quase 200 anos de políticas constituições e constituições políticas, hoje parece que nada mudou em termos de política no Brasil. E como já dizia Machado de Assis: "'Há uma série de fatores, que a lei não substitui, e esses são o estado mental da nação, os seus costumes, a sua infância constitucional...'".[21] O máximo que se poderia declarar sem medo é que atualmente os antigos termos do vocabulário da corrupção apenas foram atualizados para "Mensalão", "Cachoeira"... O Brasil está sempre focado na cassação de um político corrupto ou no resultado de uma CPI. "Na política brasileira, a situação é tão complexa em termos de corrupção que até alguns suplentes estão sujeitos a serem convocados pelas CPIs antes mesmo de assumirem o mandato do titular caçado. Se continuar nesta proporção, não sobrará nenhum deles – nem para chavear a cadeia".[22] O máximo que acontece, como denunciava o padre Antonio Vieira em seus sermões, é que "os grandes ladrões condenam os ladrões pequenos".[23]

Agora mesmo, por muito dias a mídia vem trazendo informações sobre o julgamento dos integrantes do "mensalão". Parece que ser integrante do "mensalão" dá um certo status. Ou seja, politicamente incorreto.[24] Digo politicamente incorreto porque na era pós-moderna o absoluto é relativizado e se chega ao ponto de tentar legitimar o erro. Durante o processo de julgamento do mensalão, a ministra do STF, Cármem Lúcia declarou: "parece que o ilícito no Brasil pode ser praticado, confessado e fica tudo bem."[25] É como já dizia certo profeta da tradição bíblica: "Ai dos que chamam ao mal bem e ao bem, mal, que fazem das trevas luz e da luz, trevas, do amargo, doce e do doce, amargo!" (Is 5.20). E ainda: "dos que por suborno absolvem o culpado, mas negam justiça ao inocente!" (Is 5.23).[26]

Podemos concordar com Machado de Assis (acima citado), que a lei não conseguiu substituir o "estado mental da nação, os seus costumes, a sua infância constitucional". Em outras palavras, o estado mental está condicionado a ser explorado e roubado ou por algum ladrão politicamente correto ou algum bandido politicamente incorreto porque continuamos infantes na elaboração de leis

19 BACELO, 2012, p. 41.
20 BACELO, 2012, p. 41.
21 VILLA, 2011, p. 5.
22 SCHACH, Vanderlei Alberto. A nova realidade das instituições de acolhimento a partir da lei nº 12.010. *Religião e Sociedade*: desafios contemporâneos. Anais do I Congresso Internacional da Faculdades EST. São Leopoldo. 10 a 14 de setembro de 2012. p. 742
23 NOVAES, 2012. p. 43.
24 O jornalista Leandro Narloch conta a história do Brasil sob uma perspectiva inversa e adota o título do seu livro como: "Guia politicamente incorreto da história do Brasil".
25 Disponível em: <http://globotv.globo.com/rede-globo/bom-dia-brasil/t/mensalao/v/relembre-momentos-marcantes-do-julgamento-do-mensalao/2205318/>, acesso: 28.10.12.
26 O profeta Isaías atuou aproximadamente de 740-698 a.C. em Jerusalém.

e escolha de candidatos políticos que defendam a causa do povo.[27] Mesmo que a impunidade está sofrendo um duro golpe através do julgamento do Mensalão, a "percepção de justiça só se tornará plena e abrangente quando tivermos certeza de que os recursos públicos desviados para malfeitorias serão restituídos aos cofres da nação."[28]

O sagrado

Num país como o Brasil, de dimensões continentais, é muito evidente que existam pessoas que não concordam com a corrupção e partem em busca do sagrado para aliviar seu sofrimento, ter dias melhores, enfim, algo que torne a vida melhor e sem corrupção política. Fazem isso porque entendem que o estado pode proporcionar justiça, mas não uma esperança escatológica. O segredo das religiões está na capacidade de dar sentido e esperança para a vida.

Como já mencionado anteriormente, a secularização não atingiu o Brasil como se esperava que acontecesse na Europa e outros lugares. Segundo Gibellini, o termo "secularização" pode estar ligado a dois significados: jurídico e cultural. Ele afirma que "no sentido *jurídico*, significa a passagem de pessoas do estado clerical para o secular, ou a passagem de bens eclesiásticos a propriedade secular",[29] citando como exemplo as negociações de paz de Westfália (1648) e o confisco dos bens religiosos durante a Revolução Francesa. Já no sentido cultural, o "conceito é mais tardio e só se forma por volta do final do século XIX e início do século XX, para indicar o processo de emancipação da vida cultural (política, ciência, economia, literatura, filosofia, arte e costumes) da tutela eclesiástica".[30] Gibellini ainda aponta para *Entzauberung der Welt* ("desencanto do mundo"), termo cunhado ou ao menos usado por Max Weber "referindo-se ao processo de racionalização e modernização";[31] bem como Ernst Troeltsch, que por um lado vê a "progressiva separação de âmbitos vitais da cultura eclesiástica medieval, e, de outro, a permanência de impulsos cristãos no novo contexto social e espiritual da Modernidade".[32]

Gibellini vê certa ambiguidade no processo de secularização: descontinuidade e continuidade. No momento de descontinuidade ele percebe que o "termo 'secularização' indica, de um lado, o processo de emancipação do mundo moderno da tutela do cristianismo e da Igreja";[33] no de continuidade, "remete à contribuição do cristianismo para a formação do mundo moderno e à permanência de impulsos cristãos na sociedade moderna".[34] "Essa continuidade implica perceber que valores religiosos persistem e seguem determinando as ações e os relacionamentos humanos".[35]

---

[27] Eduardo Graeff, ex-secretário geral da presidência da república no governo FHC, faz um levantamento completo do sistema de corrupção ocorrido nos governos de Sarney a Lula. Disponível em: <http://dl.dropbox.com/u/5311226/Eduardo%20Graeff/Corrupcao%20de%20Sarney%20a%20Lula/Corrupcao%20de%20Sarney%20a%20Lula%20-%20Eduardo%20Graeff.pdf>, acesso: 28.09.12.

[28] GOLPE na impunidade. *Jornal Zero Hora*, Porto Alegre, p. 14, 13 nov. 2012.

[29] GIBELLINI, Rosino. *Teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 123.

[30] GIBELLINI, 2002, p. 123.

[31] GIBELLINI, 2002, p. 123.

[32] GIBELLINI, 2002, p. 123.

[33] GIBELLINI, 2002, p. 123

[34] GIBELLINI, 2002, p. 123

[35] OLIVEIRA, 2008, p. 205.

Clifford Geertz, antropólogo estudioso das religiões, afirmou que o "retorno da religião" é um termo usado erroneamente pelas ciências sociais. Segundo Geertz,

> Erroneamente porque na verdade a religião nunca desapareceu – foi a atenção das ciências sociais que se desviou a outros campos, enquanto estiveram dominadas por uma série de pressupostos evolutivos que consideravam o compromisso com a religião uma força em declínio na sociedade, um resíduo de tradições passadas inexoravelmente erodido pelos quatro cavaleiros da modernidade: secularismo, nacionalismo, racionalização e globalização.[36]

De acordo com estatísticas do IBGE, a continuidade da religião vem se confirmando com o crescimento do número de evangélicos. Dados do censo de 2010 mostram que os evangélicos passaram de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. Ou seja, de 26,2 milhões para 42,3 milhões. Em 1980 os evangélicos somavam apenas 6,6%. Enquanto os evangélicos vão lotando seus templos, a igreja católica sofreu certo esvaziamento nos seus. No ano de 2000, os católicos representavam 73,6%; já em 2010, passaram a 64,6%.

"Nós já esperávamos que houvesse queda no número de católicos, mas nossa expectativa era que fosse menor", declarou o padre Thierry Linard de Guertechin. Ele também admite que "parte da responsabilidade é da própria Igreja Católica, que não vai aonde o povo está".[37] Para o teólogo e pastor luterano Martin Weingaertner, "em muitas paróquias católicas, a relação é de um padre para 20 mil fiéis ou mais. A falta de vocações e o envelhecimento do clero agravaram esse quadro, tornando mais difícil o pastoreio numa sociedade massificada".[38] Já as igrejas evangélicas possuem aproximadamente um pastor para cada 100 membros, fato que para Weingaertner representa o que "poderíamos chamar de 'atendimento personalizado'". Mesmo assim, o teólogo não acredita que evangélicos continuarão em processo de crescimento a ponto de se igualar ou ultrapassar numericamente os católicos. Segundo ele, "pela segmentação interna dos evangélicos, bem como por sua inclinação para a autofagia, a curva de crescimento deve diminuir. As igrejas evangélicas jamais chegarão a desempenhar um papel hegemônico, pois isso requereria uma organização hierárquica ou uma moldura doutrinária uniforme e rígida".[39]

Segundo o publicitário André Torreta, na gestão anterior a Câmara dos Deputados já contava com 56 deputados evangélicos, mas atualmente o número decaiu para 32. Para Torreta, a participação destes deputados, que está "diretamente associada a suas respectivas igrejas, chegou a levantar questionamentos sobre a influência da religião no poder político". Ele também é da opinião de que os evangélicos não "tomarão o poder", pelo fato de que "evangélicos, pentecostais e neopentecostais

---

36 GEERTZ, Clifford. *O futuro das religiões*. Folha de São Paulo. São Paulo. Disponível em: <http://clubecetico.org/forum/index.php?topic=6196.0> Acesso: 17.10.12.

37 Guertechin, Thierry Linard. *Um país mais crente*. Disponível em: <http://www.jipagospel.com/principal.php?secao=2&id=10683> Acesso: 18.10.12. Guertechin pretence ao Instituto Brasileiro de Desenvolvimento, entidade ligada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a CNBB.

38 Weingaertner, Martin. *Um país mais crente*. Disponível em: <http://www.jipagospel.com/principal.php?secao=2&id=10683> Acesso: 18.10.12. Weingaertner, membro do Conselho de Referência da Aliança Cristã Evangélica Brasileira.

39 WEINGAERTNER, Martin. Um país mais crente. Disponível em: <http://www.jipagospel.com/principal.php?secao=2&id=10683> Acesso: 18 out 2012. Weingaertner, membro do Conselho de Referência da Aliança Cristã Evangélica Brasileira.

não enxergam afinidades entre si".[40] Apesar das afirmações de Weingaertner e Torreta serem baseadas na experiência prática, são um pouco excludentes e extremistas porque excluem o fator sobre natural do sagrado. Ao longo da história da humanidade, sempre existiu o fator "fé", em escala maior ou menor. Esta fé que leva à fenômenos sobre naturais como grandes avivamentos religiosos[41] e concentrações de pessoas em torno do mesmo objetivo. Talvez, no sentido específico, existam divergências, mas no geral não. Por outro lado, o estado não sabendo o que fazer com as religiões, lava as mãos sob pretexto de liberdade religiosa.

O censo do IBGE ainda aponta um aumento dos sem religião, que no ano 2000 eram aproximadamente 7,3% (12,5 milhões) e em 2010 chegaram a 8,0%, ultrapassando a cifra de 15 milhões. São números que apontam para a ambiguidade da secularização, conforme atesta Gibellini. Mas na realidade, existe o que se chama "trânsito religioso" entre religiões, e que deixa muitos fiéis "traumatizados". Os fiéis saem de uma igreja e vão para outra. A saída muitas vezes deixa a porta fechada para a volta. Não conseguindo se adaptar em uma nova realidade espiritual, acabam por ficar sem igreja.

Mesmo com o processo de secularização ou conseqüências do trânsito religioso, - algumas denominações religiosas sendo questionadas quanto a questões de ética, perda da credibilidade e escândalos envolvendo pastores e políticos famosos, - o fenômeno do crescimento continua acelerado. Diante de tal crescimento dos evangélicos, poderíamos perguntar: O que mudou no cotidiano do brasileiro?

Avaliação crítica dos evangélicos

Desde a época do Império, o Brasil se defronta com a questão da corrupção política, embora a menção ao sagrado sempre estivesse presente, nem que fosse para legitimar ou justificar certos atos de injustiça. Além da corrupção, dados do IBGE indicam 2010 como o ano em que houve o maior índice de divórcios no Brasil. O mesmo acontece com a violência: "Na década de 1980, a taxa de homicídios entre pessoas de 0 e 19 anos era de 3,1 para cada 100 mil brasileiros. Pulou para 7,7 em 1990, chegou a 11,9 em 2000 e alcançou 13,8 em 2010."[42]

> O telejornal do dia 19/07/12, Bom Dia Brasil da rede Globo, exibiu reportagem sobre violência infantil e apontou os seguintes dados: Brasil é 4º país do mundo que mais mata crianças e adolescentes, superando até mesmo Colômbia, África do Sul e Egito. Nos últimos 30 anos, houve um aumento de 370% nas mortes, significando assassinato de 180.000 jovens com menos de 19 anos de idade.[43]

Ainda poderiam ser citados inúmeros casos de violência que advém do tráfico de drogas, de assaltos e roubos, mas não é o objetivo desta pesquisa. Os casos são citados apenas para mostrar o desinteresse político pela causa pública. Mas neste contexto de violência que assola o país, como os mais de 42 milhões de evangélicos poderiam contribuir para melhorar a sociedade brasileira através

[40] TORRETA, André. *E agora vai?* São Paulo: Da Boa Prosa, 2012. p. 53-54.
[41] Como exemplo de avivamentos podem ser citados Savanarola, Reforma, João Knox, Morávios, Jônatas Edwards, Brainerd, Moody, Spurgeon, Graham...
[42] SCHACH, 2012, p. 736.
[43] SCHACH, 2012, p. 736.

da liderança política? Aqui se faz necessário expor – tanto para evangélicos em crescimento como pentecostais e neopentecostais, como para igrejas tradicionais estagnadas por não atender às necessidades de seus fiéis – a proposta da teologia política.

Nesse contexto é importante ressaltar a função da teologia política. Para Gibellini, ela "consiste em desenvolver as implicações públicas e sociais da mensagem cristã. Trata-se não de contornar ou de eliminar o problema levantado pelo iluminismo e pelo marxismo – como faz uma abstrata teologia metafísica [...] – mas de responder criticamente a seu desafio [...]".[44] Para Ronaldo Sathler-Rosa,

> A teologia política surge como tentativa de corrigir o alheamento da práxis pastoral das macro-questões, estruturais, sistêmicas, políticas que interferem na vida de indivíduos e de famílias. A corrupção endêmica, a ausência de princípios humanizadores nas práticas dos partidos políticos e a desconsideração dos direitos à cidadania de todas as pessoas, além de outras, criam as condições para a 'esperança em baixa', para a depressão, para a violência e a ausência de autorrespeito.[45]

A definição de Sathler-Rosa descreve bem a situação do contexto brasileiro. Em outras palavras poder-se-ia falar sobre estruturas de exploração que são intencionalmente organizadas. A corrupção – que para ele é "endêmica", como se fosse uma doença sem cura – e a falta de valorização do cidadão como ser humano conduzem para a violência, entre outros. Em relação às questões abordadas por Sathler-Rosa, Gibellini afirma que a teologia política deve criar uma nova relação entre teoria e prática. Visto que as "promessas escatológicas da tradição bíblica – liberdade, paz, justiça, reconciliação – não constituem um horizonte vazio de expectativa religiosa, mas têm uma dimensão pública, que é preciso fazer valer na sua função crítica e libertadora [...]".[46] Ele ainda continua, nas palavras de Metz: "A salvação a que se refere na esperança a fé cristã não é uma salvação privada. A proclamação desta salvação empurrou Jesus para um conflito mortal com os poderes públicos de seu tempo". Metz se baseia na teologia da carta aos Hebreus: "O véu do templo foi definitivamente rasgado. O escândalo e a promessa desta salvação são públicos".[47] Para Sathler-Rosa, além de pública, a teologia política também é muito prática. A partir dela vão surgindo várias teologias,[48] normalmente em situações de injustiça porque têm por objetivo falar de Deus em meio às dificuldades sociais.[49] O estado não tem a mensagem nem a obrigação de falar de Deus. "Por isto, na figura emblemática de Pilatos, o Estado pergunta: "'Que é a verdade?"' (Jo 18.38). Não lhe cabe responder à pergunta que está além de sua competência e limites funcionais".[50]

Os brasileiros vivem uma longa história de corrupção. Poucos líderes políticos são os que permanecem íntegros, não se envolvendo em desvios de verba pública.[51] Através da teologia política,

---

44 GIBELLINI, 2002, p. 302.
45 SATHLER-ROSA, 2010, p. 67.
46 GIBELLINI, 2002, p. 302.
47 GIBELLINI, 2002, p. 302.
48 As teologias mais destacadas são: libertação; negra; indígena e feminista, entre outras.
49 SATHLER-ROSA, 2010, p.67.
50 BARTH, Karl, in: SATHLER-ROSA, 2010, p. 74.
51 Em entrevista política à revista Veja (04/04/12, p. 17), o senador Pedro Simon fez a seguinte declaração: '"Os bons homens se foram: Ulysses Guimarães, Tancredo Neves, Teotônio Vilela, Miguel Arraes, Mario Covas. Se esses tivessem ficado e outros tivessem morrido, o Brasil seria diferente."' Sobre os que estão vivos, o senador "diz que

os evangélicos podem se organizar e exigir do estado – que tem condições quando quer porque é forte – a eliminação da corrupção. Porém, junto ao "Estado forte, e a serviço de uma elite econômica, soma-se *uma sociedade civil fraca*, à qual falta, não somente o acesso ao poder, mas a cultura política e a organização necessária".[52] Por isso o estado sempre tem interesse numa sociedade dividida e fragmentada, manipulando-a facilmente.

Segundo Paul Freston, os evangélicos, principalmente da ala pentecostal, deram um "grande salto em 1986" defendendo a "presença evangélica na Constituinte". O mesmo aconteceu no pleito municipal em 1988 e também em 1989 na eleição presidencial, na qual a maioria dos evangélicos apoiou Fernando Collor e talvez até decidiram o segundo turno elegendo-o.[53]

Contudo, a bancada evangélica ao longo dos anos também trouxe decepções. Candidatos elegem-se defendendo uma ética cristã e atuando em temas controvertidos como aborto e sexualidade, mas se aculturam com a corrupção, isto quando não estão envolvidos em manipulações eleitoreiras e escândalos. Além disso, não conseguem apresentar projetos relevantes para o benefício da sociedade, apenas projetos eleitoreiros.[54]

Esta atitude dos políticos evangélicos reflete a pouca instrução e o baixo nível moral das igrejas em geral. Estas raramente disciplinam seus membros infratores. Assim, rapidamente se pode concluir que os evangélicos estão crescendo apenas numericamente. Tudo leva a crer que na raiz ainda não houve uma conversão[55] sincera. Lucas (19.1-10) relata a conversão sincera de um diretor de tesoureiros cobradores de impostos para o império romano da época de Jesus. Seu nome era Zaqueu; em consequência de sua salvação, ele declarou: "Olha, Senhor! Estou dando a metade dos meus bens aos pobres; e se de alguém extorqui alguma coisa, devolverei quatro vezes mais". Ao que Jesus respondeu: "Hoje houve salvação nesta casa! [...]". Um exemplo de conversão. Talvez este deveria ser o exemplo a ser seguido por muitos evangélicos, principalmente políticos. Nas cartas paulinas, a instrução para quem se diz evangélico é enfática: "O que furtava não furte mais; antes trabalhe, fazendo algo de útil com as mãos, para que tenha o que repartir com quem estiver em necessidade" (Ef 4.28).

A cultura de ser conquistador – ou seja, levar do público para o privado – somada ao individualismo pós-moderno pode estar afetando os evangélicos. Embora a salvação seja individual, a preocupação do evangelho com o próximo também passou a ser individual, ou seja, somente para comigo mesmo. O próprio indivíduo passa a se considerar parâmetro de si mesmo. Logo, não tem nenhuma preocupação com o público, porque o que lhe interessa é que ele esteja bem. Nessa

---

a qualidade do Parlamento na média é muito ruim, os líderes políticos só pensam em cargos e que a presidente Dilma não vai conseguir acabar com o fisiologismo".

52 CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro. A teologia política da missão integral no Brasil e a filosofia social reformacional: aproximações. LEITE, Cláudio Antônio Cardoso et al (Orgs). *Cosmovisão cristã e transformação:* espiritualidade, razão e ordem social. Viçosa: Ultimato, 2006. p. 241.

53 CARVALHO, 2006, p. 241-242.

54 CARVALHO, 2006, p. 242-243.

55 O termo grego usado para descrever conversão é *metanoia*. Significa mudança de opinião, converter-se, voltar-se do mal para Deus, estar arrependido do mal feito no passado, não ficar apenas com remorso. GOETZMANN, Jürgen. COENEN, Lothar; BROWN, Colin et al. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 420-421.

perspectiva evangélica privada, as mensagens normalmente são as mesmas. Qualquer texto bíblico quase sempre termina interpretado de acordo com a teologia da prosperidade. É apresentado um Jesus que paga dívidas, dá um carro 0 Km, casa nova... é o que todo mundo quer para si mesmo. Não estou dizendo que isso é do mal. As igrejas estão espalhadas pelas periferias das cidades. Funcionam em garagens ou em mega templos. Normalmente o pastor e sua família são os proprietários da igreja, digo, das ovelhas. Todas devem se submeter a ele. Têm por prática "pescar em outros aquários", tradicionais, onde já há "peixes criados". Já nos mega templos, com divulgação midiática de alcance nacional, a ênfase é a cura e a prosperidade financeira, com disputa de poder entre igrejas. Enquanto a igreja deixa de cumprir com sua missão profética de denunciar o mal social como consequência da corrupção política, o "Estado deixa de exercer sua função de regulador das funções sociais e da justiça social".[56]

Considerações finais

Mesmo com várias tentativas de relativização e secularização do sagrado ao longo do tempo, grande parte da sociedade continua inserida num contexto religioso, provando assim a continuidade da religião. Porém, a descontinuidade da religião também precisa ser considerada, contudo em escala muito menor. Diante da continuidade religiosa, o intuito dessa pesquisa é propor aos evangélicos o uso da teologia política para a reaproximação entre o sagrado e a política, como forma de combater a corrupção instalada no estado e já praticamente legitimada.

No conhecido Sermão da Montanha, Jesus já ordenou aos seus discípulos – antes mesmo da fundação da igreja – que fossem luz do mundo através das suas obras. Para os cristãos atuais, isto implica enfrentar a cosmovisão corrupta aculturada no ambiente político através da missão profética da igreja, fazendo valer a religião como fator determinante na esfera pública. Para isso é necessária uma socialização dos evangélicos. As igrejas precisam continuar com seus projetos sociais e desenvolver outros, relevantes para a sociedade e que atinjam a necessidade real das pessoas. O papel da igreja na sociedade é ajudar as pessoas a reconstruir suas vidas, suas relações sociais... e restaurar tudo o que foi afetado pelo sistema de exploração e opressão, enquanto o estado oferece condições para tal.

Por fim, para que tudo isto seja posto em prática os evangélicos em geral precisam entender o princípio de cooperação mútua. Divididos por disputas de membros e ideologias religiosas não conseguirão exercer influência positiva para causar uma melhora na situação política do país.

Por tanto, a sociedade brasileira enfrenta diversas adversidades. As naturais, como a finitude humana e suas consequencias. Como se não bastasse, ainda enfrenta as adversidades advindas do mal da corrupção política e, por extensão também a outros níveis de liderança. Nesse contexto a igreja deve apresentar um raio de esperança. "Assim a religião, na medida em que oferece a esperança, se fundamenta na factibilidade do homem e do mundo."[57]

[56] CANIATO, Ângela Maria Pires. SATHLER-ROSA, 2010, p. 23.
[57] MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da esperança*. São Paulo: Teológica, 2003. p. 402.

Referências

BACELO, Joice. Bebê morre à espera de leito em Canguçu. *Jornal Zero Hora*, Porto Alegre, 25 de setembro de 2012. p. 41.

CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro. A teologia política da missão integral no Brasil e a filosofia social reformacional: aproximações. In: LEITE, Cláudio Antônio Cardoso et al (Orgs). *Cosmovisão cristã e transformação:* espiritualidade, razão e ordem social. Viçosa: Ultimato, 2006. p. 237-276.

GEERTZ, Clifford. O futuro das religiões. *Folha de São Paulo*. São Paulo. Disponível em: <http://clubecetico.org/forum/index.php?topic=6196.0> Acesso: 17.10.12.

GIBELLINI, Rosino. *Teologia do século XX*. Tradução de João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998. 591 p.

GOETZMANN, Jürgen. Metanoia. COENEN, Lothar; BROWN, Colin et al. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 419-422.

GOLPE na impunidade. *Jornal Zero Hora,* Porto Alegre, 13 de novembro de 2012. p. 14.

GUERTECHIN, Thierry Linard. *Um país mais crente*. Disponível em: <http://www.jipagospel.com/principal.php?secao=2&id=10683> Acesso: 18.10.12.

Jornal Zero Hora, Porto Alegre. 21 de março de 2012. p. 1.

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da esperança:* estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã. São Paulo: Teológica, 2003. 432p.

NARLOCH, Leandro. *Guia politicamente incorreto da história do Brasil*. 2.ed. São Paulo: Leya, 2011. 367p.

NOVAES, Carlos César Peff. Libertar o Brasil da corrupção e dos negócios ilícitos. Souza, Nilton Antonio. (Org.). *100 dias que impactarão o Brasil.* Rio de Janeiro: Convicção, 2012. p. 43.

NOVAES, Jussara Moté. Motivo constante de nossa intercessão. SOUZA, Nilton Antonio (Org.). *100 dias que impactarão o Brasil.* Rio de Janeiro: Convicção, 2012. p. 42.

OLIVEIRA, Kathlen Luana de. O Público, o Privado e a Religião: Momentos de Continuidade e Descontinuidade do Processo de Secularização. In: BOBSIN, Oneide et al (Orgs). *Uma religião chamada Brasil*: estudos sobre religião e contexto brasileiro. São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 204 – 218.

SATHLER-ROSA, Ronaldo. *O sagrado da política*: a dimensão esquecida na prática cristã. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. 122 p.

SCHACH, Vanderlei Alberto. A nova realidade das instituições de acolhimento a partir da lei nº 12.010. *Religião e Sociedade*: desafios contemporâneos. Anais do I Congresso Internacional da Faculdades EST. São Leopoldo.10 a 14 de setembro de 2012. ISSN 2238-8117.

TORRETA, André. *E agora vai?* Porque o Brasil será tão diferente em 10 anos e como tirar proveito disso. São Paulo: Da Boa Prosa, 2012. 159p.

TSE preserva benefício a juízes. Jornal Zero Hora, Porto Alegre, 12 de abril de 2012. p. 10.

VILLA, Marco Antonio. *A história das Constituições Brasileiras*: 200 anos de luta contra o arbítrio. São Paulo: Leya, 2011. 156p.

WEINGAERTNER, Martin. *Um país mais crente*. Disponível em: <http://www.jipagospel.com/principal.php?secao=2&id=10683> Acesso: 18.10.12. Weingaertner, membro do Conselho de Referência da Aliança Cristã Evangélica Brasileira.

O EXERCÍCIO DO PODER POLITICO E OS NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS NA AMÉRICA LATINA – O CASO DO BRASIL

Fernando Campos
Doutor em Ciência Política (ULHT)
Professor na ULHT – Lisboa – Portugal
E-mail: fernando.campos@ulusofona.pt

O EXERCÍCIO DO PODER POLITICO E OS NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS NA AMÉRICA LATINA – O CASO DO BRASIL

Resumo: *Tendo como pano de fundo os efeitos da Globalização, as religiões começaram a recuperar a sua afirmação no mundo, ocupando cada vez mais aquilo que se pode designar por «espaço público», o qual foi recuperado, após algum tempo perdido. Assiste-se a um aumento e proliferação dos designados Novos Movimentos Religiosos sendo importante salientar a importância que o Brasil teve e tem na génese desses movimentos. O diálogo inter-religioso torna-se por vezes difícil, na medida em que algumas religiões têm receio que outras lhes ocupem o espaço. Os Novos Movimentos Religiosos proliferam tendo como motivação a grande insatisfação interior, as não - respostas que as religiões existentes oferecem. O poder político necessita de chegar às populações, pensando na utilidade das religiões como veículos das mensagens políticas. Os Movimentos Religiosos pela sua proximidade com as populações, desempenham bem esse papel, fazendo por vezes parte dessa acção política. A forma como se apresentam aos fiéis, cativam-nos, alimentam uma esperança, um vazio existente, que só a relação com o divino pode preencher. Os Novos Movimentos Religiosos, neste mundo globalizante e globalizado têm-se espalhado por outros Continentes, em especial o Europeu.*

Tendo como pano de fundo os efeitos da Globalização, as religiões começaram a recuperar a sua afirmação no mundo, ocupando cada vez mais aquilo que se pode designar por «espaço público», o qual foi recuperado, após algum tempo perdido. Assiste-se a um aumento e proliferação dos designados *Novos Movimentos Religiosos* sendo importante salientar a importância que o Brasil teve e tem na génese desses movimentos.O diálogo inter-religioso torna-se por vezes difícil, na medida em que algumas religiões têm receio que outras lhes ocupem o espaço.

Os *Novos Movimentos Religiosos* proliferam tendo como motivação a grande insatisfação interior, as *não - respostas* que as religiões existentes oferecem. O poder político necessita de chegar às populações, pensando na *utilidade* das religiões como veículos das *mensagens políticas*. Os *Movimentos Religiosos* pela sua proximidade com as populações, desempenham bem esse papel, fazendo por vezes parte dessa acção política. A forma como se apresentam aos fiéis, cativam-nos, alimentam uma esperança, um vazio existente, que só a relação com o divino pode preencher. Os *Novos Movimentos Religiosos*, neste mundo globalizante e globalizado têm-se espalhado por outros Continentes, em especial o Europeu.

O pluralismo cultural e religioso, apreendido no estudo das sociedades multiculturais, em vez de criar bolsas de marginalidade e focos de violência, deverá ser fonte de construção de unidade enriquecida com a diversidade. Poder-se-á perguntar, como têm sido moldadas as comunidades nacionais através das religiões? Será que o Homem ainda encontra no estudo das Religiões as respostas às suas preocupações? Na perspectiva de Pasquino (2010, p.10) "a política é desde sempre, a actividade que os homens e, mais recentemente, as mulheres desenvolvem, para manter unido um grupo, protegê-lo, organizá-lo e aumentá-lo, para escolher aqueles de entre todos que tomam as decisões e as regras para o efeito, para a distribuição dos

recursos, prestígio, fama e valores".

Um dos problemas que se tem levantado, prende-se com as discussões levantadas quanto à origem da Ciência Política e à sua conceptualização enquanto área científica. Contudo, refira-se que a *Ciência Política* contemporânea é o resultado de variadíssimas reflexões e de análises dos inúmeros fenómenos políticos que vão sendo madurados no âmbito da experiência desenvolvida no ocidente. Desde o principio, que o objecto principal da *Ciência Política* é o *poder*.

De acordo com Moreira (1989, p. 66) a "autonomia da Ciência Política foi obra de interessados provenientes de campos diversificados do saber, acontecendo até que a formação específica ainda não é muito comum, é natural que os autores tenham utilizado neste domínio muitas das perspectivas da sua formação originária." Refira-se que no que à *aquisição* e *exercício do poder*, foram por exemplo, a centralidade das análises políticas de Aristóteles, Maquiavel, M. Weber. *Quem tem o poder*? *Como é legitimado*? *Como é exercido*? São questões pertinentes que no estudo do objecto central da Ciência Política se tornam na actualidade focos de análise.

O exercício do *poder político*, pressupõe por parte de quem o exerce uma estratégia, ou várias estratégias, que possam contribuir para que o exercício desse poder se possa concretizar da melhor forma. Contudo, de acordo com Duverger (1977, p.197) "a análise das estratégias políticas está ainda pouco desenvolvida, excepto no domínio das relações internacionais e das lutas sindicais". Contudo, o exercício do poder político, implica a existência de dois princípios basilares – a ética e a moral. Estes princípios estão espelhados em *virtudes* como contraponto à *imoralidade* da acção política, como apresenta Vasquez (2007, p.35):

"- a solidariedade frente ao egoísmo;

- a disciplina consciente frente à arbitrariedade;

- a lealdade frente à deslealdade;

- a honestidade frente à corrupção;

- a tolerância frente à intolerância;

- a transparência frente à linguagem dupla;

- a coerência entre o pensamento e a acção;

- a independência de julgamento frente à inconstitucionalidade e ao seguidismo."

Os princípios que se acabaram de citar seriam os pressupostos para uma acção política ideal, ou seja, dar à política uma dimensão totalmente necessária à promoção do Homem na sua relação com os outros e com a sociedade. Naturalmente, nos *regimes democráticos*, os tais pressupostos parecerão terem mais hipóteses de vingarem. Pode ser uma falácia, na medida em que dar à «democracia» o livre arbítrio em que tudo é possível, tudo se pode fazer sem limites, corre-se o risco de se estar a corromper um dos ideais mais nobres da «democracia» – a liberdade. O Homem questiona-se por vezes, se o destino da política é necessariamente o bem comum?

Um pobre é aquele que não tem satisfeitas as necessidades mínimas que confiram dignidade, ou seja, falta de alimento, cuidados de saúde, acesso á educação, ao emprego, à habitação e à justiça

social. A política, oferece nas campanhas eleitorais as soluções para tudo, embora, por razões diversas, incluindo as demagógicas, tal não é possível de se concretizar. Todos devem estar ao serviço de todos e ninguém é dispensável, indo ao encontro da ideia de que a "política é a arte de sobreviver juntos humanamente"[1] Se a política tem como objectivo final, o "bem comum" e se esse "bem comum" nem sempre é tido em conta aquando das decisões políticas, então a missão da política não é cumprida, o que provoca um conjunto de reacções contra a política e os políticos.

As religiões, de um modo particular a católica, têm vindo a chamar a atenção para os atentados à dignidade humana. As pessoas querem respostas, face às interrogações que as várias solicitações da vida vão apelando e que a política não tem conseguido responder. A existência de um crescimento cada vez maior de "novos movimentos religiosos" – a que já se fez referência – acontece, porque estes religiosos aparecem resposta à angústias das pessoas. Também as outras religiões, procuram através do recurso à "palavra sagrada", tentam apresentar respostas à dificuldades que as sociedades atravessam através dos tempos.

Pelo que foi apresentado, parece ter a ficado a ideia, que a religião pode substituir a política de forma mais eficiente? Não concordo. A missão da religião, ou das religiões é diferente da missão da política.Contudo, que toda acção política ao visar a justiça, é um ponto de intercepção com a fé. As religiões sem se imiscuírem na política, podem e devem servir de modelo para a acção política e para os políticos. A satisfação do "bem comum" pelos políticos, só é possível se estes o fizerem tem em conta a dignidade humana. A acção política será mais eficaz se existir humildade e pensar o outro. As religiões pela sua natureza transportam isto.

No que à América Latina e ao Caribe dizem respeito, estas têm o "privilégio de serem as regiões mais desiguais do mundo. Os níveis de pobreza e desigualdade parecem aprofundar-se ainda mais nos momentos em que muitas das economias atravessam períodos de crescimento."[2] Esta situação, surge pelo facto, de ser subjacente que o "bem comum" já referido, não está ser garantido nesta região e ser motivo de uma conjugação de uma exclusão económica, política, social e cultural. Neste contexto, a sociedade cresce em várias velocidades, sendo a velocidade fraca aquela que mais abunda.

No processo de globalização, há a tendência para uma maior aproximação daqueles que têm maior riqueza e nesse sentido, deixando para trás aqueles que pela sua trajectória política, económica e cultural, têm maiores dificuldades em acompanhar a velocidade daqueles estão a chegar à meta. A economia, enquanto motor de desenvolvimento das sociedades, torna-se por vezes elemento *"castrador"* das mesmas, quando impede que todos participem do mesmo desenvolvimento, seja pelo país de origem, religião, cor, género, cultura e outros constrangimentos.

Esta situação provoca, um pouco por todos os continentes, em especial na Europa ondas de *xenofobia*. O mundo não deve funcionar como se fossem dois mundos: os com melhores recursos e os que se sujeitam aos que estes lhes querem oferecer. Não importa tanto a velocidade que cada país procura chegar à meta, o que é preciso é que todos cheguem. Neste mundo moderno e global, a

[1] Cf. MARADIAGA, p. 67.

[2] Cf. Villman, M. (2006). "América Latina: injustiça, exclusão social e democracia". In Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: novos desafios, p.95.

mobilidade e identidade são as duas faces da modernidade. Porque razão os países desenvolvidos não têm a mesma ideia de globalização que os menos desenvolvidos? Porque esta não ameaça a sua identidade. É necessário ir mais longe, criar formas de integração económica, social e cultural, neste mundo (que se diz) global.

São vários os desafios que os povos atravessam no século XXI. O facto de pessoas terem de emigrar para noutros países para encontrarem formas de encontrar sustento para as suas famílias, é um dos flagelos sociais. Os imigrantes são um valor acrescentado para os países acolhedores, como tal devem ser recebidos e integrados. A formação é hoje uma peça chave no crescimento dos povos e das sociedades. Temos de beber dos conhecimentos daqueles que escolhem outros países para viver. Aprender a sua cultura, os seus costumes, mas também oferecer-lhes os ensinamentos de quem acolhe, na medida em que seja possível, uma partilha de saberes. É certo que *"*o fim do Estado, ou a razão segundo a qual ele existe, é, (…) o bem comum: a realização do bem comum constitui a própria razão de ser dos poderes públicos*"*[3]. De referir ainda, que

> uma autêntica democracia não é somente o resultado de um respeito formal de regras, mas também um fruto da convicta aceitação dos valores que inspiram os procedimentos democráticos: a dignidade da pessoa humana, o respeito dos Direitos do Homem, do facto de se assumir o "bem comum" como fim e critério regulador da vida política. [...][4].

Jean-Pierre Dupy, disse que a "nossa civilização está hoje em crise. Crise de uma humanidade que desperta a si mesma no momento em que compreende que a sua sobrevivência está em jogo. (…)."[5] Contudo, aquilo que as ideias neoliberais prometiam às sociedades da América Latina e do Caribe é que se poderia chegar a níveis de desenvolvimento que seriam geradores de condições para que se operassem o fim de situações de pobreza e em alguns casos de extrema pobreza.

Os Estados aparecem muitas vezes acusados como os culpados destas situações, já que é no Estado que as populações vêm as soluções para as questões da pobreza e da desigualdade. Com as políticas de menos Estado e mais iniciativa privada, a esperança na acção do Estado no combate a situações desnivelam as populações vai-se desvanecendo. Nesta situação de desespero pelos indicadores de exclusão que se estão a generalizar um pouco por todo o mundo, de um modo particular na Europa e na América Latina, o papel das religiões como elemento catalisador das sociedades, torna-se cada vez mais actual no combate à exclusão. Contudo, a exclusão não surge apenas no ponto de vista económico, como também político, social e cultural.

O cidadão é chamado a participar activamente na mudança que se pretende neste estado de coisas. Ninguém pode ficar indiferente a este apelo, seja através das Igrejas, ou, através de acções colectivas ou individuais. A "mobilização é a capacidade de envolver o povo nas questões sócio-políticas, com vistas a colher a participação popular nas situações que irão reverter em prol ou contra a coletividade e o bem comum"[6]. De acordo ainda com os autores da citação anterior, "hoje o mais importante é definir um novo modelo para [os países], para isso não basta inserir um voto numa urna,

[3] Cf. "*Pacem in Terris, 54".* In *António dos Reis Rodrigues*, *O Homem e a Ordem Social e Política*, p. 115.
[4] Cf. "Conselho Pontifício Justiça e Paz". In *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, p.258.
[5] Cf. Dupuy, J.P. (2006). "A tentação do orgulho". In *Conferência Gulbenkian Que Valores para este Tempo, Lisboa 25,26,27 de Outubro.*
[6] Cf. NASCIMENTO, *et al*. (2007), p.105.

é necessário acompanhar os representantes eleitos, numa atitude de colaboração e de cobrança para que os compromissos de campanha sejam cumpridos"[7].

A Igreja não pode nem deve substituir-se ao Estado, mas também não deve permitir que situações de injustiça existam. Uma sociedade mais justa deve ser proporcionada pela política, tendo a Igreja um papel de exortar a sociedade a criar um conto de valores que visem a dignidade da pessoa humana.

O ser humano é por excelência um "património insubstituível"[8]. O Homem, sendo único, deve ser tratado como tal, ou seja como património que quando desaparece se torna irrecuperável. Explicitando melhor, o Homem enquanto património por excelência do planeta Terra é constantemente vítima de maus-tratos, desrespeito. Quando uma criança é vítima de violência pela sua família ou por terceiros, estamos perante um atentado contra o património humano; quando uma mulher é vítima cobardemente de violência doméstica, de indiferença, considerada como inferior, estamos perante atentados contra o património humano insubstituível.

A pequenez humana, separada da perfeição, encetou os primeiros passos duma longa evolução, num início do qual o homem actual já lhe perdeu o rasto. Interiorizou a ambição e arrogância, e propôs-se garantir a sua própria sobrevivência, segundo uma pertença grandeza, mesmo nas mais mesquinhas ambições, como se revelasse um vazio, dor e sofrimento de algo que perdeu e que pretende recuperar. Todavia no seu meio ambiente natural, no profundo do seu estar, ser e crer, aspira a resolver as tais questões que a própria humanidade se esqueceu, restando apenas continuar na firmeza e esperança, ultrapassando o vazio e a ignorância do presente.

Pessoas que no mundo inteiro passam fome, não têm casa, emprego, cuidados de saúde, cesso à educação, isto é atentar contra o património humano insubstituível. As guerras ceifaram milhares de vidas no passado e continuam a ceifar no presente – caso da Síria – isto é lapidar o património humano. Um idoso guardião de uma vida de sabedoria é tantas vezes tido e considerado como um dado estatístico, ou seja, conta como um peso económico para os Estados, que vêm nele, uma fonte de despesas com pensões, reformas e cuidados de saúde e não como pessoa. Isto o que será? Hoje, vive-se de acordo com um modelo economicista, ou seja, a economia condiciona a vida do Homem.

Torna-se necessário concorrer para o bem comum. De facto três princípios concorrem, de modo necessário para o bom ordenamento de uma sociedade, onde Homem possa realizar-se convenientemente, sem que o esmague a própria sociedade com o inevitável peso das suas estruturas. Esses princípios são: primeiro, o princípio do bem comum; segundo, o princípio da solidariedade; terceiro, o princípio da subsidiariedade.[9]

Todo o ser humano tem direito a ter uma vida com dignidade, sendo esta a base constitutiva de qualquer sociedade. Esta identidade constrói-se, recebendo influências de outras culturas, formas

[7] Cf. idem, p.95.
[8] Cf.Texto apresentado por Fernando Campos na UEM -Universidade Estadual de Maringá, em Outubro de 2012.
[9] Cf. RODRIGUES, (2003), p. 67.

de estar, do meio onde vive, que vão moldando essa identidade. O fenómeno migratório surge precisamente da necessidade de criar condições para as famílias terem uma vida com essa dignidade.

De acordo com D. António Marcelino, *Bispo Emérito de Aveiro*, em entrevista à agência "Ecclesia", "o mais importante património a ser bem gerido, são as pessoas concretas: crianças, jovens, adultos e mais idosos; saudáveis, doentes e com deficiências; da cidade, do litoral ou das aldeias do interior; empregadores, trabalhadores e desempregados; residentes, emigrados e imigrados; gente letrada ou apenas de letras gordas. Pessoas para acolher com respeito, reconhecer suas capacidades naturais e adquiridas, propor, em cada caso, medidas concretas de apoio e promoção pessoal, proporcionar igual reconhecimento de direitos e deveres. Pessoas, valor incalculável que dá sentido a tudo o que é património histórico, cultural, religioso, artístico. Nada que tenha valor, o tem à margem das pessoas".

Estas palavras sobre a preocupação do Homem enquanto património gerido pelo próprio Homem, remete-nos para os apelos feitos pelo Concílio Vaticano II, que em Outubro deste ano comemora os 50 anos do seu início, apela ao facto de onde existir falta de sustento, vestuário, habitação, cuidados de saúde, trabalho e educação; os que sofrem com a reclusão, a doença, a sociedade se deve mobilizar para aliviar estes problemas. É evidente que os Estados têm uma responsabilidade na prestação deste auxílio, mas, a restante sociedade pela sua indiferença e omissão torna-se cúmplice no aviltar do património humano.

Não é possível imaginar um modelo de Homem que seja solitário, embora cada indivíduo seja um só, ele só consegue realizar as suas actividades e realizar-se quando conseguir essa realização como um todo. A resolução dos diferentes conflitos, podem criar condições para que os Homens possam cooperar, construam coisas em comum. Quando o Homem não coopera e pretende olhar para si próprio, dizemos que ele é egoísta. Contudo, a natureza humana revela-se capaz de superar as condições que a impedem de revelar sentimentos gregários, a entreajuda acontece. Em momentos de dificuldade, o lado por vezes escondido do Homem – solidário - vem ao de cima. Esta é uma das situações em que o Homem defende e preserva o Homem, enquanto património.

Como cidadão que vive em democracia, falar e decidir por si só não chega, embora se reconheça ser importante. Torna-se necessário que a democracia se torne participativa. Isto quer dizer que o cidadão tem de participar nas escolhas daqueles homens e mulheres que têm a responsabilidade de decidir sobre os destinos dos próprios cidadãos. Através do voto, os cidadãos exercem um dever, mas também um direito que a democracia lhes impõe. Os cidadãos que têm a sorte de viverem em regimes democráticos, podem e devem usufruir desta prorrogativa democrática que é o voto. Ninguém pode ficar indiferente.

Os povos vivem momentos de grande tensão devido às crises que de uma forma ou de outra, surgem aqui e acolá, são um sinal de alerta para que os cidadãos não fiquem indiferentes e amorfos, como se esta realidade não tivesse nada a ver com eles. Torna-se necessário que os cidadãos respondam aos desafios que a própria democracia lhes lança. Existem diversas formas de participação democrática, torna-se necessário que cada um saiba qual o grau de participação ao qual é convocado.

As religiões têm um papel extremamente importante no sentido de orientar os políticos no caminho da justiça social que importa a todas as sociedades. Todos os cidadãos estão convocados!

Referências

CONSELHO PONTIFÍCIO "JUSTIÇA E PAZ". *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Cascais: Principia, 2005.

DEPUY, J.P. A tentação do orgulho. In *Que valores para este tempo?*, Conferência Gulbenkian, Lisboa, 25, 26 e 27 de Outubro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

DUVERGER, Maurice. *Sociologia da Política*. Coimbra: Almedina, 1983.

MARADIAGA, Óscar A. Rodríguez (Card.).(2010). *Hacerse a la mar: ante los desafios de un mundo globalizado*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2010.

MOREIRA, Adriano. *Ciência Política*. Coimbra: Almedina, 1989.

NASCIMENTO, Marizete Martins Nunes do, *et al*. *Fé & Política*. São Paulo: RCCBrasil Editora, 2007.

PASQUINO, Gianfranco. *Curso de Ciência Política*. 2ª edição. Cascais: Principia, 2010.

RODRIGUES, António dos Reis. *O Homem e a Ordem Social e Polític*a. Cascais: Principia, 2003.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética y política*.México: FCE/FFL/ Universidad Autónoma de México, 2007.

VILLMAN, Marcos. América Latina: injustiça, exclusão social e democracia". In *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe*: novos desafios. São Paulo: Paulinas, 2006.

LA RELIGIÓN DESDE SUS POSTULADOS DE ENSEÑANZA A SOCIAL COMO ÁMBITO PRIVILEGIADO DE DIALOGO PARA DISCERNIR SITUACIONES DE INJUSTICIA Y EXCLUSIÓN SOCIAL

Resumen: *Ante los cambios profundos y acelerados que se han gestado en las últimas décadas en todos los ámbitos de la actividad humana, se ha configurado un nuevo escenario mundial afectando el desarrollo individual y social del ser humano y la vida natural del planeta. Se ha transformado la vida diaria de los seres humanos, optimizando las posibilidades de acceder a una mejor calidad de vida. No obstante, aún existen situaciones individuales de precariedad y en escenarios más amplios situaciones de injusticia y destrucción del ambiente natural. En este sentido, la religión, con su enseñanza social, es un ámbito privilegiado de dialogo (encuentro/ desencuentro) para valorar las situaciones de injusticia, exclusión y deterioro del medio ambiente. La religión desde sus postulados de enseñanza a social fomenta el pensamiento crítico para discernir y conformar sus propias opciones en vías de mostrar su apoyo activo ante situaciones de injusticia.*

Palabras claves: *Nuevo escenario mundial, la religión, enseñanza social.*

Abstract: *The profound and rapid changes that have developed in recent decades in all areas of human activity, have set a new world scenario affecting individual and social development of humans and natural life in earth. Daily lives of humans have been transformed optimizing the chances of access to a better quality of life. However, there are still precarious individual situations and, in wider settings, situations of injustice and destruction of natural environment. In this sense, religion, with its social teaching, is a privileged dialogue (agreement/disagreement) for assessing the situations of injustice, exclusion and environmental degradation. Religion from its principles of social learning promotes critical thinking to discern and form their own choices to show its active support in situations of injustice. In practice, any sphere of everyday life can be a starting point for viewing and analyzing inequalities and crises on the planet, and see what the chances for action are.*

Keywords: *New world scenario. Religion and social education.*

LA RELIGIÓN DESDE SUS POSTULADOS DE ENSEÑANZA A SOCIAL COMO ÁMBITO PRIVILEGIADO DE DIALOGO PARA DISCERNIR SITUACIONES DE INJUSTICIA Y EXCLUSIÓN SOCIAL

Rodrigo Arellano Saavedra
Doctor en educación.
Universidad de Granada.
E-mail: rarellano@ucm.cl

Introducción

Las aceleradas transformaciones tecnológicas influyen en la vida de los seres humanos tanto de modo aislado como integrado en grupos. El florecimiento de nuevas tecnologías y medios de desarrollo humano han modificado los medios de producción, los escenarios laborales y la manera de actuar y relacionarse entre las personas[1].

De este modo se ha modificado la vida diaria de los hombres, se han aumentado las posibilidades de interacción humana física y virtual y se han mejorado las posibilidades de calidad de vida. No obstante, aún prevalecen situaciones personales de violencia y en contextos más amplios situaciones de injusticia, de exclusión, violencia y de destrucción del medio ambiente natural.

La globalización, el libre mercado, el desarrollo tecnológico y científico, marcan la pauta de la sociedad del siglo XXI. Estamos en un mundo globalizado que tiene como valor máximo la liberación de los mercados (economía, salud, educación, etc.). De esta manera, como resultado de la intensificación de los procesos de globalización, se está produciendo una transformación de la vida política en la que los gobiernos nacionales están cautivos en la amalgama de sistemas de gobierno global y regional (Held y McGrew, 2003).

[1] Como diría Ramin Jahanbegloo (2006) "la globalización no consiste solo en extender la economía de mercado o las transferencias de capitales, sino que también entraña un flujo constante de ideas que cruzan las fronteras".

De la Dehesa identifica la globalización como un conjunto de cambios esencialmente de tipo económicos, que convergen hacia un espacio de libertad y globalidad, es decir, "un proceso dinámico de creciente libertad e integración mundial de los mercados de trabajo, bienes, servicios, tecnología y capitales" (De La Dehesa, 2000, p. 17)

La globalización podría caracterizarse como una realidad, que nace después de la segunda gran guerra, en el cual se está produciendo un reordenamiento de actores, pautas y relaciones que terminarán por producir un nuevo orden de las relaciones mundiales. Es decir, "la globalización es un proceso inacabado, al cual le falta regulación, humanización y civilización (Samper, 2002, p. 44).

En este nuevo escenario mundial, no solo, estaría cambiando el aspecto del mundo sino también la forma como este es percibido (Robertson, 1992; Beck, 2005). Es decir, la globalización se refiere por tanto a la comprensión del mundo como la incremento en la conciencia sobre el mundo como un todo (Robertson, 1992).

La globalización, en términos genéricos, puede describirse como un conjunto de extensos procesos de cambio en los que asisten los países avanzados industrialmente, en un momento temporal relativamente limitado, dando lugar a una nueva realidad social, de gran complejidad, que desborda las estructuras económicas, políticas y culturales de los estados nacionales. El elemento común a estos enfáticos cambios es el impulso de una economía de mercado, que busca de manera cada vez más brutal el objetivo de ocupar todo el espacio disponible, pasar del aislamiento a la coordinación y a la convergencia hacia estadios más avanzados de globalización (Giddens, 2001).

Así, de modo general la globalización puede definirse como "el conjunto de procesos que conducen a un mundo único" o con otras palabras el fenómeno se refiere al "hecho de que las interrelaciones entre los seres humanos han adquirido proporciones globales y se han transformado en dicho proceso" (Robertson 2005, p 18).

Para algunos autores las nuevas tecnologías tienen un papel decisivo y diferenciador del actual proceso de globalización económica respecto de otros momentos históricos precedentes, ya que como resultado de empleo de la tecnológica "las barreras naturales del tiempo y del espacio se han reducido enormemente; el coste de la circulación de la información y de la comunicación ha bajado extraordinariamente y la comunicación global es cada vez más barata e instantánea" (Carrillo, 2005, p. 18). En esta sociedad global la educación, la investigación, el desarrollo tecnológico, la innovación y las redes de información y comunicación juegan un papel especialmente significativo (Matelart, 1998; Dehesa, 2002; Browning y otros, 2000).

Entre los principales efectos de la globalización podemos mencionar la apertura de las economías nacionales, una sociedad mundial soportada por las tecnologías de la información y las comunicaciones en sus diversos planos cultural, político, económico y socio-educativo (Beck, 1998; Roma, 2001; Gray, 2000; Dehesa, 2002), la existencia de sociedades del conocimiento, una sociedad global que genera un conjunto de oportunidades de acción y de poder para las empresas en el ámbito de la sociedad mundial que van más allá del gobierno, el parlamento, la opinión pública y los jueces, la transformación de la naturaleza del trabajo, etc. Que entre sus consecuencias son responsable de la

implantación de un modelo uniforme a escala planetaria que no responde a la verdadera historia de nuestros tiempos, ni al sentido de la diversidad (Gray, 2000)

La globalización en la atención de la Doctrina Social de la Iglesia

El nuevo escenario configurado a nivel mundial, al que hemos descrito brevemente en el apartado anterior, no ha sido ajeno a las inquietudes de la iglesia especialmente desde su enseñanza social. No se puede evitar mencionar que este proceso de globalización mejora el desarrollo de las ciencias y tecnologías, permitiendo que las personas estén interconectadas a escala planetaria y que las comunicaciones se realicen de forma instantánea, fenómeno caracterizado por M. Macluhan (1993) como la aldea global. La iglesia se ha planteado el grave problema que esboza la globalización principalmente por el proceso de exclusión que viven aquellas regiones alejadas de los centros de poder de la economía mundial. En este sentido el papa Juan Pablo II lo señala en la Exhortación Apostólica Ecclesia in America:

> Si la globalización se rige por las meras leyes del mercado aplicadas según las conveniencias de los poderosos, lleva a consecuencias negativas. Tales son, por ejemplo, la atribución de un valor absoluto a la economía, el desempleo, la disminución y el deterioro de ciertos servicios públicos, la destrucción del ambiente y de la naturaleza, el aumento de las diferencias entre ricos y pobres, y la competencia injusta que coloca a las naciones pobres en una situación de inferioridad cada vez más acentuada. La Iglesia, aunque reconoce los valores positivos que la globalización comporta, mira con inquietud los aspectos negativos derivados de ella (*Ecclesia In America,* n°20).

Pareciere que este proceso globalización puede ser una gran oportunidad, siempre que esté enmarcada por reglas que sean justas y equitativas. (Stiglitz, 2002). Es decir, que se oriente al bien de las personas y no a la explotación desmedida de los recursos no renovables y de las fuerzas naturales.

En el contexto latinoamericano las preocupaciones se han planteado ya desde Santo Domingo (1992). Pues, el fenómeno de la globalización genera una mayor producción y riqueza mundial, no obstante la riqueza producida permanece con frecuencia concentrada en pocas manos y al estar mal distribuida, revela pobreza, marginación y exclusión de no pocos importantes grupos sociales, siendo motivo de escándalo y denuncia por las condiciones de pobreza en las que se desarrolla la vida de miles de personas en el continente Latinoamericano (Medellín, 1968), además, los abusos de poder en épocas de autoritarismo y dictaduras militares de sobra conocidas y sufridas (Puebla, 1979), el proceso de globalización lejos de potenciar el desarrollo humano de nuestras comunidades y países pareciera ser factor de mayor exclusión y empobrecimiento.

Es por ello, que la iglesia no ha sido indiferente al grave problema que esboza la globalización, así lo manifiesta en el encuentro de Aparecida (2007) y en concordancia con la iglesia universal dedica al tema de la globalización y la doctrina social un extenso capitulo en donde hace ver que la globalización económica potencia producción y la riqueza, y sin embargo, los desequilibrios socio- económicos son grandes. Ante este nuevo escenario se requiere un orden social más justo que pasa por un cambio de las estructuras políticas, sociales, económicas y culturales a nivel continental, “requiere que socorramos las necesidades urgentes, al mismo tiempo que colaboremos con otros organismos o instituciones para organizar estructuras más justas en los ámbitos nacionales e

internacionales" (Aparecida, n°384). No se puede no ser parte de la globalización. Sin embargo, son esas relaciones, esos logros y esas aspiraciones las que muy a menudo y para muchísimos resultan injustas, fatales y frustrantes por las características que ha adquirido la globalización hoy.

La globalización establece con mayor claridad que nunca la profundidad de la responsabilidad que los cristianos deben asumir.

> La Iglesia en América Latina y en El Caribe siente que tiene una responsabilidad en formar a los cristianos y sensibilizarlos respecto a grandes cuestiones de la justicia internacional. Por ello, tanto los pastores como los constructores de la sociedad tienen que estar atentos a los debates y normas internacionales sobre la materia. Esto es especialmente importante para los laicos que asumen responsabilidades públicas, solidarios con la vida de los pueblos…. (…) (Aparecida N°406).

La actualización del reino de Dios mediante la búsqueda de la justicia social, la promoción de la dignidad humana, la solidaridad, la opción preferencial por pobres y excluidos, los "rostros sufrientes" que hoy están en las periferias del mundo de la globalización son entre otra las preocupaciones que la iglesia Latinoamericana señala en Aparecida y en este sentido, son parte de su reflexión social aportando una serie de criterios de interpretación y de acción que permiten situar a la DSI como una categoría de interpretación de la realidad social a la luz del Evangelio (*Sollicitudo rei sociales* N°3, 41): "(…) no cabe duda de que la Doctrina Social de la Iglesia es capaz de suscitar esperanza en medio de las situaciones más difíciles, porque, si no hay esperanza para los pobres, no la habrá para nadie, ni siquiera para los llamados ricos" (Aparecida N° 39).

La Iglesia encuentra precisamente en su Doctrina Social un valioso conjunto de valores permanentes, criterios de juicio y directrices de acción para comprender reflexivamente los nuevos escenarios y problemáticas del proceso de globalización. En este sentido siguiendo a el Papa Benedicto XVI en su encíclica "Caritas in varitate" dice:

> *Caritas in veritate"* es el principio sobre el que gira la doctrina social de la Iglesia, un principio que adquiere forma operativa en criterios orientadores de la acción moral. Deseo volver a recordar particularmente dos de ellos, requeridos de manera especial por el compromiso para el desarrollo en una sociedad en vías de globalización: *la justicia y el bien común* (*Caritas in varitate*, N°6).

En efecto, el Papa Benedicto XVI es consciente que el problema de la expansión del neoliberalismo, la acumulación de poder y de recursos en pocas manos poniendo al hombre al servicio de la economía, y esto es porque la economía se ha independizado de la lógica humana y sigue su propia lógica, la lógica del mercado. En consecuencia, se ha privilegiado el lucro por encima del valor de la vida humana y se pone como principio orientador de las relaciones humanas naturales de la economía, la competencia. Sin embargo, el desarrollo económico ha de estar orientado a conseguir el bien común de los ciudadanos, vale decir a juicio del papa la Doctrina Social de la Iglesia no reprueba la economía de mercado, pero exige la centralidad de la persona humana en sí misma y en su relación con los demás, el respeto a su dignidad y libertad, al destino universal de los bienes, al legítimo derecho a la propiedad, a la sana competencia y a la solidaridad. Excluye, por tanto, el consumo indiscriminado, la despreocupación por los marginados y la falta de respeto al medio ambiente.

> El proceso de globalización ha implicado por su naturaleza a todas las economías. Ha sido el motor principal para que regiones enteras superaran el subdesarrollo y es, de por sí, una gran oportunidad. Sin embargo, sin la guía de la caridad en la verdad, este impulso planetario puede contribuir a crear riesgo de daños hasta ahora desconocidos y nuevas divisiones en la familia humana (*Caritas in varitate, N°* 33).

En este sentido, la Doctrina Social de la Iglesia promueve a través de sus principios esenciales, tantas veces recordados en el Magisterio Pontificio y Episcopal, orientaciones que sirven para interpretar la realidad y a actuar con eficacia y solidaridad en el proceso de humanización de la globalización. Es decir, fomenta la vivencia de relaciones auténticamente humanas, de amistad, solidaridad y reciprocidad, aún dentro de la actividad económica y no solamente fuera o después de ella; Dado que, el sector económico no es ni éticamente neutro ni inhumano o antisocial por naturaleza. Es una actividad del hombre y, precisamente porque es humana, debe ser articulada e institucionalizada éticamente.

> El gran desafío que tenemos, planteado por las dificultades del desarrollo en este tiempo de globalización y agravado por la crisis económico-financiera actual, es mostrar, tanto en el orden de las ideas como de los comportamientos, que no sólo no se pueden olvidar o debilitar los principios tradicionales de la ética social, como la trasparencia, la honestidad y la responsabilidad, sino que en las *relaciones mercantiles* el *principio de gratuidad* y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben *tener espacio en la actividad económica ordinaria*. Esto es una exigencia del hombre en el momento actual, pero también de la razón económica misma. Una exigencia de la caridad y de la verdad al mismo tiempo (*Caritas in varitate*, N°36).

En definitiva, se trata de poner en marcha un proceso de transformación que lleve a los participantes (creyentes y hombres de buena voluntad) por un camino que se inicia en la auto concienciación de su dignidad como hijos de Dios y se dirige a la comprensión, enjuiciamiento y cambio de los diversos elementos y estructuras del modelo económico que influye decisivamente en sus vidas. En este sentido, los principios de la Doctrina Social de la Iglesia sirven de categorías de lectura de la realidad social iluminados por el Evangelio.

A continuación presentamos en forma breve algunos los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia que pueden servir para buscar globalizar lo que verdaderamente humaniza: la solidaridad, el bien común, el desarrollo humano, la dignidad de la persona y los bienes universales en pos de la construcción de un proyecto alternativo de globalización más humana.

Los principios de la Doctrina Social de la Iglesia orientaciones para un mundo globalizado.

Uno de los desafíos en el cual todos los expertos parecieran estar de acuerdo es el de equidad. En este sentido, el Papa, Juan Pablo II se hace la siguiente pregunta, ¿Es quizá éste el modelo que es necesario proponer a los países del Tercer Mundo, que buscan la vía del verdadero progreso económico y civil? Esta interrogante se sitúa en el tarea confiada por Dios a la iglesia relativa a "la obligación de dirigir a los hombres a la felicidad exclusivamente caduca y temporal, sino a la eterna; más aún, la Iglesia considera impropio inmiscuirse sin razón en estos asuntos terrenos" *(Quadragesimo Anno, n° 41)*. No obstante, "no puede en modo alguno renunciar al cometido, a ella confiado por Dios, de interponer su autoridad, no ciertamente en materias técnicas, para las cuales no cuenta con los

medios adecuados ni es su cometido, sino en todas aquellas que se refieren a la moral" *(Quadragesimo Anno, n° 41)*.

Mediante su Doctrina Social la iglesia hace una legítima contribución a la problemática actual de la economía mundializada en pos de lograr que la globalización sea un proceso positivo para la humanidad. Si queremos lograr que la globalización sea un proceso alentador para los seres humanos, será menester averiguar qué es lo que obstaculiza su funcionamiento adecuado, para ello nos enfrentaremos con el capitalismo fundamento del sistema económico que genera esta globalización. En consideración a la pregunta inicial, si la globalización capitalista no es la respuesta pues crea tantos males como bienes, hemos de ser capaces de dar una propuesta alternativa a esta globalización, es una invitación a la búsqueda en diferentes campos de acción de distinto nivel de amplitud y concreción.

Si examinamos con cuidado el magisterio social, nos encontramos que son varios los textos de los pontífices en los qué empezó a tomar cuerpo esta reflexión. Al respecto Juan XXIII en *Pacen in Terris* (1963) nos comunica su reflexión sobre la dimensión universal del problema social en la búsqueda de la necesidad de paz se construye a partir de la persona y tiene como fundamento esencial de unidad a la familia humana (*Pacen in Terris, n° 132*). El Papa Pablo VI en su gran encíclica *Populorum progressio* (1967) considera que la globalización es un fenómeno que atañe al planeta al decir que la "cuestión social ha tomado una dimensión mundial" (*Pacen in Terris, n°3).* Además, se da inicio una reflexión detallada de las estructuras globales: el crédito internacional, los pactos bilaterales y multilaterales, la relación entre materias primas…., etc. (Pacen in Terris, 14). El Papa Juan Pablo II en *Centesimus annus* (1991) espera instalar los fundamentos para un repensamiento total de la construcción de una sociedad que se ha descubierto global.

Además, el Compendio de la Doctrina Social de la iglesia, muestra la globalización entre los grandes retos que la sociedad mundial enfrenta hoy y pensándola en toda su extensión le otorga "un significado más amplio y más profundo que el simplemente económico, porque en la historia se ha abierto una nueva época, que atañe al destino de la humanidad" (Compendio de DSI, n° 16)

De este modo, es categórica la presencia de los temas referidos al fenómeno de la globalización. En este sentido la Doctrina Social de la iglesia a través de sus principios propone criterios de discernimiento que orienten la construcción de un nuevo proyecto de globalización.

La dignidad de la persona humana

El ser humano es creado por Dios a su imagen y semejanza. En este sentido, "La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado "a imagen de Dios", con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios" (*Gaudium et spes, n°* 12). Este es el principio fundamental de la enseñanza social de la iglesia. La persona humana es considerada un fin en sí mismo, nunca un medio y en cuanto sea valorada, en su ser, constitutivo y en su hacerse, histórico.

La enseñanza social de la Iglesia advierte que la dignidad de la persona humana es un derecho que se construye como miembro perteneciente a una comunidad, a la comunidad universal de seres humanos. Por el infinito amor del Padre los seres humanos han sido llamados a ser hijo de Dios. Si somos hijos del mismo Padre, somos hermanos. Por tanto, el individualismo no tiene cabida en la enseñanza de la doctrina social de la iglesia.

El principio del bien común

Se entiende por bien común a "el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección" *(Gaudium et Spes, n°26*). El bien común permite que las personas puedan desarrollar en forma integral sus talentos y la construcción de su dignidad. El bien común es responsabilidad de todos los miembros de la sociedad. Las exigencias para la construcción del bien común están en estrecha sintonía con las conclusiones sociales de cada época, que necesariamente deben salvaguardar el respeto y promoción integral de la persona y sus derechos fundamentales (Compendio de DSI, n°349). Las condiciones de la vida social, en nuestro mundo planetario, requieren de la búsqueda del bien común. En palabras del Papa Pio X: "es necesario que la partición de los bienes creados se revoque y se ajuste a las normas del bien común o de la justicia social, pues cualquiera persona sensata ve cuan gravísimo trastorno acarrea consigo esta enorme diferencia actual entre unos pocos cargados de fabulosas riquezas y la incontable multitud de los necesitados" (Compendio de DSI, n°354). El actual modelo socioeconómico incorpora de manera estructural factores que son amparadores de la exclusión social. En este sentido, es deber del estado y de las instituciones políticas encargarse de velar por el desarrollo del bien común, armonizando los intereses de los individuos y de los diversos grupos sociales (Compendio de DSI, n°358). En definitiva, es el reconocimiento de que todas las personas tienen la misma capacidad para el ejercicio de los mismos derechos.

El principio de subsidiaridad

Este principio está presente en la doctrina social de la iglesia desde la primera encíclica social, *Rerum Novarum* (1891). De acuerdo a este principio, todas las sociedades de orden superior deben ponerse en actitud de ayuda (Subsidium) en relación a las sociedades menores y más empobrecidas. No son pocos los estudios que muestran que nuestro mundo cada vez hay más países en riesgo de desventaja social. Desde este principio podemos comprender y tomar conciencia acerca de cómo las desigualdades y los desequilibrios son productos de un determinado modelo socioeconómico.

El principio de participación

La participación en la vida democrática es uno de los pilares de todos los ordenamientos democráticos. La participación en la vida democrática expresa, sustancialmente, en una serie de actividades mediante las cuales el ciudadano, como individuo o asociado a otros contribuye a la vida cultural, económica, política y social de la comunidad civil a la que pertenece (*Gaudium et spes, n°* 75)

De este modo, participación es ser considerado parte activa de la propia comunidad a la que pertenece. Por medio de la participación el creyente está llamado a apoyar la visión completa del mundo que le ha legado Jesucristo, así como trabajar para que la vida pública sea recta y ordenada al bien común.

La destinación universal de los bienes

El destino universal de los bienes está contenido en el principio del bien común. Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos (*Gaudium et spes, n°* 69) En consideración a este principio sabemos que la persona no puede privarse de las condiciones básicas para su existencia y que toda realidad de marginación y miseria no nos puede ser indiferente. Este principio advierte a considerar la economía desde los valores de la justicia y la solidaridad.

El principio de la solidaridad

Este principio evidencia la necesidad de reconocer la interdependencia entre los hombres y los pueblos. En este sentido, el compendio de la doctrina social der la iglesia señala: "Nunca como hoy ha existido una conciencia tan difundida del vínculo de interdependencia entre los hombres y entre los pueblos, que se manifiesta a todos los niveles" (Compendio de DSI, n° 192). Esta interdependencia entre personas y en la misma sociedad permite considerar la solidaridad como principio social y como virtud moral. De este modo, el principio social no nos hace indiferente frente a las desigualdades sociales y nos impulsa a buscar una igualdad ético-social. Además la solidaridad como virtud moral nos impulsa a trabajar firme y perseverante por el bien común.

Conclusiones

Hoy estamos en condiciones de afirmar que los principios de la Doctrina Social de la iglesia pueden iluminar la reflexión para construir una alternativa a la globalización postmoderna que ha dañando gravemente la dignidad del ser humano y la vida natural del planeta.

La enseñanza social de la iglesia anima a cada persona en la reflexión crítica para discernir y configurar sus propias acciones ante las expresiones de desamor que hacen de América Latina un continente de grandes desigualdades. Y de este modo, actuar con responsabilidad ética ante la dignidad de la persona, la igualdad, la solidaridad el bien común, la justicia la ciudadanía y la diversidad.

La propuesta de la Doctrina Social de la Iglesia se nos muestra esencialmente como una reflexión–acción, iluminada siempre por el conocimiento científico y tecnológico globalizado, desde la experiencia de fe en la persona de Jesús de Nazaret.

Nuestro postulado final es que la enseñanza social prepara para la construcción de un proyecto alternativo a la postmodernidad globalizada, porque nos lleva al reconocimiento del otro y tiene sentido axiológico, porque posibilita la construcción de una sociedad global más humana, porque

busca globalizar aquello que realmente humaniza, como es la dignidad de la persona, las relaciones reciprocas entre sociedades distintas, el medio ambiente, el desarrollo humano sostenible.

Bibliografía

BECK, Ulrich. *¿Qué es la globalización?:* falacias del globalismo, respuestas a la globalización. Buenos Aires, Paidós, 1998.

BROWNING, John. Et al. *Claves de la nueva economía*. Madrid: Asociación para el progreso de la dirección (APD), 2000.

BENEDICTO XVI. (2009). *Caritas in Veritate,* Bogotá: San Pablo,2009.

CARRILLO, Juan Antonio. *Globalización y orden internacional:* Secretariado de publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2005.

II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, Colombia: Medellín, 1968. http://www.vicariadepastoral.org.mx/5_celam/2-medellin/medellin_contenido.htm Acceso: 30. 08 2012.

III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, México: Puebla, 1979. http://www.mscperu.org/biblioteca/1pastoral/resumen/rpuebla.htm Acceso: 12. 09 2012.

IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, República Dominicana: Santo Domingo, 1992. http://www.isma.edu.ar/doctrina/ Acceso: 12. 09 2012.

V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, Aparecida, Brasil: São Paulo, 2007. http://www.hechoreligioso.net/Proyectos/VCELAM/docuVCELAM/206_AmerindiaAparecidaLibroVirtual.pdf Acceso: 28. 09 2012.

DE LA DEHESA, Guillermo. *Comprender la globalización.* Madrid, Alianza Editorial, 2002.

GAUDIUM ET SPES. (1962) *Vaticano II*, Const. Past: La iglesia y el mundo moderno. Santiago: San Pablo, 2001.

GIDDENS, Anthony. *En el límite*, Barcelona: Tusquets editores, 2001.

GRAY, John. *Falso amanecer*: Los engaños del capitalismo global. Buenos Aires: Paidós, 2000.

JUAN PABLO II. (1999). Exhortación apostólica postsinodal Ecclesia in America. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america_sp.html Acceso: 30. 09 2012.

JUAN PABLO II. (1987) *Sollicitudo rei sociales* http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_sp.html Acceso: 30. 09 2012.

JUAN PABLO II. (1991). *Centesimus Annus*. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_sp.html Acceso: 20. 09 2012.

JUAN XXIII. (1963). *Pacem in Terris.* http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_sp.html Acceso: 21. 09 2012.

LEÓN XIII (1891). *Rerum Novarum*. http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_sp.html Acceso: 22. 09 2012.

MATTELART, Armand. *La mundialización de la comunicación*. Buenos Aires: Paidós, 1998.

MCLUHAN, Marshall .*La Aldea Global*. España: Gedisa S.A, 1993.

PABLO VI (1967). Populorum Progressio. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.html Acceso: 24. 09 2012.

PÍO XI. (1931). Carta Encíclica Quadragesimo Anno. http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_sp.html Acceso: 25. 08. 2012

PONTIFICIO CONSEJO "JUSTICIA Y PAZ" (2004) Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_compendio-dott-soc_sp.html 23.08.2012 Acceso: 17. 09 2012.

ROBERTSON, Roland. *Globalization*: Social Theory and Global Culture, Londres: Sage, 1992.p 8

ROBERTSON, Roland. *Tres olas de globalización*, Madrid: Alianza Ensayo, 2005.

ROMA, Pepa. *Jaque a la globalización*. Barcelona: Grijalbo, 2001.

SAMPER, Ernesto. "Educación y globalización": Educación y globalización los desafíos para América Latina. Vol. 1. Naciones Unidas – CEPAL – ECLAC, 2002.

STIGLITZ, Joseph. *El malestar de la globalización*. Madrid: Taurus, 2002.

¿A DIOS LE GUSTA EL DINERO? CÓMO EL CRISTIANISMO CONTRIBUYE A LA DIFUSIÓN DEL NEOLIBERALISMO EN AMÉRICA

Resumen: *Frecuentemente se asume que la religión y la globalización neoliberal son procesos independientes entre sí cuando no directamente opuestos: la religión una expresión de la tradición, la globalización de la modernidad. El cristianismo en particular, con su mensaje bíblico explícito a favor de los desposeídos, es comúnmente percibido ya sea como un atavismo, ya sea como una fuente de resistencia ante el capitalismo predador contemporáneo. Esta ponencia se propone desafiar esta visión, exponiendo ciertas manifestaciones concretas en las que el cristianismo actual ha favorecido al neoliberalismo. Expondrá cómo la alianza entre grupos cristianos específicos e intereses empresariales en Estados Unidos ha tenido repercusiones en todo el continente americano, en particular a través de Iglesias evangelistas que activamente promueven los principios de la globalización neoliberal. Para extender su mensaje, los líderes de estas Iglesias han creado reinterpretaciones peculiares de los evangelios que justifican esta alianza; que se conocen como "dominionismo" y "evangelio de la prosperidad". Esta ponencia desea contribuir, con una reflexión informada y matizada, al debate sobre los impactos reales de la religión sobre la economía y la política en América.*

Palabras Clave: *religión y política, cristianismo, globalización, neoliberalismo, evangelio de la prosperidad, pentecostalismo.*

¿A DIOS LE GUSTA EL DINERO? CÓMO EL CRISTIANISMO CONTRIBUYE A LA DIFUSIÓN DEL NEOLIBERALISMO EN AMÉRICA

Julián Castro Rea
Profesor Asociado, Departamento de Ciencia Política,
Universidad de Alberta, Canadá.
Correo electrónico: jcrea@ualberta.ca

Introducción

Las relaciones que actualmente existen entre la religión por un lado, y la política, la economía y el cambio social por el otro son complejas y contradictorias. Incluso limitando el amplio especto de las religiones al ámbito del cristianismo, existe una variedad contrastante de articulaciones, que dependen tanto de la interpretación de la doctrina como del contexto social en la que ésta se manifiesta.

A menudo se asume que el cristianismo en general, y el catolicismo en particular, son antitéticos con el capitalismo. Se cita el adagio bíblico, según el cual es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja que para un rico pasar por la puertas del cielo (Marcos 10:25)

La cultura popular frecuentemente refleja esta interpretación. En el documental *Capitalism: A Love Story* (2009), el cineasta Michael Moore entrevista a un sacerdote católico que declara que desde su punto de vista el capitalismo es un pecado. El capitalismo ha reemplazado a Jesucristo, Moore añade, al punto que ahora a *Wall Street* (la bolsa de valores de Nueva York) se le considera un lugar sagrado.

La única excepción a esta interpretación que hacen los análisis sociológicos tradicionales es, por supuesto, la referencia a Max Weber. En su obra clásica *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), Weber demuestra de manera categórica que la disposición de los miembros de ciertas sectas protestantes pietistas y calvinistas a amasar fortunas mientras evitaban el consumo dispendioso contribuyó de manera decisiva a la acumulación originaria que hizo posible el inicio del capitalismo[1]. No obstante, siguiendo esta interpretación pareciera que el cristianismo dejó de ser importante para el capitalismo hacia el siglo XVI, y que por tanto el capitalismo contemporáneo nada tiene que

[1] WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

ver con esos orígenes tempranos.

Esta ponencia se propone ir más allá de estos supuestos apresurados, preguntándose:

- ¿cuáles son las articulaciones reales y actuales entre cristianismo y sociedad en América?
- ¿hasta qué punto estas articulaciones contribuyen a la difusión y el predominio de la globalización neoliberal?

Aplicaré esta exploración a dos ámbitos geográficos: Estados Unidos, en la medida en que es un semillero mundial de fieles e Iglesias cristianos, y América Latina, el foco central de interés de esta mesa redonda.

Cristianismo en Estados Unidos: el ojo del huracán

Estados Unidos es y ha sido uno de los principales centros de influencia económica en América. Aún después de la crisis devastadora que inició en ese país en el otoño de 2008, ese país sigue siendo la economía más grande del mundo. Estados Unidos es también, por supuesto, un país plenamente capitalista, participante central en la economía mundial que dicta los términos de la globalización neoliberal más que simplemente ajustarse a ellos. Asimismo, ha sido y sigue siendo una fuente de influencia religiosa sobre todo el continente. Además, la interacción entre religión y sociedad asume en ese país formas particularmente originales y hasta fascinantes.

Cabe preguntarse si la realidad religiosa y la economía capitalista son dos procesos independientes en Estados Unidos, o si mantienen alguna relación entre ellos. Esta ponencia intentará demostrar que estas dos realidades de hecho se superponen y ejercen influencia mutua, creando singulares patrones de interacción que están siendo exportados a América Latina y el resto del mundo.

En cuestiones de religión Estados Unidos es, como en muchos otros aspectos, un país paradójico y hasta contradictorio. Por principio, es el país desarrollado en donde la práctica de la religión está más extendida. En una encuesta levantada en 2001, más del 80%[2] de la población adulta en ese país se declaró creyente y/o practicante de alguna religión; la abrumadora mayoría de los cuales (76.5%, o 159.030 millones de personas) profesa alguna versión del cristianismo. Existe una activa competencia entre las diversas Iglesias cristianas por atraer fieles, que son la mejor garantía de continuidad y viabilidad para las Iglesias. Otras encuestas reportan que cerca de dos terceras partes de los adultos en Estados Unidos creen en la existencia del paraíso, y aproximadamente la mitad creen en el infierno. Cuarenta por ciento creen que Dios creó a los seres humanos en su forma actual, y que esto sucedió hace menos de diez mil años[3]

Así, la realidad social de ese país refuta de manera categórica uno de los supuestos básicos de la teoría de la modernización, según los cuales desarrollo y secularización van de la mano. No deja de

[2] La cifra exacta es 80.2%, el número absoluto es 166.77 millones de personas. BEAL, Timothy, *Religion in America:* A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2008. pp. 32-33.

[3] JACOBY, Susan, *The Age of American Unreason*, Nueva York: Pantheon Books, 2008; p. 188.

ser una ironía que los exponentes más destacados de esa teoría -como Walter Rostow y Samuel Huntington, por ejemplo-sean precisamente estadounidenses.

Como es de suponerse, la relación entre religión y política en Estados Unidos también es compleja, y desafía generalizaciones apresuradas. Formalmente, existe en ese país una clara demarcación entre el Estado y cualquier tipo de religión organizada, incorporada en la Primera Enmienda (1791) a la Constitución de ese país, que a la letra establece que "El Congreso no hará ninguna ley respecto al establecimiento de ninguna religión, ni prohibirá su libre ejercicio"[4] Este principio fue reiterado en 1802, en una carta que el presidente Thomas Jefferson dirigió a una Iglesia bautista, en la que explicaba que la Primera Enmienda efectivamente creaba "un muro divisor entre la Iglesia y el Estado"[5]

Sin embargo, la vitalidad de la religión cristiana en ese país a menudo se ha reflejado en el cuestionamiento de ese principio. Actualmente, son numerosas las Iglesias cristianas y sus seguidores que están convencidos de que los líderes fundadores de Estados Unidos deseaban expresamente que su país adoptara valores cristianos como guía para sus instituciones públicas y sus prácticas; y activamente presionan a los políticos electos para validar esa interpretación.

Hay dos maneras mediante las cuales los cristianos en Estados Unidos contribuyen actualmente al afianzamiento del capitalismo: por un lado, estableciendo alianzas con grupos conservadores de derecha, y por otro, elaborando doctrinas que explícitamente promueven la interpretación de textos bíblicos en sentidos que justifican los principios y la práctica del capitalismo. Este modelo, como veremos más adelante, puede también identificarse en otras partes del mundo, y en particular en Latinoamérica.

Cristianos y empresarios: una alianza política de derecha

Creyentes cristianos en Estados Unidos han generalmente apoyado a los movimientos conservadores y a los partidos y candidatos de derecha. Por ejemplo, es bien conocido el apoyo público que el prominente Pastor Billy Graham prestó a Richard Nixon, tanto cuando éste era candidato como cuando se convirtió en presidente. Sin embargo, se sobreentendía que existe una clara disociación entre el ámbito privado de las creencias y el ámbito público del voto. Esa disociación comenzó a romperse de manera inequívoca a finales de los años setenta, con la creación de amplios movimientos basados en comunidades de feligreses cristianos en apoyo de candidatos concretos.

La politización del cristianismo forma parte de la reacción de grupos conservadores ante las transformaciones sociales ocurridas en las décadas de los sesentas y setentas. Asuntos específicos de política pública se convirtieron en temas polémicos, alrededor de los cuales se movilizaron los creyentes para tratar de revertir un estado de cosas que consideraban intolerable. Entre esos temas están el aborto, los derechos de la mujer, el divorcio, la educación (la oración en las aulas, educación sexual, enseñanza de la evolución de las especies), y la separación entre Iglesia y Estado, los derechos gays, el multiculturalismo, la política respecto a Israel, etc. Numerosos creyentes comenzaron a decidir

[4] *"Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof.."*
[5] *"… a wall of separation between Church and State"*

su voto por lo candidatos a puestos públicos exclusivamente en función de la posición de dichos candidatos respecto a estos temas clave.

La participación directa de los creyentes en política electoral inició de manera casi accidental y, con la perspectiva del tiempo, paradójica. En 1976, Jimmy Carter, entonces candidato del partido Demócrata a la presidencia, abiertamente declaró ser evangélico y cristiano renacido, para quien lo más importante en la vida era Jesucristo. Esta declaración tomó por sorpresa a los círculos políticos estadounidenses-que no entendían siquiera lo que eso significaba-pero fue recibida con entusiasmo por líderes evangelistas en todo el país. En la convención de la Iglesia Bautista del Sur, Carter fue presentado como el único candidato cuyas iniciales eran las mismas del Señor[6]. Los evangelistas votaron masivamente a su favor, más del 50% de los evangelistas reconocidos votaron por él.

Sin embargo, la luna de miel entre cristianos y el nuevo presidente demócrata no duró mucho tiempo. El punto de ruptura fue el apoyo expreso de Carter al dictamen de la Corte Suprema de ese país en el polémico caso "Roe contra Wade" (1973), en el que se afirma el derecho de toda mujer a recurrir al aborto si así lo decide. Carter también apoyó políticas contra la discriminación de minorías sexuales, entre otras medidas progresistas, que definitivamente disgustaron a los cristianos conservadores que alguna vez lo habían apoyado.

Para ese momento, sin embargo, los cristianos conservadores ya estaban conscientes del peso decisivo de su voto para determinar resultados electorales que ellos deseaban. En consecuencia, se organizaron para canalizar esa fuerza, dando nacimiento a la llamada derecha cristiana. Un paso decisivo en este proceso fue sin duda la creación del grupo denominado "La mayoría ética" (*Moral Majority*) en junio de 1979, bajo el liderazgo del pastor evangelista Jerry Falwell. El objetivo inmediato de la nueva organización fue desbancar a Carter, y elegir a políticos que reflejaran sus preferencias: prohibir el aborto, promover la oración en las escuelas públicas, apoyar los valores patriarcales en familias tradicionales, etc. El candidato Republicano Ronald Reagan reconoció el potencial de esta organización, y se pronunció públicamente a su favor. Como resultado, Reagan ganó la presidencia en 1980, gracias al apoyo decidido de la derecha cristiana.

Como es sabido, una vez en el poder Ronald Reagan presidió una contrarrevolución conservadora en su país, que tendría también repercusiones en todo el mundo. En el ámbito interno, los dos gobiernos de Reagan (1981-1989) promovieron el desmantelamiento del Estado de bienestar, apoyando políticas sociales conservadoras. En política exterior, Reagan adoptó una posición agresiva hacia el bloque socialista que fomentó la carrera armamentista, apoyó los movimientos contrarrevolucionarios en América Latina y promovió la difusión del neoliberalismo global mediante el Tratado de Libre Comercio con Canadá. Todas estas acciones fueron posibles gracias al apoyo de la derecha cristiana, que por lo tanto facilitó y fue cómplice de la contrarrevolución conservadora.

La fórmula fue tan exitosa que la Derecha Cristiana la repitió unos años más tarde, al término de los dos gobiernos de Reagan. Esta vez, la organización adoptó el nombre de Coalición Cristiana

[6] En inglés, Jesucristo se escribe con dos palabras, Jesus Christ. BEAL, 2008, p. 54.

(*Christian Coalition*), fundada en 1989 por el pastor Pat Robertson[7]. Robertson había intentando convertirse en candidato presidencial Republicano el año anterior; pero sus propuestas conservadoras fueron consideradas demasiado extremas incluso por la base de ese partido. George Bush (padre) fue seleccionado, inicialmente como una alternativa moderada al extremismo de Robertson. Sin embargo, en la campaña presidencial resultó claro que para asegurar la victoria de Bush el voto en bloque de la derecha cristiana era fundamental. El candidato solicitó por lo tanto el apoyo de la Coalición Cristiana, que aseguró gracias a la mediación de su hijo George W. Bush, él mismo cristiano militante y futuro presidente de Estados Unidos. Una vez en el poder, Bush tuvo que atender las prioridades sociales conservadoras de la derecha cristiana. Esta poderosa máquina política también estuvo detrás de las victorias electorales y de importantes decisiones políticas, como la guerra contra Irak, de Bush hijo; él mismo cristiano fundamentalista convencido[8].

Para lograr mayor impacto en su apoyo a Bush y a otros candidatos conservadores, la Coalición Cristiana inventó un método sencillo pero eficaz: las llamadas "guías del votante" (*voter guides*)[9]. Éstas consisten en folletos que comparan, de manera simplificada y aparentemente neutral, los puntos de vista de candidatos conservadores con los de sus oponentes; poniendo énfasis en los temas polémicos que generalmente deciden el voto entre los creyentes. Los folletos son repartidos masivamente en las iglesias el domingo anterior a las elecciones, por lo que no dejan tiempo a los candidatos afectados para explicar, corregir o desmentir la información que las guías proporcionan. Este método aseguró el flujo de votantes cristianos a las urnas, y su apoyo predecible a candidatos conservadores.

Alianza del catolicismo con el capitalismo en América Latina

Las alianzas de la Iglesia católica, sobre todo de su jerarquía oficial, con gobiernos y partidos de derecha son generalmente reconocidas por los estudiosos de la política latinoamericana. Gobiernos derechistas y hasta dictatoriales—vienen a la mente los casos de Chile, Colombia y El Salvador, entre otros—, favorables a una economía de mercado ilimitada, se han beneficiado sistemáticamente del apoyo que las autoridades católicas les han proporcionado. La alianza de los cristianos conservadores con grupos políticos decididamente derechistas no es ninguna novedad en América Latina. No insultaré la inteligencia de mi auditorio chileno recordándoles la importancia del apoyo de la jerarquía católica durante 17 años de dictadura de derecha.

Al apoyo oficial y público de la jerarquía católica a opciones políticas conservadoras debe añadirse, sin embargo, el trabajo que realizan ONGs cercanas a la Iglesia católica. Estas organizaciones impregnan a la sociedad civil latinoamericana con visiones del mundo hegemónicas que resultan afines con las plataformas de partidos conservadores, que promueven la inserción de sus países en la globalización neoliberal. El apoyo indirecto que proporcionan a la reproducción de gobiernos

7 MARTIN, William. *With God on our Side:* the Rise of the Religious Right in America. Nueva York: Broadway Books, 1996. p. 299

8 DOMKE, David, *God Willing?* Political Fundamentalism in the White House, the 'War on Terror', and the Echoing Press. Londres: Pluto, 2004. p. 92ss.

9 MARTIN, 1996, PP. 336-337.

conservadores no debe menospreciarse como elemento de continuidad de políticas conservadoras en el subcontinente.

Ser buen cristiano es ser buen capitalista? Justificaciones teológicas del neoliberalismo

Más allá de las alianzas políticas y de la movilización del apoyo electoral estratégico, ciertas versiones de la doctrina cristiana han jugado un papel aún más directo en la promoción de la globalización neoliberal, mediante interpretaciones originales de las Escrituras. Estas interpretaciones son compartidas por varias Iglesias cristianas alrededor del mundo, por lo cual identificaré la lógica religiosa antes de identificar algunas Iglesias que las sostienen.

El "espíritu del capitalismo" weberiano fue importante, como lo mencionamos, en etapas tempranas de la acumulación de capital. En ese entonces, resultaba útil que los miembros de sectas pietistas y calvinistas acumularan riquezas mientras que llevaban una vida frugal, como manera de demostrar a sus pares que eran elegidos, mediante su ética de trabajo combinada con humildad en su estilo personal de vida. Las versiones contemporáneas de cristianismo pro-capitalista también ponen énfasis en la acumulación, pero también permiten y hasta fomentan el consumo, incluso suntuario, de los creyentes. Esta nueva teología considera que el consumo no sólo es un derecho de la humanidad sino que incluso puede considerarse un regalo directo de Dios.

La manifestación más difundida de este nueva ética capitalista es el llamado "dominionismo" (*dominionism*)[10]. Esta visión se inspira, y toma su nombre, del pasaje bíblico Génesis 1:28, en el que se lee: "Y Dios bendijo a Adán y Eva y les dijo: 'Sean fructíferos, y multiplíquense, y reaprovisionen la tierra, y sométanla: y tengan dominio sobre los peces en el mar, y sobre las aves en el aire, y sobre todas las cosas vivientes que se mueven sobre la tierra'."

Los adherentes al dominionismo consideran pues que no sólo es su derecho sino también su misión ordenada por Dios ser productivos y aprovechar los recursos naturales para su beneficio. Se oponen a los movimientos ambientalistas, porque consideran que el uso moderado de los recursos naturales no es necesario, e incluso puede estar en contra de la voluntad divina expresada en el pasaje bíblico citado.

La segunda versión de cristianismo expresamente procapitalista es el llamado "evangelio de la prosperidad" (*prosperity gospel*)[11]. Según esta doctrina, Dios prometió bienes materiales y salud corporal ilimitados a la gente que sigue fielmente sus enseñanzas. Considera además que quienes contribuyen materialmente y con regularidad al establecimiento y proliferación de Iglesias cristianas recibirán a cambio sus donaciones multiplicadas por voluntad divina. Para recibir recompensas materiales, los creyentes tienen que realizar "confesiones positivas", en las que enuncian en voz alta lo que desean como condición para que Dios lo conceda. Fundamentan esas creencias en varios pasajes

[10] En alguno contextos, *dominionism* se refiere a las corrientes cristianas radicales que desean que el gobierno adopte como única guía los valores religiosos. En este texto manejo una definición distinta, que se explica a continuación.

[11] También conocido como "evangelio de salud y riqueza".

bíblicos, entre ellos Malaquías 3:10, Filipenses 4:19, Mateo 25:14-30, Juan 10:10 y la tercera epístola de Juan 2. Por ejemplo, el primero y el último de estos pasajes rezan como sigue:

> Trae todos los diezmos al almacén, para que haya carne en mi casa, dijo el Señor de los huéspedes, y comprueba si no te abriré las ventanas del paraíso, y te cubriré de bendiciones, al punto que no habrá suficiente espacio para recibirlas.
>
> Bienamado, deseo sobre todas las cosas que prosperes y que tengas salud, a medida que tu alma también prospera.

Por supuesto, estas interpretaciones son controvertidas, y denunciadas por sus críticos como extrapolaciones abusivas de las Escrituras. Sin embargo, es indudable que han logrado un éxito considerable, al ser adoptadas por Iglesias de distintas denominaciones alrededor del mundo, y atraer a millones de fieles convencidos de su valor.

Las Iglesias neoliberales en Estados Unidos y América Latina: un panorama general

El dominionismo y, sobre todo, el evangelio de la prosperidad se asocian frecuentemente con Iglesias carismáticas y pentecostales[12]. El pentecostalismo se originó del metodismo, y se basa en la creencia de que los fieles pueden recibir en todo momento señales directas de Dios, como los apóstoles recibieron el día de Pentecostés[13] después de la muerte de Jesús, según reza la leyenda bíblica. Esas señales se manifiestan de manera corporal, ya sea en transes, don de habla en diferentes lenguas (glosolalia), revelaciones mentales y proféticas, etc. Por ello, el pentecostalismo se considera una Iglesia carismática, porque revela en señales concretas la presencia de Dios entre sus fieles. Es una religión que enfatiza la experiencia personal e individual, y que ve la salvación no como algo que llegará después de la muerte sino que se realiza de manera material en esta vida; por lo cual es compatible con las creencias del evangelio de la prosperidad. Para lograr recompensas materiales, el fiel pentecostal cree que sólo tiene que enunciar en voz alta y con fe absoluta lo que desea; Dios se lo concederá si se lo merece. Esta práctica es conocida como “confesión positiva”. Además, los pentecostales creen en el segundo bautismo, se consideran seguidores directos de los apóstoles, y son fundamentalistas en la medida en que creen en que la Biblia literalmente expresa la verdad revelada por la divinidad[14].

El pentecostalismo es además la rama del cristianismo contemporáneo más exitosa, que ha proliferado con mayor rapidez no sólo en América sino en el resto del mundo, por razones que tienen mucho que ver con las interpretaciones teológicas neoliberales antes descritas. El pentecostalismo agrupa aproximadamente a 500 millones de creyentes, una cuarta parte de los cristianos del mundo. Aunque el número absoluto de creyentes pentecostales es todavía menor que el de católicos, el movimiento pentecostal está creciendo más rápidamente que ninguna otra versión del cristianismo. En América, la importancia del pentecostalismo es aún mayor: se estima que son adherentes a esta fe

[12] El pentecostalismo se identifica también por otros nombres: movimiento de la Fe, Palabra de Vida. Véase HUNT, Stephen. ‘Winning Ways’: Globalisation and the Impact of the Health and Wealth Gospel. *Journal of Contemporary Religion,* vol. 15, no. 3, 2000, p. 331ss.

[13] La palabra Pentecostés se origina del griego πεντήκοντα, cincuenta. La celebración judía de Pentecostés se realiza cincuenta días después de la Pascua. ATTANASSI, 2012. p. 1.

[14] HUNT, 2000, p. 332.

23% de los estadounidenses[15], 30% de los chilenos, 49% de los brasileños, y hasta 60% de los guatemaltecos[16]

En parte, el pentecostalismo debe su éxito a que, desde sus inicios, ha hecho uso de los medios masivos de comunicación para difundir su mensaje. Pastores pentecostales se cuentan entre los pioneros del uso de publicaciones impresas de distribución masiva, la radio, la televisión y el internet para difundir sus mensajes[17]. Notorios televangelistas en Estados Unidos, incluyendo a Oral Roberts y al mismísimo Pat Robertson, creador de la Coalición Cristiana antes descrita, adoptaron y difundieron temas pentecostales asociados al evangelio de la prosperidad. Hay además una razón de fondo: los mensajes pentecostales ofrecen redención física, en términos de salud y de riqueza, a sus seguidores; algo que sin duda es atractivo para gente que no ha tenido anteriormente oportunidades de mejoría material. "La teología de la prosperidad-escribe Andrew Chesnut-generalmente atrae a los que nos son prósperos…pero que poseen un deseo intenso de mejorar su suerte en la vida"[18] Esta promesa de mejoría material por voluntad divina es tal vez el imán más poderoso con que cuentan las Iglesias pentecostales en América Latina y en otras regiones del Sur Global. Pero es una mejoría pragmática, que se experimenta a nivel individual, dentro de las normas del capitalismo global. Por ello, el pentecostalismo resulta una religión que es en el mejor de los casos conformista[19], en el peor promotora de un orden social injusto. El pentecostalismo se convierte así en la justificación teológica del capitalismo occidental, en ancla ideológica y cultural de dos componentes centrales del capitalismo contemporáneo: el espíritu empresarial y el consumismo[20].

Además, la creencia en las "confesiones positivas"-el fiel pide, Dios lo ayuda a lograr lo que desea-ha a menudo llevado a los seguidores del pentecostalismo a tomar decisiones temerarias desde el punto de vista económico. Hanna Rosin descubrió que numerosos fieles pentecostales en Estados Unidos aceptaron hipotecas de alto riesgo que no pudieron pagar, a menudo alentados por sus propios pastores coludidos con agentes hipotecarios. Su bancarrota masiva precipitó la crisis económica que afecta a ese país y al resto del mundo desde el otoño de 2008[21]. Así, las creencias del evangelio de la prosperidad pueden tener consecuencias reales muy concretas para la economía mundial.

Finalmente, la sorprendente fexibilidad del pentecostalismo para adaptarse a distintas culturas y contextos sociales en el que se implanta es una razón más por la cual ha sido tan exitoso[22].

---

15 Muchos de ellos, de hecho, migrantes latinoamericanos.

16 ATTANASSI, Katherine. Introduction. The Plurality of Prosperity Theologies and Pentecostalisms. In: ATTANASI, K. y YONG, Amos (Orgs.). *Pentecostalism and Prosperity*: The Socio-Economics of the Global Charismatic Movement. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012. p. 2-3

17 HUNT, 2000, p. 331.

18 CHESNUT, R. Andrew. Prosperous Prosperity: Why the Health and Wealth Gospel is Booming across the Globe. In: ATTANASI, Katherine y YONG, Amos (Eds.). *Pentecostalism and Prosperity*: The Socio-Economics of the Global Charismatic Movement. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012. p. 217.

19 MARTIN, Bernice. New Mutations of the Protestant Ethic among Latin American Pentecostals. *Religion*, no. 25, 1995, p.102.

20 HUNT, 2000, p. 334.

21 ROSIN, Hanna. Did Christianity Cause the Crash? *The Atlantic*, diciembre de 2009. Disponible en http://www.theatlantic.com/magazine/print/2009/12/did-christianity-cause-the-crash/7764/. Consultado el 24 de julio de 2012.

22 HUNT, 2000, p. 335.

Las Iglesias pentecostales incorporan temas y creencias particulares a las regiones donde se implantan, tanto en América Latina como en África, Asia y Europa; por lo cual se les ha criticado por convertirse en una religión híbrida, mezclada con creencias ajenas al cristianismo (*cargo cult*).

Algunos autores[23] distinguen entre las versiones originales del pentecostalismo y las Iglesias neo-pentecostales, siendo éstas últimas más propensas a adoptar el evangelio de la prosperidad.

A continuación presento una lista, sin duda parcial y sólo indicativa, de las Iglesias pentecostales principales en Estados Unidos. La mayoría de ellas tienen, o han tenido en el pasado, misiones o Iglesias afiliadas alrededor del mundo:

- Pentecostal Apostolic Faith Movement (fundada por William J. Seymour, en Los Ángeles, 1906), a menudo mencionada como el origen del movimiento pentecostal.
- International Church of the Foursquare Gospel (fundada por Aimee Semple McPherson, 1927). McPherson, o "Hermana Aimee" como prefería llamarse, estableció en 1922 la primera estación de radio propiedad de un grupo religioso en Estados Unidos. Se le debe pues dar crédito por haber iniciado una práctica que en el futuro favorecerá el éxito de las Iglesias evangelistas en general: el uso de los medios masivos de comunicación para difundir su mensaje y aumentar su proselitismo.
- Assemblies of God, Iglesia en la cual Kenneth Hagin, el más claro exponente del evangelio de la prosperidad en Estados Unidos, inicialmente ofició y desarrolló su doctrina[24].
- Church of God (http://www.thechurchofgod.cc/)
- Living Waters Church (http://www.lwchurch.ca/), creada por Hagin en los años setenta, en donde este pastor ha formado a miles de predicadores que han propagado su visión del cristianismo por todo el mundo. Publica la revista *Word of Faith*, ha tenido presencia en los medios electrónicos desde la creación de su programa radiofónico "Faith Seminar of the Air", y fundó dos escuelas para enseñanza bíblica en 1974[25]
- El ministerio de Oral Roberts, orador televangelista que en los años cincuenta creó el "Pacto de bendición", mediante el cual garantizaba que Dios regresaría multiplicadas por cien las donaciones que los fieles le hicieran. Llamó a ese concepto "dinero semilla", idea que ha sido adoptada por pastores pentecostales alrededor del mundo para incitar a sus fieles a donar a sus Iglesias[26]. Publicó en 1955 el libro *God's Formula for Success and Prosperity*, que se convirtió en una de las bases del evangelio de la prosperidad[27].

[23] Por ejemplo, ATTANASSI, 2012, p. 2.
[24] COLEMAN, Simon. *The Globalisation of Charismatic Christianity.* Spreading the Gospel of Prosperity. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 29.
[25] COLEMAN, 2000, p. 29-30.
[26] ROSIN, 2009.
[27] COLEMAN, 2000, p. 41-42.

En América Latina existe también una antigua tradición pentecostal, que refleja el crecimiento del movimiento en Estados Unidos. No obstante, las Iglesias pentecostales latinoamericanas han desarrollado con el tiempo características singulares, adaptadas a las condiciones de su surgimiento y desarrollo y por lo tanto sin par en el mundo. En América Latina, se han adaptado a los imperativos económicos del capitalismo global presentes en la región[28]. Entre las principales Iglesias pentecostales en América Latina se encuentran:

- La Iglesia Metodista Pentecostal (fundada por Willis Collins Hoover, en Valparaíso, 1910), que es la Iglesia pentecostal más antigua en el subcontinente[29].
- Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente (fundada por Valente Aponte González, en México, 1930)[30]
- Igreja Universal do Reino de Deus (http://www.arcauniversal.com/iurd) (fundada por Edir Macedo en Rio de Janeiro, 1977), sin duda la Iglesia neo-pentecostal en América en la que el recurso al evangelio de la prosperidad es más evidente[31]. Las promesas de salud y prosperidad inmediatas que esta Iglesia ofrece explican por qué ha atraído a numerosos delincuentes que desean reformarse; pues la Igreja promete las mismas ganancias fabulosas de un traficante de drogas pero dentro de una vida recta y mediante la intermediación divina. A principios de los años noventa contaba con mil iglesias repartidas en el territorio brasileño, más de un millón de fieles, una estación de televisión, 30 estaciones de radio, un diario y un partido político nacional. Ha logrado establecerse en otros países, como Portugal, Sudáfrica, Argentina y, de manera más modesta, en Estados Unidos[32]
- Renascer (fundada en São Paulo), que se distingue de la Igreja por contar con una feligresía de clase media y altos niveles de educación[33]

Existen además movimientos pentecostales internacionales, que además de tener presencia en Estados Unidos y América Latina extienden sus ramas por todo el mundo. Entre ellas podemos mencionar:

- Assemblies of God International (http://ag.org/top/)
- Church of God International (http://www.churchofgod.org/)
- Victory Churches International (www.victoryint.org) En América, estas Iglesias están activas en ocho países latinoamericanos y del Caribe, además de Estados Unidos y Canadá.

[28] MARTIN, 1995, p.101.
[29] ANDERSON, Allan. *An Introduction to Pentecostalism.* Global Charismatic Christianity. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 64-69.
[30] ALVARADO LÓPEZ, Gilberto. *El poder desde el espíritu.* La visión política del pentecostalismo en el México contemporáneo. Buenos Aires: Araucaria, 2006. p. 55.
[31] CHESNUT, 2012. p. 215.
[32] ANDERSON, 2004. p. 75-76.
[33] MARTIN, 1995, p. 108.

- Word of Faith (o simplemente Faith) Movement International. (http://www.woficc.ca/home)

Conclusiones

La religión en general y el cristianismo en particular mantienen una relación compleja con el ámbito social circundante. Dependiendo de las circunstancias, pueden ser instrumentos para articular una crítica al orden establecido, o pueden igualmente funcionar como apoyos ideológicos importantes para la reproducción del sistema.

Esta ponencia puso el acento en la segunda posibilidad, mostrando cómo el apoyo de grupos cristianos conservadores al capitalismo neoliberal es un factor que contribuye a la hegemonía de este sistema en América y en el mundo. Se trata de una interpretación del cristianismo diametralmente opuesta a la llamada "teología de la liberación"[34], vertiente del catolicismo popular en América Latina en la década de los setenta que preconizaba el cambio social a favor de los desposeídos en base a las enseñanzas cristianas. Este apoyo es una prueba más de cómo la derecha cuenta con más recursos políticos e ideológicos de los que generalmente se le reconocen. La colaboración de la derecha cristiana es apenas un aspecto de la compleja red de alianzas que ha favorecido y ha hecho crecer a las opciones políticas de derecha[35].

De particular interés en este apoyo es la interpretación de las Escrituras cristianas de una manera que favorece al capitalismo neoliberal. El dominionismo y el evangelio de la prosperidad, propagados por Iglesias evangelistas, pentecostales en particular, se convierten en justificaciones teológicas del capitalismo contemporáneo que adquieren cada vez más importancia. En Estados Unidos, el énfasis que el evangelio de la prosperidad pone en los logros materiales en este mundo se traducen en una estrategia para lograr el "sueño americano" por medios sobrenaturales e incluso mágicos[36]. Los creyentes seguidores de estas doctrinas están convencidos de que siguen la voluntad divina cuando en realidad están reproduciendo un sistema económico injusto.

Por todo ello, es imperativo que los científicos sociales en América Latina tomemos en serio la variable religiosa, no como una reliquia del pasado sino como un factor real y presente en los debates de sociedad contemporáneos.

[34] CHESNUT, 2012. p. 215-216.
[35] CASTRO-REA, Julián. Why is the Right Winning in North America? Comparisons and Mutual Influences in Canada, Mexico and the United States. In: GALEANA, Patricia, ed., *Historia comparada de las Américas,* México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 2009. pp. 535-562.
[36] HUNT, 2000, p. 332. ROSSIN, 2009.

POLÍTICA, PODER E TEOLOGIA: TRAJETÓRIAS DE RESISTÊNCIAS NA PROMOÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA AMÉRICA LATINA

Resumo: *Em 2011, um ato importante acerca da promoção dos direitos humanos foi realizado no Brasil. Documentos mantidos nos arquivos do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) foram entregues às autoridades brasileiras. Esses documentos referem-se aos atos de tortura ocorridos durante a ditadura militar, que, com o financiamento do CMI, foram obtidos por meio de fotocópias clandestinas dos processos que estavam no Superior Tribunal Militar entre os anos de 1970 e 1985. Essa documentação será fundamental ao trabalho da Comissão da Verdade. Essa recente ação traz perguntas sobre as relações concretas entre direitos humanos e as religiões. Mesmo havendo um senso comum e até um receio por parte de intelectuais brasileiros que ignoram a religião em suas discussões, é fundamental o estudo da religião, o estudo do papel das Igrejas para a compreensão das sociedades latino-americanas, para a compreensão dos processos democráticos. Nesse sentido, retomar as trajetórias ecumênicas abre horizontes e concretiza possibilidades na promoção de direitos humanos. Essas experiências históricas precisam acompanhar as atuais argumentações teológicas, evidenciando assim que os direitos humanos não se configuram como algo pontual, casual ou momentâneo, e ainda fomentando a criticidade aos mecanismos, instrumentos que se propõem a sua realização. Logo, são outros caminhos que podem ser vistos na discussão que não entravam nas limitações de acusação do excesso ou da falta de religião. É preciso ir além desses extremos, avaliando as imbricações e as relações entre o clamor de justiça, memória e verdade com movimentos religiosos. Nessa direção, objetiva-se elucidar criticamente trajetórias da religião, do ecumenismo na afirmação dos direitos humanos no Brasil.*

Palavras-chave: *Direitos humanos. Teologia. Ecumenismo.*

POLÍTICA, PODER E TEOLOGIA: TRAJETÓRIAS DE RESISTÊNCIAS NA PROMOÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA AMÉRICA LATINA*

Kathlen Luana de Oliveira
Doutoranda em Teologia – Faculdades EST
Bolsista CAPES
kathlenlua@yahoo.com.br

Introdução

A religião, ou as religiões, nem sempre se conjugaram com os direitos humanos. Em outras palavras, em muitos momentos a religião foi promotora da violência ao invés da vida. Todavia, houve momentos de profunda defesa da liberdade, da justiça, da igualdade. E, esses momentos precisam ser resgatados, trazido à memória. Isso não significa afirmar a centralidade de instituições, mas antes o compromisso dessas instituições de fé, a centralidade do fundamento Cristo. Nesse sentido, esse texto é um ensaio e consiste em uma leitura do mundo, uma busca pela compreensão, uma busca por possibilidades de pensar as relações humanas sem o recurso à violência. Visualizando, nos direitos humanos, a potencialidade da convivência. Logo, enquanto construções, os direitos humanos são frutos de lutas emancipatória. As religiões, as teologias, não são proprietárias dessas lutas, ou desse discurso, mas podem inserir-se ao lado, na luta por justiça, igualdade, solidariedade, liberdade. Assim, os direitos humanos são analisados enquanto componentes do espaço público, além de fronteiras institucionais.

Desejabilidade, conflituosidade, inevitabilidade e polissemia dos direitos humanos

O século XX, marcado por guerras mundiais, amplia o alcance dos direitos humanos. Especialmente, quando um Estado pode ser o maior violador dos direitos de seus próprios habitantes ou ainda sobrepujar outros Estados, os direitos humanos passam a ser pensados a nível internacional. São os chamados direitos de solidariedade ou direitos dos povos que compõem a terceira

* Texto apresentado no XIII Simpósio Internacional IHU: Igreja, Cultura e Sociedade, ocorrido de 2 a 5 de outubro de 2012, e publicado nos anais do evento no formato eletrônico, em CD-ROM, sob o título: "Direitos humanos e religião: trajetórias do movimento ecumênico na América Latina".

geração. A paz perpétua, como enfatizava Kant, ou o direito à paz, o direito à autodeterminação, ao meio ambiente equilibrado, conservação do patrimônio histórico cultural, o direito à informação e à comunicação constituem-se como necessidade humana. A criação da ONU e a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), a Convenção Americana dos Direitos Humanos, mais conhecida como Pacto de San José (1969) são marcos decisivos[1]. Além da internacionalização, o direito ao desenvolvimento assume centralidade em um período onde nações – na época, denominadas de terceiro mundo – passam a reivindicar autonomia questionando as velhas amarras colonialistas. "Lo que los inspira es la revolución anticolonialista de los sesenta, por un lado, y la consciencia de una mayor interdependencia y globalización mundial de otro"[2].

Justamente pelo fato dos direitos humanos não serem verdades auto-evidentes ou verdades prontas e dadas, Bobbio indica que os "direitos humanos são coisas desejáveis"[3]. E, como desejáveis, os direitos humanos merecem discussão, análise, questionamento, acréscimos como demonstra as gerações de direitos humanos. Existe uma aprovação generalizada acerca dos direitos humanos[4]. Há um sentimento de repulsa e aversão devido às experiências de barbárie, por isso multiplicam-se "[...] reivindicações que requeiram o estabelecimento de comprometimentos jurídicos tendentes a possibilitar a vivência humana digna em um ambiente comum"[5].

Contudo, a desejabilidade não conduz a consensos ou a congruências em fundamentação, em conceituação ou em reconhecimento desses direitos. A aceitação geral não representa uma ação normativa. Como alerta Bielefeldt, a "inquestionável valorização dos direitos humanos na política e no direito internacional [...] não deve levar à enganosa conclusão de que hoje realmente eles sejam observados e respeitados"[6]. Se, por um lado, o discurso dos direitos humanos pode servir como um "guarda-chuva" para toda reivindicação humana, por outro lado, eles tornam-se cada vez mais fragmentados. Nessa fragmentação, há o risco de se alicerçar os direitos humanos em tradições específicas ou em interesses específicos e especializados. "O discurso especializa-se em jurídico, político, ético e teológico, ficando cada vez mais difícil a harmonização de todos eles, a ponto de correrrmos o risco de perder a unidade na referência aos direitos humanos"[7]. Enfim, há o risco de "[...] que, com o crescente reconhecimento e com a valorização política, os direitos humanos ameaçam perder seu contorno normativo e de conteúdo"[8].

Nesse campo de disputa, os direitos humanos perdem o horizonte de comprometimento e tornam-se suscetíveis a posições fragmentárias, estagnadoras e elitistas, assim denominadas por Carbonari. A fragmentação provém de uma graduação dos direitos, logo, a importância de cada direito

---

1 DORNELLES, João Ricardo W. *O que são Direitos Humanos*. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 32-44. A Declaração Americana de Direitos e Deveres do Homem feita em Bogotá (1948); a Declaração Universal dos Direitos aos Povos feita em Argel (1977) também entram no processo de internacionalização dos direitos humanos.

2 ETXEBERRIA, Xabier. *Etica de la diferencia*: En el marco de la Antropología cultural. 2. ed. atual. Bilbao: Universidad de Deusto, 2000, p. 292.

3 BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. 4. reimpr. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 35.

4 BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos direitos humanos*: Fundamentos de um ethos de liberdade universal. São Leopoldo: Unisinos, 2000, p. 11.

5 MÖLLER, Josué Emilio. *A fundamentação ético-política dos direitos humanos*. Curitiba: Juruá, 2006. p. 13.

6 BIELEFELDT, 2000, p. 15.

7 BIELEFELDT, 2000, p. 17.

8 BIELEFELDT, 2000, p. 17.

surge quando convém ao interesse particular. A fragmentação não pode ser confundida com prioridades ou necessidades, pois estas são válidas e eficazes para se estabelecer planos de ação. A posição estagnadora ora banaliza os direitos humanos apenas como defesa das pessoas criminosas, com a intenção de invalidar todas às outras dimensões e lutas de direitos, ora restringe os direitos humanos a uma idealidade, exaltando os triunfos, esquecendo da atualidade e de novas lutas. "Pelas duas pontas, imobiliza: seja porque tocar no assunto compromete negativamente; seja porque tocar na idéia 'estraga'"[9]. E a visão elitista, que torna os direitos humanos discurso de especialistas, ignora as pessoas que buscam sua cidadania, comumente, aquelas que experimentam – de fato – a negação de sua dignidade[10].

Todavia, esse fato não torna os direitos humanos menos desejáveis, pois, em meio às discussões, os direitos humanos têm se tornado um abrigo frente às preocupações humanas, um arcabouço de reclamações contra a injustiça, contra os abusos nas relações de poder, contra a violência. Nesse viés, ao mesmo tempo em que os direitos humanos precisam ser movidos por essas reivindicações, eles não podem perder o comprometimento e não poderiam ser considerados apenas sob interesses particulares. Os direitos humanos não podem ser apenas um meio de concessão de direitos, precisam ter como finalidade o horizonte de participação na vida pública daquelas pessoas que reivindicam seus direitos. Em outras palavras, toda pessoa que reclama para si direitos e tem esses direitos efetivados, não poderia se contentar em apenas "resolver" os seus próprios problemas.

O sentido da participação-comprometimento para a compreensão dos direitos humanos é definida por Carbonari no seguinte tripé: polissêmico, controverso e estruturante. A polissemia é resultado da pluralidade de vozes que resistem a uma petrificação de um discurso de direitos humanos, assim, apesar dos "[...] acordos e consensos (como na Conferência de Viena), isto não lhe dá um sentido único. É controverso, pois abre espaço à discussão e debate, em geral, polêmicos. É estruturante, pois diz respeito às questões de fundo que tocam a vida de todos/as e de cada um/a"[11]. Nesse tripé, percebe-se que os direitos humanos se encontram em uma perspectiva de permanente tensão e conflito. E, até certo ponto, essa conflituosidade possibilita uma avaliação dos direitos humanos, ou seja, surgem protestos que revelam quando os direitos humanos podem ser manipulados, ignorados, relativizados.

O comprometimento e o não contentar-se em satisfazer os direitos particulares torna-se fundamental em meio à violência crescente que constantemente é ameaça à vida humana. Logo, os direitos humanos emanam da necessidade, dizem respeito à vida, mas a compreensão de vida precisa extrapolar a simples manutenção da existência. Vida não se refere apenas à distância cronológica que separa o nascimento e a morte. A vida deve ser compreendida como *inter homines esse*[12], isto é, a vida é *estar entre as pessoas*. Como no Antigo Testamento, o segredo da vida não está no *sopro* que a sustenta, mas no encontro que o ser humano tem enquanto este possui o sopro. É por isso que a

[9] CARBONARI, Paulo César. *Direitos Humanos*: Sugestões Pedagógicas. Passo Fundo: IFIBE, 2008, p. 33.
[10] CARBONARI, 2008, p. 33.
[11] CARBONARI, 2008, p. 33.
[12] ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a, p. 15.

morte, para os antigos hebreus, significava, antes de tudo, a perda da comunhão com Deus e o fim temporal da vida[13] e ambas acarretavam no rompimento da comunhão entre as pessoas.

> Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos. Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos. Mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens [...] e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros.[14]

Se cada pessoa está na constante presença de outras pessoas, a reclamação dos direitos humanos e a sua conseqüente busca de cidadania provém de relações humanas injustas e opressoras. Contra a violência e a desigualdade nas relações, os direitos humanos trazem esperanças, possibilidades e argumentações na edificação da tolerância nas relações humanas. Contudo, a violência é presença constante e que, a partir do século XX, as gerações subseqüentes têm experimentado a violência de uma forma como não havia sido anteriormente. A geração contemporânea herdou um mundo que já experimentou catástrofes de toda ordem, cuja certeza é o medo de que o ser humano pode ser capaz de tudo, até de ser autor da mais insana e eficaz violência.

As teologias – comprometimento e resistência aos direitos humanos

As teologias também pertencem ao cenário de conflituosidade, de polissemia e de controvérsias acerca dos direitos humanos. São trilhas polêmicas que os direitos humanos enfrentaram em relação às religiões. A origem moderna dos direitos humanos se constituiu em um contexto com preceitos humanistas, racionalistas, agnósticos e até anti-religiosos. Por isso não se pode estranhar a indiferença, a repulsa ou uma readequação de certas religiões acerca dos direitos. Essa conflituosidade é extremamente necessária e questiona a aprovação harmoniosa e a aceitação unívoca dos direitos humanos. Há nações e religiões que questionam a validade dos direitos humanos, mas argumentam sua posição, envolvendo-se e somando-se, mesmo que indiretamente, à polissemia da discussão.

Teólogos e filósofos islâmicos como Hassan Hanafi, Rachid Ghannouchi, por exemplo, afirmam que os direitos humanos são decorrentes de uma mudança de paradigma ocidental, o qual consiste na substituição do teocentrismo para o antropocentrismo na modernidade. E, para os pensadores islâmicos, tal mudança tem conseqüências que estão sendo vivenciadas nos dias atuais e se referem "ao relativismo moral, ao niilismo e, finalmente ao endeusamento do poder"[15]. Essa postura perpassa tanto conservadores islâmicos como pensadores mais de "esquerda", pois, o que Bielefeldt identifica, não seria uma crítica propriamente dita aos direitos humanos, mas ao Ocidente. Afinal, no pensamento islâmico, os direitos humanos são discutidos como necessários, desde que subordinados a um paradigma teocêntrico. Isso, muitas vezes, pode colocar os fiéis ou crentes em uma posição de privilégios e os "[...] direitos humanos perdem toda e qualquer concepção de

[13] MOLTMANN, Jürgen. *A Vinda de Deus*: escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 96ss e WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1975, p. 137-160.
[14] ARENDT, 2007a, p. 31.
[15] BIELEFELDT, 2000, p. 213.

independência em relação ao direito divino"[16]. E mesmo pensadores não tão ortodoxos, como Bassam Tibi, não escapam da antítese entre direito divino e direito humano, entre teocentrismo e antropocentrismo. Essa argumentação de pensadores islâmicos – apesar da refutação dos direitos humanos – não os exclui do diálogo. É uma posição contrária que pode provocar mudanças, questionamentos e uma revisão crítica do que se propõe como fundamento dos direitos humanos.

Essa polêmica não está restrita ao Islã. O catolicismo também demorou a reconhecer os direitos humanos. Bielefeldt afirma que a Igreja Católica (ICAR) resistiu, em geral, aos direitos humanos e, em particular, à liberdade religiosa e, que, apenas a partir de 1965, com o Concílio Vaticano II, os direitos humanos foram reconhecidos[17]. Porém, ainda existem posturas, como a de Josef Punt, que consideram os direitos humanos expressão de uma ideologia antropocêntrica constituída por preceitos cristãos secularizados. Também, no protestantismo, os direitos humanos encontram resistência como a de Max Stackhouse. Existem compreensões de que os direitos humanos originaram da tradição reformada e, apenas a partir dessa tradição, eles poderiam ser adequadamente interpretados. Isto é, os direitos humanos deveriam ser interpretados a partir de princípios bíblicos, fundamentados pela revelação divina[18]. Já no hinduísmo, o pensamento de Raimundo Panikkar traz uma perspectiva mais aberta. Com sua definição de "cosmoteandrocentrismo", ele propõe uma harmonia entre o cosmo, o ser humano e o divino para a efetivação dos direitos humanos[19].

No hinduísmo, o problema é que ele é visto como uma religião que perpetua desigualdades com as castas. No confucionismo, o indivíduo sucumbe ao coletivo. O budismo parece estar alienado às discussões imanentes[20]. Tamanha dificuldade na aceitação dos direitos humanos denota o quanto são frágeis os argumentos desses direitos. Por um lado, as religiões não se apresentam contrárias aos direitos humanos, mas buscam fundamentá-los a partir de seus próprios critérios, princípios, tornando os direitos humanos um campo de disputa entre teocentrismo e o antropocentrismo. Logo, os direitos humanos só seriam válidos desde que recebessem uma nova fundamentação teológica. Todavia, é necessário que os direitos humanos não estejam subordinados a uma visão autoritária de Deus e até mesmo "com uma legitimação teocrática de poder, o pensamento referente aos direitos humanos é incompatível por princípio"[21].

Por isso, com a premissa de que os direitos humanos não são invenções teológicas, não se pretende buscar uma re-fundamentação teológica dos direitos humanos. Cabe analisá-los como instrumentos políticos que dizem respeito a toda a humanidade. Por um lado, a validade dos direitos

16 BIELEFELDT, 2000, p. 215.

17 BIELEFELDT, 2000, p. 215-216.

18 "Nos documentos da Federação Luterana Mundial acerca dos direitos humanos, de 1977, associam-se o reconhecimento da secularização dos direitos humanos com a recorrência crítica aos ensinamentos de Lutero relativa aos *dois regimentos*, o profano e o espiritual, nos quais se espelha a diferença entre Lei e Evangelho. Direitos Humanos ganham força própria como Direito secular e recebem uma apreciação positiva pela tradição reformista. [...] A necessária distinção entre fé e mundo não leva a uma separação abstrata, pois a inalienável dignidade humana, protegida por direitos políticos e jurídicos, também pode ser entendida e teologicamente desdobrada como expressão divina que age antes de qualquer obra ou mérito humano. **Como os direitos humanos existem independentemente de qualquer fundamentação teológica – e exatamente por sua feição secular -, eles se tornam parte irrenunciável da proclamação cristã**". BIELEFELDT, 2000, p. 230-231. Grifo meu.

19 BIELEFELDT, 2000, p. 215-217.

20 AMALADOSS, Michel. *Pela Estrada da vida*: Prática do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 202.

21 BIELEFELDT, 2000, p. 217.

humanos deveria permanecer intacta e deveria haver garantias desses direitos a todos os seres humanos independente de sua nacionalidade, religião, de sua condição econômico-social, de sua etnia. Os direitos humanos "[...] não devem depender da pluralidade humana e devem permanecer válidos mesmo que um ser humano seja expulso da comunidade política"[22]. Por outro lado, a individualidade, a pluralidade não pode ser dissolvida frente à construção humana da igualdade.

Também é possível encontrar na teologia/religiões propostas que reiteram os direitos humanos. Michel Amaladoss indica a urgência de ampliação da compreensão de direitos humanos e propõe que a visão de direitos como invenção do Ocidente e decorrente do cristianismo seja superada[23]. Jürgen Moltmann, por sua vez, trata dos riscos e dos limites antropocêntricos dos direitos humanos[24]. Essas propostas de superação – da delimitação ocidental, cristã e antropocêntrica – não ignoraram essa influência, mas provocam a reflexão de que os direitos humanos não podem sucumbir a essas tradições ou servir como proteção e garantias apenas das pessoas ocidentais e cristãs. Nesse sentido, Sturla Stålsett, refletindo sobre globalização, traz contribuições que permitem ver a relação entre religião e direitos humanos além de posturas unilaterais.

Stålsett indica que a religião na globalização (entendida como desdobramento da secularização) passa simultaneamente por um processo de relativização e de revitalização. A relativização provém da consciência da proximidade das religiões outrora distantes, assim, "las nuevas experiencias de pluralidad religiosa [...] llevan a la conciencia de que 'mi' religión sólo es *una* religión entre muchas"[36]. A própria religião se relativiza. A revitalização provém da construção da identidade religiosa, justamente no contato com religiões diferentes. "Así la tradición religiosa se *revitaliza*, toma nueva fuerza y relevancia. Religión forma parte esencial de la identidad cuestionada bajo la presión de la globalización"[37].

Todavia, a revitalização da religião acontece de forma favorável ou contrária à própria globalização. Logo, a religião pode ser pró-sistêmica, anti-sistêmica ou ambas ao mesmo tempo, isto é, pode exercer a função de integração, promovendo o sistema, ou pode ser fonte de resistência e crítica, combatendo o sistema, sendo um espaço de alternativas ou ainda ambos, pois pode combater certos aspectos e ser a favor dos que lhe convêm[38]. Enquanto resistência, o fundamentalismo pode ser uma opção, porém, Stålsett a considera uma resistência ilegítima, pois, além de se fechar ao diálogo, pode-se recorrer à violência[39]. O papel da religião como resistência é de fundamental importância à América Latina, onde a exclusão, a injustiça, a corrupção dos partidos políticos fragmentam a sociedade entre os privilegiados e os sem direitos.

---

22 ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*: Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. 7. reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2007b, p. 331.

23 AMALADOSS, 1995, p. 201-202.

24 MOLTMANN, Jürgen. Direitos Humanos, Direitos da Humanidade e Direitos da Natureza. *Concilium*, Petrópolis, n. 228, fasc. 2, 1990, p. 135-152.

36 STÅLSETT, Sturla. *Religión en la globalización*: integración o resistencia, 2004. p. 4. (polígrafo)

37 STÅLSETT, 2004, p. 4.

38 STÅLSETT, 2004, p. 4.

39 STÅLSETT, 2004, p. 4.

Ecumenismo: o compromisso das religiões com a resistência, com os direitos humanos

A reflexão de Stålsett pode ser vista, por exemplo, no período de ditadura no Brasil. Em 1964, setores religiosos apoiaram o golpe militar. Porém, de outro lado, gradativamente, a Igreja fomentou resistência ao regime devido às denúncias de tortura e às perseguições políticas. Como expõe Solon Viola, "a sociedade civil encontrou na Igreja o espaço que precisava para organizar-se. 'A massa, amorfa e disforme', em que o Estado transformara a vida política brasileira encontrava um abrigo para iniciar sua reorganização por meio de movimentos múltiplos e setorializados"[25]. Claro que, de um lado, a hierarquia da Igreja Católica (ICAR) não apoiava militantes religiosos. Contudo, a existência dessa militância contribuiu como base para o Movimento de Justiça e Direitos Humanos, "[...] uma corrente de militantes religiosos estruturados em setores de diferentes Igrejas cristãs, entre elas a Igreja Católica, a Luterana, a Presbiteriana e a Metodista, que passaram a fornecer uma base de apoio tanto de infra-estrutura como de militância"[26].

No cenário mundial, o movimento ecumênico se articula a favor dos direitos humanos. O CMI (Conselho Mundial de Igrejas), por exemplo, criado no ano de 1948, vem se envolvendo na promoção dos direitos humanos, os quais são vistos a partir da centralidade "das lutas contra a pobreza, a dominação colonial, os sistemas racistas e os regimes militares"[27]. Os movimentos ecumênicos não visam unicamente à promoção de direitos humanos em relação à sociedade, mas também assumem o compromisso de diálogo entre as religiões, pois conflitos religiosos podem ser empecilhos para a construção da paz. "Não existe convivência humana sem *ethos* mundial das nações. Não há paz entre as nações sem paz entre as religiões. Não há paz entre as religiões sem o diálogo entre elas"[28]. Como expõe Etxeberria, a relação entre direitos humanos e as religiões não é uma relação de exclusão. Contudo, é uma relação que preserva uma distância, na qual os direitos humanos não são propriedade nem exclusividade das teologias.

> Derechos humanos y cristianismo no se confunden, pero pueden potenciarse y plenificarse, desde la aceptación de los derechos por parte del cristianismo – y de su contexto de secularidad y pluralidad –, también desde la crítica creativa hacia las formulaciones concretas de derechos que puede hacerse inspirándose en la tradición cultural cristiana.[29]

Para a teologia construída *a partir* da América Latina, as reivindicações expostas nos direitos humanos não são estranhas. Especialmente, os assim categorizados direitos humanos sociais,

---

[25] Viola menciona a participação decisiva de personalidades e de organizações da ICAR: bispo Dom Adriano Hipólito, Dom Hélder Câmara, Dom Paulo Evaristo Arns movimentos como o da Educação de Base (MEB), a Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Universitária Católica (JUC) e a Juventude Operária Católica (JOC), as Comunidades Eclesiais de Base (CEB's). VIOLA, Solon Eduardo Annes. *Direitos humanos e democracia no Brasil*. São Leopoldo: Unisinos, 2008, p. 109; 107.

[26] VIOLA, 2008, p. 122.

[27] Na América Latina, o CLAI (Conselho Latino Americano de Igrejas) oferecia socorro às pessoas vitimadas por conflitos. Também o CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs no Brasil) é um organismo ecumênico que se envolve em campanhas contra a violência e a favor dos direitos humanos. TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. *Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso*: A arte do possível. Aparecida/SP: Santuário, 2008. p. 88ss. (Cultura & Religião)

[28] KÜNG, Hans. *Projeto de Ética Mundial*: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 174. (Teologia Hoje)

[29] ETXEBERRIA, Xabier. *Derechos humanos y cristianismo*: Aproximación hermenéutica. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999. p. 55. (Cuadernos Deusto de Derechos Humanos; n. 4)

econômicos, culturais e ambientais estão tão próximos de anseios teológicos que parece difícil não enxergar correlações. Todavia, os direitos individuais não foram ignorados historicamente, principalmente nos períodos ditatoriais. Em momentos de extrema violência, a teologia não esteve ausente no enfrentamento e na articulação de resistências. Nesse sentido, cabe um destaque especial para o movimento ecumênico, o qual tanto no contexto latino-americano como a nível mundial, tem há muito entrelaçado o caminho da teologia com as reivindicações dos direitos humanos.

Nessa perspectiva, não é exatamente uma novidade o envolvimento da teologia ou da religião com os direitos humanos. Teixeira e Dias não identificam a criação do CMI em 1948 como mera coincidência com data da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Semelhante confluência é perceptível já em 1910, na Conferência Missionária de Edimburgo, na qual a temática do direito à liberdade religiosa foi enfatizada. Em 1974, com a realização da Consulta Internacional na Áustria sob o trema "Os Direitos Humanos e a Responsabilidade Cristã" e, em 1975, com a 5ª Assembleia Geral realizada em Nairóbi, a luta contra a pobreza, contra a dominação colonial, contra os sistemas racistas e os regimes militares destacam-se como elementos centrais na promoção dos direitos humanos. Somado a isso, a solidariedade ecumênica demarca que a responsabilidade começa "em casa", ou seja, regionalmente e contra qualquer intolerância ou violência religiosa.

> No final dos anos setenta, com o recrudescimento dos atropelos contra os Direitos Humanos na América Latina, o CMI [Conselho Mundial de Igrejas] estabeleceu um programa especial para a região. Duas iniciativas merecem destaque. A primeira referente ao papel desempenhado pelo Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI) ao intervir, com apoio do CMI, nas regiões conflagradas da América Central, seja no socorro às vitimas diretas dos conflitos, na criação de condições de asilo para milhares de pessoas perseguidas ou obrigadas a migrar de suas terras, no apoio às igrejas locais e a líderes eclesiásticos ameaçados por suas atitudes de defesa da dignidade dos filhos e filhas de Deus, seja no apoio à participação da Igreja nos processos de diálogo e pacificação nos diversos países da região, como foram os casos de Nicarágua, El Salvador e Guatemala, e nos dias atuais, a difícil situação vivida pelo povo colombiano. A segunda foi a criação de condições materiais, no final da década de setenta, para que o projeto 'Brasil: tortura nunca mais', coordenado pelo Rev. Jaime Wright e patrocinado pelo então Cardeal de São Paulo, D. Paulo Evaristo Arns, pudesse ser desenvolvido. Por meio do escritório de Apoio aos Direitos Humanos na América Latina, o Conselho Mundial de Igrejas garantiu o financiamento total do projeto, além de criar condições para a proteção de seus resultados.[30]

Em 2011, um ato importante acerca da promoção dos direitos humanos foi realizado no Brasil. Documentos mantidos nos arquivos do CMI em Chicago e em Genebra foram entregues às autoridades brasileiras. Esses documentos referem-se aos atos de tortura ocorridos durante a ditadura militar, que, com o financiamento do CMI, foram obtidos por meio de fotocópias clandestinas dos processos que estavam no Superior Tribunal Militar entre os anos de 1970 e 1985. Trata-se de 7.000 páginas de documentação repatriada, que serão fundamentais ao trabalho da Comissão da Verdade [31]Esses documentos são memórias que não podem ser apagadas e esquecidas[32]. E nisso, a ação do

[30] TEIXEIRA; DIAS, 2008, p. 90.

[31] ABREU, Raíssa. Entenda o projeto da Comissão da Verdade. *Agência Senado*. 18 out. 2011. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/noticias/entenda-o-projeto-da-comissao-da-verdade.aspx>. Acesso em: 04 fev. 2012.

[32] WORLD COUNCIL OF CHURCHES. *WCC general secretary begins week-long visit to Brazil*. 14 jun. 2011. Disponível em: <http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/8497/wcc-general-secretary-beg.html>. Acesso em 04 fev. 2012 .

CMI fez a diferença para que, nos próximos anos, se enfrente uma árdua batalha de investigação dos crimes da ditadura, e, talvez, haja justiça aos desaparecidos políticos. Os documentos serão utilizados para implementar o "Projeto Brasil: Nunca Mais Digital", que disponibilizará os documentos para pesquisa e para o acesso público. O projeto é fruto de uma parceria do Armazém Memória, Arquivo Público do Estado de São Paulo e Ministério Público Federal e tem como apoiadores o Conselho Mundial de Igrejas, o Center Research Libraries, o Instituto de Políticas Relacionais e a Ordem dos Advogados do Rio de Janeiro.

Memórias dolorosas: quando a religião violou os direitos humanos

Um aspecto mais específico à América Latina, que precisa ser considerado aqui, é o fato de que a epistemologia teológica possui uma relação com a história de exploração e de conquista a qual está intrinsecamente ligada à vinda da religião cristã a essas terras. Juntamente com o cristianismo houve o projeto civilizatório aos moldes europeus. Assim o modelo eurocêntrico de Modernidade (ideologia que caracteriza a Modernidade como um fenômeno europeu) traz um modelo de "mundial modernidade", o qual consiste em uma visão planetária do acontecer humano. Tal ideologia subjugou outras religiões, outras culturas, outras visões de mundo e de ser humano. "O fenômeno religioso oficial fica então definido pela negação radical das antigas religiões que são demoníacas e satânicas [...] e pela implantação violenta do 'catolicismo'".[33]

Nesse caso, a epistemologia teológica foi cúmplice do roubo de riquezas, foi legitimadora da opressão. O poder se impôs através de estruturas políticas, sociais e religiosas que subjugaram os povos que aqui já estavam. O problema é que a dependência permanece ainda nos tempos atuais, como se o pensamento autóctone não possuísse o mesmo valor do pensamento europeu.

> Sabe-se que desde o começo, quer dizer, desde o choque em 1492 com o qual começam a conquista e a colonização, América Latina e Europa mantêm uma relação "perturbada" pelas assimetrias de poder que foi imposto pelo colonialismo europeu em todas as ordens; é uma relação marcada por uma dialética de domínio e de opressão que leva, para a parte latino-americana, a traumática experiência de negação da alteridade e da conseguinte luta pelo reconhecimento, como já mostra o famoso debate entre Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas.[34]

Sob determinado aspecto, há ênfases argumentativas que denunciam uma religião autoritária, que instaura uma relação de mando e obediência irracional, ou de uma obediência inquestionável. As relações de gênero, as relações entre diferentes etnias ainda demandam o direito de dizer sua palavra, de traduzir suas próprias experiências. A religião e a teologia não podem ser vistas de uma forma ingênua. Ainda há muita desigualdade constituinte que historicamente explorou, hierarquizou saberes e corpos.

---

[33] DUSSEL, Enrique. Sistema-mundo, dominação e exclusão: apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995*: o debate metodológico. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, p. 39-79, 1995, p. 61.

[34] FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Religião e Interculturalidade*. São Leopoldo: Sinodal/Nova Harmonia, 2007, p. 155-156.

Mesmo como veículo principal da fé libertadora anunciada por Jesus Cristo, ela está condicionada a um determinado tempo, marcado, sobretudo, por uma compreensão patriarcal da sociedade, do modo de ser e de viver de um povo de um passado remoto. Por isso, é importante trazer a contribuição da hermenêutica feminista da libertação, que visa resgatar o corpo, o saber, o poder, enfim, a integridade do ser feminino como imagem e semelhança de Deus, precisa cavar no texto e na vida daquelas que o lêem, a experiência e vivência das mulheres daquela época, a partir de uma desconstrução, de uma hermenêutica que suspeite de sua canonização, interpretação, métodos, tradução, etc. – uma vez que o texto é "refém de interesses e relações assimétricas que subordinam as mulheres".[35]

Sob os eixos do corpo (que foi oprimido), do saber (que foi subestimado), do poder (que foi detido), a hermenêutica feminista procura uma reconstrução: o resgate da participação das mulheres na história, no rompimento do silêncio nas fontes, a partir de uma hermenêutica da memória. Afinal, "um texto patriarcal que justifica a discriminação da mulher não pode ser normativo, porque é contrário ao espírito libertador do evangelho".[36] Após o rompimento do silêncio, há sim espaço para uma construção de uma nova história, de uma nova interpretação; há sim espaço para propostas que abarquem novas relações de gênero, novas relações humanas. "A revelação então se expressa na recriação do texto, produto do encontro libertador entre os corpos dos textos e os corpos de suas leitoras e leitores".[37] O desejo último de todas aquelas e aqueles que se utilizam de uma hermenêutica feminista da libertação é a transformação da própria Bíblia em "terra fértil da palavra libertadora". Ampliar assa possibilidade de busca por igualdade e libertação a todo grupo que sofre opressão devido à etnia, sexualidade, posição social é um permanente desafio das religiões cristãs.

Logo, como um ponto de partida norteador, é preciso que a teologia entenda o papel que a religião pode exercer em determinados contextos, em especial na América Latina:

> [...] creio que podemos evitar o estéril debate entre os que lamentam o *excesso* de religião e os que, contrariamente, deploram a sua *falta*, salientando que os protagonistas desses discursos geralmente alojam-se em espaços sociais muito heterogêneos, os quais atualizam horizontes de produção de sentido muito diversos, onde não chega a se processar um diálogo mínimo, mas apenas a eventual colisão de enfadonhos e repetitivos monólogos.[38]

Esperança e libertação: compromissos com a "vida boa"

Nessa direção, um elemento que merece ser destacado é a esperança como componente da religião, das religiosidades e da teologia. A esperança como parte do conhecimento pode sugerir uma atitude de alienação ou de frustração frente ao presente. Por isso, a teologia (nesta reflexão, a teologia cristã), também traz o elemento da memória de outras experiências de outras pessoas em outros

[35] PEREIRA, Nancy Cardoso. Editorial : Pautas para uma hermenêutica feminista de libertação. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 25, p.5-10, 1996, p. 8.
[36] PEREIRA, 1996, p. 9.
[37] PEREIRA, 1996, p. 9.
[38] LEWGOY, Bernardo. Religião e direitos humanos: cenários locais e globais de um debate. In: FONSECA, Claudia et al. (Orgs.). *Antropologia, diversidade e direitos humanos*: Diálogos interdisciplinares. Porto Alegre: UFRGS, 2004, p. 71-72.

tempos. O ato de compreender a história não é passivo, pois se escolhe e se seleciona o que se vai estudar.[39] Isso reflete também que a história é constituída de memórias seletivas. Geralmente, ao se estabelecer os fatos mais importantes, se opta em relatar os acontecimentos das pessoas que estavam no poder. Dessa forma, por exemplo, quando se pensa em história política, são lembrados grandes governadores, reis, presidentes; quando se pensa em história da igreja, é relatado a história de intelectuais teólogos, ou a história de pessoas que exerciam cargos de liderança, ou o período de padres, pastores. Nesse viés, Moltmann afirma que a "[...] história é sempre luta pelo poder e pela supremacia sobre outras pessoas e sobre a natureza".[40] Diante dessa situação, a tarefa teológica assume um papel de articular o não-dito, i.e., de procurar e proclamar a história suprimida dos anais oficiais, a história dos impotentes e marginalizados pelo sistema; suas lembranças e esperanças.

Entre a esperança e a lembrança, o ser humano é colocado em uma epistemologia na qual não é ele o centro e o destinatário último do conhecimento. O ser humano percebe que está vinculado a um conhecimento além de si próprio. Esse conhecimento não tem fim com a finitude da existência. "Ao se lembrar e ao esperar, ele jamais estará inteiramente dentro de si mesmo ou em seu presente; corre sempre atrás dele ou o antecipa".[41]. Nesse caso, a epistemologia teológica propõe uma nova compreensão acerca "da história do ser humano e das coisas".[42] O conhecimento teológico torna-se crítico e está sempre preocupado com as transformações das estruturas humanas de injustiça. Em outras palavras, a autêntica reflexão teológica, uma autêntica ação das igrejas, tem o compromisso com a promoção da dignidade vida e seu habitat.

> [...] na presença da esperança, para o conhecimento, para os conceitos e para a reflexão sobre a realidade, os conceitos teológicos não podem se tornar juízos, os quais fixam a realidade naquilo que ela é, mas tão somente juízos provisórios, os quais descobrem à realidade suas perspectivas e suas possibilidades futuras. Conceitos teológicos não devem fixar a realidade, mas ampliá-la pela esperança e assim antecipar o seu futuro. Não devem arrastar-se atrás da realidade, nem olhar para ela com os olhos de Minerva, mas iluminar a realidade, mostrando-lhe seu futuro. Seu conhecimento não é sustentado pela vontade de dominar, mas pelo amor ao futuro das coisas [...].[43]

Algumas considerações

A teologia, sendo um saber que se dispõe ao espaço público, precisa estar ciente de que algumas de suas posturas podem entrar em conflito com outras tradições. Por exemplo, em se tratando de direitos humanos, a teologia não poderia entrar em disputas acerca de Cristo ou da Trindade, pois Cristo e Trindade não são *comuns* a todos, e a liberdade religiosa é uma conquista que não pode ser revogada. Porém, se Cristo representa a máxima da paixão de Deus e fundamenta uma relação de Deus para com a humanidade, não é necessário impor Cristo; importa ser um saber que se orienta por essa "qualidade" de relacionamento com as outras pessoas. Poder-se-ia afirmar que um saber voltado para uma ação em Cristo. Isso não significa uma relativização do que atribui identidade à

[39] BLOCH, Marc. *Introdução à História*. ed. rev., aumentada e criticada por Étienne Bloch. Mem Martins: Europa América, 1997, p. 31.
[40] MOLTMANN, 2003, p. 151.
[41] MOLTMANN, 2005, p. 42.
[42] MOLTMANN, 2005, p. 53.
[43] MOLTMANN, 2005, p. 53.

teologia cristã, antes é o reconhecimento de que há diferenças humanas irredutíveis, e essas diferenças não são motivo de separação, mas de relacionamento.

> A teologia tem um papel inovador a desempenhar. A teologia não pode desenvolver a relação com outras identidades simplesmente afiando o seu instrumental conceitual e dialético, mas precisa cultivar a arte de transpor fronteiras. [...] Transpondo as fronteiras e comungando por sobre as fronteiras, os cristãos irão descobrir sempre novas dimensões de sua identidade de fé. O futuro do cristianismo se encontra nas zonas limítrofes. O encontro com novas identidades não precisa significar ameaça para uma Igreja que se autocompreende como universal por ser uma comunhão na diferença.[44]

A pluralidade das religiões e do saber teológico se inserem na discussão, considerando os direitos humanos a partir de suas implicações políticas. As relações humanas, a convivência precisam ser pautadas pela igualdade, por garantias de direitos, por uma nova compreensão de poder, pela ausência da violência, pela preservação da pluralidade e individualidade humana. Logo, houve trajetórias das religiões e do movimento ecumênico que possibilitaram uma autêntica busca pela libertação. Claro, houve trajetória em que as religiões se atrelaram, até confundindo-se, com as estruturas civilizatórias, opressivas, exploradoras. Todavia, cabe trazer passos de resistência e de luta por uma vida digna também presente em muitas pessoas de fé. Cabe trazer memórias críticas, mas que visualizem as ações que as igrejas, que o movimento ecumênico desempenharam ao lado dos direitos humanos, ações que consolidam uma responsabilidade pelo mundo comum.

Referências

ABREU, Raíssa. Entenda o projeto da Comissão da Verdade. *Agência Senado*. 18 out. 2011. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/noticias/entenda-o-projeto-da-comissao-da-verdade.aspx>. Acesso em: 04 fev. 2012.

AMALADOSS, Michel. *Pela Estrada da vida*: Prática do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1995.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*: Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. 7. reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2007b.

BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos direitos humanos*: Fundamentos de um ethos de liberdade universal. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

BLOCH, Marc. *Introdução à História*. ed. rev., aumentada e criticada por Étienne Bloch. Mem Martins: Europa América, 1997.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. 4. reimpr. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

[44] WILFRED, Felix. Introdução: a arte de transpor fronteiras. *Concilium*. Petrópolis, n. 280, 1999. p. 11.

CARBONARI, Paulo César. *Direitos Humanos*: Sugestões Pedagógicas. Passo Fundo: IFIBE, 2008.

DORNELLES, João Ricardo W. *O que são Direitos Humanos*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

DUSSEL, Enrique. Sistema-mundo, dominação e exclusão: apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995*: o debate metodológico. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, p. 39-79, 1995.

ETXEBERRIA, Xabier. *Etica de la diferencia*: En el marco de la Antropología cultural. 2. ed. atual. Bilbao: Universidad de Deusto, 2000.

ETXEBERRIA, Xabier. *Derechos humanos y cristianismo*: Aproximación hermenéutica. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999. (Cuadernos Deusto de Derechos Humanos; n. 4)

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Religião e Interculturalidade*. São Leopoldo: Sinodal/Nova Harmonia, 2007.

KÜNG, Hans. *Projeto de Ética Mundial*: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1993. (Teologia Hoje)

LEWGOY, Bernardo. Religião e direitos humanos: cenários locais e globais de um debate. In: FONSECA, Claudia et al. (Orgs.). *Antropologia, diversidade e direitos humanos*: Diálogos interdisciplinares. Porto Alegre: UFRGS, 2004, p. 69-85.

MÖLLER, Josué Emilio. *A fundamentação ético-política dos direitos humanos*. Curitiba: Juruá, 2006.

MOLTMANN, Jürgen. *A Vinda de Deus*: escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003. (Theologia Publica; 3)

MOLTMANN, Jürgen. Direitos Humanos, Direitos da Humanidade e Direitos da Natureza. *Concilium*, Petrópolis, n. 228, fasc. 2, 1990, p. 135-152.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Editorial : Pautas para uma hermenêutica feminista de libertação. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 25, 1996, p.5-10.

STÅLSETT, Sturla. *Religión en la globalización*: integración o resistencia, 2004. (polígrafo)

TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. *Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso*: A arte do possível. Aparecida/SP: Santuário, 2008. (Cultura & Religião)

VIOLA, Solon Eduardo Annes. *Direitos humanos e democracia no Brasil*. São Leopoldo: Unisinos, 2008, p. 109; 107.

WILFRED, Felix. Introdução: a arte de transpor fronteiras. *Concilium*. Petrópolis, n. 280, 1999. 5-12.

WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1975.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES. *WCC general secretary begins week-long visit to Brazil*. 14 jun. 2011. Disponível em: <http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/8497/wcc-general-secretary-beg.html>. Acesso em 04 fev. 2012.

Teologia e Hermenêtica Bíblica

"ASMODEU FUGIU PARA O EGITO!": DEMÔNIO APAIXONADO EXORCIZADO OU ESTADO OPRESSOR VENCIDO?

Ruben Marcelino Bento da Silva*
Doutorando em Teologia pela Faculdades EST
Bolsista CNPq - Brasil
E-mail: ruben.rmbs@gmail.com

"ASMODEU FUGIU PARA O EGITO!": DEMÔNIO APAIXONADO EXORCIZADO OU ESTADO OPRESSOR VENCIDO?

Resumo: *O artigo analisa o papel de Asmodeu no livro de Tobias. Há três objetivos. O primeiro é fazer um breve estudo exegético de Tb 8, no contexto do qual será apresentada uma proposta de interpretação do referido demônio. O segundo é tentar datar a obra, relacionando a crença em Asmodeu ao período histórico examinado. A ênfase na esmola (indicação de maciço empobrecimento?), a fuga de Asmodeu para o Egito e a derrota dos assírios diante dos medos na conclusão do livro apontariam uma época de transição política no Antigo Oriente Próximo, talvez a mudança da hegemonia egípcia ptolomaica para a mesopotâmica selêucida, do 3o para o 2o século AEC. O terceiro objetivo é pesquisar Asmodeu: a origem do nome; sua ligação com a mulher e o casamento (derivada da união dos filhos de 'elōhîm com as filhas do 'ādām em Gn 6?); e uma provável simbologia direcionada às instâncias de poder. Aplicar-se-á o método de exegese bíblica histórico-crítica, aliado à investigação histórica da dominação grega e do folclore judaico de anjos e demônios.*

Palavras-chave: *Asmodeu. Tobias. Período Grego.*

Abstract: *The article analyzes the role of Asmodeus in the book of Tobit. There are three goals. The first is to do a brief exegetical study of Tobit 8 in the context of which a proposal for interpretation of the referred demon will be presented. The second is to try to date the work, relating the belief in Asmodeus to the historical period examined. The emphasis on alms giving (indication of massive impoverishment?), the escape of Asmodeus to Egypt and the defeat of the Assyrians inflicted by the Persians at the end of the book would point to a period of political transition in the Ancient Near East, maybe the change from the Egyptian Ptolemaic hegemony to the Seleucid Mesopotamian, from the 3rd to the 2nd century BCE. The third goal is to research Asmodeus: the origin of the name, his connection to the woman and the marriage (derived from the union of the sons of 'elōhîm with the daughters of 'ādām in Gn 6?); and a probable symbology directed at the instances of power. The historical-critical method of Biblical exegesis will be applied, allied to the historical investigation of the Greek domination and the Jewish folklore of angels and demons.*

Keywords: *Asmodeus. Tobit. Greek Period.*

Introdução

Este artigo quer esboçar uma interpretação da figura do demônio Asmodeu no livro de Tobias. Utilizar-se-á a metodologia de exegese histórico-crítica, em meio a qual serão elaboradas considerações sobre o contexto histórico de produção da obra e uma possível função hermenêutica de Asmodeu ligada às instâncias de poder contemporâneas.

Dedico este trabalho à memória de meu avô paterno, Geraldo Carlos da Silva (1914-2000). Revejo-o em lembranças carinhosas da infância, embora nebulosas nos detalhes, sentado naquele velho banco de madeira na varanda de sua casa, em Rio Pomba (MG), contando-me vários "causos". Foi quando ouvi falar, pela primeira vez, do livro de Tobias.

Agradeço à Prof[a]. Ms. Marie Ann Wangen Krahn pela tradução do resumo do artigo para a língua inglesa. Por fim, sou grato à minha querida esposa, Carla Saueressig da Silva. Sem sua compreensão, apoio e amor, a elaboração deste texto não seria possível.

Proposta de tradução

O livro de Tobias chegou à atualidade em aramaico, hebraico, grego, latim, além de outras

* Ruben Marcelino Bento da Silva. Doutorando em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo, RS. Mestre em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo, RS. Licenciado em Letras pela Universidade Estácio de Sá, Rio de Janeiro, RJ. Este artigo foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq – Brasil. Seu texto constitui parte de uma monografia, de mesmo título, elaborada para a disciplina Hermenêutica, ministrada pelo Prof. Dr. Flávio Schmitt, no Doutorado em Teologia da Faculdades EST. Durante o I Congresso Internacional da Faculdades EST (10 a 14 de setembro de 2012), o autor realizou comunicação mais breve sobre o mesmo tema, cujo resumo encontra-se em REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Org.). *Religião e Sociedade:* desafios contemporâneos. Caderno de resumos – I Congresso Internacional da Faculdades EST. São Leopoldo: Faculdades EST, 2012. p. 115.

línguas antigas (siríaco, etiópico, saídico, armênio e arábico).[1]

As fontes mais importantes em aramaico e hebraico provêm da caverna 4 de Qumran (1952): quatro manuscritos em aramaico e um em hebraico, escritos entre 100 AEC e 50 EC[2], todos com o texto apenas em fragmentos. Quanto ao grego, há duas formas textuais fundamentais[3], quase completas: uma, mais curta, conservada pelos códices maiúsculos Vaticano (B: século IV EC), Alexandrino (A: século V EC) e Vêneto (V: século VIII EC); a outra, mais longa, pelo códice maiúsculo Sinaítico (a: século IV EC). O livro de Tobias em latim está representado pela Vetus Latina (em torno dos séculos II e III EC) e pela Vulgata elaborada por Jerônimo (fim do século IV e início do V EC)[4], sendo esta última essencialmente uma paráfrase que o teólogo natural da antiga Dalmácia (atual Croácia)[5] fez enquanto ditava a um secretário o texto a partir da tradução do aramaico para o hebraico que um especialista lhe transmitira.[6]

Os estudiosos têm falado principalmente em duas grandes famílias de textos: G^{I} (manuscritos gregos A, B, V e as versões em siríaco, etiópico, saídico e armênio) e G^{II} (manuscrito grego a e Vetus Latina).[7] Os manuscritos aramaicos e hebraico oriundos de Qumran, uma vez que concordam em geral com G^{II}, atestam sua antiguidade e elevado valor crítico.[8]

Em vista disso, para o texto de Tobias que será tomado como base deste trabalho, Tb 8, expõe-se a seguir uma proposta de tradução do texto conservado no códice a.[9]

1E quando completaram o comer e beber, quiseram dormir, e levaram o jovem, e conduziram-no para dentro do quarto. **2**E lembrou-se Tobias das palavras de Rafael, e pegou o fígado do peixe e o coração de dentro da bolsa que tinha, e colocou sobre a cinza do incenso. **3**E o cheiro do peixe deteve o demônio, e ele escapou pelo alto para as regiões do Egito, e, tendo ido Rafael, atou-o de pés e mãos lá e amarrou imediatamente. **4**E saíram, e fecharam a porta do quarto. E levantou-se Tobias do leito, e disse a ela: Irmã, põe-te de pé, oremos e supliquemos ao nosso Soberano, a fim de que faça sobre nós misericórdia e salvação. **5**E pôs-se de pé, e começaram a orar e suplicar, a fim de que houvesse para eles salvação. E começou a dizer: Louvado sejas tu, ó Deus dos nossos pais, e louvado o teu nome por todas as eras da geração. Louvem-te os céus e toda a tua criação por todas as eras. **6**Tu fizeste o Adão, e fizeste para ele um auxiliar, um apoio, Eva, a mulher dele, e, de ambos, veio

1 THOMAS, J. D. The Greek text of Tobit. *Journal of Biblical Literature*. New York, v. 91, 1972, p. 463.

2 AEC: Antes da Era Comum. EC: Era Comum.

3 Ainda sobre uma terceira forma grega de Tobias, Líndez esclarece: "O *texto GIII* é um texto incompleto; contém somente 6,9–12,22 e está mais próximo de G^{II} que de G^{I}. É representado pelos códigos [minúsculos] 106-107 e por uma versão siríaca." LÍNDEZ, José Vílchez. *Tobias e Judite*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 25.

4 Para as datas expostas referentes aos textos gregos e latinos, cf. FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica*. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 453s, 507s, 517.

5 FRANCISCO, 2008, p. 518.

6 LÍNDEZ, 2006, p. 22-26. FITZMYER, Joseph A. The Aramaic and Hebrew fragments of Tobit from Qumran Cave 4. *The Catholic Biblical Quarterly*. Washington, DC, v. 57, n. 4, oct., 1995, p. 659s.

7 LÍNDEZ, 2006, p. 24s.

8 FITZMYER, 1995, p. 663. LÍNDEZ, 2006, p. 23.

9 A tradução foi realizada a partir do texto grego publicado em RAHLFS, Alfred (Ed.). *Septuaginta*: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. v. 1. p. 1022-1025. Para verter à lingua portuguesa esse texto, recorreu-se a LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *An intermediate Greek-English lexicon*. New York: American Book Company, 1888 e CONYBEARE, F. C.; STOCK, St. George. *Grammar of Septuagint Greek*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995.

a ser a semente da humanidade. E tu disseste que não é bom o humano sozinho. Façamos para ele um auxiliar igual a ele. [7]E agora, não por causa de fornicação eu recebo esta minha irmã, mas sobre a verdade. Ordena mostrar misericórdia a mim e a ela e envelhecermos juntamente. [8]E disseram consigo mesmos: Amém. Amém. [9]E dormiram aquela noite. [10]E tendo-se posto de pé Raguel, chamou os escravos domésticos consigo, e foram, e cavaram uma sepultura, pois ele disse: Para que não morra e venhamos a ser zombaria e insulto.

[11]E quando completaram a cavação da sepultura, foi Raguel para a casa e chamou a mulher dele. [12]E disse: Envia uma das jovens da criadagem e, tendo ela entrado, veja se vive ou se está morto, a fim de que o sepultemos, a fim de que ninguém saiba. [13]E enviaram a jovem da criadagem, e acenderam a lâmpada, e abriram a porta. E entrou, e encontrou-os deitados, e dormindo juntamente. [14]E tendo a jovem da criadagem saído, mostrou a eles que ele vivia e nenhum mal havia acontecido. [15]E louvaram ao Deus do céu, e disseram: Louvado sejas, Deus, com todo louvor puro. Louvem-te continuamente por todas as eras. [16]E louvado sejas porque me alegraste e não me aconteceu como eu supunha, mas segundo a tua grande misericórdia fizeste conosco. [17]E louvado sejas porque mostraste misericórdia a dois filhos únicos. Faze para eles, Senhor, misericórdia e salvação, e completa a vida deles com alegria e misericórdia. [18]Então, disse aos escravos domésticos dele para aterrarem a sepultura antes de a alvorada acontecer. [19]E à mulher disse para fazer muitos pães. E tendo ido para o rebanho, trouxe dois bois e quatro carneiros e disse para completá-los. E começaram a preparar. [20]E chamou Tobias, e disse para ele: Por quatorze dias de modo nenhum te movas daqui, mas tu mesmo permanecerás comendo e bebendo junto a mim, e alegrarás a respiração dolorosamente afligida da minha filha. [21]E, de quanto me pertence, toma disso mesmo a metade e parte saudável para o teu pai. E a outra metade, quando morrerem tanto eu quanto a minha mulher, vossa será. Coragem, criança! Eu sou o teu pai e Edna, a tua mãe; e junto de ti estamos, nós e a tua irmã, desde agora até sempre. Coragem, criança!

Análise literária

Tb 8 possui unidade temática e estrutural. O tema é o livramento de Sara, filha de Raguel, e de Tobias da influência de Asmodeu. Assinala-se o início por um encaminhamento de Tobias para o quarto onde Sara está depois do término da refeição familiar (8,1). O quarto é o ambiente no e em torno do qual transcorrem as ações dos personagens. O fim da pequena unidade literária encontra-se no anúncio que Raguel faz a Tobias, após a noite de núpcias bem sucedida, de que o rapaz permaneceria na casa do sogro durante quatorze dias de banquete (8,20).

Pode-se dispor Tb 8 na forma de um quiasmo concêntrico:

A **O término do banquete e o rito de exorcismo no quarto nupcial (8,1-4)**

I Tobias é levado ao quarto nupcial (1)

II Tobias coloca o fígado e o coração do peixe sobre a cinza do incenso (2)

III O demônio Asmodeu foge para o Egito, onde é amarrado por Rafael (3)
IV Os que levaram Tobias ao quarto saem dali (4)

B **A súplica de Tobias e Sara pela misericórdia divina (8,4-9)**

V Tobias chama Sara para suplicarem a Deus misericórdia e salvação (4-5)
VI Em sua oração, Tobias...
VI.1 ... louva a Deus e exorta ao louvor os céus e toda criação (5)
VI.2 ... recorda a criação de Adão e Eva (6)
VI.3 ... declara receber Sara não por fornicação mas sobre a verdade (7)
VI.4 ... suplica misericórdia e que Sara e ele envelheçam juntos (7)
VII Tobias e Sara adormecem (8s)

X **À cavação da sepultura sucedem as boas novas da vida (8,10-14)**

VIII Raguel e os escravos domésticos cavam uma sepultura (10)
IX Raguel diz a Edna que envie uma jovem da criadagem ao quarto para que, se Tobias estivesse morto, fossem sepultá-lo e ninguém soubesse (11s)
X A jovem da criadagem, tendo encontrado o rapaz e a moça dormindo juntos, sai do quarto e mostra a Raguel e Edna que Tobias vivia (13s)

B' **O louvor de Raguel e Edna em resposta à misericórdia divina (8,15-17)**

XI Raguel e Edna (como sugere o verbo no plural) louvam a Deus; segundo B/A, só ele louva e exorta ao louvor todos os santos, todas as criaturas, todos os anjos e todos os eleitos de Deus (15)
XII Num louvor individual (em B/A, de Raguel; em a, indistinto), ...
XII.1 ... mostra-se gratidão por Deus ter sido misericordioso com a família e com os dois jovens, não acontecendo aquilo que se supunha (16s)
XII.2 ... pede-se ao Senhor que complete a vida dos dois jovens com alegria e misericórdia (17)

A' **O aterramento da sepultura vazia e os preparativos do banquete (8,18-21)**

XIII Raguel diz aos escravos domésticos para aterrarem a sepultura vazia antes da alvorada (18)
XIV Raguel e Edna começam os preparativos de um banquete (19)
XV Raguel diz a Tobias que este permanecerá comendo e bebendo em sua casa por quatorze dias, trazendo alegria à sua filha (20)
XVI Raguel entrega metade dos seus bens a Tobias com os quais este deveria retornar ao seu pai; a outra metade seria dele e de Sara quando Raguel e Edna morressem. Raguel declara a si próprio e a Edna pais de Tobias (21)

A correspondência entre A e A' dá-se através do significado compartilhado entre a fuga de Asmodeu e o aterramento da sepultura vazia: o perigo de morte desapareceu, tanto porque Tobias está vivo quanto porque ele e Sara concretizarão o triunfo da vida mediante a geração de filhos (cf. Tb 6,18; 14,3 [e 14,12 em B/A]).

Os elementos B e B' relacionam-se pela sequência "súplica – gratidão", articulada por dois pares de personagens: Tobias e Sara; Raguel e Edna. O motivo da gratidão é igual ao objetivo da súplica, a saber, a misericórdia (o substantivo ἔλεος aparece quatro vezes [8,4.16.17] e o verbo ἐλεέω, "mostrar misericórdia", duas vezes [8,7.17]) e a salvação (σωτηρία, três vezes [8,4.5.17]) divinas. Lembre-se que a "esmola" (ou "caridade", "compaixão": ἐλεημοσύνη) é uma das marcas da piedade

muito estimulada por Tobit, além de recomendada também por Rafael (Tb 1,3.16; 2,14; 3,2; 4,7.8.10.11.16 [B/A]; 7,6; 12,8.9; 13,8 [B/A]; 14,2.9.10.11).

O verbo ποιέω ("fazer"), o qual é empregado sete vezes em Tb 8, tem Deus como sujeito seis vezes, três na função de criador da humanidade (8,6; esse verbo, na Septuaginta [LXX], traduz tanto בָּרָא ["criar"] como עָשָׂה ["fazer"] em Gn 1,26s) e três na de dispensador da misericórdia e da salvação (8,4.16.17). É inegável a intenção de enfatizar o Deus judaico como protagonista último do livramento de Sara e Tobias. Fica estabelecida a ação de Deus, que mostra misericórdia, como modelo para a conduta do seu fiel, a qual deve ser marcada pela doação da esmola/caridade/compaixão (cf. a expressão usada por Sara em 3,11, ὁ θεὸς ἐλεήμων ["Deus misericordioso"]).

O elemento central do quiasmo (X) expõe a subversão daquilo que, até então, era a regra na família de Raguel. Antes da alvorada, auxiliado por seus escravos domésticos, o homem começa a cavar uma sepultura. Raguel teme que sua família torne-se objeto de insulto (ὀνειδισμός). O leitor sabe que Sara já recebera insultos (ὀνειδισμοί) de uma jovem da criadagem (παιδίσκη: ocorre duas vezes em Tb 3,7-9) de seu pai, a qual acusara a moça de ser a responsável pela morte de seus próprios maridos. Agora, é também uma jovem da criadagem (παιδίσκη: ocorre três vezes em Tb 8,12-14) quem entra no quarto e sai de lá com a boa notícia de que Tobias estava vivo. No centro da unidade literária, proclama-se que Deus inverteu completamente a situação de Sara: antes, Asmodeu matara seus maridos e uma jovem da criadagem dirigira contra ela uma imprecação, de modo que ela nunca viesse a ter filhos; agora, uma jovem da criadagem anuncia que Tobias estava vivo, novidade que permitirá a Sara finalmente gerar uma descendência.

Dito isso, é necessário analisar Tb 8 sob o ponto de vista do lugar em que esse recorte literário acha-se inserido no enredo mais amplo da obra.

Análise redacional

O contexto menor de Tb 8 é representado pelos capítulos 7 e 9,1 – 10,7. O capítulo 7 possui nitidamente duas partes, introduzidas pela locução conjuntiva adverbial temporal καὶ ὅτε ("e quando"), nas quais é desenvolvido o acerto do casamento de Sara e Tobias. A primeira parte (7,1-8) mostra a chegada de Tobias e Rafael à casa de Raguel, Edna e Sara em Ecbátana e os cumprimentos emocionados em decorrência de reconhecerem que eram parentes (todos choram: o verbo κλαίω, "chorar", aparece quatro vezes). Assinale-se que, ao abençoar Tobias, Raguel faz também elogio da piedade de Tobit (ele o chama "um homem justo e que faz misericórdias"), lamentando a cegueira deste (cf. o incidente dos pássaros: 2,1-10). O abate de um carneiro para recepcionar os recém-chegados marca a transição para a segunda parte, que se passa à mesa (7,9-17).

Raguel fica sabendo da intenção de Tobias de desposar sua filha e reconhece o direito do jovem sobre ela por ser o parente mais próximo. O pai de Sara alerta-o, contudo, do que sucedera nos casamentos anteriores da moça. Ante a decisão resoluta de Tobias, porém, Raguel entrega-lhe Sara como esposa de acordo, nas palavras dele, com a sentença do livro de Moisés, invoca sobre eles a misericórdia (ἔλεος) e a paz de Deus e redige o contrato de casamento. Enquanto transcorre o banquete, a pedido de Raguel, Edna prepara o quarto das núpcias e leva Sara para lá. Chora (κλαίω)

por causa da filha e, ao abençoá-la, deseja que o Soberano do céu dê regozijo em lugar da tristeza dela. Em seguida, sai do quarto.

Assim como Tb 7, Tb 8, embora sustente a estrutura de quiasmo descrita acima, divide-se claramente em dois blocos, da mesma forma introduzidos pela locução conjuntiva adverbial temporal καὶ ὅτε. No primeiro bloco (8,1-10), após completarem (συντελέω) o comer e o beber, Tobias é introduzido no quarto, realiza o ritual de exorcismo e, junto com Sara, dirige uma súplica a Deus. Dá-se a transição para o segundo bloco (8,11-21) com a cena de Raguel e seus escravos domésticos cavando uma sepultura. Após completar (συντελέω) a cavação, Raguel dá instruções a Edna sobre a entrada da jovem da criadagem no quarto dos noivos. Esta sai de lá com a boa notícia do bem-estar do casal. Seguem a expressão de gratidão dos pais de Sara e o comunicado de Raguel a Tobias no tocante aos quatorze dias de celebração e à entrega dos seus bens ao genro.

Do mesmo modo, Tb 9,1 – 10,7 compõe-se de duas partes. A primeira (9,1-6), introduzida pelo advérbio τότε ("naquele tempo"), narra a partida de Rafael para Rages a fim de reaver o dinheiro confiado a Gabael e a vinda deste último a Ecbátana para participar da festa de casamento de Tobias. Destaque-se que Gabael saúda Tobias e, como Raguel em 7,6, também elogia Tobit: "Nobre e bom, de um homem nobre e bom, justo e fazedor de misericórdia! Que te dê o Soberano louvor do céu, e à tua mulher, e ao teu pai, e à mãe da tua mulher! Louvado [seja] Deus porque vi Tobit, o meu primo, igual a ele!" Curioso é que, enquanto Raguel lamentara anteriormente a cegueira do irmão, aqui Gabael diz "ver" Tobit em decorrência da semelhança entre Tobias e seu pai, detalhe já mencionado por Raguel em 7,2. Parece haver nas declarações de Raguel e Gabael um interessante jogo com as ideias "cegueira" e "visão", antecipando a mudança na condição de Tobit, que se dará à frente (11,10-13).

A segunda parte (10,1-7) começa dizendo que Tobit calculava a quantidade de dias necessários à viagem de ida e volta da Média, mas, de imediato, reaparece a locução conjuntiva καὶ ὅτε introduzindo mais precisamente o assunto do trecho, a saber, a extrema aflição do pai e da mãe de Tobias por causa de sua demora. Ao passo que Tobit inquieta-se imaginando o que estaria provocando o atraso do jovem, Ana fica convencida de que o filho morrera e não se deixa animar pelo marido. Ela passa a chorar (κλαίω: duas vezes) continuamente e não consegue dormir, visto que os dias passam e Tobias não retorna. Na fala de Ana pode haver também uma sinalização do milagre que será operado em Tobit pelas mãos do filho. Ela chama Tobias "a luz dos meus olhos" (10,5), expressão que Tobit, após ser curado, igualmente usará para dirigir-se ao filho (11,13). Sobre isso, recorde-se uma expressão de 3,17: "A Tobit, para soltar as placas dos olhos dele a fim de que visse com os olhos a luz de Deus".

As três unidades podem ser esquematizadas da seguinte maneira, destacando-se uma alternância de alegria e tensão:

TB 7: O CASAMENTO DE SARA COM TOBIAS	
A 7,1-8 (ALEGRIA)	**B** 7,9-17 (TENSÃO)
Missão de Rafael/Azarias (1): conduzir Tobias à casa de	**Tobias e Sara no banquete de recepção (9-14):** o jovem

Raguel. **Tobias em casa de Raguel (2-8):** Tobias é louvado por Raguel e, no jovem, reconhece-se Tobit, seu pai.	recebe a moça como esposa a despeito da advertência de Raguel a respeito da morte dos maridos anteriores. **Edna e o quarto nupcial (5-17):** a mulher conduz a filha ao quarto, chora e deseja-lhe, por meio da dádiva de Deus, mudança da tristeza para a alegria.

TB 8: O LIVRAMENTO DE SARA E TOBIAS DA INFLUÊNCIA DE ASMODEU

B’ 8,1-10 (TENSÃO)	INVERSÃO →	A’ 8,11-21 (ALEGRIA)
Tobias e Sara no quarto nupcial (1-9): após a fuga de Asmodeu por causa do ritual das vísceras do peixe, a moça se une ao jovem numa súplica a Deus. **Raguel e a sepultura (10):** o homem supõe que Tobias teria morrido.		**Missão da jovem da criadagem (11-19):** ir ao quarto e trazer notícia da situação de Tobias. **Tobias diante de Raguel (20s):** Raguel diz a Tobias que, após celebrar quatorze dias com ele e a família, deveria tomar Sara e metade dos bens do sogro e voltar para Tobit.

TB 9,1 – 10,7: A RECUPERAÇÃO DO DINHEIRO DEPOSITADO COM GABAEL

A’’ 9,1-6 (ALEGRIA)	B’’ 10,1-7 (TENSÃO)
Missão de Rafael/Azarias (1-5): ir à Rages e reaver o dinheiro depositado com Gabael. **Gabael e Tobias em casa de Raguel (6):** Tobias é louvado por Gabael, que reconhece no jovem o pai deste, Tobit.	**Tobit e Ana em Nínive (1-7):** o pai de Tobias fica aflito por causa de sua demora e a mãe se convence de que o filho morrera. **Ana e a estrada por onde partira Tobias (7):** a mulher lamenta diariamente pelo filho.

O que acontece em Tb 8 torna possível, num primeiro momento, a consecução de dois dos três focos estabelecidos anteriormente pela narrativa (cf. Tb 3,16 – 4,21) e respectivamente desenvolvidos em Tb 7 e Tb 9,1 – 10,7: o casamento (contratado e consumado) de Tobias com Sara (sua parenta) e a recuperação do dinheiro depositado com Gabael. O terceiro foco, a saber, a cura dos olhos de Tobit, será atingido logo adiante (Tb 11). A inversão da sequência “alegria → tensão”, que domina as unidades imediatamente anterior e posterior, para “tensão → alegria” em Tb 8 antecipa, desse modo, aquilo que vai permanecer no desenlace.

Caso se dilate mais o âmbito textual em que se insere, como Tb 8 funciona?

O livro de Tobias, sem incluir o prólogo, possui uma estrutura tripartite. A primeira parte (1,3 – 3,17) trata de duas situações de crise, ou seja, aquelas envolvendo Tobit (cegueira) e Sara (o demônio Asmodeu); a segunda (4,1 – 14,1) acompanha a resolução dessas situações de crise, por meio da viagem de Tobias à Média; e a terceira (14,2-15) constitui o epílogo da obra, registrando as últimas recomendações de Tobit a Tobias e a mudança deste último, após a morte da mãe, para Ecbátana, onde se regozija com a notícia da destruição de Nínive e da deportação dos ninivitas para a Média.[10]

[10] KNAUF, Ernst Axel. Tobit. RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs.). *Antigo Testamento*: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2010. p. 766-768.

O contexto maior de Tb 8 e a segunda parte do livro inteira coincidem. É verdade que o bloco da viagem à Média (Tb 6,1 – 11,19) está bem demarcado por formulações similares indicando a partida e a chegada de Tobias (6,1; 11,1-4). Os acontecimentos que transcorrem durante essa jornada passam de um ao outro com bastante coerência, havendo plena consecução dos objetivos envolvidos. Porém, alguns outros elementos precisam ser incluídos em prol da integridade da história.

Ajustado ao contexto maior, Tb 8 permite observar a mudança antecipada momentaneamente no contexto menor tornar-se definitiva.

TENSÃO	Tb 1	a	Deportação de Tobit e sua família da Galileia para Nínive sob Enemesar, rei assírio
		b	Ameaça do Estado assírio sobre Tobias por ele sepultar judeus assassinados
	Tb 2	c	Cegueira de Tobit contraída após sepultar um judeu assassinado
	Tb 3	d	Tormento de Sara devido às mortes de seus maridos por obra de Asmodeu
	C O N T E X T O M A I O R		
	Tb 4-5	e	Preocupação de Tobit pelo dinheiro depositado com Gabael
		f	Apreensão de Tobit e Ana por causa da viagem de Tobias para a Média
	Tb 6	g	O ataque do peixe contra Tobias no rio Tigre
		h	Medo de Tobias por causa de Asmodeu
	Tb 7	i	Apreensão de Raguel e Edna por causa do casamento de Sara e Tobias

ALEGRIA	**Tb 8**		**Salvação de Tobias e Sara por Deus:**
		d'^{1}/g'^{1}/h'	Fuga e prisão de Asmodeu após o ritual das vísceras do peixe e a ação de Rafael
		d'^{2}	Súplica de Tobias e Sara a Deus por misericórdia e o repouso seguro do casal
		i'	Felicidade de Raguel e Edna em razão do bem-estar de Tobias e Sara
	Tb 9-10	e'	Recuperação do dinheiro depositado com Gabael em Rages
		d'^{3}	Bodas de Tobias e Sara em Ecbátana e partida do casal em direção à Nínive
	Tb 11-13	f'	Felicidade de Tobit e Ana pelo regresso de Tobias a Nínive
		c'/g'^{2}	Cura de Tobit pela aplicação do fel do peixe sobre seus olhos
	Tb 14	b'	Final da vida, morte e sepultamento dignos de Tobit e Ana
		a'^{1}	Mudança de Tobias e sua família para a Média
		a'^{2}	Queda de Nínive e deportação dos assírios sob Ciáxares, rei da Média

Assim, Tb 8 é fundamental para a construção da mensagem que o contexto maior (e, claro, a obra como um todo) pretende comunicar. Segundo George W. E. Nickelsburg, expõe-se

> [...] o retrato de um Deus que orquestra cuidadosamente ou, pelo menos, negocia com sucesso os eventos sombrios da vida e história humanas, manobrando-os para um fim gracioso. [...] Nosso autor apresenta um caso hipotético que serve como uma janela para as obras da soberania divina, que opera apesar do sofrimento e da presença do mal demoníaco.[11]

Embora concorra à apresentação de um ensinamento fundamental da obra como um todo, Tb 8 também contribui para a variedade de formas literárias encontradas ali. Além disso, o demônio Asmodeu instiga a curiosidade do pesquisador. Qual o seu possível significado no livro de Tobias? Esses assuntos serão tratados na Análise da forma.

[11] NICKELSBURG, George W. E. *Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná*: uma introdução histórica e literária. São Paulo: Paulus, 2011. p. 79.

Análise da forma

O livro de Tobias abrange uma variedade de pequenos gêneros literários.[12] Tb 8 é um exemplo disso. Identificou-se ali demonologia (8,1-3)[13], hino[14] ou oração[15] (8,5-8.15-17), testamento (8,20s)[16]. Não há espaço para examinar todos neste trabalho. Por isso, tendo em vista que o seu foco é a figura do demônio Asmodeu, deter-se-á em breves considerações sobre o gênero representado em Tb 8,1-3.

Há um texto na Bíblia judaica[17] que pode ser utilizado como instrumento de comparação para definir de modo mais específico os aspectos formais de Tb 8,1-3. Trata-se de Ex 4,24-26, passagem em que YHWH ataca alguém não definido de forma clara e Zípora, mulher de Moisés, reage efetuando a circuncisão do filho dela. Ambos os textos compartilham a seguinte estrutura:

Ex 4,24-26		Tb 8,1-3	
PRESENÇA DE UMA FORÇA MORTÍFERA			
A	Apresentação do cenário da narração: o lugar de pernoite (24a).	**A'**	Apresentação do cenário da narração: Tobias é levado ao quarto de Sara (1).
B	Motivação para o rito: YHWH encontra e ameaça de morte um personagem não definido de forma clara (24b).	**B'**	Motivação para o rito: Tobias, a quem o demônio Asmodeu ameaça de morte, lembra-se das instruções de Rafael (2a).
EXECUÇÃO DE UM RITO			
C	Zípora toma o instrumento para o rito em face da ameaça: uma pederneira (25 aa).	**C'**	Tobias toma o instrumento para o rito em face da ameaça: o fígado e o coração do peixe (2b).
D	Zipora executa a primeira ação do rito: corta o prepúcio do filho dela (25 aa).	**D'**	Tobias executa o rito: coloca o fígado e o coração do peixe sobre as cinzas do incenso (2c).
	Zípora executa a segunda ação do rito: faz tocar nos pés de um personagem não definido de forma clara (25 ab).		
	Zípora profere um dito: "Sim, um circuncidado dos sangues tu [és] para mim." (25b).		
AFASTAMENTO DA FORÇA MORTÍFERA			
E	Reação de uma personagem não definida de forma clara decorrente da execução do rito, pondo fim ao perigo: "Ele" deixa "dele" (26a).	**E'**	Reação do demônio decorrente da execução do rito, pondo fim ao perigo: Asmodeu escapa pelo alto para as regiões do Egito; Rafael vai atrás e amarra-o de pés e mãos lá (3).
F	Comentário relacionando o dito de Zípora com o rito da circuncisão (26b).	**F'**	–

[12] Podem ser encontradas listas ilustrativas desses gêneros em LÍNDEZ, 2006, p. 35 e PUERTO, Mercedes Navarro. O livro de Tobias. CARO, José Manuel Sánchez (Ed.). *História, Narrativa, Apocalíptica*. Tradução de José Joaquim Sobral. São Paulo: Ave-Maria, 2004. p. 360.

[13] PUERTO, 2004, p. 360.

[14] PUERTO, 2004, p. 360.

[15] LÍNDEZ, 2006, p. 35.

[16] LÍNDEZ, 2006, p. 35.

[17] O livro de Tobias não foi admitido no cânon da Bíblia judaica, porém encontra-se no conjunto canônico da Septuaginta. No cânon cristão católico-romano, figura na lista dos livros deuterocanônicos junto a Judite, 1Macabeus, 2Macabeus, Sabedoria de Salomão, Eclesiástico e Baruque. O cristianismo protestante seguiu o cânon judaico.

Não há dúvida que Ex 4,24-26 e Tb 8,1-3 pertencem ao mesmo gênero literário. Embora seja cabível a proposta de Mercedes Navarro Puerto, que nomeia o gênero ou forma literária de Tb 8,1-3 como "demonologia", o conteúdo do texto não é tão abrangente quanto essa nomenclatura poderia sugerir. Há uma especificidade: a força mortífera – em Ex 4,24-26, YHWH; em Tb 8,1-3, Asmodeu – é afastada com a realização de um rito. Logo, parece mais plausível atribuir a essas passagens a classificação "relato de exorcismo".[18]

Do ponto de vista da história religiosa de Israel, de onde provém Asmodeu? De modo geral, aponta-se um desenvolvimento hermenêutico que vai de antigas crenças persas ao folclore judaico tardio.

No Avesta, livro sagrado da antiga religião iraniana, o demônio (*daēuua*) *Aēšma* representa um dos poderes relacionados a Angra Mainyu, o opositor maligno de Ahura Mazda no universo dualista de Zoroastro/Zaratustra. Presume-se que "Asmodeu" derive das palavras *aēšma* e *daēuua*, talvez através da expressão que combina ambas no idioma persa médio ou pahlavi, a saber, *xēšm-dēw*. Nas escrituras pahlavi, *Aēšma* é uma das principais forças do mal, uma personificação da Ira.[19]

No livro de Tobias, o nome do demônio aparece sob duas formas (3,8.17): Ἀσμοδαυς (B/A) e Ἀσμοδαῖος (א). Na literatura talmúdica, encontra-se אשמדאי ou אשמדיי (Ashmedai). Manfred Hutter considera meramente folclórica a suposta relação etimológica com o hebraico שׁמד ("exterminar", "destruir").[20] Seja como for, o provável vínculo de Asmodeu com o *Aēšma* iraniano, ao lado da figura oposta do anjo Rafael ("*'Ēl* curou"), poderia indicar certa influência do dualismo cósmico persa sobre o pensamento judaico.[21] Isso estabelece inicialmente um limite para a composição do livro: posterior à segunda metade do século VI AEC, quando se dá o retorno de exilados judeus à Palestina sob patrocínio dos persas. Além do mais, as alusões à criação dos primeiros seres humanos (Tb 8,6), às narrativas patriarcais (Tobias indo buscar uma esposa entre seus parentes; cf. Gn 24), o conhecimento da história e teologia deuteronomistas (o Templo de Jerusalém como local escolhido por YHWH para sacrifício, a ilegitimidade dos santuários do Reino do Norte, os dízimos; cf. Tb 1,3-9), o anúncio da

[18] Em sua Dissertação de Mestrado, o autor comparou Ex 4,24-26 e Js 5,2-9, classificando ambos os textos como "lendas cultuais" por causa da ênfase redacional na circuncisão. SILVA, Ruben Marcelino Bento da. *Assombrações na Bíblia judaica*: Estudo classificatório sobre tradições folclóricas de demônios e fantasmas difundidas no Antigo Israel e subjacentes aos textos hebraicos canônicos. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2012. p. 72-77. O foco posto nesse rito pelo comentário conclusivo em Ex 4,26b, devido certamente ao contexto que o texto ocupa atualmente no livro de Êxodo (1 – 15) – a circuncisão como sinal de pertencimento ao povo liberto por YHWH do Egito –, não impede também considerar Ex 4,24-26 um relato de exorcismo. A evidência estrutural aponta muito mais nessa direção.

[19] HUTTER, Manfred. Asmodeus, VAsmodai/oj. TOORN, Karel van der; BECKING, Bob; HORST, Pieter W. van der. *Dictionary of deities and demons in the Bible*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. p. 106s.

[20] HUTTER, 1999, p. 106.

[21] Shaul Shaked destaca a semelhança entre o dualismo presente na literatura judaica produzida entre o primeiro século AEC e o segundo século EC e aquele da antiga religião persa no sentido de que também neste é mantida a supremacia da divindade única, Ahura Mazda, "o Senhor da sabedoria". Angra Mainyu, "o espírito do mal", não faz oposição direta a Ahura Mazda, mas a uma das entidades que integra suas forças e tende a identificar-se com o Senhor da sabedoria, Spenta Mainyu, "o espírito generoso". SHAKED, Shaul. Iranian influence on Judaism: first century B.C.E. to second century C.E. DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, Louis (Ed.). *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 315s. O livro de Tobias parece esboçar essa estrutura dualista: o Deus único judaico envia o anjo Rafael, que se identifica com o dom divino da cura, para fazer oposição ao demônio Asmodeu, causador de mortes.

reconstrução de Jerusalém e do Templo (Tb 14,1-7) e demais referências à obra cronista (Esdras-Neemias), aos profetas (Amós, Isaías, Naum), a Jó (a piedade e sofrimento de Tobit e a reclamação de Ana) e outras partes da Bíblia judaica fazem supor uma data ainda mais avançada.[22]

A ênfase na esmola/caridade/compaixão (ἐλεημοσύνη) pode sugerir que há um estado de empobrecimento maciço. Em duas ocorrências, é feito um paralelo de ἐλεημοσύνη com "dar pão aos famintos e roupas aos que estão nus" (Tb 1,16s; 4,16 [B/A]). Verifica-se também o uso da palavra πτωχός ("pobre") em Tb 2,2.3 e 4,7 [B/A], sendo que, neste último emprego, junto a ἐλεημοσύνη. Pelo que se sabe, no período dos gregos ptolomeus, cujo governo era caracterizado por um despotismo opressivo, Judá era uma pequena província sobre a qual incidia forte tributação. A produção das famílias judias escoava quase completamente para o centro do poder real, Alexandria, no Egito.[23] O livro de Tobias, portanto, seria uma "alegoria literária" para a situação de judeus marginalizados na Palestina, resultado do sistema econômico dos ptolomeus. A ideia de Asmodeu, após exorcizado, fugindo para o Egito representaria possivelmente o retrocesso das forças ptolomaicas diante do avanço dos gregos selêucidas, os quais, efetivamente, tomam o controle da Palestina sob Antíoco III (223 – 187 AEC) após a batalha de Paneas (198 AEC), nas proximidades da cabeceira do rio Jordão. Isso pode ter sido visto como ação divina. De fato, houve oposição militar judaica aos ptolomeus e receptividade a Antíoco em Jerusalém. Este favoreceu os judeus com repatriação de refugiados, redução de taxas, proteção aos costumes religiosos e auxílio estatal para a manutenção do culto.[24]

Nesse ponto, a "ficção histórica" do livro pode ser considerada um elemento indicativo do ambiente histórico de sua produção. No horizonte da narrativa, constroem-se duas situações análogas: por um lado, Tobit empobrecido e marginalizado por causa da pressão do dominador assírio (Tb 1,15-20); por outro lado, Sara impedida de contrair matrimônio por causa do demônio Asmodeu e, desse modo, proporcionar a continuação da linhagem familiar. A piedade de ambos proporciona-lhes o favor divino (Tb 3,16). O livro termina com a derrocada dos assírios perante o medo Ciáxares. Em outras palavras, termina com uma mudança de poder favorável aos judeus. Inclusive, a Média é apresentada como lugar seguro para os judeus (Tb 14).

Essas observações permitiriam colocar o livro de Tobias em torno do início do século II AEC, antes da rebelião dos Macabeus.[25] Embora tenha sido assinalada a proibição de sepultamento de judeus como possível reflexo dos conflitos macabaicos[26], talvez não seja improvável que isso possa também ter ocorrido ainda em época ptolomaica.

---

[22] Puerto, por exemplo, diz que a maioria dos estudiosos propõe, para a composição da obra, o período entre 225 e 175 AEC, a saber, depois da formação do corpus profético e antes do período macabaico. PUERTO, 2004, p. 352.

[23] REIMER, Haroldo. "E ver a parte boa de todo seu trabalho" (Eclesiastes 3,12) – Anotações sobre economia e bem-estar de vida em Eclesiastes. *Revista de interpretação bíblica latino-americana*. Petrópolis, n. 51, 2005, p. 80.

[24] BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 1980. p. 566s.

[25] A data da composição em torno de 200 AEC é considerada plausível ou de aceitação geral, entre outros, por STORNIOLO, Ivo; BORTOLINI, José. *Como ler o livro de Tobias*: a família gera vida. São Paulo: Paulus, 1994. p. 7. DELCOR, Mathias. The apocrypha and pseudepigrapha of the Hellenistic period. DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, Louis (Ed.). *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. v. 2. p. 477. LÍNDEZ, 2006, p. 30.

[26] ENGEL, Helmut. O livro de Tobias. ZENGER, Erich et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 240.

Por fim, a expressão ὅτι δαιμόνιον φιλεῖ αὐτήν ("porque [o] demônio a ama") foi acrescentada em Tb 6,15 segundo a leitura de B/A. Com relação a essa imagem de Asmodeu apaixonado por Sara, é provável que já traga uma interpretação da narrativa de Tobias a partir de correlações apocalípticas com o mito dos filhos de *'elōhîm* que têm relações sexuais com as filhas do *'ādām* em Gn 6. Tal motivo mítico-literário irá desenvolver-se amplamente na literatura apocalíptica judaica posterior, por exemplo, nos livros de Enoque etíope e dos Jubileus.[27] Mas aí se trata de outros demônios e outras histórias.

Considerações finais

Este artigo pretendeu apenas esboçar uma proposta de interpretação de Asmodeu no livro de Tobias. Evidentemente, as ideias aqui sugeridas necessitam de um desenvolvimento mais amplo. São postas, portanto, à disposição de quantos quiserem lê-las, discuti-las e, partindo também delas, prosseguir a pesquisa sobre essa fascinante produção literária judaica e seu demônio apaixonado.

Referências

BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 1980. 692 p.

CARO, José Manuel Sánchez (Ed.). *História, Narrativa, Apocalíptica*. São Paulo: Ave-Maria, 2004. 479 p.

CONYBEARE, F. C.; STOCK, St. George. *Grammar of Septuagint Greek*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995. 382 p.

DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, Louis (Ed.). *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. v. 1. 461 p.

_____. *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. v. 2. 738 p.

FITZMYER, Joseph A. The Aramaic and Hebrew fragments of Tobit from Qumran Cave 4. *The Catholic Biblical Quarterly*. Washington, DC, v. 57, n. 4, oct., 1995, 655-675.

FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica*. São Paulo: Vida Nova, 2008. 715 p.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *An intermediate Greek-English lexicon*. New York: American Book Company, 1888. 910 p.

LÍNDEZ, José Vílchez. *Tobias e Judite*. São Paulo: Paulinas, 2006. 556 p.

[27] RUSSELL, D. S. *Desvelamento divino*: uma introdução à apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 1997. p. 147s.

NICKELSBURG, George W. E. *Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná:* uma introdução histórica e literária. São Paulo: Paulus, 2011. 663 p.

RAHLFS, Alfred (Ed.). *Septuaginta:* Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. v. 1. 1184 p. v. 2. 941 p.

REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Org.). *Religião e Sociedade:* desafios contemporâneos. Caderno de resumos – I Congresso Internacional da Faculdades EST. São Leopoldo: Faculdades EST, 2012. 169 p.

REIMER, Haroldo. "E ver a parte boa de todo seu trabalho" (Eclesiastes 3,12) – Anotações sobre economia e bem-estar de vida em Eclesiastes. *Revista de interpretação bíblica latino-americana*. Petrópolis, n. 51, 2005, p. 78-89.

RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs.). *Antigo Testamento:* história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2010. 847 p.

RUSSELL, D. S. *Desvelamento divino:* uma introdução à apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 1997. 196 p.

SILVA, Ruben Marcelino Bento da. *Assombrações na Bíblia judaica:* Estudo classificatório sobre tradições folclóricas de demônios e fantasmas difundidas no Antigo Israel e subjacentes aos textos hebraicos canônicos. 2012. 122 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2012.

STORNIOLO, Ivo; BORTOLINI, José. *Como ler o livro de Tobias:* a família gera vida. São Paulo: Paulus, 1994. 60 p.

THOMAS, J. D. The Greek text of Tobit. *Journal of Biblical Literature*. New York, v. 91, 1972, p. 463-471.

TOORN, Karel van der; BECKING, Bob; HORST, Pieter W. van der. *Dictionary of deities and demons in the Bible*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. 960 p.

ZENGER, Erich et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. 557 p.

Resumo: *Se as tradições sobre Jacó/Israel se caracterizam por fraude e engano, as antigas tradições do Reino do Sul e do patriarca Judá são marcadas por sexualidade e erotismo. Na genealogia de Jesus, proposta por Mateus, são mencionadas, em destaque, quatro mulheres - Tamar (1.2), Raabe e Rute (1.4) e a mulher de Urias (1.6) –, todas elas representantes típicas daquelas tradições. A ausência das filhas de Ló naquela relação chama a atenção. Afinal, a moabita Rute, bisavó de Davi, remonta à estranha tradição das filhas de Ló (Gn 19.30-38), na qual Moabe é primogênito de uma relação incestuosa. Teria a tradição, neste caso, de fato, transferido "características femininas do 'positivo' para o ponto 'negativo'", como propõe Athalya Brenner? A menção a Rute em Mateus já pressuporia esta sua origem? Por outro lado, é curioso que as leis acerca das relações sexuais incestuosas, contidas em Lv 18, não mencionam explicitamente a relação entre filha e pai. A passagem de Gn 19.30ss merece ser tratada à parte. O presente artigo propõe-se a investigar as questões que envolvem este estranho caso.*

Palavras-chave: *Sexualidade. Tradições de Judá. Bíblia Hebraica. As filhas de Ló.*

SEXUALIDADE E EROTISMOS NAS TRADIÇÕES PATRIARCAIS DE JUDÁ: O ESTRANHO CASO DAS FILHAS DE LÓ (GN 19.30-38)

Carlos Arthur Dreher
Mestre e Doutor e Professor de Antigo Testamento
da Faculdades EST/ São Leopoldo
Professor de Antigo Testamento no Curso de Teologia
do Centro Universitário La Salle – UNILASALLE/Canoas

1 Introdução

A página meticulosamente cortada por meu bisavô com uma navalha na antiga Bíblia em alemão, datada de 1883, corresponde aos textos de Gn 19.10 até Gn 21.4. São textos que correspondem às histórias sobre Ló, o sobrinho de Abraão. Com o corte, a narrativa é interrompida no momento em que os hóspedes de Ló o puxam para dentro da casa e fecham a porta. Trata-se do capítulo que relata a destruição de Sodoma e Gomorra (19.24-29), o salvamento de Ló e de suas duas filhas (19.15-23), já que sua mulher se transforma em estátua de sal por desobedecer à ordem de não olhar para trás durante a fuga (19.26). Na sequência, encontra-se a estranha narrativa acerca das relações incestuosas cometidas pelas filhas de Ló com seu pai (19.30-38). O texto que segue corresponde ao cap. 20, que retoma os relatos que compõem o ciclo de Abraão, culminando com o nascimento de Isaque.

Não sei os motivos que levaram meu antepassado a cortar aquela página – a única em toda a Bíblia a sofrer aquele tipo de ação. Há muito, suspeito que se tenha tratado de um ato de censura. Aquela página não podia constar das Sagradas Escrituras. Não, ao menos, aquela perícope que relatava a abominável atitude das filhas.

Certamente não foi apenas meu bisavô quem – como suponho – se chocou assim com aquele breve trecho que parece atentar contra nossos preceitos morais e bons costumes. Talvez também por isso seja tão pouco comum encontrar abordagens a seu respeito.

Contudo, na presente abordagem, pretendo resgatar outros aspectos concernentes a esta narrativa. Interessam-me sexualidade e erotismo nas tradições patriarcais de Judá, que, a julgar pela genealogia de Jesus apresentada por Mateus, foram elementos

marcantes na história pregressa do reino do sul.[1] Embora as filhas de Ló não sejam ali mencionadas, há que se levar em conta que a primogênita é a mãe de Moabe, portanto, a grande matriarca ancestral de Rute, bisavó de Davi. É, pois, o primeiro elo daquele rol de mulheres, no qual se incluem Tamar, Raabe, Rute e Bate-Seba, todas envolvidas em relatos marcados por sexualidade igualmente suspeita para nossos padrões morais. Dentro de um projeto mais amplo, o estudo dos textos relacionados a estas personagens pretende lançar pistas para uma ética sexual a partir da Bíblia Hebraica.

Restrinjo-me, neste artigo, à narrativa contida em Gn 19.30-38. Busco primeiramente analisá-la em seu contexto. Em seguida, busco verificar se há realmente um ponto de vista negativo em relação às filhas de Ló naquela saga, para depois relacioná-la com os tabus sexuais elencados em Lv 18. Por último, interessam-me uma comparação de nossa narrativa com a saga da maldição de Cam, em Gn 9.20-27 e o desdobramento da história das filhas de Ló em relação a Rute, a moabita.

2 Uma primeira aproximação ao texto de Gn 19.30-38

O texto de Gn 19.30-38 encontra-se bem preservado. Única ressalva a ser feita em relação às traduções é que, no v. 30b, se deve ler "e habitou *na* caverna, e com ele suas duas filhas".[2]

Do ponto de vista da forma, Gn 19.30-38 é um relato narrativo expandido, composto por uma informação de itinerário (v. 30) ligada a uma informação genealógica (v. 37-38).[3] Tal relato é ampliado através de uma cena na qual se narra como as filhas de Ló chegaram a ter seus filhos (v.31-36). Esta cena se destaca nitidamente da moldura composta pelo relato (v.30 e 36-38).

Não é mais possível reconstruir uma forma mais antiga da passagem. O que se pode dizer é que tenha chegado a sua forma atual ao tempo da sociedade tribal em Israel, quando Israel conhecia os povos vizinhos Amon e Moabe e percebia um parentesco ainda que longínquo com eles. É a esta época que se devem referir as duas menções tipicamente etiológicas "até o dia de hoje" nos versículos 37b e 38b.[4]

Em suma, a passagem pode ser subdividida em três partes: a informação de itinerário (v. 30a), a cena sobre as filhas de Ló (v. 30b-36) e as informações genealógicas em forma de genealogia (v. 37-38).

Abaixo apresento o texto conforme a versão de Almeida[5], destacando essas subdivisões:

> 30 *E subiu Ló de Zoar, e habitou no monte, ele e suas duas filhas; porque receava permanecer em Zoar;*
> e habitou **na** caverna, e com ele as duas filhas.

---

1 Para detalhes da temática, veja meu artigo *Sexualidade e erotismo nas tradições patriarcais de Judá*, In: *Anais do I Congresso Internacional da Faculdades EST***.** Religião e Sociedade: desafios contemporâneos. São Leopoldo: Faculdades EST (CD-ROM).

2 Acompanho a proposta de Claus WESTERMANN, *Genesis*. V. 2, Genesis 12-36. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981, p. 379, de que se trata de uma caverna determinada (conhecida).

3 Para itinerários e genealogias, cf. Milton SCHWANTES, *A família de Sara e Abraão*. Texto e contexto de Gênesis 12-25. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1986, p.32-34. Veja também WESTERMANN, 1981, p. 46-51.

4 Para detalhes de forma e lugar da composição, cf. WESTERMANN, 1981, p. 279-280.

5 A BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento. 2.ed. revista e atualizada, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1996.

31 Então a primogênita disse à mais moça: Nosso pai está velho, e não há homem na terra que venha unir-se conosco, segundo o costume de toda a terra;
32 Vem, façamo-lo beber vinho, deitemo-nos com ele e conservemos a descendência de nosso pai.
33 Naquela noite, pois, deram a beber vinho a seu pai, e, entrando a primogênita, se deitou com ele, sem que ele o notasse. nem quando ela se deitou, nem quando se levantou.
34 No dia seguinte, disse a primogênita à mais nova: Deitei-me, ontem à noite, com o meu pai. Demos-lhe de beber vinho também esta noite; entra e deita-te com ele, para que preservemos a descendência de nosso pai.
35 De novo, pois, deram aquela noite a beber vinho a seu pai, e, entrando a mais nova, se deitou com ele, sem que ele o notasse, nem quando ela se deitou, nem quando se levantou.
36 E assim as duas filhas de Ló conceberam do próprio pai.

37 *A primogênita deu à luz um filho e lhe chamou Moabe; é o pai dos moabitas, até ao dia de hoje.*
38 *A mais nova também deu à luz um filho e lhe chamou-lhe Ben-Ami: é o pai dos filhos de Amom, até o dia de hoje*.

3 As filhas de Ló – a narrativa

3.1 Situando a narrativa

Não há dúvida de que a narrativa de Gn 19.30b-36 pressupõe o relato anterior de Gn 19. 23-29 e, por extensão, também o de 19.1-22. Estas duas passagens apresentam a catástrofe ocorrida em Sodoma e Gomorra e seus motivos.

19.1-22 nos contam a visita de dois anjos a Ló em Sodoma. De acordo com o costume de hospitalidade, Ló insiste para que os visitantes se hospedem em sua casa e serve-lhes um banquete. Antes de se deitarem, os homens de Sodoma cercam a casa de Ló e exigem que ele lhes entregue os visitantes para que abusem deles. No intuito de proteger seus hóspedes, Ló lhes oferece em troca deles suas duas filhas virgens[6]. Diante da brutal reação da turba ensandecida, os visitantes salvam Ló, puxando-o para dentro da casa e ferindo os homens de Sodoma de cegueira.

Os homens informam Ló de que a cidade será destruída e lhe propõem a fuga juntamente com toda a sua parentela. Ló ainda procura convencer seus futuros genros, que tomam suas palavras como gracejo e não se dispõem a acompanhar a família em sua fuga.

No amanhecer seguinte, Ló, sua mulher e suas filhas fogem, não sem antes ouvirem a recomendação de não olhar para trás.

19.23-29 relatam a destruição de Sodoma e Gomorra sob uma chuva de fogo e enxofre.[7] Em meio à fuga, a mulher de Ló olha para trás e é transformada em estátua de sal.

---

[6] Este estranho e abominável ato de violência sexual contra estrangeiros é também relatado em Jz 19 (v. 22). Na sequência também ocorre que o dono da casa oferece sua filha à turba desenfreada em troca da inviolabilidade de seus hóspedes.

[7] Não há como explicar historicamente a destruição de Sodoma e Gomorra. Contudo, vem-me à memória o fato de que, ao visitar a Palestina em uma bolsa-sanduíche de meu mestrado em 1983, presenciei escavações nas cercanias do Lisan, no Mar Morto, que revelavam a existência de duas cidades submersas, supostamente Sodoma e Gomorra. Persegue-me até hoje a pergunta se o relato de Gn 19.23-29 não representa a lembrança imemorial de

Restam apenas Ló e suas duas filhas. É neste contexto que nossos três personagens encontram-se, agora, na caverna.

3.2 A narrativa

No cenário da caverna, a narrativa se desenvolve em duas cenas, cada qual composta de uma decisão e de sua execução. Na primeira cena, a decisão compreende os v. 31-32; a execução encontra-se no v. 33. Na segunda cena, a decisão se dá no v. 34; a execução, no v. 35. V. 36 conclui a narrativa.

3.2.1 A primeira cena – v. 31-33

A iniciativa é da filha mais velha. Dirige-se à irmã, expondo-lhe a situação trágica em que se encontram: "Nosso pai está velho, e não há homem na terra que venha unir-se conosco, segundo o costume de toda a terra".

A menção à velhice do pai parece referir-se a que não terá mais tempo hábil para tomar esposa e suscitar descendência.[8] "Estar velho" pode também significar estar perto da morte (Gn 27.1), ou ao menos encontrar-se além da fase reprodutiva da vida (Gn 18.11ss).[9]

Mais significativa é a segunda constatação da primogênita: "não há homem na terra que venha unir-se conosco, segundo o costume de toda a terra".

Já Hermann Gunkel, em seu comentário de Gênesis, cuja terceira edição é datada de 1910, afirmava que "a saga (das filhas de Ló) parece pressupor que todas as pessoas foram atingidas pela catástrofe, que, portanto, foi originalmente imaginada como semelhante ao dilúvio. A saga está, portanto, aqui em vias de transformar, assim como o dilúvio, uma catástrofe originalmente localizada em uma catástrofe geral".[10]

Assumida esta interpretação, há que dizer que, do ponto de vista de quem narra a saga, a situação é dramática. Na destruição de Sodoma e Gomorra, o mundo acabou! Restam apenas um homem – o pai – e duas mulheres – as filhas – para recomeçar a humanidade!

É neste contexto que a mais velha toma a decisão e a propõe à irmã: "Vem, façamo-lo beber vinho, deitemo-nos com ele e conservemos a descendência de nosso pai".

---

um abalo sísmico de grandes proporções na região, que teria ocasionado a enorme rachadura que se inicia entre o Líbano e o Antilíbano e desce até o Golfo de Ácaba, formando sucessivamente o Jordão, o Lago Hule, o Mar da Galileia, o Mar Morto e a depressão da Arabá.

8 Assim WESTERMANN, 1981, p. 381s.

9 Assim Irmtraud FISCHER, Die Erzeltern Israels. *Beihefte zur Zeitschrift für de alttestamentliche Wissenschaft*, v. 222, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1994, p. 37.

10 " 'Kein Mann ist mehr au Erden': die Sage scheint vorauszusetzen, dass alle Menschen von de Katastrophe betroffen sind, die also ursprünglich der Sintflut ähnlich gedacht worden ist. Die Sage ist also hier im Begriff, ebenso wie die Sintflutgeschichte, eine ursprünglich locale Katastrophe in eine allgemeine zu verwandeln," Hermann GUNKEL, *Genesis* übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel, 6. ed., Berlin: Evangelische Verlaganstalt, 1963 (reimpressão da 3. ed. de 1910), p. 219. (tradução própria). Assim também WESTERMANN, 1981, p. 382. Veja ainda FISCHER, 1994, p. 37, nota 104.

Embora soe como incesto, a decisão é, na verdade, heroica. O pai é o único homem sobre a face da terra. Deitar-se com ele, ainda que pareça errado, é o sacrifício necessário em favor da descendência, portanto, em favor da vida.

A pergunta que fica é pela função do vinho. Sem dúvida, não parece tratar-se de afrodisíaco. Seria uma tentativa de aliviar o pai de um sentimento negativo em relação ao incesto? A narrativa não parece condenar a atitude das filhas como imoral. Ela apenas nos informa de que o pai não se apercebe de haver se relacionado sexualmente com as filhas. Sua embriaguez parece apontar mais para a intenção de enganar o pai e de não deixá-lo perceber a situação. [11]

A decisão é posta em prática pela primeira vez no v. 33. À noite, as filhas dão vinho a seu pai, e a primogênita "entra e se deita" – os dois verbos típicos para a relação sexual - com ele, que nada nota, nem quando ela se deita nem quando se levanta. A última afirmação serve para indicar que a execução do plano foi bem-sucedida.

3.2.2 A segunda cena: v. 34-35

A segunda cena decorre de modo idêntico à primeira. Novamente a decisão compete à filha mais velha. Ela assume o ocorrido: "Deitei-me, ontem, à noite, com o meu pai". Agora propõe à irmã que faça o mesmo.

Novamente há o vinho, novamente há referência a descendência. E novamente, em nova noite, repete-se literalmente, no v. 35, o relatado no v. 33, desta vez tendo a irmã mais nova como protagonista. Há os mesmos verbos, há a mesma descrição em relação ao pai: ele nada nota, nem quando ela se deita nem quando se levanta.

Também nesta segunda noite o plano é bem-sucedido.

3.2.3 A conclusão da narrativa: v. 36

V. 36 conclui a saga das filhas de Ló, constatando que ambas conceberam do próprio pai. Através do ato heroico destas mulheres, o mundo destruído pela catástrofe de Sodoma e Gomorra é reiniciado.

Não há uma palavra sequer de censura. Nada que reprove a atitude daquelas jovens. O relato apenas confirma o sucesso de seu plano.

[11] Assim FISCHER, 1994, p. 38. Cf. também WESTERMANN, 1981, p. 382: "Um den verzweifelten Entschluss durchführen zu können, müssen sie den Willen des Vaters, der die Ausführung gefährden könnte, auschalten. Das können sie, indem sie ihn trunken machen. Hier spielt gewiss hinein, dass Moab ein bekanntes Weinland ist." – "Para poder por em prática a desesperada decisão, elas precisam eliminar a vontade do pai que poderia por em perigo a sua execução. Elas o conseguem embebedando o pai. Aqui certamente se leva em conta que Moabe é uma conhecida região de vinho." (tradução própria).

4 As informações genealógicas

Embora não pareçam ter feito parte da saga original, as informações genealógicas que seguem em v. 37 e 38 só podem ter aqui o seu lugar. Informam-nos sobre a origem dos povos vizinhos de Israel, Moabe e Amon.

Os nomes são explicitados a partir da saga.

Moabe é "aquele proveniente do pai", junção da partícula *min*, equivalente a *a partir de, proveniente de*, e *ab*, o substantivo designativo de *pai.* É indicado como filho da primogênita.

Ben-Ami é o nome dado ao filho da irmã mais nova. *Ben* é o substantivo indicativo de *filho*. *Ami* é composto do substantivo *am*, "parente, companheiro de clã" e, por extensão, "povo, parentela, clã, família", e do sufixo *i*, correspondente à primeira pessoa do singular. O nome Ben-Ami significa, pois, "filho de meu parente" ou "filho de meu clã".

Vê-se por aí que tais nomes se relacionam muito bem com a saga. Moabe e Amon são filhos do pai, do próprio clã, gerados de uma relação endógena, desde as origens do mundo recriado após a catástrofe.

Fica a pergunta pelo sentido da informação etiológica "até o dia de hoje" (v. 37bβ e 38bβ). Hermann Gunkel considerava a saga como etnologia, ou seja, a saga de origem dos povos Moabe e Amon.[12] Já Claus Westermann contesta esta afirmação, propondo que a narrativa tenha assumido esta forma apenas mais tarde, com a clara intenção de explicar o parentesco distante entre Israel e os povos vizinhos de Moabe e Amon. Tal parentesco, estabelecido pelo fato de Ló ser sobrinho de Abraão, ainda que distante, seria a razão de entender a saga como etiologia: são nossos parentes "até o dia de hoje". [13]

5 Considerações sobre a saga das filhas de Ló

Estudada a saga das filhas de Ló em seus detalhes, fazem-se necessárias ainda algumas considerações a respeito dela. Em primeiro lugar, há que discutir a visão negativa a respeito das filhas de Ló, apresentada por Athalya Brenner. A partir da leitura de Brenner, dois outros aspectos precisam ser abordados: a questão das leis sobre o incesto, contidas em Lv 18 e 20, e sua relação com a saga das filhas de Ló; as semelhanças entre nossa saga e a narrativa de Gn 9.20-27, ambas refletindo situações pós-catástrofes. Por último, é necessário atentar para o fato de Rute ser descendente de Moabe e encontrar-se na sequência de nossa narrativa.

5.1 Um ponto de vista negativo em relação às filhas de Ló?

Athalya Brenner[14] faz uma interessante análise sobre a saga das filhas de Ló. Contudo, ainda que em forma de pergunta, entende que "a história é contada de maneira zombeteira", como se as

[12] GUNKEL, 1963 (1010), p. 217.
[13] Cf. WESTERMANN, 1981, p. 379s e 383.
[14] *A mulher israelita.* Papel social e modelo literário na narrativa bíblica. São Paulo: Paulinas, 2001, p.159-163.

filhas fossem vistas como sedutoras "negativas", e que "o autor/editor da passagem (atual) não as trata com respeito".[15] Embora apresente possíveis respostas a essas perguntas, a autora parte do pressuposto de que

> (...) a premissa básica, da qual as filhas de Ló partem, está errada. O perigo para toda a espécie humana é imaginário e sua suposição de que o futuro da humanidade está em suas mãos é arrogante – e ridículo. Esse estúpido erro de julgamento por parte delas, essa impaciência para esperar e ver como Deus, que antes já havia guiado a fuga delas e do pai, as instruiria, marca-as como mulheres desencaminhadas muito mais do que como heroínas. [16]

Partindo da interpretação proposta por Hermann Gunkel[17], de que a narrativa poderia ser originalmente não israelita, a autora conclui:

> Seja como for, quando a lenda etiológica estrangeira foi incorporada no ciclo das narrativas patriarcais hebraicas, seu significado original foi distorcido. Quando tirado do contexto cultural de glorificação dos ancestrais, o desembaraço deu lugar ao conceito cuja origem está no chauvinismo israelita e no patriotismo local. As nações primas de Israel são ridicularizadas e suas mães, apresentadas como loucas incestuosas e Sedutoras "negativas". Portanto, dois componentes de uma intrincada característica – o erro e o incesto – são enfatizados para transferir características femininas do "positivo" para o ponto "negativo", da escala da moralidade e julgamento válido. [18]

De fato, Gunkel apontava, em sua interpretação da passagem, para Dt 32.32, onde se lê: "Porque a sua vinha é da vinha de Sodoma e dos campos de Gomorra", entendendo-a como referência negativa à saga das filhas de Ló. Indicava ainda as passagens de Is 16.7ss e Jr 48.11s,32ss como referências ao vinho de Moabe, além de Is 16.6; Jr 48.26s,29s e Ez 25.8 como indicações do deboche e da soberba de Moabe.[19]

Não obstante, embora desprezo e repúdio a Moabe, e, por extensão, também a Amon, sejam claramente perceptíveis naquelas passagens, não consigo ver nelas uma referência negativa explícita à saga das filhas de Ló. Tampouco, a meu ver, a própria saga apresenta qualquer avaliação negativa a respeito da atitude das filhas.

Na interpretação de Brenner, a premissa das filhas de Ló está errada. Como vimos acima, a autora entende como "arrogante e ridícula" a suposição de que o futuro da humanidade está em suas mãos. Pensar que o mundo acabou com a destruição de Sodoma e Gomorra é um "erro estúpido".

Sem dúvida, o mundo não acabou com a destruição de Sodoma e Gomorra. De nosso ponto de vista, hoje, isto está claro. Porém, estava claro? Desastres semelhantes não são incomuns, nem na Bíblia – veja-se o Dilúvio – nem nos mitos de outras culturas – como no mito de Deucalião e Pirra, do desaparecimento de Atlântida, de Gilgamesh, da Terra sem Males, entre outros. Com certeza, em nenhum deles o mundo acabou. Em todos eles, porém, a sensação parece ter sido a mesma: o mundo havia acabado e havia que recomeçar.

[15] BRENNER, 2001, p. 161.
[16] BRENNER, 2001, p. 161.
[17] GUNKEL, 1963 (1010), p. 217s.
[18] BRENNER, 2001, p.163.
[19] GUNKEL, 1963 (1010), p. 217.

A argumentação de Brenner não me convence. Não vejo na saga das filhas de Ló, assim como nos foi transmitida, qualquer traço de arrogância ou de ridicularização da atitude das jovens. Nada há nelas que seja avaliado como negativo, Nada há de sedução. Elas são, de fato, heroínas.

5.2 As filhas de Ló e as leis acerca do incesto no Livro do Levítico

Não há dúvida de que o ato cometido pelas filhas de Ló pode e deve ser caracterizado como incesto, enquanto "relação sexual entre parentes (consanguíneos ou afins) dentro dos graus em que a lei, a moral ou a religião proíbe ou condena o casamento" [20] Contudo, de modo surpreendente, o caso das filhas não é mencionados nas leis acerca do incesto no Livro do Levítico, nem de relação entre o pai e as filhas, nem entre as filhas e o pai.

Num interessante e amplo estudo, Ricardo Lengruber Lobosco[21] estuda o tema do incesto nas leis de Hamurábi e no Antigo Testamento, com ênfase especial na Lei de Santidade em Lv 18 e 20[22]. Na parte final de seu livro, o autor estuda amplamente a questão do silêncio sobre o incesto com as filhas[23], chegando à seguinte conclusão:

> Seguindo a linha de pensamento de que a condenação às relações ilícitas e o silêncio sobre as filhas servem para deixar entreaberta a possibilidade de relação incestuosa numa situação extrema de falta de opção, é possível aventar a possibilidade de que tais leis tenham nascido como decorrência de interpretação tardia dos relatos patriarcais [...], mas não como represália àquelas práticas ou, simplesmente, como exercício de criação literária. O que se pode propor é que, da mesma maneira que não houve condenação aos Patriarcas – que mantiveram relações com parentas próximas –, H omite a proibição com a filha, pois está seguro que, na ausência de alternativas fora da casa e respeitando as advertências de Ed 10,11, Ne 13,27 e Dt 7,2-6, a opção que resta ao pai é assegurar sua descendência com a própria filha.[24]

Embora concorde em princípio com a conclusão do autor, parece-me que sua reflexão ignora uma questão fundamental: não se tata, no caso das filhas de Ló, de uma "opção que resta ao pai". A narrativa afirma com certa insistência que a iniciativa é exclusivamente das filhas! E tudo é feito de tal maneira que Ló nada percebe "nem quando ela se deitou, nem quando se levantou" (v. 33.35).

Ló não tem, conforme o texto, qualquer noção de estar se relacionando ou, depois, de ter-se relacionado sexualmente com suas filhas!

Não se trata, pois, de um ato praticado por uma parte maior em relação à parte menor. É exatamente o inverso: trata-se de um ato praticado pela parte menor em relação à parte maior! Isto ainda é incesto? [25]

---

[20] HOUAISS. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa 3.0.* Objetiva: S.L. 2001/2009. CD-ROM, verbete "incesto".

[21] *O incesto nas leis do Levítico*. Análise da Lei de Santidade (Lv 18 e Lv 20) à luz do "Código" de Hamurábi (§§ 154-158) e a questão do silêncio sobre o incesto com a(s) filha(s) no Antigo Testamento. São Leopoldo: Oikos, 2011.

[22] Importante para a citação que segue é que Lobosco refere-se, de forma abreviada, à Lei de Santidade (Lv 17-26), utilizando a letra H.

[23] LOBOSCO, 2011, p.185-195.

[24] LOBOSCO, 2011, p. 202.

[25] É, no mínimo, curioso que, na Lei de Santidade esteja prevista a proibição de "descobrir a nudez de tua nora" (Lv 18,15), e que também não haja censura em relação à atitude tomada por Tamar em relação a seu sogro Judá (Gn

E, diante do fato de que o pai já está velho e, portanto, quase no fim de sua capacidade reprodutiva, e de que "não há homem na terra que venha unir-se conosco, segundo o costume de toda a terra", as filhas tomam a única atitude possível para perpetuar a espécie, salvar o clã e, quem sabe, toda a humanidade.

5.3 A saga das filhas de Ló e a saga da maldição de Cam

Claus Westermann chama a atenção para a narrativa paralela de Gn 9.18-27.[26] Também nesta saga estamos numa situação pós-catástrofe. Ocorreu o dilúvio. O mundo está destruído. Também nesta saga há a menção ao vinho: Noé plantou uma vinha, bebeu o vinho, "embriagou-se e se pôs nu dentro de sua tenda" (v. 21). A tenda equivale aqui à caverna, na qual se encontram Ló e suas filhas.

Contudo, a situação de Noé é diferente da de Ló. Da catástrofe escaparam, além de Noé e seus três filhos, também quatro mulheres: a esposa de Noé e as esposas de seus filhos. Há quatro possibilidades de repovoar o mundo, além do que o clã está preservado.

A saga prossegue, narrando que Cam vê a nudez do pai embriagado e conta o fato, fora da tenda a seus irmãos. Em consequência, é duramente amaldiçoado pelo pai.

Que, porém, terá ocorrido naquela tenda?

Em sua abordagem da passagem, Claus Westermann[27] faz um breve relato da pesquisa anterior a ele, elencando uma série de interpretações sobre o fato. De início, chama a atenção para a proposta de Gunkel[28], que entende que o fato de Cam ver a nudez de seu pai e contá-lo a seus irmãos já representa um duplo pecado. Cam não deveria ter olhado a nudez do pai e, pelo menos, não deveria ter falado a respeito dela. Na opinião de Gunkel, porém, isto não pode ser tudo o que se pretende contar sobre Cam. Afinal, o caso ainda não é tão sério para que nele se possa basear a terrível maldição pronunciada por Noé na sequência. Acrescente-se a isso, diz Gunkel, que o v. 24 pressupõe que Cam "fizera" algo ao pai, portanto, não apenas falara a respeito.

Outros autores, embora sem explicitá-lo, falam em "grave pecado" de Cam. Westermann menciona H. Winckler, que teria entendido o ato de Cam como "pederastia"[29].

Na atualidade, também Lobosco parece comungar desta interpretação, quando afirma:

> O primeiro incidente da Bíblia que suscita a conduta *incestuosa* é a ofensa de Cam contra o pai, Noé (Gn 9,20-27). Cam, vendo a nudez de Noé, fê-lo saber a seus dois irmãos, Sem e Jafé, que, tomando uma capa, puseram-na sobre os próprios ombros e, andando de costas, rostos desviados, cobriram a nudez do pai. Quando Noé descobre que Cam o *conheceu*, aquele amaldiçoa este a uma vida de escravidão a seus irmãos. Qualquer que

38). Também aí se trata de um ato praticado pela parte menor em relação à parte maior. E também aí, Judá, embora lúcido, não tem consciência de estar se relacionando sexualmente com sua nora. Voltaremos a este assunto quando tratarmos de Gn 38 em outro artigo.

[26] WESTERMANN, 1981, p. 380.

[27] Claus WESTERMANN, *Genesis.* V 1, Genesis 1-11. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1974, p. 653.

[28] Cf. GUNKEL, 1963 (1010), p. 79.

[29] O trabalho de Winckler não esteve a meu dispor. Assumo-o a partir de Westermann.

> seja a natureza precisa da ofensa, o legislador usa o incidente para refletir sobre uma potencial ofensa sexual de um filho contra seu pai. [...][30]

De fato, há que concordar com Westermann que o texto não diz mais do que Cam "viu a nudez" do pai. Em sua opinião, a afirmação não pretende dizer mais que seu sentido literal.

Em favor desta constatação, fala a diferença dos verbos empregados em Gn 9 e Lv 18. Na primeira passagem, fala-se em "ver a nudez", na segunda, em "descobri-la". Não obstante, é preciso concordar com Gunkel que a dureza da maldição de Cam, proferida por Noé, é, de fato, muito desproporcional em relação ao "delito" praticado.

Assim, a meu ver, a interpretação sobre a atitude de Cam permanece aberta.

Não obstante, uma questão se levanta, ao pensarmos em uma comparação entre a saga de Cam e a das filhas: se por tão pouco Cam foi tão duramente amaldiçoado, por que nada há de censura em relação às filhas de Ló na narrativa de Gn 19?

5.4 Rute, a moabita

Talvez a narrativa sobre Rute, a moabita, nos leve um pouco adiante. Numa das mais belas novelas da Bíblia, o Livro de Rute nos conta sobre a fidelidade da jovem viúva moabita, Rute, a Noemi, sua sogra.

É comovente como Rute se atém à sogra, prometendo-lhe fidelidade:

> Não me instes para que te deixe e me obrigues a não seguir-te; porque, aonde quer que fores, irei eu e, onde quer que pousares, ali pousarei; o teu povo é o meu povo, o teu Deus é o meu Deus. Onde quer que morreres, morrerei eu e aí serei sepultada; faça-me o SENHOR o que bem lhe aprouver, se outra cousa que não seja a morte me separar de ti.[31]

É igualmente comovente como Rute vai ao campo de Boaz, em Belém, coletar as sobras da colheita, garantindo o sustento seu e de sua sogra (Rt 2), mesmo correndo o risco de ser molestada pelos segadores (2.9). A sobrevida das viúvas está garantida pelo seu empenho.

Sim, Rute tomará uma atitude inusitada (Rt 3) – a conselho da sogra –, indo à eira, onde Boaz limpava a cevada, para, após o homem haver comido e bebido (terá sido vinho?), estar já "de coração um tanto alegre" e deitar-se ao pé de um monte de cereais, chegar-se de mansinho e lhe "descobrir os pés" – o que deve significar um pouco mais para cima! –, à semelhança das filhas de Ló em relação a seu pai. [32]

Boaz, após as devidas tratativas no portão da cidade (Rt 4), tomará Rute por esposa. O filho dessa união se chamará Obede, será dado a Noemi e será conhecido como avô de Davi, rei de Judá e Israel (Rt 4.13-22).

[30] LOBOSCO, 2011, p. 187. Grifos meus.
[31] Rute 1.16s. A BÍBLIA SAGRADA, 1996
[32] Voltaremos a falar de Rute e de sua atitude inusitada em um próximo artigo.

É fundamental lembrar que Rute é *moabita*. Sim, uma estrangeira. Porém, se moabita, descendente da filha primogênita de Ló! Justamente aquela que tomara a decisão de garantir, através do próprio pai – *Mo-ab* –, a descendência do clã, quem sabe, da espécie humana.

Não fossem as filhas de Ló, não haveria Rute, e, sem Rute, não haveria Davi!

Neste sentido, se as filhas de Ló não são expressamente mencionadas na genealogia de Jesus, conforme Mateus (Mt 1.1-17), lá estão, ao menos a primogênita, representadas por Rute (v.5).

Haveria como censurá-las?

Referências

BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento. 2.ed. revista e atualizada, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1996.

BRENNER, *Athalya. A mulher israelita.* Papel social e modelo literário na narrativa bíblica. São Paulo: Paulinas, 2001,

DREHER, Carlos A. Sexualidade e erotismo nas tradições patriarcais de Judá, In: *Anais do I Congresso Internacional da Faculdades EST***.** Religião e Sociedade: desafios contemporâneos. São Leopoldo: Faculdades EST (CD-ROM), 2012.

FISCHER, Irmtraud Die Erzeltern Israels. *Beihefte zur Zeitschrift für de alttestamentliche Wissenschaft*, v. 222, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1994

GUNKEL, Hermann. *Genesis* übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel, 6. ed., Berlin: Evangelische Verlaganstalt, 1963 (reimpressão da 3. ed. de 1910),

HOUAISS. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa 3.0.* Objetiva: S.L. 2001/2009. CD-ROM.

LOBOSCO, Ricardo Lengruber. *O incesto nas leis do Levítico*. Análise da Lei de Santidade (Lv 18 e Lv 20) à luz do "Código" de Hamurábi (§§ 154-158) e a questão do silêncio sobre o incesto com a(s) filha(s) no Antigo Testamento. São Leopoldo: Oikos, 2011.

SCHWANTES, Milton. *A família de Sara e Abraão*. Texto e contexto de Gênesis 12-25. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1986.

WESTERMANN, Claus. *Genesis.* V 1, Genesis 1-11. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1974.

WESTERMANN, Claus. *Genesis*. V. 2, Genesis 12-36. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981.

BREVE ANÁLISE DO EVANGELHO DE MATEUS: JESUS, VIDA SOCIAL E SUA RELAÇÃO COM AS BEM-AVENTURANÇAS

Resumo: *As bem-aventuranças visam aproximar Deus e as pessoas e concretizar a fé. Elas mostram Deus esvaziando-se e vindo ao nosso encontro. Nos aceita incondicionalmente, não somos estranhos ou escravos, somos seus amigos. Jesus traz a relação de um Deus próximo, Segui-lo é dar continuidade ao Reino de Deus que Ele começou. O desafio das bem-aventuranças é encontrar nossa posição em Cristo e assumir o Reino de Deus já existente. Ensinar numa perspectiva transformadora só é possível se quem ensina tiver sido transformado. Ser transformado pela Palavra de Deus é ser fiel a Jesus e ao seu ensino que convida a converter primeiro a igreja e as lideranças. O ensino transformador tem olhos para aqueles que estão desfavorecidos, e encoraja a agir contrário às estruturas injustas existentes. Move a nos dirigir a eles como a um amigo, assim como Deus escolhe ser nosso amigo e quando alguém o questiona responde simplesmente "EU SOU O QUE SOU". O Reino de Deus é auto-existente. Contribuímos nele quando passamos a perceber as pessoas e a ajudá-las. Este é o verdadeiro ensino e culto. Servir não se caracteriza como lei, mas como impulso a partir da graça.*

Palavras-chave: *Injustiça social. Jesus. Reino de Deus. Bem-aventuranças. Ensino transformador.*

BREVE ANÁLISE DO EVANGELHO DE MATEUS: JESUS, VIDA SOCIAL E SUA RELAÇÃO COM AS BEM-AVENTURANÇAS

Inês Pozzagnolo Leite[1]
Mestrado em Teologia e Bíblia pela Escola Superior de Teologia
Instituição Faculdade Refidim
E-mail: ines.compedebd@hotmail.com

Introdução

A proclamação do Reino de Deus feita por Jesus quer revelar à humanidade o coração do Pai. Entre outros tantos anúncios feitos por Jesus, as bem-aventuranças apresentam uma síntese de sua própria vida e proclamação. É difícil colher o verdadeiro sentido das bem-aventuranças sem investigar o contexto que elas carregam e a cultura em que foram proclamadas. Os evangelhos são teologicamente importantes e fonte diária de estudos acadêmicos. Neles encontram-se notáveis reflexões, sermões e ensinos oficializados por Jesus. Em Mateus e Lucas surgem as bem-aventuranças.

No mundo onde o ódio tem alcançado proporções gigantescas, A contradição de felicidade proposta por Jesus na perícope das bem-aventuranças serviu de motivação.No objetivo compreender o que Jesus quis ensinar com cada bem-aventurança e envolver este aprendizado na prática cristã. Este objetivo está associado à convicção de que, ao proclamá-las, Jesus se baseou naquilo que é essencial da revelação de Deus ao seu povo. Jesus sintetiza sua mensagem na proclamação das bem-aventuranças. Esta compreensão se dá em virtude do vínculo entre a fé cristã e a urgência da vivência real da mensagem que elas contêm. Naturalmente o que tal ensino representa para a humanidade vai além do que é possível colocar em palavras.

O Sermão do Monte compõe os capítulos cinco a sete do evangelho de Mateus. Esta análise será das bem-aventuranças que se encontram na perícope de Mateus 5.2-13, as quais apontam o

[1] Mestrado em Teologia e Bíblia pela Escola Superior de Teologia (2012), graduação em Teologia pelo Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix/Faculdade Evangélica de Teologia - FATE (2009), Atualmente é diretora do COMPED em Joinville (SC) Curso de Orientação e Motivação para professores e de EBD e Lideranças e organizadora do Livro Linguagens do educador cristão e de vários artigos. Instituição Faculdade Refidim e Igreja Evangélica Assembleia de Deus Joinville Santa Catarina Brazil. ines.compedebd@hotmail.com

caminho a ser trilhado por quem já é, ou deseja ser, participante do Reino de Deus. As bem-aventuranças também constrangem a olhar mais atentamente aquelas e aqueles a quem se referem. Desafiam, por fim, a encontrar e assumir uma postura cristã, agora no Reino de Deus já existente. A opção pelos escritos de Mateus se dá por sua preocupação em mostrar ao povo da promessa(judeus), que seu cumprimento é chegado, seu futuro é presente e se realiza em Jesus Cristo. Mateus é provavelmente um judeu que crê no Senhor Jesus como Messias e Salvador, portanto, um cristão, que explica o projeto do Reino de Deus para sua nação a partir da Torá. Mateus apresenta Jesus como um homem judeu e primeiramente para os judeus, utilizando inclusive, templo, sinagogas, etc. Também busca analisar comparativamente as bem-aventuranças como são apresentadas em Lucas 6.20-27, apontando algumas similaridades e discrepâncias. Esta análise pretende captar o comportamento social de Jesus e sua quebra de paradigmas, olhando panoramicamente os textos e interagindo com autores que já trataram do assunto e outras perícopes.

Contexto de mateus

Autoria e fontes do evangelho de Mateus

Mateus provavelmente é obra de um judeu que se tornou cristão. O autor de Mateus seria o cobrador de impostos, a quem Jesus chamou para segui-lo. Seria o mesmo que escreveu o evangelho e o nomeou, conforme este relato: “indo adiante, viu Jesus um homem chamado Mateus, sentado na coletoria de impostos, e disse-lhe: 'segue-me'. Este, levantando-se o seguiu” (Mt 9.9). Para Carson, Moo e Morris, as maiorias dos judeus que trabalhavam para coletar impostos dos próprios judeus para os governantes romanos, normalmente eram vistos pelo povo de sua pátria como opressores. O autor afirma que este literalmente parece ser o caso de Mateus, embora em seus escritos abra diálogo para outras possibilidades.

> Em suma, parece muito forte, até mesmo irrefutável, o argumento de que, muito antes de Papias escrever suas difíceis palavras em que procurou estabelecer uma relação entre Mateus e o primeiro evangelho, acreditava-se que Mateus era o seu autor. [...] não há dúvida de que a igreja primitiva entendia que o sentido disso era que Mateus havia escrito seu evangelho em hebraico (ou aramaico; a palavra grega era usada para designar as duas línguas cognatas) e que foi então traduzido por outros.[2]

Há acordo de idéias entre Carson, Moo e Morris de um lado, e Jeremias de outro, sobre a sustentação da fonte em que o evangelho de Mateus foi escrito. Conforme este argumento de Jeremias, o evangelho de Mateus “é um Evangelho de Marcos reelaborado estilisticamente e acrescido de material novo que dá mais da metade de Marcos.”[3]. O que provavelmente Mateus fez da melhor forma possível usando o que tinha à disposição, as duas fontes. “A teoria predominante hoje em dia é a das duas fontes: de acordo com ela, o primeiro e o terceiro evangelista tiveram, além de Marcos, outra fonte, a chamada *fonte de ditos. A fonte Q* [este Q é a inicial da palavra alemã *Quelle* = fonte. NdT]”[4]. No entanto, essa forma, trata-se de uma simplificação, “o que já decorre do fato de

[2] CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 74-75.
[3] CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 75.
[4] CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p.75.

Lucas não ter encontrado o material dos ditos em forma isolada, mas já misturado com o material próprio só dele. [...] surgem dúvidas sobre se existiu mesmo essa fonte Q de ditos."[5].

Embora, para Jeremias, esta é a teoria mais aceita, o autor não a confirma com exatidão, permanecendo a dúvida a respeito da fonte Quelle. Seus argumentos se identificam com Zeilinger, para o qual as principais fontes dos evangelhos são: "Marcos, usado por Mateus e Lucas. Fonte Q de ditos, usada por Mateus e Lucas; e fontes especiais de Mateus ("M") e Lucas ("L"), eventualmente empregadas em sua matéria exclusiva (ME). "[6]. Zeilinger ainda observa que "via de regra, conta-se como textos provenientes da *fonte de ditos* aqueles que, ausentes de Marcos, encontram-se apenas em Mateus e em Lucas."[7].

Data, local da redação e destino do evangelho

A data em que o Evangelho foi redigido também provoca divergências. Zeilinger afirma que historicamente se considera a data situada no período depois da primeira guerra judaico-romana. Assim, Mateus data da mesma época de Lucas, conforme este relato. "Entre os anos 70 a 90, não é mais possível um retorno a Jerusalém. O que permanece é a Palavra de Deus das Sagradas Escrituras."[8]. Sendo assim, está em pleno acordo com os escritos de Carson, Moo e Morris que acreditam que "o consenso contemporâneo, [...] defende que Mateus foi escrito durante o período de 80 e 100 d.C."[9].

Há incerteza quanto ao lugar de origem do Evangelho. A crítica não chega a um consenso sobre o local. Existe uma pluralidade de lugares prováveis, de onde o evangelho poderia ter emergido. Sobre este assunto, Carson, Moo e Morris trazem a seguinte argumentação:

> Hoje em dia, no entanto, a maioria dos estudiosos opta pela Síria como local de origem. Essa escolha depende basicamente de dois fatores: (1) a adoção de uma data posterior a 70 A.D., quando a maior parte da Palestina estava destruída; (2) a influência de Streeter, que defendeu Antioquia como local de procedência deste evangelho. Podemos argumentar que o primeiro fator muito subjetivo; o segundo é bem mais importante. Nem todos os argumentos de Streeter são de peso, mas Antioquia ostentava uma população judaica bastante grande, ao mesmo tempo em que foi o primeiro centro que procurou alcançar o mundo gentílico.[10]

Para Carson, Moo e Morris, é impossível afirmar o local exato do escrito de Mateus. É de bom senso considerar a grande contribuição que o evangelho trouxe a seus destinatários, que foram aparentemente os crentes de sua própria região. Carson, Moo e Morris ainda enfatizam que o evangelista se preocupa em escrever sobre o ministério do Jesus histórico. Isso, para eles, diferencia muito, por exemplo, um evangelho de uma carta.

---

5 JEREMIAS, J. *Teologia do Novo Testamento.* 2. ed. São Paulo: Paulus/Teológica, 2004. p. 81.

6 ZEILINGER, Franz. *Entre o céu e a terra:* o comentário do sermão da montanha (Mt 5-7). São Paulo: Paulinas, 2008. p. 32.

7 ZEILINGER, 2008, p. 32.

8 ZEILINGER, 2008, p. 12.

9 CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 85.

10 CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 84-85.

> Mateus deseja demonstrar, entre outras coisas, que (1) Jesus é o Messias prometido, o Filho de Davi, o Filho de Deus, o Filho do Homem, Emanuel, aquele para quem o Antigo Testamento aponta; (2) muitos judeus, especialmente os líderes, pecaram quando deixaram de reconhecer Jesus durante o seu ministério (e, por implicação, corre grande perigo se continuarem com essa postura depois da ressurreição); (3) o reino escatológico prometido já despontou, sendo que seu início foi assinalado pela vida, morte, ressurreição e exaltação de Jesus.[11]

Para Carson, Moo e Morris, esta é a chave do evangelho de Mateus, a saber, mostrar que Jesus é Messias. O evangelista também se preocupa com o problema de alguns líderes não assumirem que o Reino de Deus é fato. Continuando a esperar pelo messias e salvador, insistirem com esta postura mesmo após a evidência dos sinais apresentados por Jesus, incluindo a morte, ressurreição e exaltação, o que claramente testemunha o início do Reino de Deus.

Sobre as bem-aventuranças

Para Dumais, as bem-aventuranças evangélicas têm suas raízes no Antigo Testamento e no judaísmo, visto que, a palavra bem-aventurado aparece em vários textos na Septuaginta, e com sentido diferente da palavra benção, como é possível verificar neste texto.

> A palavra *makarios* (bem-aventurado) utilizada em Mateus cinco corresponde ao termo hebraico *ashré*, que se encontra 45 vezes na Bíblia hebraica. Os "macarismos" [macarios] figuram principalmente nos salmos (25 vezes) e nos livros sapienciais. Diferentemente da "benção" (*berâkâh*) frequente no Antigo Testamento, sendo uma palavra voltada para o futuro e que opera o que significa, a "bem-aventurança" é uma forma de congratulação, que supõe a averiguação de uma felicidade já realizada ou, pelo menos, em vias de realização.[12]

Dumais acredita que, ao dizer "bem-aventurado", Jesus afirma a felicidade integral da pessoa. A promessa não é pós-morte, e sim, vivenciada no presente, isto porque esta virtude confere à felicidade, como estado do ser.

Jesus: ministério e vida social e relação com as bem-aventuranças

Mateus em seus dois primeiros capítulos se ocupa em documentar a genealogia de Jesus. Embora sublinhando influências estrangeiras do lado feminino, parece ter em mente o propósito de mostrar a ascendência israelita de Jesus, relacionando esta descendência com as profecias para promulgar o reino dos Céus. O evangelista destaca que "naqueles dias, apareceu João Batista pregando no deserto da Judéia e dizendo: arrependei-vos por que o Reino dos Céus está próximo" (Mt 3.1-2). A vida social de Jesus e seu ministério estão estreitamente relacionados na prática existencial e histórica. Sobre isso, Pannenberg traz a seguinte argumentação.

> O Jesus histórico é o ponto de partida e critério de todas as informações cristológicas sobre sua pessoa, enquanto as sentenças da cristologia são consideradas manifestações

[11] CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 91.
[12] DUMAIS, Marcel. *O Sermão da Montanha:* Mateus 5-7. São Paulo: Paulus, 1998. p. 23.

> de sua realidade histórica. "Pois o que Cristo é segundo sua determinação eterna e atuando sobre nós de acordo com sua elevação a Deus sequer poderia ser reconhecido por nós, se não estivesse atuante também em sua existência histórico-temporal."[13]

Mateus, ao se referir sobre o ministério de Jesus, declara que "o povo que estava em trevas viu uma grande luz" (Mt 4.12-17). Surgiu um luzeiro para o povo da Galiléia. O evangelista aplica este oráculo de Isaías a Jesus e diz que Ele se transforma em luz para aquele povo gentio que habitava em trevas. Mateus acrescenta que, a partir daquele momento, Jesus inicia seu ministério.

Jeremias afirma que "Deus o ungiu com o Espírito Santo e com poder; Ele percorreu a terra, fazendo o bem e curando a todos os que eram oprimidos pelo diabo; porque Deus era com ele."[14]. As curas miraculosas de Jesus estão presentes nos quatro evangelhos, sendo que todos "narram de Jesus inúmeras curas de doença de toda a sorte, três ressuscitações de mortos e sete milagres na natureza."[15]. Porém, antes disso e após ser batizado por João no rio Jordão, Mateus registra que Jesus fora tentado pelo diabo enquanto jejuava e orava intensamente no deserto. O tentador se aproximou e lhe disse:

> "Se és Filho de Deus, manda que estas pedras se transformem em pães". Mas Jesus respondeu; "está escrito: *Não só de pão vive o homem, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus.* Então o diabo o levou à cidade santa e o colocou sobre o pináculo do templo e disse-lhe: "Se és o Filho de Deus, atira-te para baixo por que está escrito: *Ele dará ordem a seus anjos a teu respeito, e eles te tomarão pelas mãos, para que não tropeces em nenhuma pedra."* Respondeu-lhe Jesus: "Também está escrito: Não tentarás o Senhor teu Deus." Tornou o diabo a levá-lo agora para um monte muito alto. E mostrou-lhe todos os reinos do mundo com o seu esplendor e disse-lhe: "Tudo isso te darei se prostrado me adorares". Aí Jesus lhe disse: "Vai-te Satanás, por que está escrito: *Ao Senhor teu Deus adorarás e só a ele prestarás culto."* (Mt 4.3-11)

Conforme o texto bíblico, devido à recusa das propostas do inimigo diante das quais Jesus resiste com lealdade, "o diabo o deixou. E os anjos de Deus se aproximaram e puseram-se a servi-lo." Para o judeu messiânico Stern, nesta ocasião, Satanás assedia Jesus com cada uma das três categorias de tentações: A concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida.

Jesus, pelo viés das bem-aventuranças nos traz uma nova configuração de mundo, fundamentado em Deus e no Seu Reino, cujas implicações se evidenciam através de atitudes. Para Jesus não existe cristianismo hermético, isolado, Ele persuade à prática, como o sal que tempera, a não ser que se tornou insípido (Mt 5 13-14).

Enfim, o evangelho de Mateus mostra que Jesus vem reconciliar Divino e a humanidade. Fica evidente a relação que existe entre o Reino de Deus e seu amor. O amor de Deus é personificado em Jesus que atua por palavras e gestos. Também convida a todas e todos a fazerem parte deste Reino já manifestado em Jesus. Ele toma a iniciativa de "buscar e de salvar o que se havia perdido" (Lc 19.10). Diante de tão grande convite, Deus espera uma resposta favorável. Participar do seu Reino é o maior projeto de todo o evangelho. A partir do arrependimento, é possível encontrar o perdão de Deus proporcionado por Ele mesmo na pessoa de Jesus.

---

13 RITSCHL, 1888 apud PANNENBERG, 2009, p. 400.
14 JEREMIAS, 2004, p. 146.
15 JEREMIAS, 2004, p. 146.

As bem-aventuranças

Leitura das bem-aventuranças a partir do evangelho de Mateus

Olhando para o mundo conturbado nos dias de Jesus, como, domínio sanguinário do império romano, escravatura, inferioridade da mulher e da criança, altos impostos a César, hipocrisia dos fariseus e saduceus, violência dos essênios, entre outras tantas marcas sociais, seria impossível um olhar superficial da parte de Jesus. Ele é em si a própria mensagem. Mateus e Lucas registram as tradicionalmente conhecidas bem-aventuranças (Mt 5.2-12 e Lc 6.20-26). Elas devem ter intimidado alguns judeus do primeiro século, pois invadem todo e qualquer conceito de sabedoria convencional. As bem-aventuranças apontam para o Reino ao qual Deus deseja conduzir a humanidade.

Em traços gerais as bem-aventuranças abordam o ensino na valorização do ser humano, sua essência e pessoalidade. Jesus reprova a avareza e o egoísmo causadores da pobreza e miséria. Zeilinger afirma que, nas bem-aventuranças, "se encontram a situação e a promessa que lhe é pertinente, e é formada por 'oito bem-aventuranças' (5,3-10) e de outra 'nona formulada diferentemente' (5,11-12), fundamentada por uma promessa de recompensa".[16]

Jesus ressignifica o conceito de felicidade

Sendo a felicidade um objetivo comum aos humanos, os caminhos por onde a procuramos são diversos. Jones enfatiza que, "o grande alvo que a humanidade busca é a felicidade."[17] Mesters acredita que é inútil procurá-la fora de nós mesmos. "A felicidade que todos procuram nasce é de dentro: do amor que você recebe, da amizade e da bondade que sente e recebe de Deus e dos outros. Jesus pede que a gente procure a felicidade por esse lado."[18] O Mestre aponta quem a alcançará, surpreendendo, alegrando alguns e contrariando, entristecendo outros. No entanto, a perícope bíblica mostra que o olhar de Jesus sobre a vida e a felicidade não coincide com o nosso.

Bem-aventuranças comuns a Mateus e a Lucas

Ao comparar as bem-aventuranças pelos dois evangelistas, percebe-se que embora tratem do mesmo assunto, existem semelhanças e diferenças evidentes entre seus escritos. Chevrot aponta as disparidades existentes. "Os dois evangelistas por quem conhecemos o Sermão da Montanha apresentam duas versões diferentes das bem-aventuranças. Em Mateus, elas são oito; Lucas citou apenas quatro, as mais simples [...]."[19]. Para Chevrot, Mateus é extensivo enquanto Lucas é sucinto e "silenciou às alusões bíblicas que as encerravam, pouco conhecidas dos seus leitores gregos. Em compensação, elas vêm acompanhadas de quatro imprecações paralelas que não figuram no texto de Mateus."[20] Para Jones, nas bem-aventuranças Jesus oferece uma descrição do seu povo. "Jesus

[16] ZEILINGER, 2008, p. 41.
[17] JONES, D. Martyn Lloyd. *Estudos no Sermão do Monte.* 9. ed. São Paulo: Fiel, 1981. p. 605.
[18] MESTERS, Carlos. *O Sermão da Montanha.* Petrópolis: Vozes, 1973. p. 33.
[19] CHEVROT, 1988, p. 23
[20] CHEVROT, 1988, p. 23.

declarou o que eles serão em geral, para, em seguida, apresentar uma descrição um tanto mais detalhada de como eles agirão."[21]

Os pobres no espírito Mateus, os pobres Lucas

"Felizes os pobres no espírito, porque deles é o Reino dos Céus." (Mt. 5.3)

"Felizes vós, os pobres, por que vosso é o Reino de Deus." (Lc. 6.20)

A profundidade do ensino de Jesus se torna evidente já na pronúncia da primeira bem-aventurança. Mesters resume da seguinte forma. "A felicidade que todos esperam de Deus vai ser dos pobres. [...] Ouvindo a palavra *makarioi* todo mundo já sabia que tipo de felicidade se tratava, a saber, aquela que todos estavam esperando de Deus."[22] Para Queiroz, Mateus "registra uma nova forma de percepção, do que é ser 'pobre'. Lucas, porém o fez levando em consideração o contraste dos 'ais' para os ricos e fartos (Lc 6.20-26). Logo o enfoque de Lucas é sócio-econômico."[23] Jeremias observa que Mateus contém um acréscimo em relação à primeira bem-aventurança de Lucas. Para ele, a inserção no Reino dos Céus ou de Deus redimensiona a relação com o dinheiro e as riquezas e abre portas para a plena liberdade, que transcende necessidades básicas e circunstâncias do mundo físico.

> Somente quando vivemos no Reino de Deus, estamos livres da ansiedade de ter, possuir e acumular. Em outras palavras, quando entramos no Reino de Deus no seu shabat[24], o descanso ativo, no qual o que temos pode não ser tudo, mas sempre será o suficiente. O termo Reino dos Céus em Mateus é substituído por Reino de Deus em Lucas. Outra diferença substancial se encontra na inclusão "em espírito" que denota uma tônica espiritual ao texto e divide opiniões, embora pareça ser uma expressão própria do evangelista Mateus.[25]

Para Jeremias o fato de Mateus acrescentar o termo "em espírito" dá outra dimensão à frase e a direciona ao mundo espiritual e pode se referir ao estado interior, e dependência da vontade de Deus. Já a expressão Reino de Deus, procede do termo "*basiléia*, sendo traduzido, por reinado, domínio real, governo, reino"[26]. Jeremias afirma que "o termo [...] é usado em Mateus 27 vezes"[27].

Certamente a citação de Jesus "pobres no espírito" não se refere somente à situação econômica. É possível ao pobre ser orgulhoso e ao rico ser humilde, não obstante ser mais comum a situação inversa. Em vários textos sagrados é possível encontrar o termo bem-aventurado sem referir-se especificamente a pessoas pobres. Este é o caso de Apocalipse que declara "bem-aventurados aqueles que leem, ouvem e guardam a Palavra de Deus" (Ap.1.3). O texto remete felicidade em Deus e no seu Reino.

---

21 JONES, 1981, p. 605.
22 MESTERS, 1973, p. 16-17.
23 QUEIROZ, Carlos. *Ser o bastante:* Felicidade à Luz do Sermão do Monte. 2. ed. Curitiba: Encontro; Viçosa: Ultimato, 2006. p. 60.
24 Shabat: dia de descanso solene. KIRST, 2011, p. 244
25 JEREMIAS, 2004, p. 34.
26 GINGRICH; DANKER, 2007, p. 41.
27 Mt 5.10, 19ab, 20; 7.21; 8.12; 13.19, 24, 38, 43, 44, 45, 52; 16.19; 18.1 3, 4, 23; 19.12; 20.1;21.31,43;22.2;23.13; 24.14; 25.1, apud JEREMIAS, 2004, p. 72.

De fato o amor é à base do Reino de Deus (Jo 15.12) e conduz à prática do bem comum e da misericórdia entre os humanos, além não dar espaço a censura e julgamentos precipitados. Desprovidos de amor corre-se o risco de agir hipocritamente e sem solicitude, o que provoca revolta da parte de Deus. Portanto, o ideal de pobre ali descrito não se constitui de um voto de pobreza ou miséria e sim de um coração voluntário e generoso capaz de compreender, se comover e contribuir diante da necessidade alheia.

Os mansos herdarão a terra

"Felizes os mansos porque herdarão a terra." (Mt 5.3)

A mansidão necessariamente é expressa na postura e conduta em relação ao próximo. Jesus podia mesmo falar de mansidão. Pedro testemunha o quanto Ele o fora. "Quando injuriado, não revidava; ao sofrer, não ameaçava, antes punha a sua causa nas mãos daquele que julga com justiça." (1 Pe 2. 23) Ser manso é ser paciente mesmo quando sofremos injustamente. Esta bem-aventurança contrapõe o despotismo dos fortes, valentes.

Jesus venceu o mundo pelo viés da mansidão.

> Ele, estando na forma de Deus não usou seu direito de ser tratado como um deus, mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem abaixou-se se tornando obediente até a morte, à morte sobre uma cruz. (Fp. 2. 5-11)

Para Mesters, esta bem-aventurança quer "colocar incondicionalmente todas as pessoas que sofrem qualquer que seja seu sofrimento no centro das atenções. Ela ajuda-nos a ter a coragem para o encontro com os sofredores, pois dá esperança onde nos faltam as palavras."[28] Mansidão é virtude, é seguir a Jesus, que a esbanja e nos orienta a seguir o exemplo.

Os aflitos serão consolados

"Felizes os aflitos, porque serão consolados." (Mt. 5.5)

"Felizes vós que agora chorais, porque haveis de rir." (Lc. 6. 21)

Esta bem-aventurança, comum aos dois evangelistas, trata da angústia e amargura. Jesus viveu a maior aflição já experimentada por um ser humano, no terrível episódio da cruz, no entanto, permanece leal em seu propósito; conduziu por essa via dolorosa a salvação da humanidade. "Por isso Deus soberanamente o elevou e lhe conferiu o nome que está acima de todo o nome a fim de que ao nome de Jesus todo o joelho se dobre [...]" (Fp 2.9-10). Aqui está à maior prova de mansidão, o auto-esvaziamento.[29].

---

[28] MESTERS, 1973, p. 46.

[29] Esta é a grande passagem cristológica que projeta luz sobre a encarnação de Jesus Cristo. A tradução literal do termo **ekenosem**, de que deriva o termo teológico e técnico **kenosis** ou auto aniquilamento. Jesus que **existiu em forma de Deus e igual a Deus** (6), humilhou-se a Si mesmo **tomando a forma de servo** (7) em lugar da pré-existente forma de Deus. DAVIDSON. *O novo comentário da Bíblia:* São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 1277.

Os que têm fome e sede de justiça

"Felizes os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados." (Mt. 5.6)

Tão necessário quanto o alimento e a água é a justiça. Oliveira destaca que a mesma se constitui em um fator muito importante, um valor fundamental para a organização da sociedade. "Ela é a condição para garantir uma vida digna para todos. A implantação da justiça implica questões econômicas, políticas, jurídicas, educacionais e religiosas."[30]. O modo justo e perfeito de Deus tratar as pessoas convoca a ajustar-se ao seu padrão. "Portanto, deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito." (Mt 5.48). A justiça preserva a vida e garante o direito de todos. Porém ela só é mantida se houver relações justas entre as pessoas. No entanto, se faz necessário a precaução para possíveis desvios e violações da justiça. Estes acontecem quando ela é praticada em nome de uma ordem que privilegia alguns em detrimento de outros.

Os misericordiosos

"Felizes os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia." (Mt. 5.7)

Ser misericordioso é ser bondoso (Lc 10.37). Tiago alerta que atitudes contrárias à misericórdia representam uma ameaça. "O juízo será sem misericórdia para aquele que não pratica a misericórdia" (Tg 2.13). A misericórdia que Tiago fala é o amor ao próximo, especialmente ao pobre. Esta também parece ser a perspectiva da oração do Pai-nosso (Mt 6.9-14). A "misericórdia é a virtude de quem tem piedade da pessoa a despeito do seu erro, enquanto a justiça é a virtude que preserva essa mesma pessoa buscando não a mera punição do erro, mas a erradicação do mal que provoca o erro."[31]. A misericórdia que tivermos usado com os outros deverá nos garantir a misericórdia de Deus no juízo.

Jesus considera felizes, bem-aventurados, os que têm sensibilidade com os outros e são capazes de alimentar, visitar, vestir, acolher etc.

> Estive nu, e me vestistes, doente e me visitastes, preso e viestes ver-me. Então os justos lhe responderão: Senhor, quando foi que te vimos com fome e te alimentamos, com sede e te demos de beber? Quando foi que te vimos forasteiro e te recolhemos ou nu e te vestimos? Quando foi que te vimos doente ou preso e fomos te ver? Ao que lhe responderá o rei: Em verdade vos digo: cada vez que o fizestes a um destes meus irmãos, mesmo mais pequeninos, a mim o fizestes. (Mt 25.36-41)

Os misericordiosos são felizes porque a mesma voltará para eles. A misericórdia leva os seres humanos a se compadecerem dos outros. Mas esta expressão de Jesus parece ir além. O que o texto inculca é antes de tudo um modo de agir, de tratar os outros. A bem-aventurança sobre os misericordiosos nos adverte que "Deus medirá com a mesma medida com que medimos os outros" (Mt 7. 2).

[30] OLIVEIRA, 2005, p. 108.
[31] QUEIROZ, 2006, p. 90.

Os puros de coração verão a Deus

"Felizes os puros no coração, porque verão a Deus." (Mt. 5.8)

Esta bem-aventurança traz consigo a promessa de ver a Deus. No Novo Testamento essa expressão parece resumir, em várias oportunidades, toda a esperança cristã e marcar a finalidade suprema da existência humana. Como é perceptível nos seguintes textos: "Vê-lo-emos tal como Ele é" (1 Jo 3. 2); "Vê-lo-emos face a face e não como num espelho" (1 Co 13,12) e "Eles lhe renderão culto e o verão face a face" (Ap. 22. 3-4).

Os que promovem a paz

"Felizes os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus." (Mt. 5.9).

Quem são os pacificadores, desta bem-aventurança? "Pacificadores são aqueles que, graças ao seu poder, impõem a paz na convivência social e reprimem os que eventualmente perturbam essa paz."[32] Os textos bíblicos mostram que "Cristo conquistou esse título mediante sua vitória na cruz, pela qual impôs a paz às potências celestes" (Cl 1, 20; Ef 2,15). Portanto, não se trata apenas ou somente de pessoas pacíficas ou pacificadoras, e sim de pessoas que a produzem e fazem com que a paz aconteça. Trata-se "de uma categoria intermediária que podemos chamar de promotores da paz"[33]. Pensar a paz ou falar de paz é diferente de viver a paz e promovê-la.

Os perseguidos por causa da justiça

"Felizes os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus." (Mt 5.10)

Mais uma vez nota-se uma particularidade de Mateus. É percebível na bem-aventurança anterior que os fazedores de paz são felizes. Mas é preciso ressaltar que a paz, para estes denominados felizes, transpassa os sentimentos de aconchego pessoal, podendo até significar separação e confrontação de poderes já definido, pelo sistema atual. O sofrimento acontece como resultado de sua decisão de ser justo frente à injustiça, agir com amabilidade a despeito do ódio, ser pacificador em meio à guerra. Assim como nas outras bem-aventuranças, Jesus está falando da condição de ser.

> O seu Evangelho seria o vinho novo que faria arrebentar os odres velhos; iria contrariar muitos hábitos, suprimir muitas facilidades, semear tantas inquietações e remorsos nas consciências que muita gente não só não o aceitaria como trabalharia para que não se falasse mais nele. Os discípulos não deveriam se iludir. O Evangelho seria impugnado. Tentariam demonstrar a sua falsidade. Caluniariam e ridicularizariam aqueles que o praticassem [...] usando a força, recorreriam a meios mais radicais – o exílio, a prisão e a morte.[34]

[32] A MENSAGEM das bem-aventuranças, 1982, p. 71.
[33] A MENSAGEM das bem-aventuranças, 1982, p. 72.
[34] CHEVROT, 1988, p. 158.

No entanto, Deus deseja a salvação de todos. Chama a todos para o seu Reino, escolhe mesmo aqueles que parecem indignos a juntar-se a sua graça. Jesus é capaz de salvar, purificar e transformar. No mesmo sentido é pronunciada a última bem-aventurança.

Os perseguidos por causa de Jesus, por causa do filho do homem

"Felizes sois, quando vos injuriarem e vos perseguirem e, mentindo, disserem todo o mal contra vós por causa de mim. Alegrai-vos e regozijai-vos, porque será grande a vossa recompensa nos céus, pois foi assim que perseguiram os profetas, que vieram antes de vós." (Mt 5 11-12)

"Felizes sereis quando os homens vos odiarem, quando vos rejeitarem, insultarem e proscreverem vosso nome como infame, por causa do filho do homem. Alegrai-vos naquele dia e exultai, porque no céu será grande a vossa recompensa; pois do mesmo modo seus pais tratavam os profetas." (Lc 6 22-23)

A última bem-aventurança é citada pelos dois evangelistas. Logo se percebe que trata do mesmo grupo das três primeiras. São direcionadas às pessoas que sofrem. No entanto esta perseguição é por causa da justiça. Chevrot afirma que "Jesus, antes de associá-los a sua missão pergunta-lhes se estão dispostos a suportar tudo da parte dos homens a quem levariam a sua mensagem. Se consentirem em sofrer pela justiça, pelo Evangelho, pela causa do seu nome, então o Reino dos céus será deles."[35]

E por fim, a mensagem das bem-aventuranças ensina que o Messias apenas inaugurou o Reino de Deus, confiando aos seus discípulos o encargo de anunciá-lo no mundo. "Bem-aventurados os que proclamam as bem-aventuranças porque caminham na direção certa [...]. O texto das bem-aventuranças é o mais adequado para celebrar a história de um povo a caminho."[36]. Para Oliveira, a grande meta proposta pelas bem-aventuranças é "a construção da paz, caminho árduo e exigente, pois implica: Compromisso com a justiça(os que têm fome e sede de justiça), empenho(proteção e cuidado) com a vida (os misericordiosos), transformação interior pela vontade de YHWH (os puros de coração)"[37].

Concluo que as bem-aventuranças mostram que o Reinado de Jesus continua no mundo na medida em que os cristãos, judeus e gentios, submetem-se à autoridade de Jesus. Por ela vencem as tentações, suportam as perseguições e acolhem calorosamente seus ensinos. Deste modo demonstram verdadeiro testemunho ao mundo a respeito do Reino de Deus.

Referências

A BIBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus.

A MENSAGEM das bem-aventuranças. São Paulo: Paulinas, 1982.

[35] CHEVROT, 1988, p. 153.
[36] OLIVEIRA, 2005, p.5.
[37] OLIVEIRA, 2005, p. 11.

BALDUCCI, E. Martins. *Linguagem Profética das bem-aventuranças.* São Paulo: Paulinas, 1995.

CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 1997.

CHEVROT, Georges. *O Sermão da Montanha.* São Paulo: Quadrante, 1988.

DAVIDSON F. *O novo comentário da Bíblia:* São Paulo: Vida Nova, 2008.

DICIONÁRIO Paulo Freire. Belo Horizonte: Autentica, 2010.

DUMAIS, Marcel. *O Sermão da Montanha:* Mateus 5-7. São Paulo: Paulus, 1998.

GRAHAM, Billy. *Os Quatro Evangelhos e o Livro de Atos:* em Linguagem Atualizada. São Paulo: Mundo Cristão,

JEREMIAS, J. *Teologia do Novo Testamento.* 2. ed. São Paulo: Paulus/Teológica, 2004.

JONES, D. Martyn Lloyd. *Estudos no Sermão do Monte.* 9. ed. São Paulo: Fiel, 1981.

KIRST, Nelson et al. *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. São Leopoldo: Sinodal; Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento.* São Paulo: Hagnos, 2003.

MESTERS, Carlos. *O Sermão da Montanha.* Petrópolis: Vozes, 1973.

OLIVEIRA, Ivone Brandão de. *Caminhar para o Reino com as bem-aventuranças.* São Paulo: Paulinas, 2005..

PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2009. v. 3.

QUEIROZ, Carlos. *Ser o bastante:* Felicidade à Luz do Sermão do Monte. 2. ed. Curitiba: Encontro; Viçosa: Ultimato, 2006.

SANCHES, Manuel L. *As Bem-Aventuranças:* Breve comentário. São Paulo: Loyola, 1991.

STELLA, Jorge Bertolaso. *A religião de Cristo.* São Paulo: 1978.

WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008. p. 14. Disponível em: <http://www.hagnos.com.br/produtos.asp?código=82>. Acesso em: 30 set. 2012.

ZEILINGER, Franz. *Entre o céu e a terra:* o comentário do sermão da montanha (Mt 5-7). São Paulo: Paulinas, 2008.

Teologia:
confessionalidades, missão e cuidado

POR UMA RELIGIÃO E MISSÃO "FRACAS" À LUZ DA CRISTOLOGIA DE LUTERO

Resumo: *O objetivo deste estudo é refletir a cristologia de Lutero para subsidiar a ação missionária da Igreja e dialogar com a teologia latino-americana que redescobriu a missão da Igreja a partir do "outro", como sujeito. Em Lutero, a kénosis de Deus em Cristo não é motivada por masoquismo, mas pela "conversão" de Deus ao e em ser humano/humanidade. Em consequência, a verdadeira Igreja é deiformada conformitas Cristo, portanto, é convertida em Igreja da cruz. Portanto, o princípio de sua identidade e ação está fora dela, na cruz, no outro. Disso decorre que a missio Dei, a rigor, não é definida pela Igreja, mas pelo "rosto do outro". A kénosis define a missão da Igreja como não sendo "sua" missão, mas a missio Dei a partir do "outro". Missão, portanto, exige a conversão da Igreja ao "outro", e não sua colonização ou dominação. Entre Deus e o "outro", a Igreja e sua missão se caracterizam como "entresser", como serviço.*

Palavras-chave: *cristologia, missão, religião, tolerância.*

Abstract: *The objective of this study is to reflect on the Christology of Luther to provide resources for the Church's missionary activity and dialogue with Latin American theology that rediscovered the mission of the Church based on the "other" as protagonist. In Luther, the kenosis of God in Christ is not motivated by masochism, but the "conversion" of God to and in the human/humanity. Consequently, the true Church is deiformada conformitas Christ, therefore, it is converted to the Church of the Cross. Therefore, the principle of its identity and action of the Church is outside, on the cross, on the other. It follows that the missio Dei, strictly speaking, is not defined by the Church, but by the "face of the other." The kenosis defines the mission of the Church as not being "its" mission, but the missio Dei based on the "other." Mission therefore requires the conversion of the Church to the "other", not colonization or domination. Between God and the "other", the Church and its mission are characterized as "entresser" (Between Being), as service.*

Keywords: *Christology, mission, religion, tolerance.*

POR UMA RELIGIÃO E MISSÃO "FRACAS" À LUZ DA CRISTOLOGIA DE LUTERO

Wilhelm Wachholz*
Doutor em Teologia
Professor na Faculdades EST
E-mail: wachholz@est.edu.br

O Esvaziamento de Deus, a missão da Igreja

O tema do conhecimento de Deus foi fundamental para Lutero. A fé e religião dependem absolutamente da resposta que se dá sobre o conhecimento de Deus. Lutero percebeu que a teologia escolástica buscava conhecer Deus no "céu". Por isso, denunciou que "[...] não basta nem adianta a ninguém conhecer a Deus em glória e majestade se não o conhece também na humildade e na ignomínia da cruz."[1]

Não se pode denominar de legítimo o teólogo que "[...] enxerga as coisas invisíveis de Deus, compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas",[2] denunciou Lutero na 19 antítese da tese 19 do Debate de Heidelberg. O teólogo que busca conhecer Deus no céu é teólogo da glória, ao qual Lutero opõe com o teólogo legítimo, o teólogo da cruz. A teologia da cruz não procura Deus "em cima", mas "embaixo", na cruz, na revelação de Deus. O conhecimento de Deus somente é indireto através de Cristo, na cruz, no sofrimento, no "risco" e na "insegurança". Na cruz Deus é *sub contraria specie*, ou seja, ele é o que não é (fraco, humano, tolo)[3]. Isso é assim para que o crente e o teólogo "deixem Deus ser Deus"[4], ao invés de "torná-lo" objeto de especulações. O verdadeiro conhecimento de Deus não se dá pelo caminho da razão lógica ("forte"), mas o caminho da fé ("fraco"). Fé e conhecimento de Deus, portanto, não podem ser separados[5].

1 LUTERO, Martinho. O Debate de Heidelberg. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987 (1). v. 1, p. 50.
2 LUTERO, 1987 (1), p. 49.
3 LOEWENICH, Wather von. *A Teologia da Cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 16, 18-20, 22-23.
4 LUTERO, Martinho. O Magnificat. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1996. v. 6, p. 68.
5 EBELING, Gerhard. *O Pensamento de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 199, 201, 203.

> Conhecer Deus significa reconhecer o que Deus pode e faz, não as possibilidades de seu poder, mas seu poder como efetivo agente de tudo em tudo, portanto, onipotência que se faz acontecimento.
>
> [...]
>
> Importa falar de Deus a partir de baixo, começando nas profundezas, a partir do fato de que a palavra de Deus se fez carne e história e autorizou o acontecimento da pregação, portanto, a partir de Jesus, o Crucificado. Contudo, o abandonar o Deus oculto e voltar-se para o Deus revelado não significam que o ocultamento de Deus não tenha mais nada a ver com a fé. A própria revelação está oculta sob o contrário, sob a cruz.[6]

Da cruz deriva também a fundamentação da missão e evangelização da Igreja. No esvaziamento na cruz, Deus se faz "fraco" para os fracos. Nisso a Igreja cristã tem as respostas necessárias para sua vida neste mundo. Por isso, Lutero pode afirmar que "é coisa do diabo procurar Deus fora de Jesus"[7]. A cruz é, então, o caminho, a ponte da fé que liga Deus e ser humano.

O encontro entre Deus e ser humano acontece por **iniciativa de Deus**. Para Lutero, a iniciativa teria que ser de Deus, pois o ser humano é pecador. Logo, por causa de seu pecado, caso o ser humano tomasse a iniciativa, não encontraria Deus, mas encontraria a si próprio sem, contudo, autoconhecer-se plenamente, ou seja, como pecador. Então, ao encarnar no tempo e espaço, Deus evidencia dois aspectos fundamentais, sendo que um não pode ser acentuado em detrimento do outro: amor divino e pecado humano. A tensão entre ambos evidenciará a simultaneidade da vida cristã como *simul iustus et peccator*.

O ato sacrificial de Deus em Cristo na cruz não pode ser desconectado da natureza e história humana, sob pena de espiritualização da cruz. Deus ama o ser humano a ponto de entregar-se na cruz. Não cabe a negação desta verdade. Contudo, a unilateralização desta perspectiva resulta em distorção antropológica, omitindo a realidade e natureza humanas. A cruz é definida e consequência do pecado humano, razão pela qual ela também está "fincada" na terra e não no céu. O pecado "atrai" Deus para e "vitimiza" Deus dentro da história. Por isso, Lutero expressa claramente a responsabilidade humana da morte de Cristo:

> 5. *É preciso que graves profundamente em teu coração e que não duvides de forma alguma que quem tortura Cristo dessa forma és tu mesmo, pois teus pecados são com certeza responsáveis por seu sofrimento.* Assim, São Pedro, qual trovão, atingiu e assustou os judeus ao dizer a todos eles: "Vocês o crucificaram", etc. (At 2.37.) Por isso, *ao vires os pregos atravessarem as mãos de Cristo, podes ter certeza de que são obra tua; ao vires a sua coroa de espinhos, podes crer que são os teus maus pensamentos; e assim por diante.*
> [...]
> 8. Neste ponto é preciso exercitar-se muito bem, pois todo o proveito do sofrimento de Cristo depende de a pessoa chegar ao conhecimento de si mesma, *assustar-se consigo mesma e ficar quebrantada.* E se a pessoa não chegar a isso, o sofrimento de Cristo ainda não lhe terá trazido proveito da forma devida. Pois a obra própria e natural do sofrimento de Cristo consiste em levar o ser humano à conformidade com Cristo. *Assim como Cristo é martirizado física e psiquicamente de forma terrível em nossos pecados, também nós, a sua semelhança, devemos ser martirizados na consciência pelos nossos pecados. Também aqui não se trata de fazer muitas palavras, mas de nutrir pensamentos profundos e de levar a sério os pecados.* [...]. Pois bem: *ao meditares o sofrimento de Cristo, deves ficar mais angustiado ainda. Pois os criminosos, os judeus, a quem Deus julgou e expulsou, foram os servidores do teu pecado. Na verdade, tu és aquele que, através*

[6] EBELING, 1988, p. 206.
[7] LUTERO, apud EBELING, 1988, p. 188, 211-212.

de seu pecado, estrangulou e crucificou o Filho de Deus, como dissemos.[8]

A contemplação do sofrimento de Cristo pelo ser humano o coloca como que diante um espelho. Diante deste espelho, o ser humano não somente conhece a Deus, mas a si próprio, ou seja, sua realidade pecadora. Por causa desta situação pecadora, Deus se esvaziou de si e "entrou no jogo" da história humana.

Por ser iniciativa de Deus, o **encontro acontece no nível do ser humano**. *Kénosis* aponta exatamente isso. Deus adentra a história, a cultura da humanidade. Ele nasce de uma mulher judaica, fala a língua de um povo, se alimenta da culinária local, veste-se com roupas da época. Ele é um do povo e, paradoxalmente, o "totalmente Outro", isto é, Deus. Isso significa que o movimento de esvaziamento de Deus **não é,** na perspectiva do ser humano, um movimento de **ir**, mas de **vir**. O esvaziamento também não acontece por causa de Deus, mas por causa do ser humano. Então, "Deus **vem**". Para dizê-lo de forma mais explícita, a obra de Deus é definida pela condição da humanidade e, não um suposto caráter (auto)amoroso e desencarnado de Deus. Se fosse exclusivamente pela condição de Deus, teríamos um Deus masoquista. Contudo, o movimento de Deus ocorre devido à enfermidade, ao pecado, à injustiça, à queda da humanidade.

O esvaziamento de Deus é movimento "para fora" de si próprio. Este movimento indica qualitativamente o movimento missionário da Igreja: para "fora". Desta forma, a *kénosis* de Deus em Cristo denuncia a tentação das igrejas que concentram a missão como manutenção institucional e crescimento numérico de seus fieis[9]. Igreja de Cristo é Igreja em Cristo e Igreja em conformidade com Cristo. Isso faz da Igreja uma Igreja da cruz, *kenótica*, Igreja que se "autodestrói" na *missio Dei*. A Igreja de Cristo é Igreja somente quando for Igreja "fora de si mesma"[10], quando for Igreja no mundo. A Igreja verdadeira, a Igreja de Cristo, portanto, somente pode ser encontrada na "baixeza", no "abandono", na "impotência", na "fraqueza",[11] ou seja, na cruz, no lixo, no fracassado, no enfermo, no desnudo.

A verdadeira Igreja é Igreja no "sofrimento". O sofrimento é uma das marcas da Igreja (*notae ecclesiae*), segundo Lutero[12]. Lutero chegou a sugerir que estas marcas poderiam até mesmo ser denominadas de sacramentos, embora acabasse por caracterizá-las de "os setes artigos principais da santificação cristã" ou "os sete meios de salvação". "Santificação", neste caso, tem dimensão importante para nosso tema, pois através das marcas, a Igreja vive e é capacitada a testemunhar a

8 LUTERO, Martinho. Um Sermão sobre a Contemplação do Santo Sofrimento de Cristo. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987 (2). v. 1, p. 251-253. [grifo nosso]

9 HEFNER, Philip J. A Igreja. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1995. v. 2, p. 243.

10 Lutero afirma sobre a pessoa em Cristo: "Concluímos, portanto, que a pessoa cristã não vive em si mesma, mas em Cristo e em seu próximo, ou então não é cristã. Vive em Cristo pela fé, no próximo, pelo amor. Pela fé é levada para o alto, acima de si mesma, em Deus; por outro lado, pelo amor desce abaixo de si, até o próximo, assim mesmo permanecendo sempre em Deus e seu amor [...]" LUTERO, Martinho. Tratado acerca da liberdade cristã. In: *Obras Selecionadas.* São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989. v. 2, p. 456.

11 LOEWENICH, 1988, p. 117.

12 Para Lutero, são sete as marcas pelas quais se podem reconhecer a Igreja: a Palavra, o Batismo, a Santa Ceia, as chaves, o ministério, a oração, o sofrimento e outras marcas. HEFNER, 1995, p. 231-232.

santidade no mundo e por elas é reconhecida[13]. O sofrimento, como marca da Igreja, aponta para o ser Igreja de Cristo, estando em Cristo e testemunhando fielmente de Cristo no mundo.

Entre a Sexta-Feira da Paixão e o Domingo de Páscoa

Em seu escrito *Um Sermão sobre a Contemplação do Santo Sofrimento de Cristo*, Lutero ressalta que realidade da Sexta-feira da Paixão confronta o ser humano consigo mesmo e sua realidade de pecador. Mas se à Sexta-Feira da Paixão não seguisse o Domingo de Páscoa haveria puro desespero. Por isso, na segunda parte do escrito, o reformador reflete o Domingo da Páscoa no sentido de que a ressurreição é um convite a derramar os pecados diante de Deus e aliviar a consciência. Assustado de si próprio (na Sexta-Feira Santa, diante da cruz), "[...] a obra própria e natural do sofrimento de Cristo consiste em levar o ser humano à conformidade com Cristo"[14]. Portanto, no espaço de tempo entre a Sexta-feira Santa e a ressurreição do Domingo de Páscoa, Deus transforma o ser humano "assustado de si". O ser humano e a Igreja são *dei-formados conformitas* Cristo neste espaço de tempo[15].

Em conformidade com Cristo é ser humano é convertido em "Cristo para o próximo", ou, segundo Lutero, "para que sejamos Cristos um para o outro, e o próprio Cristo esteja em todos."[16] Lutero desenvolve o *conformitas* a partir da compreensão da fé em Cristo. A fé une a pessoa a Cristo, transformando-a com Cristo em uma só coisa, uma só "massa", um só "bolo". A união com Cristo como uma só "massa" faz Cristo ser "Cristo em mim", ou seja, o Cristo que habita no mais profundo do ser da pessoa[17]. Estar em Cristo é, então, ter sido **deformado** como pecador e ***dei-formado*** como justo pela fé e graça[18]. Para fins de *missio Dei* isso significa que a missão não é obra humana, ou seja pura *imitatio* de Cristo, mas é obra de Deus através do ser humano *co-formado* e *co-habitado* por Cristo. A compreensão de Lutero é, neste ponto, da *unio mystica*, para o que ele se vale de linguagem nupcial:

> [...] por meio de Cristo a cristandade se uniu de tal forma com Deus como uma noiva com o noivo, de sorte que a noiva tem direito e domínio sobre o corpo do noivo e sobre tudo que ele possui. Tudo isso aconteceu por meio da fé; aí o homem faz o que Deus quer, e, por outra, Deus faz o que o homem quer. Assim, [...] é um homem deiforme e que tem poder sobre Deus, que em Deus, com Deus e através de Deus, é senhor capaz de fazer todas as coisas.[19]

---

13 HEFNER, 1995, p. 232.

14 LUTERO, 1987 (2), v. 1, p. 252.

15 LUTERO, 1987 (2), v. 1, p. 252-253. [grifo nosso]; ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994. p. 70.

16 LUTERO, 1989, v. 2, p. 454.

17 SCHWARZ, Reinhard. Martin Luther. In: RUHBACH, Gerhard; SUDBRACK, Josef (Hrsg.). *Grosse Mystiker*: Leben und Wirken. München: Beck, 1984. p. 194. Veja também LUTERO, Martinho. Prefácio à Epístola de São Paulo aos Romanos. In: *Pelo Evangelho de Cristo*; obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 186.

18 LOEWENICH, 1988, p. 121.

19 Em outro escrito, Lutero afirma: "O noivo quer exclusivamente à noiva, sem importar-se com a vestimenta dela, suas riquezas ou bens externos; ele somente a quer e prefere prescindir de tudo mais a perdê-la. Semelhantemente, o noivo somente procura pela noiva e não se importa com o anel, a vestimenta ou o dinheiro. No noivo é tem tudo, e ela somente quer e pode estar satisfeita se ela tiver o noivo plenamente." LUTHER, apud SCHWARZ, 1984, p. 200. "Der Bräutigam will nur die Braut, er kümmert sich nicht um deren Kleider, Reichtümer und äusserliche Gaben, sondern er will sie selbst und will lieber alles andere entbehren als sie verlassen. So sucht

A partir da metáfora do "bolo", Lutero entende que Cristo e pessoa crente se tornam um: "Assim como somos um só bolo com Cristo, assim o mesmo opera tanto, que nos tornamos uma só coisa conjuntamente [...]. Se tu estiveres pobre, fraco, enfermo, sou um cristão, que me entrego em favor de todas as tuas necessidades."[20] Isso é assim, pois Lutero não separa pessoa de Cristo e obra de Cristo. Cristo não é um exemplo de moral a ser imitado (*imitatio*)[21], mas é presença real na pessoa crente pelo Espírito Santo. Assim como pessoa e obra de Cristo não são separadas, estar em Cristo e ter Cristo em si – *unio mystica* – permite Lutero falar que a pessoa/Igreja crente é pequeno Cristo no mundo. "Sem dúvida temos este nome de Cristo, não o do Cristo ausente, mas do Cristo que habita em nós, isso é, quando cremos nele e, por outro lado, somos mutuamente um Cristo um para o outro, fazendo aos próximos o mesmo que Cristo fez por nós."[22]

A *unio mystica*, contudo, não tira o ser humano do mundo e o eleva aos céus. Pelo contrário, em Cristo, a pessoa crente é humanizada e conduzida para o mundo, em direção ao pecado, para curá-lo. O movimento da pessoa crente e da verdadeira Igreja, portanto, segue o movimento de ir, ou seja, do esvaziar-se de si.

Para Lutero, Cristo não somente assumiu a figura humana na *kénosis* – Lutero emprega o conceito de "humanação de Cristo"[23] – mas inclusive a condição humana pecadora *par excellence*. Ele chega ao ponto de compreender Cristo como submerso no pecado (*submersus*), como o máximo pecador (*maximus peccator*, *peccator peccatorum*). Desta forma, Cristo assume a totalidade do pecado humano sobre si, de forma que a paradoxalidade de pecado e justiça estão reunidos na pessoa de Cristo, cuja tensão somente pode ser vencida por Cristo mesmo.

> Este seria o propósito e a conclusão do falar de Lutero sobre a "alegre permuta". Ele toma nossa vida, nosso lugar, a fim de nos dar a sua. A permuta, porém, tem que ser um acontecimento efetivo. Ele tem que assumir nosso lugar, nossa morte, para que tenhamos sua vida. Neste sentido, Lutero fala expressamente em palavras afins às dos pais: "Assim, Deus se faz homem a fim de que o homem se faça Deus. Ele assumiu nossa forma e figura, imagem e semelhança, a fim de nos vestir em sua imagem, forma e semelhança (...)."[24]

Da *unio mystica* resulta o ser *conformitas* Cristo, instrumento do amor cuidador, curador da enfermidade, reconciliador pelo perdão. Então, semelhante a Deus, o ser humano crente e a Igreja cristã *a priori* não definem a missão. A missão é definida pelo outro, isto é, pela enfermidade, pelo pecado, pela injustiça, pela morte. Em outras palavras, não é a Igreja ou o crente que escolhe sua missão, mas esta é definida pela realidade da humanidade, a exemplo do esvaziamento de Deus em Cristo, cuja missão foi definida pela "atração" do pecado.

---

wiederum die Braut nur den Bräutigam und kümmert sich nicht um den Ring oder die Kleider oder das Geld. Sie hat am Bräutigam allein genug, und sie will und kann nur zufrieden sein, wenn sie den Bräutigam selber ganz hat."

[20] "So wir denn mit Christo ein Kuchen sind, so wirkt dasselbige soviel, dass wir auch untereinander ein Ding warden [...]. Wenn du arm bist, schwach, ungesund, bin ich ein Christ, so gebe ich mich dahin in alle deine Not." LUTHER, apud SCHWARZ, 1984, p. 197.

[21] Não desconhecemos que Lutero admite o uso do conceito *imitatio* – cf. LUTERO, 1987 (1), v. 1, p. 53 – contudo, neste caso, pressupõe *conformitas*. Ou seja, somente tendo sido transformado em por Deus o ser humano imita Cristo. Caso contrário, *imitatio* torna-se obra meritória, tão combatida por Lutero.

[22] LUTERO, 1989, v. 2, p. 438.

[23] LUTERO, 1996, p. 71.

[24] FORDE, Gerhard O. A obra de Cristo. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1995. v. 2, p. 110. [grifo nosso]

Brandt salientou que *conformitas* Cristo define a identidade humana como **excêntrica**. A fé em Cristo define a identidade de Cristo na pessoa crente. Assim, a identidade da pessoa cristã é identidade "alheia", afirma Brandt. Pelo Espírito Santo, a pessoa é tornada santa. A palavra latina *sanctus* e seu verbo correspondente *sancire* significam, respectivamente, "separado", "limitar" e "cercar".[25] Então, a pessoa é separada (não isolada!) para uma função especial.

Semelhantemente se pode falar da identidade da Igreja. No Credo Apostólico, a comunidade de fé confessa que "crê a santa Igreja cristã". Ser santa é ser Igreja *con-forme* Cristo. Portanto, a identidade da Igreja é moldada de **fora para dentro**, a partir de Cristo. De forma correlata, o que define a *missio Dei* da Igreja no mundo não é aquilo que a Igreja própria define como sua missão, mas aquilo que a condição do outro se lhe impõe. Para dizê-lo com as palavras de Jesus, a missão da Igreja é definida pelos "pequeninos". "Sempre que o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos" (Mt 25.40) é fazer para Cristo e ser *con-forme* Cristo. Portanto, a missão da Igreja é, inicialmente, negar-se a si própria e tomar a cruz de Cristo (Lc 2.23). A condição do outro converte a Igreja ao outro e desperta nela a vocação missionária.

Por uma Missão Kenótica e "Fraca"

A cristologia é critério fundamental para vida da Igreja, inclusive para seu testemunho de proclamação no mundo. Mais explicitamente, a cruz é o lugar, onde este referencial pode ser encontrado. Na cruz, Deus inverte a lógica de toda ação que deverá servir de referência à Igreja e às pessoas cristãs. Lutero distingue entre "força de Deus" e "força da pessoa". Pelas suas próprias forças, o ser humano não pode salvar-se. Logo, a força não está no próprio ser humano, mas em Deus. E, em Cristo, Deus se esvaziou completamente para doar sua força por meio do Espírito Santo[26].

> *Assim Cristo estava impotente na cruz, e justamente ali demonstrou o maior poder: venceu o pecado, a morte, o mundo, o inferno, o diabo e todo o mal. Neste sentido foram fortes os mártires e venceram, e da mesma forma são vencedores ainda hoje os sofredores e oprimidos.* Por essa razão diz Joel 2 [sc. 3.10]: "Quem é fraco diga: sou forte", no entanto, na fé, sem que o sinta até que chegue ao fim.
>
> Por sua vez Deus permite que a outra categoria de pessoas se apresente grande e poderosa. Subtrai delas sua força e permite que se inflem apenas com sua própria força. Pois, onde entra a força humana, a força de Deus se retira. Quando a bolha está bem inchada e todos pensam que triunfaram e venceram e quando também eles próprios estão seguros de o terem levado a cabo, Deus fura a bolha de água, como se nunca tivesse existido.
>
> [Por isso,] [... das] obras de Deus [...] aprendemos que a mente de Deus é tal que se mantém longe dos sábios e entendidos e que está próxima dos ignorantes e daqueles que tem que sofrer injustiça. Isso torna a Deus digno de amor e louvor, e consola alma e corpo e todas as forças.[27]

Na cruz Deus evidencia que a força está e é dada na fraqueza. É na fraqueza que a fé é doada. Na fraqueza (de si) a fé é fortalecida em Deus. Por esta razão, para Lutero, Deus não faz suas obras no

[25] BRANDT, Hermann. *O Risco do Espírito*; um estudo pneumatológico. São Leopoldo: Sinodal, 1977. p. 74.

[26] LUTERO, Martinho. A Epístola do Bem-aventurado Apóstolo Paulo aos Romanos. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003. v. 9, p. 257-259.

[27] LUTERO, 1996, p. 61-62. [grifo nosso]

céu, mas na terra. Na cruz, Deus se revela próximo, "esvaziado de sua majestade". Por isso, o conhecimento de Deus não é um conhecimento da "pessoa de Deus", mas **re**conhecimento de suas obras[28].

A obra de Deus somente pode ser conhecida na paradoxalidade de sua revelação e ocultação na cruz. Ali o "serviço de Deus" é a "humanação do Filho de Deus" "[...] para redimi-lo [o ser humano] do poder do diabo, do pecado, da morte, do inferno e para levá-lo à justiça, à vida eterna e à bem-aventurança".[29] A Igreja que procura Deus na cruz há de encontrá-lo, pois

> [...] os olhos de Deus olham somente para a profundeza, jamais para o alto, como diz Daniel 3.55 [...]. Pois visto que ele é o mais elevado e que nada existe acima dele, ele não pode olhar para além de si; também não pode olhar para os lados, porque ninguém é semelhante a ele. Por isso há que dirigir seu olhar necessariamente para si mesmo e para baixo; quanto mais baixo alguém está, tanto melhor ele o enxerga.[30]

Lutero denuncia a **Igreja da glória**: "Isso é próprio dos descrentes, que acham que serão ouvidos por causa de suas muitas palavras. *É isso também que acontece hoje em todas as igrejas: muito badalar de sinos, música, canto, algazarra e leitura, temo, porém, muito pouco louvor a Deus.*"[31] Em resumo, o **ser humano** crente se caracteriza por

> [...] ser misericordioso para com todos que estão dispostos a renunciar espontaneamente a suas convicções, seu direito, sua sabedoria e todos os bens espirituais, e a permanecerem pobres de espírito de livre vontade. São estes os que verdadeiramente temem a Deus: não se consideram dignos de coisa alguma, por menor que seja, deliberadamente se apresentam diante do mundo nus e desprovidos [...]; não buscam a própria vontade, gozo, louvor nem honra, mas somente os daquele ao qual pertencem.[32]

O caminho da Igreja missionária é o do autoesvaziamento, da humilhação. Lutero expressamente ressalta que se deve desejar a humilhação (como consequência da fé, não como obra!) e não fugir dela[33]. A humilhação tem por objetivo o serviço a Deus: "[...] *ninguém serve a Deus a não ser aquele que deixa Deus ser Deus e que suas obras atuem nele*".[34] Por isso, Lutero também alerta a reinterpretação do "serviço de Deus". "Serviço de Deus" não é religião, ou seja, não é obra humana a Deus

> [...] no badalar dos sinos, na alvenaria e madeiramento da igreja, no incensário, no brilho das velas, na conversa na igreja, no ouro, seda, pedras preciosas das sobrepelizes e estolas, nos cálices e custódias, no órgão e nos quadros, na procissão e nas entradas solenes e, o que é o mais importante, o palavrório e o desfiar do rosário.[35]

Embora Lutero dirija a explicação do *Magnificat* com objetivo de orientar o "Ilustríssimo Príncipe, Clemente Senhor" no bom governo, o texto pode também subsidiar o caráter missionário da Igreja. A exemplo de Deus que olha para "baixo", **cabe à Igreja seguir o olhar de Deus**, a saber, "**para baixo**". Este imperativo é sobremaneira importante num contexto em que igrejas buscam a glória,

[28] LUTERO, 1996, v. 6, p. 53-54.
[29] LUTERO, 1996, p. 71.
[30] LUTERO, 1996, p. 24.
[31] LUTERO, 1996, p. 48. [grifo nosso]
[32] LUTERO, 1996, p. 60.
[33] LUTERO, 1996, p. 68.
[34] LUTERO, 1996, p. 70. [grifo nosso]
[35] LUTERO, 1996, p. 70-71.

"olhar para cima". Tal Igreja não é Igreja de Deus, de Jesus Cristo, também não é Igreja no mundo, mas do mundo. Sobre o "olhar para cima", Lutero observa:

> Os olhos do [sic] mundo, porém, e os dos homens [sic] fazem o contrário [dos olhos de Deus]: olham somente para cima e querem erguer-se a todo custo [...]. *Esta é nossa experiência diária: todos estão em busca de coisas acima deles, de honra, poder, riqueza, conhecimentos, bem-estar e tudo que é grande e elevado.* E onde existem pessoas assim, todos se agregam a elas, a elas se acorre, a elas serve-se com prazer; todos querem estar ali e ter parte em sua posição elevada. [...] Por outro lado, *ninguém quer olhar para baixo, onde existe pobreza, ignomínia, miséria, desgraça e angústia; disso todo o mundo desvia o olhar. E onde existem tais pessoas, todos se afastam, aí a gente as evita, repudia, abandona, e ninguém se lembra de lhes ajudar, de as socorrer e trabalhar para que também sejam algo.* Desse modo, são obrigadas a permanecer na profundeza e em sua condição de humildade e desprezo.[36]

O movimento de Deus em Cristo é *kenótico*, de autoesvaziamento. Deus olha e socorre o que está embaixo. A Igreja, em *con-formidade* com Cristo, tem definida sua missão **para baixo**, de onde vem o clamor. Portanto, missão é um "movimento descendente"[37] e excêntrico, ou seja, definido a partir das profundezas, do pecado, do sofrimento, do clamor.

A teologia da cruz denuncia ações missionárias ao longo da história da Igreja, alcançando inclusive o presente. Aliás, a obsessão por estatísticas está presente desde a inauguração missionária do Brasil, como fica evidenciado na carta de Pero Vaz de Caminha, primeiro cronista do Brasil: "Vossa Alteza [o rei] ganhará muitas terras, e Nosso Senhor ganhará muitas almas"[38]. Igrejas que fazem missão para "mostrar números" não são instrumentos de Deus, nem estão sob a cruz, mas nada mais fazem do que obra humana. Por isso, no escrito *Magnificat*, Lutero afirma que, a exemplo de Maria, mãe de Jesus, a pessoa crente e Igreja verdadeira é "[...] apenas a oficina na qual ele [Deus] trabalha, mas [eu] nada contribuí para a obra"[39].

O Bem que há no Mal do Pecado: princípio da missão e cura

A correta relação entre pecado e missão/testemunho é fundamental para a identidade e ação da Igreja. Lutero combate o perigo maniqueísta e resgata dimensão "positiva" do pecado.

> [...] *às vezes, inclusive, [Deus] os [cristãos] deixa cair em pecado, para que tenha que olhar para bem fundo, possa ajudar a muitos,* realizar muitas obras, revelar-se como verdadeiro

[36] LUTERO, 1996, p. 24. [grifo nosso]

[37] ALTMANN, 1994, p. 70.

[38] CAMINHA, Pero Vaz de. apud HOORNAERT, Eduardo**.** *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 155.

[39] LUTERO, 1996, p. 51. O texto segue assim: "Por isso ninguém me deve louvar nem dar-me a honra por me ter tornado a mãe de Deus. Mas deve-se honrar e louvar em mim a Deus e sua obra. Basta que as pessoas se alegrem comigo e me declarem bem-aventurada porque Deus me usou para fazer em mim essas suas obras. Vê como ela atribui todas as coisas inteiramente a Deus. Não reclama para si nenhuma obra, nenhuma honra, nenhuma glória. Comporta-se como antes, quando ainda não tinha nada dessas coisas, também não busca mais honra do que antes. Não se vangloria, não alardeia que se tornou mãe de Deus, não exige honra, mas vai e trabalha na casa como antes, ordenha as vacas, cozinha, lava a louça, varre e ocupa-se como uma empregada ou uma dona de casa deve ocupar-se com trabalhos pequenos e insignificantes, como se não se importasse com esses dons e graças extraordinários. Ela não é considerada mais entre as mulheres e vizinhos do que antes. Ela tampouco o desejou, mas continuou sendo uma pobre cidadã no meio da massa das pessoas humildes. Oh, que coração singelo e puro! que pessoa admirável! Que coisas tão grandes se escondem numa aparência tão humilde! Quantas pessoas entraram em contato com ela, conversaram, comeram e beberam com ela e que talvez a desprezaram e a consideraram uma pobre e simples cidadã comum e que se teriam assustado dela se tivessem sabido essas coisas acerca dela."

> Criador e, com isso, tornar-se conhecido, amável e digno de louvor. [...] Assim também lançou seu próprio unigênito e mais querido Filho Cristo para a profundeza de toda a desgraça e nele revelou, de modo especialmente claro, o que pretende com tudo isso, com seu ver, obrar e socorrer, qual é sua maneira de ser, seu conselho e vontade.[40]

A cura do pecado inicia no reconhecimento do pecado. Neste sentido, o pecado tem aspecto "positivo". Pode ser comparado à dor de cabeça. *A priori*, a dor de cabeça é ruim, negativa. Contudo, ela pode ser sintoma de um mal maior, um mal camuflado que, pela dor de cabeça, se apresenta como alerta. Se a dor de cabeça em si somente é negativa, na relação com o mal "maior" é positiva. Contudo, a dor de cabeça precisa provocar uma atitude: ir ao médico. Ninguém, porém, procura um médico por causa de uma doença; procura um médico por reconhecer-se doente. Então, o reconhecimento leva ao princípio da cura com auxílio alheio. Este é o pensamento de Lutero sobre o aspecto positivo do pecado, do mal.

No escrito sobre a *Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor*, Lutero debate sobre a dignidade ou indignidade para o recebimento do Sacramento, ao que conclui que a dignidade está no reconhecimento da indignidade. Assim, ele afirma: "Se sou indigno, tenho necessidade. Quem quer mendigar, não deve ter vergonha disso. Na casa do pobre mendigo, a vergonha é um criado inútil. Assim, Cristo também elogia até um importuno que não se acanha, Lucas 11[.8]."[41] Por isso, algumas páginas antes, Lutero louva o reconhecimento pelo ser humano de sua fraqueza, necessidade, pecado, pois é ao necessitado que Deus serve e socorre:

> Se, porém, não sentes nenhum pecado, morte, mundo, diabo, etc. e que não tens nenhuma luta e contenda com eles, razão por que não há nenhuma necessidade que o obrigue ao Sacramento, eu respondo: Espero que não estejas falando sério, que tu, como único entre todos os santos e homens sobre a terra, não sentirias isso. E se soubesse que estás falando sério, eu realmente tomaria providências para que, em todas as ruas onde quer que fosses, todos os sinos tivessem que bater e anunciar à tua frente: Aqui vai um novo santo, acima de todos os santos, que não sente nem tem pecado! No entanto, fora de qualquer brincadeira, quero te dizer: Se não sentes pecado algum, com toda certeza, estás em pecado e até totalmente morto, e o pecado governa poderosamente sobre ti. [...]
>
> Daí meu conselho: Já que te encontras tão insensível, a ponto de não sentires pecado, morte, etc. apalpa tua boca, nariz, orelhas, mãos, e sente se é carne ou pedra. Se for carne, vamos lá, então acredita na Escritura, e não no que sentes.[42]

O pecado "faz bem" à pessoa e à Igreja. O pecado não permite a construção de uma santidade que se afasta da graça. Pessoa e Igreja são sempre *simul iustus et peccator*. A partícula "*et*" não permite a negação da natureza pecadora. Isso requer conversão é diária da Igreja por Deus e diante/pelo/para o outro. Somente assim, a missão não se tornará sinônimo de **colonização do outro**,

[40] LUTERO, 1996, p. 25. [grifo nosso]. Em outro escrito, Lutero também alude de forma semelhante: "Eu sou verdadeiramente o objeto e o material da obra divina que me subjuga, me leva à contrição e me conduz aos infernos (sic)." LUTERO, Martinho. Debate Acerca da Justificação. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia: Sinodal, 1992. v. 3, p. 221. Semelhantemente, em ainda outro escrito, afirma: "A lei humilha, a graça exalta. A lei opera o temor e a ira; a graça opera a esperança e a misericórdia. Pois pela lei é adquirido o conhecimento do pecado, pelo conhecimento do pecado, porém, a humildade; e pela humildade, a graça. Desta forma, a obra estranha de Deus realiza, por fim, a sua obra própria, fazendo um pecador [sic!] para torná-lo justo." LUTERO, 1987 (1), v. 1, p. 48.

[41] LUTERO, Martinho. Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 7, p. 250.

[42] LUTERO, 2000, p. 247.

ou seja, missão do "puro" para o "impuro". Missionário e missionado são ambos: *iustus et peccator*. A serviço da *missio Dei*, a Igreja vai missionando, justificada por Deus, ao mesmo tempo em que vai sendo convertida por Deus em meio à *missio Dei*. Então, ela não é somente instrumento de cura e missão, mas também alvo de constante cura e missão da parte de Deus.

O pecado tem caráter pedagógico. Pelo pecado, Deus age para combater o próprio pecado. Assim, o pecado se constitui no princípio da cura do próprio pecado. A cura do pecado principia no reconhecimento da insuficiência da autossuficiência humana. No *Debate de Heidelberg*, a este respeito, Lutero afirma que "[...] Deus nos escusa na mesma medida em que nos acusamos [...]".[43] Por isso, a segurança de si mesmo leva ao orgulho[44]. Isso vale também para a própria segurança da autopureza. Nas profundezas, no pecado, Deus socorre. Então, não é na negação do pecado, mas no seu reconhecimento que inicia a cura. E mais: Deus somente está presente onde o pecado é reconhecido, a partir deste reconhecimento ocorre o pedido de socorro. Isso é sobremaneira importante para a Igreja que insiste em se "manter pura", ao invés de "ir às profundezas", "procurar" o pecado. O "procurar o pecado" leva a Igreja a implorar que Deus a converta constantemente para que não esqueça se sua própria natureza frágil e pecadora e, consciente disso, como "Igreja fraca seja Igreja dos fracos e para os fracos". Só então, a Igreja será "forte", força que não está nela mesma, mas lhe é dada a partir de fora, de Deus. Esta força é *sub contraria specie*, é força na e da cruz que move à missão.

Portanto, em seu aspecto positivo, o pecado, enquanto reconhecido, humaniza o ser humano e a Igreja. O reconhecimento do pecado exige reconhecimento de ajuda alheia, portanto, destrói o autocentrismo e egoísmo. O reconhecimento do pecado provoca relações humanas e sociais. Por esta razão, somente uma Igreja que se reconhece como *simul iustus et peccattor* assumirá a *missio Dei* não como colonização do outro, mas como "entresser" (Zwischen-Sein)[45].

Referências

ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994.

BRANDT, Hermann. *O Risco do Espírito*; um estudo pneumatológico. São Leopoldo: Sinodal, 1977.

EBELING, Gerhard. *O Pensamento de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal. 1988.

FORDE, Gerhard O. A obra de Cristo. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1995. v. 2, p. 19-111.

HEFNER, Philip J. A Igreja. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1995. v. 2, p. 195-253.

[43] LUTERO, 1987 (1), v. 1, p. 46.
[44] Veja a nona tese do Debate de Heidelberg: LUTERO, 1987 (1), p. 45.
[45] EBELING, 1998, p. 126-128.

HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994.

LOEWENICH, Wather von. *A Teologia da Cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. (Série: Teologia histórico-sistemática)

LUTERO, Martinho. A Epístola do Bem-aventurado Apóstolo Paulo aos Romanos. In: In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003. v. 9, p. 254-330.

LUTERO, Martinho. Debate Acerca da Justificação. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia: Sinodal, 1992. v. 3, p. 201-239.

LUTERO, Martinho. Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 7, p. 223-254.

LUTERO, Martinho. O Debate de Heidelberg. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987 (1). v. 1, p. 37-54.

LUTERO, Martinho. O Magnificat. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1996. v. 6, p. 20-78.

LUTERO, Martinho. Prefácio à Epístola de São Paulo aos Romanos. In: *Pelo Evangelho de Cristo*; obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 180-192.

LUTERO, Martinho. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989. v. 2, p. 436-460.

LUTERO, Martinho. Um Sermão sobre a Contemplação do Santo Sofrimento de Cristo. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987 (2). v. 1, p. 249-256.

SCHWARZ, Reinhard. Martin Luther. In: RUHBACH, Gerhard; SUDBRACK, Josef (Hrsg.). *Grosse Mystiker*: Leben und Wirken. München: Beck, 1984. 400 p.

PERCEPÇÕES WHITEANAS ACERCA DOS PAPEIS E DIREITOS FEMININOS: POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÕES PARA A TEOLOGIA LIBERTADORA LATINO-AMERICANA

Resumo: *Ellen Gould Harmon White – the Black Lady – no decorrer de sua longa existência, realizou prolífero trabalho ao produzir de forma assistemática mas teleológica, mais de cem mil páginas manuscritas acerca de temas aparentemente tão díspares como qualidade de vida, alimentação, educação e escatologia. Vivendo na América vitoriana, foi testemunha ocular do movimento abolicionista – do qual foi apologista – e defensora dos direitos femininos. Cofundadora da Igreja Adventista do Sétimo Dia – em um mundo predominantemente masculino – sua denominação é ainda hoje flagrante e majoritariamente feminina. O presente artigo intenciona contextualizar historicamente a situação da mulher nos Estados Unidos e no Brasil do período de Ellen White e analisar trechos selecionados de seus textos acerca da referida temática, propondo contribuições para a teologia libertadora latino-americana.*

Palavras-chave: *Feminismo; Ellen White; Adventismo; Teologia Latino-Americana.*

Abstract: *Ellen Gould Harmon White - the Black Lady - during its long existence, made prolific work to produce unsystematically but teleological, over one hundred thousand handwritten pages on topics as seemingly disparate as quality of life, food, education and eschatology. Living in Victorian America, was an eyewitness to the abolitionist movement - which was apologist - and women's rights advocate. Co-founder of the Seventh-day Adventist Church - in a predominantly male world - its denomination is still striking and mostly female. This article intends to historically contextualize the situation of women in the United States and Brazil in the period of Ellen White and analyze excerpts of his writings about the said issue, proposing contributions to Latin American liberation theology.*

Keywords: *Feminism; Ellen White; Adventism; Latin-American Theology.*

PERCEPÇÕES WHITEANAS ACERCA DOS PAPEIS E DIREITOS FEMININOS: POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÕES PARA A TEOLOGIA LIBERTADORA LATINO-AMERICANA

Fábio Augusto Darius[*]
Historiador pela Universidade Regional de Blumenau (FURB)
Mestre e doutorando em Teologia (Faculdades EST),
com apoio da CAPES.
E-mail: fabiodarius@aol.com

Brevíssimos aportes contextuais da Era Vitoriana e do mundo ocidental no século XIX

"During the jubilee, the queen's name was on every lip. How I desired that Jesus might be as highly honored, and his name be spoken with as much praise. How I wished that the people might behold the King of glory! The whole city was full of the bustle of preparation for the coming of England's queen; but I wished that the same joy and earnestness might be manifested in preparing for the coming of Christ, the King of glory. Oh, that men might manifest as great eagerness to proclaim their loyalty to the Prince of Heaven as they manifested to proclaim their loyalty to Queen Victoria!"[1] (Ellen White)

A Era Vitoriana – um dos períodos da História de maior prosperidade para os britânicos – foi uma época relativamente curta, mas que marcou profundamente a cultura ocidental ao sistematizar e difundir os processos industriais e a partir de seus antagonismos, provocar discussões e propiciar rupturas. Mais do que isso: foi durante sua existência que o capitalismo, sistema econômico lapidado na Inglaterra deste período teve seu termo, já antes cunhado, incluído "no vocabulário econômico e político do mundo[2]" O historiador inglês Eric Hobsbawn descreveu criticamente este período – que

[*] É historiador pela Universidade Regional de Blumenau (FURB) e mestre e doutorando em Teologia (área de atuação "Teologia e História" pela Escola Superior de Teologia (EST). Sua pesquisa, com apoio da CAPES, trata a teleologia da obra dialética da escritora estadunidense Ellen White. Contato: fabiodarius@aol.com

1 WHITE, Ellen. The Christian's Calling Honorable. *The Signs of the Times*, 8 de abril de 1889, p.4. "Durante o jubileu, o nome da rainha estava em todos os lábios. Como eu desejei que Jesus pudesse ser tão altamente honrado, e seu nome ser pronunciado com tamanho louvor. Como eu queria que as pessoas pudessem ver o Rei da glória! Toda a cidade estava cheia de azáfama da preparação para a vinda da rainha da Inglaterra, mas eu queria que a mesma alegria e seriedade pudesse ser manifestada na preparação para a vinda de Cristo, o Rei da glória. Oh, que os homens pudessem se manifestar com grande entusiasmo para proclamar a sua lealdade para com o Príncipe do Céu, como se manifestaram para proclamar a sua lealdade para com a rainha Vitória! (Tradução própria).

2 HOBSBAWM, Eric John. *A era do capital*: 1848-1875. 3. edição. São Paulo: Paz e Terra Ltda, 1982. p. 17.

muitos julgavam ser praticamente a "plenitude dos tempos[3]" ao afirmar que:

> Foi o triunfo de uma sociedade que acreditou que o crescimento econômico repousava na competição da livre iniciativa privada, no sucesso de comprar tudo no mercado mais barato (inclusive trabalho) e vender no mais caro. Uma economia assim baseada, e portanto repousando naturalmente nas sólidas fundações de uma burguesia composta daqueles cuja energia, mérito e inteligência elevou-os a tal posição, deveria – assim se acreditava – não somente criar um mundo de plena distribuição material, mas também de crescente felicidade, oportunidade humanae razão, de avanço das ciências e das artes, numa palavra, ummundo de contínuo e acelerado progresso material e moral. Os poucosobstáculos ainda remanescentes no caminho do livre desenvolvimentoda economia privada seriam levados de roldão[4].

As palavras do historiador supracitado, em grande medida contextualizavam a euforia geral daquela reduzida parte da população que podia gozar das benesses da riqueza tristemente produzida pelas mãos de outrem, a saber, uma classe média contundente e dita esclarecida, formalmente educada com o intuito de perenizar o *status quo* recentemente adquirido. Essa ideia grosseira de progresso – esse falso empoderamento em virtude do avanço inescrupuloso das conquistas materiais, intelectuais e espirituais! – foi também fomentado por outros que não eram considerados burgueses pela profissão ou *status*.

O próprio "decodificador" da doutrina espírita, conhecido por Kardec, pedagogo, escritor e tradutor, e seu conterrâneo e contemporâneo Júlio Verne – para citar dois exemplos franceses – externavam exultantes as conquistas de seus dias, sob aspectos religiosos e "pseudo-ficcionais[5]", respectivamente. Um outro francês, Augusto Comte, fundou desde uma nova disciplina – a sociologia – até uma religião baseada "na ordem e no progresso": no catecismo positivista, aparecem as premissas do mundo moderno[6], posto que "o oriente e o ocidente devem, pois, procurar, fora de toda teologia ou metafísica, as bases sistemáticas de sua comunhão intelectual e moral"[7]. Nesse período, olhando a partir da perspectiva capitalista europeia e ocidental, esses objetivos estavam sendo indiscutivelmente alcançados.

Os ingleses – verdadeiros donos do poder no período e inventores da Revolução Industrial – que aqui gozava seu auge em sua segunda onda – também fizeram escola, produzindo toda a sorte de publicações nos mais diversos campos do saber: Charles Dickens; Arthur Conan Doyle, Oscar Wilde,

---

3 O termo "plenitude dos tempos" foi utilizado por Hippolyte Léon Denizard Rivail, que assim compilou em na Revista Espírita, de agosto de 1867: "Oh! quanto a face do mundo será mudada para aqueles que verão o começo do século próximo!...Quantas ruínas verão atrás de si, e que horizontes esplêndidos se ruídos, aos tumultos, aos rugidos da tempestade sucederão os cantos de alegria; após as abrirão diante deles!... isso será como a aurora pisoteando as sombras da noite;... as angústias, os homens renascerão para a esperança... Sim! o vigésimo século será um século bendito, porque verá a era nova anunciada pelo Cristo." (KARDEC, Allan. *Revista Espírita*: Jornal de Estudos Psicológicos. Araras: Instituto de Difusão Espírita, 1999. p.173.).

4 HOBSBAWM, 1982, p.17.

5 Refiro-me aqui a obra de Júlio Verne "Paris do século XX", escrita no final do século XIX e que descreve, com poucos equívocos, a Paris dos anos 1960 que não destoa do texto de Walter Benjamin, "Paris, capital do século XIX".

6 Segundo Habermas, o esclarecimento debilitou a força religiosa criando o mundo moderno. HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. São Paulo: M. Fontes, 2000, p. 121-122.

7 COMTE, Augusto. *Curso de filosofia positiva:* Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo: Catecismo positivista. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p.119

George Shaw, Arthur Sullivan, na literatura e artes dramáticas constituem apenas alguns poucos exemplos, precedidos por Jane Austen, que descreveu com fartos detalhes a situação da mulher, que em tudo era submissa, mas que pouco a pouco "deixava escapar" seus mais íntimos pensamentos e desejos. Também não é possível deixar de mencionar, mesmo *en passant*, a obra de Mary Wollstonecraft, talvez a primeira que vindique um posicionamento mais radicalizado da mulher na sociedade, ainda no século XVIII. Ao contrário de Jane Austen, sua obra não é ficcional e dá o tom das discussões que somente seriam encetadas com assiduidade várias décadas depois. Parafrasenado Wollstonecraft, "a distinção de gênero imposta pela sociedade é antinatural e perniciona[8]". A isso voltaremos a seguir.

Enquanto havia o Positivismo na França, na Inglaterra fundou-se a Teosofia, em mais uma moderna forma de explicar o ser humano a partir de conhecimentos científicos, filosóficos e religiosos. O caritativo Exército da Salvação foi um dos graciosos contrapontos que, a partir de um conceito de piedade metodista Wesleyano, olhou aos menos favorecidos.

Contudo, como anteriormente antecipado, nem todas as vozes eram concordantes. As dissonantes vozes denunciavam com terror o que era visto com bons olhos por aqueles que não queriam perceber os pobres transformados em máquinas. Homens, mulheres e crianças de todas as idades, sem quaisquer direitos, aglutinados em galpões insalubres eram os espectros invisíveis, a outra face da moeda, lado enegrecido pelo carvão que a um indescritível custo humano movia o mundo. Segundo escritor marxista Leo Huberman:

> A produção de algodão, ferro, carvão, de qualquer mercadoria, multiplicou-se por dez. O volume e o total de vendas, os lucros dos proprietários - tudo isso subiu aos céus. Lendo tais números ficamos surpreendidos. (...) Em termos de felicidade e bem-estar dos trabalhadores, aquelas estatísticas róseas diziam mentiras horríveis. Um autor mostrou isso num livro publicado em 1836: "Mais de um milhão de seres humanos estão realmente morrendo de fome, e esse numero aumenta constantemente uma nova era na história que um comércio ativo e próspero seja índice não de melhoramento da situação das classes trabalhadoras, mas sim de sua pobreza e degradação: é a era a que chegou a Grã-Bretanha[9]".

Do outro lado do Atlântico Norte, os Estados Unidos viviam momento semelhante, transformadores ao seu estilo, visto que ainda davam seus primeiros passos depois da Segunda Independência, perpetrada a partir das batalhas de 1812. A América Vitoriana se deixou fazer morada de operários de várias partes do globo, que ao chegar ao Novo Mundo eram inocentemente abraçados pela Liberdade materializa pela estátua de Nova Iorque; estes construíram belos edifícios para os novos homens de negócios que grassavam no Norte, regida por uma moralidade burguesa e toda a sorte de maneirismos. Ao se americanizarem, perceberam pouco a pouco, dentre tantas novidades, a dominação ideológica do Partido Republicano e o início do movimento de libertação feminino, a partir do sufrágio.

De forma objetiva acerca do advento das muitas manifestações socialistas e tantos outros eventos, o que se desenrolou naquela parte do século XIX foi particularmente a luta de classes que

---

8 WOLLSTONECRAFT, Mary. *A Vindication of the Rights of Woman*. Boston: Peter Edes for Thomas and Andrews, 1792, p.89

9 HUBERMAN, Leo. *História da riqueza do homem*. 19. edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 206.

Marx presenciou e a filosofia que Nietzsche tentou destruir a marteladas – o verdadeiro crepúsculo dos velhos ídolos. Afinal,foi precisamente a partir da fricção dos múltiplos elementos envolvidos que nasceram tantos movimentos, incluindo o feminista, tratado brevemente a seguir.

O feminismo do século XIX sob a perspectiva anglo-saxônica

> "Sir, a woman's preaching is like a dog's walking on his hind legs. It is not done well; but you are surprised to find it done at all."[10]
>
> (James Boswell)

A chamada libertação das mulheres – luta esta ainda muito longe de ser plenamente conquistada – foi um dos frutos diretos das lutas da modernidade reestruturada a partir dos escombros posteriores à "retirada quietista da ordem sacerdotal dos filósofos[11]" que deu início a uma filosofia da práxis. Esta pressupõe a ruptura proposta pela filosofia alemã pós-Hegel que permite especificamente o advento do Aufklärung, que abarca em maior ou menor escala os vários recantos da Europa Oriental e Ocidental, incluindo ai os territórios do Império Britânico, com ênfase posterior (ou seja, no início do século XX) principalmente nos Estados Unidos. Este último, paradoxalmente, nas palavras de Alexis de Tocqueville, que visitou a América do Norte no início dos anos 1830, "não têm escola filosófica própria e preocupam-se pouquíssimo com todas as que dividem a Europa[12]" – a práxis como filosofia de vida, portanto[13]. Ellen White mesmo, a esse respeito escreveu que

> muitas senhoras consideradas bem educadas, diplomadas com distinção de ensino, são vergonhosamente ignorantes dos deveres práticos da vida. São destituídas das qualificações necessárias para a devida regulamentação da família e por isso mesmo essencial a sua felicidade[14].

---

10 BOSWELL, James. The Life of Samuel Johnson. Nova York: Alexander V. Blake, 1844, p. 205-6. In: WILKINSON, Emily. Walking on their hind legs: female millenarian preachers, radicalism, and subversion of the social order during the English Civil War. *Tempus*: The Harvard College History Review. Disponível http://www.hcs.harvard.edu/tempus/interviews_files/xi2_preachers.pdf. Acessado em 25 de outubro de 2012. "Sir, a pregação de uma mulher é como andar um cão em suas patas traseiras. Não é bem feito, mas você se surpreende ao encontrá-lo feito." (Tradução própria)

11 HABERMAS, 2000, p. 122.

12 TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América* – Livro II: Sentimentos e Opiniões. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p.3

13 Segundo o historiador Richard Hofstadter, acerca da questão no campo religioso ao exemplificar o antiintelectualismo americano como um todo a partir do exemplo do evangelista do século XIX, Charles Finney: "Êle não admirava a ignorância nos pregadores, mas admirava os *resultados* na conquista-de-almas, não importa de que modo conseguida; desprezava os sermões escritos, por faltar-lhes espontaneidade e encarava a cultura secular como uma ameaça potencial à salvação." HOFSTADTER, Richard. *Antiintelectualismo nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. p. 116-117.

14 WHITE, Ellen. *Fundamentals of Christian Education*. Nashville: Southern Publishing Association, 1923, p.75. Conforme o original: "Many ladies, accounted well-educated, having graduated with honors at some institution of learning, are shamefully ignorant of the practical duties of life. They are destitute of the qualifications necessary for the proper regulation of the family, and hence essential to its happiness". ". A tradução é de Carlos A. Trezza e encontra-se na compilação dos textos de Ellen White sobre lar e família nomeado "O Lar Adventista", Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 13ª. edição, 2003, p. 231. (Julgo absolutamente necessário inserir em rodapé os originais em virtude das diferentes traduções e suas posteriores críticas).

Eis na universalidade e *práxis* moderna com toda sua sorte de matizes talvez a maior das rupturas culturais globais que inexoravelmente atingiram mesmo os territórios que ainda declaradamente viviam sob a égide cristã. Não causa perplexidade a constatação que o movimento feminista, em sua primeira onda[15], "coincida" cronologicamente com o fim da Era Vitoriana, um período atípico para aqueles anos conhecidos como a *Pax Britannica*. Em seu declínio, aconteceu a Guerra dos Bôeres e a perspectiva política inglesa passou de conservadora para mais liberal – teoricamente criando condições para a luta mulheres pelo sufrágio. Portanto, o feminismo é fruto de um "pacote de libertações" que ecoaria fortemente no século XX com o fim do sonho burguês da *Belle Époque*.

Objetivamente, no século XIX, na guerra pelo sufrágio, uma das principais batalhas travadas pelas mulheres se deu na trincheira da educação. Enquanto na Inglaterra a partir de 1848 algumas mulheres foram autorizadas a participar do exame de seleção da Queen's College, nos Estados Unidos, exatamente no mesmo ano Horace Mann, um reformador educacional, instituiu primeiramente em Massachusetts um sistema educacional baseado no francês, a "partir da bondade intrínseca da pessoa humana"[16]. No Oberlin College, houve uma radicalização, visto que os clássicos foram deixados de lado, "com sua ênfase sobre o lado físico e prático da educação"[17], antecipando o pragmatismo estadunidense que mais tarde seria cristalizado por Dewey[18]. Foi em Oberlin, também em 1848 – a primavera dos povos! - a primeira instituição de ensino a admitir mulheres.

Excetuando esses exemplos e diversos temas pontuais, a mulher vitoriana era o que a sociedade esperava que ela fosse, a saberde acordo com Bárbara Welter (1966): "piedade, pureza, submissão e domesticidade. Misture tudo e elas formarão as palavras mãe, filha, irmã, esposa – mulher. Sem elas, não importava a fama, a realização ou a riqueza, tudo são cinzas. Com elas, havia a promessa de felicidade e poder[19]".

Ellen White, mesmo ela, que para tantos e em tantas áreas foi considerada a frente de seu tempo[20], não se insurgiu contra todos esses preceitos, aliás, frustrando as expectativas de muitos leitores modernos ao concordar com a posição dita como tradicional da mulher na Bíblia[21]. Ainda

---

15 HUMM, Maggie. *The Dictionary of Feminist Theory*. Columbus: Ohio State University Press, 1995. p. 251

16 KNIGHT, George R. Ellen Whites World: *a fascinating look at the times in which she lived*. Hagerstown, 1998. p. 42.

17 KNIGHT, 1998, p. 44.

18 Ellen White abordaria essa questão muitíssimas vezes ao longo de sua obra, concordando, portanto, com os avanços de seu tempo. De acordo com ela: "Os hábitos e princípios do professor devem ser considerados mesmo de maior importância do que as aptidões literárias. Se ele é cristão sincero, sentirá a necessidade de ter interesse igual na educação física, mental, moral e espiritual de seus alunos". Pelo original: "The habits and principles of a teacher should be considered of even greater importance than his literary qualifications. If he is a sincere Christian he will feel the necessity of having an equal interest in the physical, mental, moral, and spiritual education of his scholars". WHITE, Ellen. *Testimonies for the Church*, volume III. Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1948. p. 135.

19 WELTER, Barbara. *The Cult of True Womanhood*: 1820-1860. *American Quartely,* vol.8, 1966, p. 151.

20 De acordo com : DOUGLASS, Herbert. *Messenger of the Lord*: The Prophetic Ministry of Ellen G. White. Nampa: Pacific Press Publishing Association, 1998. p.336; COON, Roger W. *The Great Visions of Ellen White*. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1992. p. 101 e DOUGLASS, Herbert. *What Ellen White has Meant to Me*. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1973. p. 216

21 De acordo com Fagal: "Ao contrário às posições assumidas por muitas feministas hoje, a Sra. White confirmou, tanto na prática ela e seu ensino, a compreensão tradicional das declarações da Bíblia sobre a liderança do homem no casamento". (Tradução própria).Pelo original: "And contrary to the positions taken by many feminists today,

assim, mesmo que apenas em parte façam alusão a causas marcadamente tidas como feministas ou revolucionárias como um todo, seus textos atestam que desde os primórdios, a denominação que ela ajudou a fundar privilegia a "boa *práxis*[22]" e a igualdade entre os seres humanos. De acordo com ela:

> A mulher, se aproveita sabiamente o seu tempo e suas faculdades, buscando de Deus sabedoria e força, pode estar em igualdade com o seu marido como conselheira, orientadora, companheira e coobreira, e nem por isto perder qualquer de suas graças ou modéstia feminis. Ela pode elevar seu próprio caráter, e ao fazê-lo está elevando e enobrecendo o caráter de sua família e exercendo sobre outros ao seu redor influência poderosa, conquanto inconsciente[23]

O texto acima – prelúdio do próximo subtítulo – aborda de forma exemplar a dinâmica dos escritos de Ellen White: equilíbrio histórico contextual sem deixar de evidenciar a novidade dos novos tempos, sempre que ela o percebia. Além disso, apenas a título de contraponto a James Boswell – de quem foi emprestada a frase que principia esta discussão, escreveu Arthur White que a "Sra. White é uma pregadora de grande habilidade e força, muito requisitada como oradora em reuniões campais em toda a União, e uma grande parte do seu tempo é dado a este trabalho[24]".

Percepções feministas whiteanas/adventistas do sétimo dia:

> "Those who feel called out to join the movement in favor of woman's rights and the so-called dress reform might as well sever all connection with the third angel's message. The spirit which attends the one cannot be in harmony with the other. The Scriptures are plain upon the relations and rights of men and women."[25] (Ellen White)

Uma análise mais demorada dos textos de Ellen G. White – devidamente contextualizada com seu período histórico – pode levar à (provavelmente correta!) percepção de que ela, ciente das

---

Mrs. White upheld, in both her practice and her teaching, the traditional understanding of the Bible's statements on the headship of man in marriage".FAGAL, William. **E***llen White and the Role of Women in the Church* The Ellen G. White Estate, 2008 p. 19. CD-ROM

22 De acordo com Ramik: "Nós individualmente e coletivamente provamos o valor de seus conselhos em nossos respectivos ministérios em muitos continentes ao redor do mundo. [...]Sra. White e seus escritos passar no teste de pragmatismo. (Tradução própria) Pelo original: "We have individually and collectively proved the worth of her counsels in our respective ministries on many continents around the world. We have tried them and they work. Mrs. White and her writings pass the test of pragmatism." RAMIK, Vincent L. Was Ellen G. White a Plagiarist? *AdventistReview*, 17 de Setembro de 1981, p.8. Ainda, de acordo com Ellen White: […]a religião é uma coisa prática, uma energia salvadora, um princípio inteiramente de Deus, uma experiência pessoal do poder renovador de Deus sobre a alma. WHITE, Ellen. *Atos dos Apóstolos*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 9ª. edição, 2007, p. 451.

23 WHITE, Ellen. Influence of Woman. *Good Health*, 1o. de junho, 1880, p.6. Pelo original: "Woman, if she wisely improves her time and her faculties, relying upon God for wisdom and strength, may stand on an equality with her husband as adviser, counselor, companion, and co-worker, and yet lose none of her womanly grace or modesty. She may elevate her own character, and just as she does this she is elevating and ennobling the characters of her family, and exerting a powerful though unconscious influence upon others around her".

24 WHITE, Arthur. *Ellen G. White* - Volume II: The progressive years, 1862-1876. Washington: Review and Herald, 1981, p.475.Pelo original: "Mrs. White is a preacher of great ability and force, much called for as a speaker at the camp meetings of the denomination all over the Union, and a large share of her time is given to this work". (A tradução no corpo do texto é própria).

25 WHITE, Ellen. *Testimonies for the Church*, volume I. Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1948, pág. 422."Aqueles que se sentem chamados para se juntar ao movimento a favor dos direitos da mulher e da reforma do vestuário podem cortar toda a conexão com a mensagem do terceiro anjo. O espírito que atende a um não pode estar em harmonia com o outro. As Escrituras são claras sobre as relações e direitos de homens e mulheres." (Tradução própria)

transformações sociais da América do Norte, ainda que favorável à igualdade de gênero era totalmente contrária às formas radicais de tentativas de conquistas desses direitos. Isso pode ser notado também em outras áreas de seus escritos, a título de comparação. Por exemplo: pacifista desde os primórdios da denominação que ajudou a fundar, foi contrária a participação dos adventistas do sétimo dia na Guerra da Secessão[26], embora defendesse a causa do Norte em suas pregações e textos[27]. Para ela, indubitavelmente, o texto bíblico era regra de fé em toda situação, ainda que parecesse radical ao leva-lo às últimas consequências. "Antes morrer do que pecar; é melhor passar necessidade do que defraudar; melhor passar fome do que mentir[28]", escrevia ela acerca de qualquer condição que pusesse o ser humano à margem dos ditames escriturísticos.

Também no tocante às vicissitudes de gênero, ela se manteve firme aos comentados preceitos. Vitoriana, não ousou contestar frontalmente a relação homem/mulher e/ou marido/esposa a ponto de ser considerada uma feminista reformadora como Abby Price, Ernestine L. Rose ou Mary Smith Costelloe, a quem "o poeta da revolução americana", Walt Whitman, chamaria "verdadeiras mulheres"[29] embora seus textos deixem bem claros que ela (assim como sua denominação) não tolerava algo diferente que a igualdade entre os gêneros[30].

Da mesma forma, embora sob outros meios, o que fez efetivamente Ellen White, assim como muitas mulheres moderadas (mas atuantes) de sua geração, foi participar ativamente em causas consideradas femininas por excelência, como as de temperança – mas sem deixar de escrever sobre aquilo que não convinha a uma mulher clarificar, mesmo que sejam assuntos tão díspares como excessos sexuais[31] – onde nesse caso ela considerava o homem "mais animal do que humano" e no

---

26 WHITE, Ellen. *Manuscripts Releases*, volume VII. Silver Spring: Ellen G. White Estate, 1987, p. 112: "Sabbathkeepers now cannot expect this, and should not, upon any consideration, engage in this terrible war. They have nothing to hope for. The desolating power of God is upon the earth to rend and destroy; the inhabitants of the earth are appointed to the sword, famine, and pestilence". "Guardadores do sábado não podem esperar e não devem, sob qualquer consideração, se envolver nesta guerra terrível. Eles não têm nada a esperar. O poder desolador de Deus está sobre a terra para rasgar e destruir, os habitantes da Terra são mostrados à espada, a fome e a peste." (Tradução própria)

27 Vide WHITE, 1948, p. 253-260.

28 WHITE, Ellen. *Eventos Finais*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 17ª. edição, 2006, p. 142

29 Segundo Ceniza, acerca de Whitman: "true woman differs markedly from the stereotypically submissive, dutiful Victorian woman". "[A] verdadeira mulher difere marcadamente do estereótipo submisso, [da] obediente mulher vitoriana". (Tradução própria). CENIZA, Sherry. *Walt Whitmann and 19th-Century Women Reformers*. Tuscaloosa e Londres: The University of Alabama Press, 1998, p. 1.

30 DEDEREN, Raoul (Ed.) *Handbook of Seventh-Day Theology*. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 2000, p. 732. Pelo original: "the woman's ability to relate to males has been adversely affected by the lesser status afforded her in many societies, both ancients and modern. However, in the words and activities of Christ an Paul we are provided with dynamics that counter those understandings and elevate woman toward the equality provided her at Creation." "A capacidade da mulher para se relacionar com homens tem sido adversamente afetada pelo menor estatuto lhe proporcionado em muitas sociedades, tanto na antiguidade como modernamente. No entanto, nas palavras e atividades de Cristo e Paulo são fornecidas a dinâmica contra esses entendimentos, elevando a mulher na direção da igualdade previstos para ela na Criação." (Tradução própria)

31 WHITE, Ellen. The Review and Herald. *Christianity in the Marriage Relation*. 19 de setembro de 1899, p.2. Pelo original: "Very many families are living in a most unhappy state, because the husband and father allows the animal in his nature to predominate over the intellectual and moral. The result is that a sense of languor and depression is frequently felt, but the cause is seldom divined as being the result of their own improper course of action". "Muitas famílias estão vivendo em um estado o mais infeliz, porque o marido e pai permite que o animal em sua natureza a predomine sobre o intelectual e moral. O resultado é que a sensação de abatimento e depressão é

tocante à remuneração das mulheres – que segundo ela deve ser a mesma do homem[32]. Contudo, o fim último de sua causa como um todo foi o de promover o equilíbrio integral entre todos os membros da família e da igreja em relação a todos os aspectos do ser e, especificamente, proteger a família e o bem-estar social e espiritual. Assim, embora a seu modo elevasse o papel feminino na família e na sociedade, ela não fez mais, ainda que sob outras formas, que destacar o papel da mulher como – essencialmente, mas não somente – mãe e dona de casa, protetora e educadora de seus filhos, ou seja, o papel da mulher vitoriana por excelência. Segundo ela:

> A mulher deve ocupar a posição que Deus originalmente lhe designou, de igualdade com o marido. O mundo necessita de mães que o sejam não meramente no nome mas em todo o sentido da palavra. Podemos dizer com segurança que os deveres que distinguem a mulher são mais sagrados, mas santos, que os do homem. Compreenda a mulher a santidade de sua obra e na força e temor de Deus assuma a missão de sua vida[33].

O texto, publicado originalmente em 1890, na última década da Era Vitoriana e com o movimento feminista já bem articulado nos Estados Unidos e Europa, não distingue "mãe" de "mulher", mas inova ao colocar a mulher ao lado de seu marido, contrapondo seu conservadorismo bíblico tradicional já citado. Contudo, ao evidenciar a importância feminina maior do que a do homem, ao menos no que tange a esfera do lar, ela "dá o tom" que ainda hoje é majoritário em sua denominação, notadamente constituída em sua maioria por mulheres[34]. Essa proeminência feminina em um espaço onde as mulheres costumavam ter papeis secundários – embora a história eclesiástica estadunidense mostre outras interfaces – certamente moldou a prática teológica da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Segundo Bull e Lockhart, a citada igreja "oferece oportunidade única para pesquisadores interessados na experiência religiosa feminina"[35], por "oferecer respostas femininas a uma ordem social patriarcal"[36].

A praticamente inquestionável liderança de Ellen White na igreja que ela confundou proporcionou a feminilização denominacional da Igreja Adventista do Sétimo Dia. O "Ministério da Mulher" tanto na América do Norte quanto aqui na América do Sul é extremamente atuante e em grande medida o púlpito é por elas ocupado, além de exercerem cargos de excepcional confiança[37].

---

freqüentemente sentida, mas a causa é raramente adivinhava como sendo o resultado de seu próprio curso de ação imprópria". (Tradução própria)

32 WHITE, Ellen. *Manuscript Releases,* volume I. Silver Spring: Ellen G. White Estate, 1981, p. 391. Pelo original "I have also been shown that the women who labor with their husbands should be paid for their time. God says, I hate robbery for burnt offerings". "Eu também tenho sido demonstrado que as mulheres que trabalham com os maridos devem ser pagos por seu tempo. Deus diz: Eu odeio o roubo e holocaustos". (Tradução própria).

33 WHITE, Ellen**.** *Christian Temperance and Bible Hygiene*. Battle Creek: Good Health Publishing Co., 1890, p. 77. Conforme o original: "Woman should fill the position which God originally designed for her, as her husband's equal. The world needs mothers who are mothers not merely in name, but in every sense of the word. We may safely say that the distinctive duties of woman are more sacred, more holy, than those of man. Let woman realize the sacredness of her work, and in the strength and fear of God take up her life mission". A tradução é de Carlos A. Trezza e encontra-se na compilação dos textos de Ellen White sobre lar e família nomeado "O Lar Adventista", Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 13. edição, 2003. p. 231.

34 BULL, Malcolm; LOCKHART, Keith. *Seeking a Sanctuary*: Seventh-day Adventism and the American Dream. Bloomington: Indiana University Press, 2. edição, 2006. p. 259.

35 BULL; LOCKHART, 2006, p. 259.

36 BULL; LOCKHART, 2006, p. 259.

37 Contudo, para decepção de vários estudiosos, a Igreja Adventista do Sétimo Dia oficialmente é contrária à ordenação de mulheres para o ministério. No presente momento há uma verdadeira batalha acerca da

Nesse sentido – embora ainda com várias falhas identificadas – a Igreja Adventista pode ser analisada inclusive sociologicamente como uma espécie de exemplo no tocante às relações de gênero.

Contudo, na igreja cristã latinoamericana como um todo, a situação infelizmente ainda não é a ideal nesse sentido – longe disso. Nesta parte do globo, mesmo diante de todas as evidências escriturísticas propondo um equilíbrio nas relações de gênero de acordo com os conselhos e comentários de uma infinidade de autores denominacionais, prepondera uma hermenêutica machista e deveras preconceituosa. A história da colonização latinoamericana – no caso, brasileira – pode apresentar chaves de interpretação nesse sentido, como se verá abaixo.

O contexto feminino brasileiro do século XIX e a teologia feminista libertadora latino-americana em perspectiva

> "A primavera chegará, mesmo que ninguém mais saiba seu nome, nem acredite no calendário, nem possua jardim para recebê-la."[38]
>
> (Cecília Meirelles)

A independência do Brasil, em 1822 – auge das independências latino-americanas – não tornou o país mínima ou totalmente livre das ingerências portuguesas. Embora houvesse nítidas diferenças entre a colônia e a metrópole, um provérbio luso bastante comum naquele período era muito pronunciado aqui e dizia que "a mulher virtuosa da classe superior deixa sua casa somente em três ocasiões: para ser batizada, para se casar e para ser enterrada[39]". Sequer a proclamação da República, sessenta e sete anos depois marcaria uma nova fase, mais resoluta, na situação minoritária da mulher.

O Brasil, seguindo à risca sua situação de colônia, representava com louvor o atraso acadêmico, econômico e urbano inerentes a sua nada invejável situação. A colonização portuguesa, ao contrário da espanhola, não permitia aos brasileiros sequer a publicação de livros e periódicos. Não se podia absolutamente pensar em universidades. Assim, apenas em 1808 (até 1822) clandestinamente circulou em território nacional o Correio Braziliense, primeira publicação nacional, editado e impresso a partir de Londres.

Portanto, se no campo das letras em primeiro lugar (com a precursora Jane Austen e tantas mais) e posteriormente a partir da academia (Oberlin e outras) a mulher passou a ocupar seu espaço nos Estados Unidos e Inglaterra, isso evidentemente não pôde se dar no Brasil. Vivendo em cidades

---

manutenção ou não desse ponto. Para uma leitura que remete ao posicionamento oficial da Associação Geral da Igreja Adventista do Sétimo Dia a esse respeito, vide: P. Gerard Damsteegt**.** *A Response to the North American Division Ordination Request*. Disponível em http://www.andrews.edu/~damsteeg/Ordination.html Acessado em 29 de junho de 2012. Deve-se notar, ao longo do texto, que, segundo o autor, Ellen White não se mostrou favorável ou se opôs a esse respeito.

38 MEIRELES, Cecília. *Obra em Prosa* , Volume 1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. p. 366.

39 HAHNER, June E. *Emancipação do sexo feminino:* a luta pelos direitos da mulher no Brasil, 1850-1940. Santa Cruzo do Sul: Edunisc, 2003. p.43.

pachorrentas e convivendo com cães e galinhas andando livremente nas pouquíssimas ruas pavimentadas, pouco se falava da mulher brasileira nesse período, onde se destacava, apenas para constar, o exótico do Brasil. De acordo com Halrner:

> o estereótipo comum da família patriarcal brasileira consistia no marido autoritário, cercado de concubinas escravas, que dominava os filhos e sua mulher submissa. Esta se tornava uma criatura passiva e indolente, que vivia enclausurada em casa, gerava inúmeras crianças e abusava dos escravos[40].

A partir do quadro apresentado, as mulheres brasileiras deste período apenas muito pálida (e forçosamente!) representavam aquele ideais vitorianos cristalizados como idealização do papel feminino. Isto porque sequer suas funções seriam executadas por si mesmas, visto que para isso, existiam miríades de escravas que seriam responsáveis desde a amamentação do rebento até o cozer das roupas. A mulher de certa classe e poder social era relegada a uma posição de menos liberdade até que várias de suas escravas domésticas, que tinham o poder de manter existências paralelas, ainda que dificultosas, quando prestavam serviços externos – saiam desacompanhadas, algo impensável para uma mulher de classe. Tinham essas escravas o direito de sair à noite para ver seus maridos ou amantes e mesmo em suas igrejas de matrizes africanas assumiam papéis muitas vezes majoritários. Obviamente isso se dava apenas com a ínfima minoria e mesmo estas podiam sofrer as mais tortuosas provações, sendo inclusive separadas de seus filhos, torturadas e abusadas sexualmente. Ainda levaria décadas para que pelo menos a liberdade teórica das leis emancipatórias elas conquistassem. No tocante às leis, o Código Civil Brasileiro de 1916 era particularmente duro com as mulheres. Dizia que

> uma mulher casada tinha que se submeter à autoridade do marido nas questões relativas à educação, criação e local de residência dos filhos. A lei negava às mulheres casadas o direito de envolver-se no comércio, de alienar imóveis por venda ou doação, e, ainda, de administrar a propriedade sem o consentimento de seus maridos[41].

Apenas no final do século XX é que elas "nasceriam socialmente[42]" com direitos e deveres, embora ainda hoje ganhando menos do que os homens e sendo expostas às mais tristes situações. Estas situações históricas lamentáveis ajudaram a tecer a força incomensurável da mulher brasileira, pobre, latinoamericana, batalhadora, negra e exposta a toda a sorte de desgraças. A partir de dores e sofrimentos, ajudaram a construir uma teologia equilibrada e prática que "faz o seu critério humano e cristão, fundamental a toda a teologia que reclame para si um caráter cristão: a vida[43]", derivado de uma leitura honesta da Palavra de Deus – que neste caso, obrigatoriamente precisa ser libertadora.

---

40 HAHNER, 2003, 38.

41 ARARIPE, Tristão de Alencar. *Código Civil Brazileiro, ou leis civis do Brazil dispostas por ordem de materiais em seu estado actual.* Rio de Janeiro: Laemmert, 1885 In: HAHNER, 2003. p. 44-45.

42 O século XX representa o nascimento social da mulher: Entrevista a Elza Maria Campos. Disponível em http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4320&secao=387. Acessado em 1o. de novembro de 2012.

43 AQUINO, Maria Pilar. A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1997. p . 59.

Considerações finais

Comparando brevemente a teologia whiteana e a latinoamericana em contexto, podemos perceber vários pontos de união e alguns de ruptura. Ainda assim, há múltiplas contribuições mútuas que não devem ser ignoradas. Elaborar um comparativo desse nível exige muita honestidade e coragem vivencial e acadêmica, visto que talvez alguns ditames denominacionais possam ser reavaliados. Um pequeno artigo como este se propõe tão somente a servir como ponto de partida. Servindo como pretexto ou incentivo para elaboração de peças mais completas, já terá cumprido com louvor seu humilde papel.

Embora Ellen White tenha vivido entre a primeira metade do século XIX e a primeira do século XX e a teologia libertadora feminista latinoamericana só surgido na segunda metade do século XX, esta última começou a tomar forma no instante em que as primeiras mulheres perceberam a situação tenebrosa em que viviam e passaram – a partir de suas tênues existências – a elaborar seu pensar teológico. Esta teologia, sendo feminina e optando pela vida, é, por conseguinte, uma teologia total, que ao contrário de tantas outras, não oprime o outro – seja ele quem seja. Assim como a whiteana, é, portanto, teleológica.

A teologia whiteana, assim como a feminista latinoamericana é elaborada a partir do concreto. Assim posto, é histórica. Assim como a whiteana, a latinoamericana não é simplesmente racional. "A reflexão não se dá separada da experiência vital[44]." É neste caso, como sugerido ao longo do texto, prática, não descolada do mundo real - que não desmerece o corpo (tampouco o sexo) nem o espírito. Para White, essa dissolução se mostrava impossível e pode ser evidenciada em todos os seus escritos. Em ambas as teologias, há função transformadora, sem a qual estas se mostram inócuas e despropositadas. A diferença – talvez – resida no vitorianismo whiteano que nunca deixou de ver a mulher como esposa. Para ela, a libertação plena se daria com a plenitude possível de um casamento e todas as suas prerrogativas. Em sua teologia tem o homem, no papel de esposo, grande influência – praticamente a mesma da mulher. Para ela "os maridos devem ser cuidadosos, atenciosos, constantes, fiéis e compassivos [e] devem manifestar amor e simpatia[45]" e ao mesmo tempo os dois devem viver em harmonia, sendo que "nem o marido nem a mulher devem buscar dominar[46]." Ambas as perspectivas, desde que postas em práticas, possuem riquíssimo valor e servem como valoroso instrumento de libertação visando uma nova vida, desde agora e depois.

Referências

AQUINO, Maria Pilar. A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1997

[44] AQUINO, 1997, p.56.

[45] WHITE, Ellen. *Counsels for the Church*. Nampa: Pacific Press Publishing Association, 1991. p. 135. Pelo original: "Husbands should be careful, attentive, constant, faithful, and compassionate. They should manifest love and sympathy." (Tradução própria)

[46] WHITE, Ellen. *O Lar Adventista.* Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003. p.106.

CENIZA, Sherry. Walt Whitmann and 19th-Century Women Reformers. Tuscaloosa e Londres: The University of Alabama Press, 1998

COMTE, Augusto. Curso de filosofia positiva; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo ; Catecismo positivista. São Paulo: Nova Cultural, 1988

COON, Roger W. The Great Visions of Ellen White. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1992

DEDEREN, Raoul (Ed.) Handbook of Seventh-Day Theology. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 2000

DOUGLASS, Herbert. Messenger of the Lord: The Prophetic Ministry of Ellen G. White. Nampa: Pacific Press Publishing Association, 1998

_____. What Ellen White has Meant to Me. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1973

FAGAL, William. Ellen White and the Role of Women in the Church. Silver Spring: The Ellen G. White Estate, 2008

HABERMAS, Jürgen. O discurso filosófico da modernidade: doze lições. São Paulo: M. Fontes, 2000

HAHNER, June E. Emancipação do sexo feminino: a luta pelos direitos da mulher no Brasil, 1850-1940. Santa Cruzo do Sul: Edunisc, 2003.

HOBSBAWM, Eric John. A era do capital: 1848-1875. 3.ed. São Paulo: Paz e Terra Ltda, 1982

HOFSTADTER, Richard. Antiintelectualismo nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967

HUBERMAN, Leo. História da riqueza do homem. 19. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983

HUMM, Maggie. The Dictionary of Feminist Theory. Columbus: Ohio State University Press, 1995

KARDEC, Allan. Revista Espírita: Jornal de Estudos Psicológicos. Araras: Instituto de Difusão Espírita, 1999

KNIGHT, George R. Ellen Whites World: a fascinating look at the times in which she lived. Hagerstown, 1998

MEIRELES, Cecília. Obra em Prosa , Volume 1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

P. Gerard Damsteegt. A Response to the North American Division Ordination Request. Disponível em http://www.andrews.edu/~damsteeg/Ordination.html Acessado em 29 de junho de 2012.

RAMIK, Vincent L. Was Ellen G. White a Plagiarist? Adventist Review, 17 de Setembro de 1981

TOCQUEVILLE, Alexis de. A Democracia na América – Livro II: Sentimentos e Opiniões. São Paulo: Martins Fontes, 2004

WELTER, Barbara. The Cult of True Womanhood: 1820-1860. American Quartely, v.8, 1966

WHITE, Arthur. Ellen G. White - Volume II: The progressive years, 1862-1876. Washington: Review and Herald, 1981

WHITE, Ellen. Atos dos Apóstolos. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 9ª. edição, 2007

_____. Christian Temperance and Bible Hygiene. Battle Creek: Good Health Publishing Co., 1890

_____. Counsels for the Church, Nampa: Pacific Press Publishing Association, 1991

_____. Eventos Finais. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 17ª. edição, 2006

_____. Fundamentals of Christian Education. Nashville: Southern Publishing Association, 1923.

_____. Influence of Woman. Good Health, 1o. de junho, 1880

_____. Manuscript Releases, volume I. Silver Spring: Ellen G. White Estate, 1981

_____. Manuscripts Releases, volume VII. Silver Spring: Ellen G. White Estate, 1987

_____. O Lar Adventista. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003

_____. Testimonies for the Church, volume I. Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1948

_____. Testimonies for the Church, volume III. Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1948

_____. Christianity in the Marriage Relation. The Review and Herald. 19 de setembro de 1899

_____. The Christian's Calling Honorable. The Signs of the Times. 8 de abril de 1889

WILKINSON, Emily. Walking on their hind legs: female millenarian preachers, radicalism, and subversion of the social order during the English Civil War. Tempus: The Harvard College History Review

WOLLSTONECRAFT, Mary. A Vindication of the Rights of Woman. Boston: Peter Edes for Thomas and Andrews, 1792.

A CASA VIVA DA IGREJA VIVA: UMA AUTO-ECO-(HIERO)ORGANIZAÇÃO

Resumo: *Houvesse as igrejas cristãs dado à Missiologia a abrangência que a Ecologia ganhou após a segunda metade do século XX, teria conseguido ultrapassar seus limites. De uma visão particular e estratégica de sua missão, teria passado para uma perspectiva de auto-ECO-organização, e incluído aí todo relacionamento da igreja com o mundo antropo-físico e religioso ao seu redor. Sendo esse relacionamento sempre de mão-dupla, ela deve estar consciente de que não só exporta formas de organização, mas também os absorve continuamente. Dada sua característica intrinsecamente missionária, a igreja cristã está em contínua troca com o ambiente, e isso precisa ser refletido. Nessa perspectiva, não faz sentido limitar a missão da igreja a uma ação voltada para os pobres, ou para os grupos humanos não alcançados, e muito menos à salvação da alma. Com os recursos conceituais do projeto paradigmático da obra O Método de Edgar Morin, conhecido como "complexidade", nós sugerimos um olhar crítico ao processo de "auto", "eco" e "re" organização das igrejas cristãs.*

Palavras-chave: *Igreja, Missão, Ecologia, Complexidade.*

Abstract: *If Christian churches had given to Missiology the same extent that Ecology had had after the second half of XXth century, it had surpassed its limits. From a particular and strategic vision of her mission, the church would passed to an auto-ECO-organization perspective, and included in it all relationship of the church with the anthrop, physical and religious world around her. As that relationship is always a two-way process, the church must be conscious that she not only exports ways of organization, as well assimilate them continuously. As a missionary organization it must be taken into account. In that perspective, there is no sense to limit church mission to an action toward the poor, the cities, the unreached people groups, and much less to winner souls. With conceptual resources of the paradigmatic project of the work La Méthode of Edgar Morin, known as "complexity", we suggest a critical view to the process of "auto", "eco" and "re" organization of the Christian churches.*

Keywords: *Church, Mission, Ecology, Complexity.*

A CASA VIVA DA IGREJA VIVA: UMA AUTO-ECO-(HIERO)ORGANIZAÇÃO

Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
Doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP
Professor associado da Universidade Federal do Rio Grande do Norte
E-mail: orivaldojr@yahoo.com.br

"Hoje, todo pensamento digno desse nome tem que ser ecológico"

Lewis Munford[1]

Introdução

Quando a Ecologia surgiu em1866, com a *Morfologia Geral dos Organismos*, de Ernst Haeckel, ela se restringiu a estudar as relações entre os seres vivos (parasitismo, comensalismo, inquilinismo, esclavagismo...).

A noção de "ambiente", desenvolvida ao longo do século XX, levou à percepção de que o mundo ao nosso redor se tratava de um *Umwelt* (Jackob Von Uexkull). Esse ambiente omini-abrangente era composto por um biótopo (o meio geofísico) e uma biocenose (o conjunto de interações entre os seres vivos de todas as espécies que povoam este biótopo). Como consequência dos desastres ambientais que se sucederam após a revolução industrial, e as guerras mundiais, a Ecologia foi absorvendo essa concepção de ambiente, e passou a ser a ciência da relação entre todas as realidades que compõem o *Umwelt*.

No mesmo período que surgiu a Ecologia, no seio das igrejas cristãs, surgia a Missiologia como a parte da Teologia que estudava a relação da igreja com o mundo a seu redor. Ao longo do século XX, a Missiologia sofreu grandes embates no seio das igrejas: seja no Concílio Mundial de Igrejas, no Movimento de Lausanne, no Concílio Vaticano II... mas, apesar de todos esses embates, ela permaneceu como um sub-campo da eclesiologia, e acabou

[1] MORIN, E. *O método 2. A vida da vida.* Lisboa: Europa-América, 1987. p. 20.

por sofrer, certa discriminação e indefinição no conjunto da teologia sistemática.

Parece-nos que a Missiologia não conseguiu fazer a passagem que a Ecologia fez de um campo específico da Biologia para ser uma "ciência das interações combinatórias/organizadoras entre cada um e todos os constituintes físicos e vivos dos ecossistemas"[2]. Houvesse acontecido o mesmo movimento, teríamos hoje uma Missiologia que é uma Ecologia de todas as interações auto-eco-re-organizadoras das igrejas cristãs.

A sexta Assembléia Geral do Concílio Mundial de Igrejas (Vancouver, 1983) definiu quais seriam as ênfases do Concílio a partir daquela data: Justiça, Paz e Integridade da Criação. Havia o entendimento que os dois primeiros elementos, Justiça e Paz, faziam parte de um todo inseparável, e que era a prioridade maior das igrejas conciliares. Já a Integridade da Criação era outro elemento fundamental, mas que tinha seus modos específicos de enfrentamento. Formava uma dualidade com o pólo da Justiça-Paz.

A Teologia da Libertação também focalizou durante seus primeiros 30 anos a opção preferencial pelos pobres e injustiçados. Dada a realidade desesperadora do terceiro mundo naquela época, e da situação política, essa era uma agenda suficientemente vasta para reflexão e ação. Quando a questão do ambiente natural degradado foi trazida à baila, parecia que era uma atitude revisionista da Teologia da Libertação, uma debandada para preocupações da classe média, e um abandono de sua razão de ser.

Porém, a inclusão do ambiente no horizonte de ações tanto do Concílio Mundial da Igreja, como da TL é fruto da ampliação do próprio conceito de missão e de Missiologia, que ao ser vista como Ecologia Eclesiástica, não tem como fazer essa separação.

A tese que pretendemos defender aqui é que as igrejas como um si-mesmo, consciente de si, uma auto-organização, só existe enquanto, simultaneamente, uma eco-organização. Nesse *Oikos* no qual as igrejas estão também estão o ambiente, a natureza, os animais, os seres humanos, as outras instituições, religiões e igrejas…

Tomamos aqui o pensador francês Edgar Morin como insuflador de um raciocínio que nos ajude a dar conta desses elos inseparáveis de auto, eco e re-organização. O resultado que esperamos é uma compreensão abrangente da responsabilidade que as igrejas tem pelo simples fato de comporem o ambiente natural e humano.

E mais, sua presença não é apenas ocasional, circunstancial, mas é uma presença com objetivos explícitos de influência e transformação. Cabe, então, refletir sobre essa relação, na expectativa de que ela possa produzir justiça, paz e integridade da criação.

[2] MORIN, 1987, p.21.

O método

O "Discurso sobre a ciência"[3] da Modernidade mostrou sua exaustão como paradigma dominante, quando sua jóia da coroa, a Física, precisou conviver com a incerteza e com a nova lógica do terceiro incluído. O cartesianismo reinou soberano nesse período, e serviu adequadamente para as ciências nascentes, com seu método de objetivação, análise, dualismo, e exclusão do sujeito.

Mas o pós-cartesianismo carecia de um ***Discours*** *de laméthode*. Edgar Morin se pôs esse desafio, embora ele não admita que tentasse fazer num novo *Discours* pós-cartesiano. Ele se defende dizendo que seu Método é um não método, ao colocar com ênfase o artigo *"La"* no título: *"La Méthode"*. Há também a citação frequente que ele faz do poeta sevilhano, Antônio Machado[4]:

> Caminhante, as tuas pegadas
> São o caminho e nada mais;
> Caminhante não há caminho,
> O caminho faz-se ao andar.
>
> Ao andar faz-se o caminho
> E ao olhar-se para trás,
> Vê-se a senda que jamais,
> Se há de voltar a pisar.
> Caminhante não há caminho,
> Somente sulcos no mar.

A obra escrita ao longo de três décadas, foi completada em 2004 com o sexto volume. Inclui:

- 1977, *La Nature de la nature* (t. 1), Paris: Le Seuil, Nouvelle édition, coll. Points, 1981. Em português: *Método I - A Natureza da Natureza*. Europa América: Portugal 1987. Porto Alegre: Sulina, 2003.
- 1980, *La Vie de la vie* (t. 2), Le Seuil, Nouvelle édition, coll. Points, 1985. Em português: *O Método 2 - A Vida da Vida*. Europa América, 1999. Sulina, 2001.
- 1986, *La Connaissance de la connaissance* (t. 3), Le Seuil, Nouvelle édition, coll. Points. Em português: *O Método 3 - O Conhecimento do Conhecimento*, Europa América, 1996. Sulina, 2002.
- 1991, Les Idées. Leur habitat, leur vie, leurs moeurs, leur organisation (t. 4), Le Seuil, Nouvelle édition, coll. Points, 1996. Em português: O Método 4 - As idéias: habitat, vida, costumes, organização. Sulina, 2002. Europa América, 2002.
- 2001, *L'Humanité de l'humanité* (t. 5), 1. L'identité humaine, Paris, Le Seuil. Em português: *O Método 5 - a humanidade da humanidade: a identidade humana.* Sulina, 2003. Europa América, 2003
- 2004, *L'Éthique complexe* (t. 6), Le Seuil. Em português: *O Método VI - A Ética*. Europa América, 2005. Sulina, 2005.

[3] SANTOS, Boaventura de Souza. *Um discurso sobre a ciência*. Lisboa: Afrontamento, 1988. p.9.

[4] http://teiadehistorias.blogspot.com.br/2012/09/antonio-machado-poeta-sevilhano.html Site visitado em 26 de outubro de 2012.

Um dos maiores desafios do pensamento complexo de Edgar Morin, em seu enfrentamento ao dualismo cartesiano, era recuperar, sob um novo e mais amplo paradigma, a suspeita interação das humanidades em geral e das ciências sociais em particular, com a biologia. Esse era um ponto decisivo, tão complexo que poucos teóricos das Ciências Sociais tinham se aventurado por esse caminho, e biólogos como O. Wilson que o fizeram, produziram biologismos muito pouco convincentes. Por isso, Edgar Morin dedicou, com empenho, todo seu segundo volume d'O Método: *a vida da vida* a esse desafio.

O livro tem cinco partes:

1. OIKOS: a ecologia generalizada
2. AUTOS: a autonomia fundamental
3. A organização das atividades vivas
4. RE: do prefixo ao paradigma
5. BIOS: para compreender o vivo

Neste trabalho, vamos aproveitar alguns dos conceitos principais das duas primeiras partes, e apontar possibilidades discursivas a partir da quarta parte.

Ideias chave

A discussão central do livro está exposta nos dois primeiros capítulos, e se resume à noção de que não existe vida se não acontecer simultaneamente a auto, a eco e a organização. Na verdade, a organização precede, pois é a própria condição da existência em oposição à dispersão, e que cria, por si mesma certas condições que foram estudadas no primeiro volume d'O Método, muito influenciado pelas teorias do sistema. Desse modo, a dupla face AUTO e ECO formam o diferencial do ser vivo. Desse pressuposto fundamental, seguem algumas consequencias:

1. Não existe qualquer possibilidade de existência desligada e autônoma. A perda das conexões é o atestado para a dispersão total, sem que haja ao menos o reaproveitamento de seus resíduos pela natureza. O OIKOS é a casa viva da vida[5], sem a qual a vida não é possível. A dispersão não é a dissipação de que fala Ilya Prigogine, a qual possui uma estrutura[6].
2. A autoorganização tende a se propagar e trazer organização para o caos ambiental. A autoorganização dá caminhos. Há uma influência da auto-organização em direção a eco-organização.
3. Porém, é o ecossistema que alimenta a auto-organização de sua eco-organização complexa. Por isso que a auto-organização não pode ser definida senão como auto-eco-organização[7].

[5] MORIN, 1987, p. 86.
[6] PRIGOGINE, Ilya. O fim das certezas. São Paulo: UNESP, 1996. p.93.
[7] Ver MORIN, 1987. p.66ss.

4. Ações de finalidades "egoístas" engendram-se em inter-retroações, as quais desempenham um papel organizador no conjunto onde se integram, e, finalmente, vistos sob o ângulo deste conjunto, as ações adquirem um sentido diferente, e até oposto, daquele que tinham no início. O egoísmo desemboca necessariamente num eco-ismo, porém com efeitos reacionários e não criativos[8].

5. Por isso, o grande problema no processo de auto-eco-organização é o maniqueísmo. Ações onde ocorrem a negação de trocas, o enclausuramento, empobrecem a eco-auto-organização como um todo, tanto o corpo em estado de enclave, como do ambiente como um todo. A ecologia afeta e é afetada pela etologia[9].

> Ecologizar o nosso pensamento da vida, do homem, da sociedade, do espírito faz-nos repudiar para sempre todo o conceito fechado, toda a definição auto-suficiente, toda a coisa 'em si', toda a causalidade unidirecional, toda a determinação unívoca, toda a redução niveladora, toda simplificação de princípio[10].

6. Uma das formas de troca com o meio ambiente é a ecologia das ideias. Estamos sempre a fecundar a noosfera de ideias, e estar aberto para o diálogo que ela provoca. Não sabemos os efeitos que essa ecologia vai gerar, por isso partilhamos, para o bem ou para o mal, de suas conseqüências. A noção da ecologia das idéias está vinculada a uma expressão do teólogo Jesuíta Teilhard de Chardin: a noosfera, a qual foi ampliada por Edgar Morin no quarto volume de O Método, trazendo o conceito de Mundo nº3 de Karl Popper.

7. A autoorganização fala de uma independência dependente dos sistemas organizados. "Não há nenhuma possibilidade de existência desligada e autônoma"[11].

8. A auto-organização viva é muito complexa e incluí toda uma auto-eco-re-feno-geno-ego-organização, mas esse processo complexo só existe porque existea base de uma auto-eco-organização.

9. Existe uma egoautorreferência e existe uma egoautotranscendência: "A noção de egoautocentrismo põe e supõe a si ou ego-auto-referência (p.154). Todo sujeito vivo parte de uma ato-centrismo, a partir do qual percebe todo o mundo. O auto-centrismo pode descambar para uma auto-suficiência imaginária, e um egoísmo moral.

O Método de Edgar Morin e a auto-eco-organização eclesiástica

Proponho aqui a fazer uma aplicação do conceito de auto-eco-organização de Edgar Morin às interações que as igrejas estabelecem com o mundo natural e social, incluindo aí as relações com os demais componentes de sua constitucionalidade, isto é, as demais igrejas. Ao aplicar a expressão auto-eco-organização à realidade eclesiológica, podemos acrescentar, antes da palavra organização, o

8 Ver MORIN, 1987. p.80.
9 MORIN, 1987. p.82.
10 MORIN, 1987. p.87s.
11 N. A. Whitehead apud. MORIN, 1987. p.

prefixo HIERO. Esse prefixo vem da palavra grega ieron, e significa templo, mas que foi convencionado como prefixo indicador daquilo que se refere ao sagrado (ierov).

A auto-(hiero)organização

Preferimos não trabalhar com o princípio dogmático da "Igreja Una, Católica e Apostólica", mesmo que seja um item do credo cristão universal, para não nos comprometermos com um discurso teológico, e, dessa forma, interno, fechado num "em si", pois isso prejudicaria a proposta dessa reflexão, que é justamente pensar simultaneamente na auto E NA ECO organização eclesiástica.

Desse modo, cada igreja cristã constitui-se num EM SI, desenvolvido a partir de um jogo simbólico acordado, que impõe uma ordem específica, ou um formato, uma estrutura, um modo de ser, um conjunto de funções básicas e um propósito.

Em sua auto-organização, ela não é apenas a comunidade do Espírito, o povo de Deus, mas, muito significativamente, o CORPO de Cristo. Esse trio de imagens, muito bem discutido por Hans Kung em seu clássico *A Igreja*, tem precedência por se remeter à Trindade, de onde ela tira sua ontologicidade, ou seja, não é uma mera associação, instituição, ou construção humana.

Entretanto, Paul Minear no livro *Images of the church in the New Testament*, discute outras 96 imagens da igreja, muitas das quais apontam para seu lado auto-organizado. Por exemplo,

- O Barco
- A Arca
- Ramos da vinha
- Videira
- Figueira
- Oliveira
- Eleitos
- Casa de Davi
- Casa de Deus
- Edificação
- Fraternidade (Sororidade)
- Corpo da vida
- Membros de Cristo
- Um corpo e um sangue
- Diversidade de ministérios
- Corpo espiritual

- Cabeça dos espíritos cósmicos
- Uma unidade de judeus e gentios
- Um corpo que cresce
- A plenitude de Deus
- Cidade Santa
- Sacerdócio
- Aroma
- Primeiros Frutos (Primícias)
- Vida
- Árvore da Vida
- Ligações do amor
- Santos
- Fiéis
- Justificados
- Seguidores
- Discípulos
- Confessantes
- Escravos
- Amigos

Evidentemente que muitas dessas imagens são, como soer acontecer, simultaneamente AUTO e ECO organização. Entretanto, o jogo de imagens e metáforas tem o valor de realçar aspectos para a auto-compreensão eclesiástica. Cada uma das metáforas acima alistadas aponta para o caráter "orgânico" ou organizado internamente da igreja. Algumas enfatizam a estrutura, outras os componentes em relação, ou o caráter desses componentes. Se for verificado o comentário que Minear faz de cada uma das imagens, muitos ricos detalhes poderão ser acrescentados.

Na discussão sobre a auto-organização, Morin diferencia, principalmente, a auto-geno-organização da auto-feno-organização. Na primeira, a ênfase está no genótipo de sua formação, isto é, a espécie, o compartilhamento de seu ser em relação ao conjunto dos seres que partilhar das mesmas características geno-organizadoras. Já a auto-feno-organização remete às peculiaridades singulares de cada componente daquela espécie.

A auto-feno-(hiero)organização é de extrema fragilidade existencial, embora de imensa agilidade criativa. Adquire formas particulares que ao serem enfatizadas acabam por reificar as pequenas diferenças, acentuadas por um narcisismo institucional. Uma miríade de pequenas

denominações pentecostais surgem, mas são muito poucas as que sobrevivem por falta de amparo geno-organizador.

Já a auto-geno-(hiero)organização traz a marca do permanente, do que se conserva do coletivo partilhado. Entretanto, cai na repetição, no fechamento auto-suficiente, de baixa adaptabilidade, e coerção dos demais componentes da espécie sobre o indivíduo. Morre a criatividade, e a grande estrutura organizacional se impõe.

É a auto-organização que cria as unidades societais. Essas unidades se dividem em três ordens: a celular, a organísmica, e a grupal. Existem também as sociedades organísmicas e as ecológicas. A igreja oscila entre essas duas tendências. Uma tende ao fechamento, a outra à dispersão. Uma ao autoritarismo, ao fechamento formal, ao enclausuramento. a outra à encarnação, à aculturação, e em última instância até na dispersão em outras formas de auto-eco-organização.

Nossa ênfase aqui não é auto-organização, mas a eco-organização, pois entendemos que é impossível a igreja se auto-organizar sem a troca com o Umwelt, e essa troca é uma via de mão dupla sempre. Como os seres vivos alteram sua organização, na relação com o ambiente eles alteram a realidade desse ambiente: a biocenose. No caso da igreja, essa troca é mais ou menos consciente, mas os efeitos são sempre aleatórios e imprevisíveis.

A eco-(hiero)organização

Nossa ênfase é na eco-hiero-organização. Um excesso de discussão sobre a auto-organização tem prejudicado a percepção eco-organizativa da igreja. A eco-organização implica numa perpétua relação e troca com o ambiente, com os não participantes desta organização específica, e com as outras formas de organização eclesiástica, e religiosa.

Paul Minear, em seu estudos sobre as imagens da igreja no Novo Testamento, aponta para algumas imagens que poderíamos associar com o aspecto ECO organizador da igreja:

- Sal da Terra
- A Carta de Cristo
- Exilados e Cidadãos
- Embaixadores
- Luz
- Comunidade de Testemunhas
- Caminho
- Servos
- Plantação de Deus
- Construção de Deus
- Rebanho

Para discutirmos o que ocorre na eco-(hiero)organização, precisamos contrapor três posturas que impõem diferentes formas de eco-organização. Tratam-se do Dualismo, da Dialética, e da Dialógica.

O princípio/lógica/paradigma dualista se opõe ao princípio/lógica/paradigma dialético, mas ambos estão presos num círculo vicioso que imobiliza, e que não permite avanços. No dualismo, os componentes da realidade estão isolados, ou empilhados, mas não se comunicam. Quando em oposição, a razão de ser de um passa a ser a destituição e o desaparecimento do outro. Um fundamentalista cristão ou um fanático muçulmano está preso a esse paradigma. Sua felicidade depende a destruição do outro, como é o caso da visão que Hamã tem em relação a Mardoqueu e a todos os judeus no livro de Ester.

Na dialética, a ação de submetimento do outro, e sua superação é posta em ação, com a finalidade de obtenção de uma síntese pacífica e superior. A dialética é o dualismo em movimento rumo ao fim do dualismo.

Só a dialógica oferece um avanço real: a oposição ou a diferença não é negada, nem reduzida, nem absorvida totalmente. Só é negada a disjunção. Como as duas fitas do DNA, existem pontos de interconexão e pontos de oposição, mas nunca de desprendem nem se juntam.

A relação entre a igreja e o mundo (o Umwelt) no paradigma do dualismo, existe uma ruptura definitiva, uma incomensurabilidade. Um vai numa direção, o outro vai na outra. Ponto final. O quadro dos dois caminhos é o exemplo clássico dessa visão. O fim de um é o desaparecimento total (dispersão) e o fim do outro é a glória bendita do Pai.

Por trás desse paradigma está o dualismo platônico, a disjunção cartesiana entre sujeito-objeto, e da ruptura escatológica presente-futuro. Missão da igreja nesse paradigma é operação resgate, é responsabilidade social geralmente de caráter assistencialista. Ortodoxia significa a ausência total do oposto (o mundo) na igreja. Opera dentro da dicotomia sagrado-profano, puro-impuro, santo-pecador, salvo-perdido.

A relação entre igreja e o *Umwelt* no paradigma dialético implica na incorporação progressiva ou abrupta do mundo pela igreja, ou pela crescente degradação da igreja no mundo. De certo modo, a teologia da morte de Deus, ou em sua versão mais simpática de um mundo que chegou a sua maturidade, e a sua emancipação (de Bonhoeffer), opera dentro do paradigma dialético, como uma reação aguda contra a perspectiva dualista.

O problema que toda auto-organização que se perde numa eco-organização deixa de existir, se dispersa irreversivelmente. Pode ser que no caso da igreja essa seja sua vocação, se enfatizarmos imagens como sal, luz, fermento. No entanto, o prefixo re, que veremos mais adiante, faz persistir o autos, de modo que não se pode pensar numa dialética absoluta entre igreja e ambiente.

A relação dialógica entre igreja $\rightarrow$*Umwelt* é a única que rompe com o dualismo platônico e a disjunção cartesiana da modernidade, sem cair numa superação do tipo aniquilação do outro ou fusão.

Se não houvesse a auto-organização, a eco-organização seria destrutiva, invasiva, dispersante. A ordem biológica está integrada à ordem cósmica, mas é a ordem biológica que transforma a ordem cosmo-física numa ordem eco-auto-organizacional, e a liberta da dispersão (morte-opressão).

Na oscilação entre sociedade organísmica ou sociedade ecológica, a igreja parece ter a tendência ao sectarismo. Isso gera uma falta de influência organizadora no *Oikos*, no *Umwelt.* Pode haver também uma influência negativa, quando as ações repassam formas organizativas pouco cooperativas, fechadas ou dispersantes.

É bom nunca se esquecer que a troca é SEMPRE em mão dupla. Ela remete formatos, mas acolhe formatos. Por exemplo, ela acolheu o formato platônico-aristotélico para conquistar o mundo Greco-romano, mas ao fazer isso deu a esse formato uma sobrevida milenar. Os protestantes acolheram o modo de produção capitalista, e deram a ele uma sobrevida. Evidentemente que isso não é feito de modo pensado, mas é fruto do modo cristão de lidar com o entorno. A opção pela negação do entorno leva ao gnosticismo cristão, ao maniqueísmo, e certas formas de sectarismo. Algumas dessas bastante auto-destrutivas.

O monasticismo, que foi uma re-organização que enfatizava a auto-organização num momento histórico de excessos na eco-organização, e acabou por produzir formas criativas de transformação do entorno. O embelezamento físico, as pré-estruturas burguesas, o surgimento das universidades… A sobrevivência à brutalidade dos bárbaros levava para cada vez mais longe formas organizativas salutares que moldaram a Europa.

Francis Schaeffer narra uma experiência que teve ao visitar uma comunidade neo-pagã na Suíça:

> Depois de mostrar-me tudo, (o líder do grupo) olhou em direção à escola cristã e me disse: "Olha aquilo, não é realmente feio?" E era! Não pude negá-lo. Era um edifício feio, sem árvores por perto. O aspecto que apresentava era realmente feio.
>
> Foi aí que me dei conta desta horrível situação. Quando novamente estava no terreno cristão e olhei para o lugar onde estavam os boêmios, achei-o belo, Inclusive tinham posto os fios elétricos mais baixos que as árvores, de forma a camuflá-los à visão. Depois, novamente do terreno pagão, olhei o local onde estava situada a comunidade cristã e vi o mau gosto e feiúra estética. Era horrível. Eis aqui um cristianismo que não se preocupa em enfatizar a responsabilidade do homem em estabelecer uma relação adequada do homem com a natureza[12].

Tenho percebido em meus estudos sobre o parco impacto de igrejas evangélicas no meio ambiente violento em que muitas vezes estão instaladas, e o quanto isso reflete uma tendência gnóstica e maniqueísta que acompanha o cristianismo desde seu nascedouro. Desse modo, a auto-organização fechada produz uma eco-organização ainda mais violenta. Peter Sloterdijk, um filósofo alemão contemporâneo, classifica essa negação ao estabelecimento de uma relação, o espatifamento das bolhas de polaridades esféricas, símbolo do relacionamento constitutivo do humano[13]

[12] SHAEFFER, F. *A. Poluição e morte do homem*: uma perspective cristã da Ecologia. Rio de Janeiro: JUERP, 1976. p.46s.
[13] SLOTERDIJK, P. *O sol e a morte: diálogos com Has-jurgen Heinrichs.* Lisboa: Relógio D'Água, 2007. p.119.

Se não existe só auto-organização ou só eco-organização, os cristãos tem que ser mais responsáveis com sua auto-organização. O sectarismo tem influências prejudiciais tanto para interno como para o externo da bolha.

Conclusão

A re-(hiero)organização é o elemento que aponta para a renovação necessária. A auto-organização é um processo contínuo: uma organização dissipativa. O corpo humano, por exemplo, se renova 99% a cada ano. Pesa, portanto, sobre os participantes desse processo, a responsabilidade pelos rumos dessa organização. Por isso, ela está perpetuamente voltando-se sobre si mesma para se refletir, repensar, reorganizar. Uma definição definitiva seria a morte de qualquer organização viva.

No Novo Testamento, conforme nos lembra Paul Minear, não encontramos apenas imagens que enfatizam a auto ou a eco organização, mas também imagens como a do Remanescente, do Festival, da Nova Criação, da Nova Humanidade, e da Diáspora, que ajudam a recordar que a Igreja é também renovação, uma reforma permanente, que vai ser a única saída para ajustar sua auto-organização com sua eco-organização, e quem sabe, assim, trazer novos processos civilizatórios para a violência, para a pobreza, para a injustiça e para a integridade da criação.

Referências

SANTOS, Boaventura de Souza. *Um discurso sobre a ciência*. Lisboa: Afrontamento, 1988. 96p.

MINEAR, Paul S. *Images of the church in the New Testament.* Philadelphia: The Westminster Press, 1960. 294p.

MORIN, Edgar. *O Método II: A vida da vida.* Lisboa: Europa-América, 1987. 437p.

MORIN, Edgar. *O Método IV: as idéias.* Porto Alegre: Sulinas, 1997. 325p.

MORIN, Edgar. *O Paradigma Perdido*. Lisboa: Europa América, 1989. (No Brasil: *O enigma do homem*). 223p.

POPPER, Karl. R. *Conhecimento objetivo.* São Paulo: Edusp, Belo Horizonte: Itatiaia, 1975. 394p.

PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas.* São Paulo: UNESP, 1996. 199p.

SCHAEFFER, Francis A. Poluição e morte do homem: uma perspective cristã da Ecologia. Rio de Janeiro: JUERP, 1976. 139.

SLOTERDIJK, P. *O sol e a morte: diálogos com Has-jurgen Heinrichs.* Lisboa: Relógio D'Água, 2007. 298p.

SLOTERDIJK, Peter. *Esferas I*: Borbujas – Micro-esferología. Madrid: Siruela, 2003. 583p.

TEILHAR DE CHARDIN, Pierre. *O fenômeno humano.* Porto: Livraria Tavares Martins, 1970. 355p.

“ÉTICA DEL CUIDADO DE LA MUJER” COMO OPCIÓN DE RESPONSABILIDAD SOCIAL DE UNA OBRA INSPIRADA EN EL EVANGELIO

Diego Agudelo Grajales
Doctor en Teología (Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá). Profesor TC del Departamento de Humanidades (Pontificia Universidad Javeriana de Cali), Director del Grupo de Investigación De Humanitate, categoría B Colciencias.
E-mail: dagudelo@javerianacali.edu.co

Jesus Carrasquilla
Magister en Filosofía de la Universidad del Valle

Leonardo Rojas
Magister en Educación de la Universidad de San Buenaventura.

En la actualidad se han sofisticado los lenguajes de la teología como disciplina y hasta configurado lenguajes propios que presumen de ser lenguajes científicos, propio de especialistas, sin embargo, esto no ha significado más profetismo y justicia en su intencionalidad y en su praxis. Esta misma situación parece reflejarse en la iglesia “institucional” atrapada en discursos apologéticos sobre su naturaleza y su misión en el mundo pero sin entrar en diálogo ni comprometerse con los problemas y angustias de los hombres y mujeres de hoy.

No será objeto de análisis estos lenguajes ni estos porqués de la realidad actual de la religión, ni el determinar estos patrones en una u otra iglesia, sino la forma cómo desde la trastienda de la institucionalidad oficial religiosa se trabaja proféticamente por parte de algunas comunidades que, madurando en sus opciones y afectadas por la realidad de violencia cotidiana contra la mujer en un contexto de barrio marginal, han tomado el camino de la solidaridad mediante la protección de la mujer como un acto en favor del reino de Dios, sin utilizar como mediación el lenguaje ni las formas religiosas, pero sí lo esencial como es la compasión y, todo esto, mediante la formación y el reconocimiento de las mujeres y no sólo desde la denuncia.

“ÉTICA DEL CUIDADO DE LA MUJER” COMO OPCIÓN DE RESPONSABILIDAD SOCIAL DE UNA OBRA INSPIRADA EN EL EVANGELIO

Resumen: *El mundo creyente, fieles, iglesias y organizaciones, tiene como fuente de inspiración la Palabra de Dios. Sin embargo, esta fuente, es algunas veces, solo un formalismo del modelamiento de los discursos religiosos para legitimar un poder en la sociedad. Reconociendo que el Espíritu de Dios es quien convoca y anima la construcción de comunidad, la “Casa Cultural Tejiendo Sororidades”, como obra de referencia en este trabajo de investigación, es una de esas comunidades que inspirada en el Evangelio y cuestionada por la realidad dolorosa de las mayorías pobres, en especial por las mujeres, decide actuar en forma comprometida generando proyectos de esperanza sostenibles en torno a la educación y la cultura para la construcción de la propia identidad como mujeres pobres y víctimas de violencia, pero en especial como tejedoras de sororidad.*

Palavras chave: *Comunidad, Evangelio, mujer, víctima, testimonio, sororidad, ética, cuidado.*

Abstract: *The believer world, the faithful people, churches and organizations are inspired by God’s Word. However, this source sometimes is just a formality due to the modeling of religious discourses in order to legitimize a power in society. The reference work for this research, the "Weaving Sororities Cultural House ", is a community inspired by the Gospel, challenged by the painful reality of the poor majority and especially by women reality. This work decides to act in a committed way through sustainable projects around education and culture. These projects are oriented towards the identity construction of poor women victims of violence, which participate as weavers of sorority.*

Keywords: *Community, Gospel, woman, victim, testimony, sorority, ethics, care.*

El lugar del análisis investigativo[1] de este ejercicio de responsabilidad no es el academicismo puro, ni tampoco el del activismo pastoral sino el de las racionalidades emergentes propias de las comunidades mediante el método histórico hermenéutico liberador. La propuesta de este trabajo implica el desarrollo de varios puntos. El primero corresponde a una introducción para situar el tema, luego se pasa a las definiciones como segundo punto; el tercero es una descripción de la casa cultural; cuarto, es la presentación de algunas experiencias; luego, en un quinto momento se hace una lectura teológica y finalmente una conclusión.

Introducción

Es innegable que los temas sociales siguen siendo un referente imprescindible para la praxis evangélica de la iglesia católica, en este caso, y que la fuente inagotable de inspiración y de orientación es la Revelación. Pareciera que hoy la identidad de la Iglesia vuelve a ponerse en movimiento en el compromiso solidario con los excluidos y en la posibilidad real de ser un testimonio creíble de la experiencia del Dios Trinidad[2] que se traduce en una mística profunda y en una Responsabilidad Social ante el mundo globalizado. Por lo menos eso es lo que parece dominar el discurso eclesial de las últimas encíclicas sociales, pero es un hecho que esta frescura y vitalidad evangélica no está presente de manera constante en la acción pastoral ni en las decisiones o posiciones oficiales de las autoridades de las iglesias locales. Esto sin contar los silencios, no pocos de ellos, cómplices de dinámicas de injusticia que muestra el problema de la libertad y de coherencia.

No es un panorama fácil pero es claro que estamos en un momento donde la iglesia parece estar eclipsada y poco hace para romper ese círculo en el que está atrapada moviéndose en su propio discurso y estando en poca referencia al diálogo y al compromiso. Pero igualmente podemos decir que la iglesia, no es solo la oficial e institucional, sino la comunidad de bautizados y bautizadas que unidos en la fe generan dinámicas de vida, independientes de esos modelos de control eclesial. Es decir, el Espíritu de Dios es el que convoca y anima la construcción de comunidad.

Precisamente la "Casa Cultural Tejiendo Sororidades" es una de esas comunidades que inspirada en el Evangelio y cuestionada por la realidad dolorosa de las mayorías pobres decide actuar en forma clara y abierta, mediante la denuncia, pero sobre todo, generando proyectos de esperanza desde la construcción de la propia identidad.

Como todo proyecto ha pasado por momentos difíciles y le ha tocado asumir grandes desafíos, pero lo importante es que como comunidad gestora, han estado siempre en discernimiento y en aprendizaje, lo que les ha permitido flexibilidad en sus dinámicas, creatividad en sus formas y redireccionamientos estratégicos, no en función de la oportunidad ni el triunfalismo, sino de la necesidad de las comunidades.

---

[1] Producto derivado de la investigación: "La Responsabilidad Social a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia en dos proyectos sociales de la Arquidiócesis de Cali", y proyecto financiado por la Pontificia Universidad Javeriana Cali.

[2] AGUDELO, Diego, *La Comunión de la Trinidad:* fundamento y meta de la moral cristiana. Tesis Doctoral. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2012.

Definiciones

Las definiciones tienen la intención de demarcar el campo de significación desde el cual se va a desarrollar un determinado tejido temático. Esta demarcación supone una limitación necesaria para que el lector se conecte con la tesis que se plantea y deje de ser un lector contemplativo y pasivo.

Para comenzar es importante definir qué vamos a entender por ética. Entre la cantidad importante de concepciones, muchas de ellas con significación conferida en el mismo sistema filosófico que la ha formulado, es de preferencia aquella, que se plantea no desde la racionalidad abstracta disponiendo de un sintagma para otorgarle estatus de realidad, sino desde la base más fundamental de lo humano, aquello que le da sentido y le permite trascender como es la afectividad. Lugar de las pasiones, de los sentimientos profundos que realmente humanizan los entornos, y las cosas dejan de ser cosas para adquirir valor y significado con la ayuda de la razón que desde su carácter de objetivización, permite ordenar las cosas en función del desarrollo del ser humano.

Aunque la ética sea una palabra que ha evolucionado en el tiempo, es claro que lo ha hecho desde la impronta de la racionalidad griega, lo que significa que se reconoce como un saber que otorga poder, a la vez que ha perdido en algunos periodos de la historia, el horizonte de creatividad y trascendencia que le permitía interconectarse con los otros estableciendo encuentros, diálogos y proyectos. La ética como parte de la filosofía determina los principios y valores que orientan a las personas y a las sociedades en relación a un proyecto de realización que es reconocido como válido por todos y todas las que conforman esa determinada sociedad.

Sobre la base de la ética está el segundo de nuestros conceptos que en relación con la ética como sustantivo es el que representa el sentido auténtico de la ética. Estamos hablando del cuidado que también pertenece a la esencia del ser humano y que actualmente es presentada como la respuesta integradora para hacer presente la crisis social y humanitaria que estamos viviendo.

El cuidado es una dimensión esencial en el ser humano que adquiere mayor visibilidad en la mujer. Siguiendo a Leonardo Boff en este planteamiento se puede afirmar que el significado de esta mayor presencia en la mujer no quiere decir que sea exclusivo de ella, sino que es ella quien mejor representa esa mirada que traspasa la valoración de lo real y se acerca desde el corazón a una mayor profundidad de la realidad, superando el concepto. No reconoce la realidad para conceptualizarla y entenderla como sucede con la razón, sino para contemplarla y transformarla, pues la realidad reclama atención, respuesta:

> La condición de la mujer es singular; ella siente el mundo a partir del significado que el mundo tiene para ella. Esta percepción enriquece la ética porque toma en consideración no solo el aspecto conceptual e institucional de la realidad, sino su densidad cotidiana y valorativa[3].

Esta dimensión del cuidado está asociada a la relación simbólica con la realidad desde el amor que protege y seduce, coopera y dialoga. Implica el reconocimiento de una reciprocidad para cuidar y ser cuidado por parte de los seres humanos. Su fuerza no está en el poder ni en la validez de los argumentos, sino precisamente en los no argumentos, en la fragilidad que revela la disposición para

[3] BOFF, Leonardo. *El cuidado necessário*. Madrid: Trotta, 2012. p. 74.

cuidar. La condición está presente en forma natural en el ser humano, pero se requiere un acondicionamiento ético, político, pedagógico para crear y mantener esa condición y creer en ella como camino para enfrentar con otras lógicas diferentes a la dominación para hacer frente a los problemas que experimentamos como sociedad.

Ahora bien, este cuidado no se reconoce como único, sino que reconoce el valor de la justicia como la racionalidad analítica, la búsqueda del objeto en sí, la voluntad de poder y el establecimiento de la fuerza para garantizar que las normas y principios establezcan un orden para la convivencia social[4]. Estimula además la búsqueda de la verdad y la justa medida como operación de la razón desde la prudencia dando lugar a las disposiciones internas y estables para obrar el bien social y de observar las leyes que ayudan a mantener el orden. Eso es lo que se llama virtud.

Fruto de esta relación de la ética y el cuidado como dimensión esencial de lo humano se integra otro concepto muy importante como es la responsabilidad entendida como esa capacidad para dar respuestas claras y válidas a problemas que la realidad social presenta. Es fruto no de la inmediatez voluntarista, sino de la reflexión y el discernimiento teniendo en cuenta las consecuencias de lo que se hace no sólo para el hombre sino también para todo ser vivo de la naturaleza. Su racionalidad está en la prudencia y la cautela no como reflejo del temor, la indiferencia o la inmovilidad, sino del respeto por el otro, los otros, lo otro.

Finalmente, la solidaridad es fruto del reconocimiento de que siendo diferentes tenemos un mismo destino y que las situaciones que viven las mayorías del mundo deben generar sentimientos de indignación, pero también de hermandad-sororidad[5] para acompañar y sentirse acompañados por los otros. Es el símbolo de humanidad y el principio cohesionador de las sociedades que permite a los seres humanos reconocerse mediante el lenguaje, los gestos y las actitudes estableciendo significaciones que interesen y convoquen a otros para construir tejido social, no a costa de los pobres, sino en función de ellos, los que más reclaman ese valor. Pero además, no sólo con el presente o el inmediato futuro, sino también con las nuevas generaciones y las que están por venir.

Por su parte la sororidad se comprende como una sororidad específica, que se da entre mujeres y es reconocida como una fuerza política y cultural que desafía el poder patriarcal para transformar ese modelo de *amo* y *señor* que domina la cultura. Se busca plantear desde la particularidad genérica romper esas lógicas de dominación desde los mismos fundamentos para autoafirmar a la mujer y reforzar la identidad de género desde todos las expresiones posibles iniciando con la que se establece por las mismas mujeres, de ahí la importancia de la revisión de vida, la atención sobre los lenguajes y los "currículos ocultos" presentes en las actitudes cotidianas, pues es en esos contextos donde aparecen presentes esos imaginarios patriarcales reforzados por la cultura. Es una permanente tarea de concientización para contribuir en la disminución de las asimetrías y desigualdad entre los géneros privilegiando la construcción de ese ethos en las mismas comunidades de mujeres para poder exigirlo en la política pública:

[4] "La ética del cuidado completa la ética de la justicia. Ellas no se oponen sino que se componen en la construcción de una convivencia humana, fecunda, dinámica siempre abierta a nuevas relaciones y cargada de sentimientos de solidaridad, afectividad y, en último término, de amorosidad", BOFF, 2012 p. 78

> Las mujeres precisamos el poder legitimado y apoyado socialmente de autoconstrucción de cada persona. Deseamos tener el poder de decidir sobre las políticas sociales, sobre el sentido del desarrollo, del trabajo, de las actividades humanas, así como el poder de concentrar todos los esfuerzos locales, nacionales, regionales y personales para deconstruir el orden patriarcal y los otros órdenes en que se apoyan las variadas formas de enajenación humana. Por todo eso, las mujeres requerimos el poder de orientar la vida desde una ética de la equiparación humana que enfrente y deconstruya el sexismo en todas sus modalidades. Frente a la dominación basada en la asimetría, al equidad entre los géneros como parámetro y la solidaridad como norma de relación entre mujeres y hombres[6].

.

Descripción e historia de la Casa Cultural Tejiendo Sororidades

La historia de este Casa Cultural está ligada a la historia social de Cali en Colombia. Esa historia ha condicionado y en más de una ocasión, como testimonian ellas, también las ha determinado. Del mismo modo, como se han podido reconocer en la identificación con una serie de ideologías y políticas presentes en América Latina como lo ha sido la Teología de la Liberación. La comunidad a la que se hace referencia es a las religiosas pertenecientes a la Institución Javeriana conformada por un grupo de españolas y colombianas que han creado un Centro Cultural Popular para ser un espacio de solidaridad y semilleros de dignidad mediante la biblioteca, los talleres de lectura, los cursos abiertos de arte popular, la formación en liderazgo, entre otros. Se configuró como un colectivo de trabajo que es al mismo tiempo una entidad (desde 1980 es una ONG), no confesional, pero con una espiritualidad dentro de la eclesialidad católica que permite hacer una apuesta por la dignificación del ser humano y la esperanza mediante el seguimiento de Jesús, pero esa apuesta como se ha dicho no es de tipo proselitista religiosa ni política, lo que interesa allí, lo que convoca es la realidad común de pobreza y la condición de víctima. Ni siquiera puede decirse que es una obra de la iglesia o de la Arquidiócesis de Cali.

Tomando como referencia el libro que recoge la memoria de los primeros 20 años, titulado "Hoy entre la memoria y la utopía"[7], el inicio de esta obra fue en 1976 y durante 10 años fue un período de encuentro con la realidad, de aprendizaje, que ellas mismas llaman de Concientización/Organización. El Centro se llamaba Centro Cultural Popular Meléndez con sede precisamente en el barrio El Jordán dentro de la zona de ladera del sur de Cali, aunque su presencia también ha estado en otros sectores populares de Cali como son el barrio San Marino[8], Villalaguna[9]. El barrio El Jordán es contiguo al de Meléndez.

---

6 LEGARDE, Marcela. *Identidad de género y Derechos Humanos*. La construcción de las humanas. Disponible en http://200.4.48.30/SeminarioCETis/Documentos/Doc_basicos/5_biblioteca_virtual/3_d_h_mujeres/24.pdf Acceso. 13.09.2012

7 CENTRO CULTURAL POPULAR MELÉNDEZ. *Hoy entre la memoria y la utopía*. Universidad del Valle, Cali, 1996.

8 Barrio popular del nororiente de Cali con una gran población afro, allí en 1980 se abre una sede del Centro Cultural y adopta el nombre del barrio. Primero con una pequeña biblioteca y luego con el apoyo de la comunidad de Hermanitas de la Asunción se va ampliando los servicios de apoyo y promoción de la comunidad, pero luego este Centro se cierra en 1994.

9 Barrio de invasión en el sur de Cali, perteneciente a la Comuna 18, hoy el barrio se llama Prados del Sur. El Centro abre una biblioteca allí en el año 1977, luego esta sede adoptó su propio nombre y se llamó Centro Cultural Popular Villalaguna, y obviamente con el cambio de nombre del barrio también cambio el nombre el Centro y sigue estando presente en la comunidad.

Luego de esta primera parte siguió una segunda fase que ellas llaman de Revisión y Replanteamiento del trabajo, que permitió entrar en un tercer período que va desde 1990 hasta el año 2004, este tiempo estuvo marcado por la Educación/Acompañamiento. Luego se pasó a un período de nueva Revisión/Autoevaluación de sus opciones y en el 2005 se reestructura el Centro enfatizando la perspectiva de género y se adopta el nombre que tiene actualmente "Casa Cultural Tejiendo Sororidades", representando las opciones por la educación popular femenina y por la formación de su autoconciencia de las mujeres en una clara apuesta por fortalecer "el tejido social desde esa perspectiva de género". Lo que implica "promover y acompañar grupos de Mujeres reforzando su autoestima y derechos y participación social y comunitaria, de niños y niñas formándolos en valores de solidaridad y creatividad, con perspectiva de género"[10].

En cuanto a la descripción de la Casa Cultural es importante reafirmar que todos los Centros y ahora la Casa Cultural están en barrio populares y pobres, con diferencias entre unos y otros en términos de origen de la población, pero con problemáticas más o menos comunes de acceso a los servicios públicos, vías en mal estado y sin pavimentar, violencia, entre otros. El colectivo ha tratado de responder no desde las coyunturas, sino desde los procesos de educación para que sea la misma comunidad la que empoderada de sus derechos haga sentir su voz en la misma comunidad y fuera de ella.

Los proyectos durante los primeros 20 años dependen del tiempo y problemáticas específicas, así como de las características propias del contexto histórico e ideológico de América Latina, del país y de la ciudad[11]. En el mismo sentido, es necesario tener en cuenta el contexto eclesial durante esos años, pues no es ajena a los intentos de "control" y deslegitimación por parte de las jerarquías eclesiásticas. Actualmente la fuerza de la gestión está centrada preferencialmente en las mujeres y en los niños y niñas, pero antes lo fue en los y las jóvenes, pues entre los años iniciales del Centro, la ciudad experimentaba una fuerte presencia juvenil mediante movimientos impulsados desde diferentes ámbitos como el de los partidos políticos (JUCO, JUPA, M-19, y otros), los consejos de estudiantes (Santa Librada, INEM, el Politécnico, y otros), las parroquias, sindicatos (JOC, JTC). En ese contexto el Centro fue muy activo y alcanzó a tener reconocimiento en la región por su nivel de organización y por su extensión del campo de influencia. El aspecto de esa praxis más sobresaliente estuvo marcado por la utopía, los sueños de construir en ellos el Hombre Nuevo desde los parámetros de Jesús de Nazareth y los ideales del Che Guevara[12]. En este mismo momento se impulsaba la creación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) con la lectura popular de la Biblia, la construcción de iglesia a partir de la experiencia de comunión entendida como una forma de vida en permanente dialéctica, profecía y servicio a los pobres.

Tiempos muy especiales para el Centro, para la iglesia y para la comunidad, que poco a poco fueron quedando como parte de la historia por la falta apoyo, esencialmente de la iglesia representada en los sacerdotes, quienes veían como una amenaza este tipo de organizaciones que se reunían,

[10] Misión de la casa Cultural Tejiendo Sororidades Disponible en: <http://tejiendosororidades.com/quienes.html> Acceso. 12.10. 2012

[11] Una descripción interesante pero sintética de la realidad se encuentra en CENTRO CULTURAL POPULAR MELÉNDEZ, 1996, p. 21-25

[12] CENTRO CULTURAL POPULAR MELÉNDEZ, 1996, p. 53-55

planificaban y generaban espacios y productos de concientización como carteles, boletines, charlas, foros y periódicos juveniles de divulgación, la revista Solidaridad, entre otros. Se trataba de grupos organizados que estudiaban la Palabra, hacían propuestas concretas y en cierto modo desafiaban la pastoral cómoda y contemplativa (en sentido no espiritual, sino pasiva) de la iglesia. Por eso, en lugar de aprender y ayudar a consolidar los procesos comunitarios, aprovecharon el escenario de los templos para deslegitimar las comunidades construyendo un imaginario falso de enemigos, de guerrilleros urbanos. Las semanas culturales, las obras teatrales, las peñas musicales, la danza folklórica, todo se veía como una amenaza. Ahora bien, no fue sólo desde esa perspectiva la que fue desestimulando esta forma de ser comunidad, sino también otros intereses externos difíciles de definir provenientes del campo ideológico, político. También lo fue por la dinámica interna de los procesos de los grupos que como dice Carmiña Navia[13] en el libro sobre los 20 años del Centro:

> Lentamente se iba perdiendo en ellos- especialmente en los más jóvenes el interés por la política. Se entendían menos como 'militantes' que como miembros del Centro Cultural Popular Meléndez, de cuya vida querían participar con plenitud de derechos. Su compromiso empezó a ser más barrial y cultural que político o social amplio[14].

Fue necesario entonces revisar ese proceso y reorientarlo hacia nuevas perspectivas, pues los procesos normales de los grupos tienden a transformarse y las gentes a asumir nuevos retos personales contrastando con la vitalidad tan grande que tenía el Centro, que demandaba más tiempo y esfuerzo, pues se habían creado subgrupos alrededor de proyectos y poco a poco se fue pasando de movimiento a colectivo de trabajo. Obviamente, este tipo de cambios no son de un día para otro, ni son objeto de un decreto, sino que surge en medio de tensiones, evaluaciones que sólo se descifran en el tiempo en retrospectiva[15].

Se destaca a mediados de los años 80 la creación de una "Escuela de Formación de Líderes" donde se trabajó alrededor de la Biblia como referente para las CEBs, luego en esa dinámica de procesos se inicia la Escuela Bíblica para estudiar en forma más sistemática y rigurosa los libros de la Biblia contribuyendo así en la maduración de la fe y en una nueva manera de ser iglesia, no tanto de las opciones políticas, sino comunitarias y solidarias, porque en el momento el ambiente político era convulsionado por la cantidad de muertes y desapariciones.

El Centro en este tiempo también trabaja en todo lo concerniente a las negritudes, pues se mueve en este contexto de población mayoritariamente negra y propone recuperar sus tradiciones y el orgullo de su raza mediante formación y celebración. Todo este proceso es llamado por Carmiña como un período de "desblanquear" las propuestas del Centro[16]. Luego, ese estar entre y con mujeres

---

[13] Es la directora del Centro Cultural antes y ahora de la Casa Cultural. Es un ejemplo de vida y testimonio único que ha dejado y sigue dejando huella en la comunidad caleña no sólo como profesora e investigadora de la Universidad del Valle, sino como teóloga, poeta, ensayista y literata. Introdujo los estudios de género en la Maestría en Literaturas Colombianas y Latinoamericanas de la Universidad del Valle. Ha sido ganadora de premios de literatura nacionales e internacionales. En el 2001 recibió el Premio Mujeres de Éxito en la categoría social. En el 2010 fue homenajeada por el Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad, de la Universidad del Valle en el marco del lanzamiento de la revista "La manzana de la discordia", Disponible en: <http://tejiendosororidades.com/files/homenaje_carmina.pdf> Acceso. 17.10.2012

[14] CENTRO CULTURAL POPULAR MELÉNDEZ, 1996, p. 76-77

[15] CENTRO CULTURAL POPULAR MELÉNDEZ, 1996, p. 72-73

[16] CENTRO CULTURAL POPULAR MELÉNDEZ, 1996, p. 80

permite tomar conciencia de la importancia de la mujer y se introduce en su trabajo la perspectiva de género, primero desarrollando estrategias para recuperar la autoestima de las mujeres que en los procesos de marginación y opresión han perdido y, lo otro, es lograr la reconciliación femenina consigo mismas y con su proyecto de vida[17].

El Centro Cultural poco a poco ha aprendido a estar, a hacerse, a ser con las mujeres. En principio organizaba actividades para ellas de toda índole, pero hubo que desaprender ese modelo y empezar una nueva metodología como es encontrarse para mirarse y reconocerse. Como resultado de esta evaluación permanente y reorientación del Centro en relación con la mujer en el 2005 se adopta el nombre "Casa Cultural Tejiendo Sororidades" con todo lo que simbólicamente significa, no sólo en el nombre sino en los colores e imágenes con las que se identifican. Otro aspecto a resaltar es la participación en redes de mujeres[18] que impulsan y promueven este proceso de reconocimiento y de empoderamiento.

La opción por las mujeres ha llevado a crear y mantener una serie de programas que comparten el objetivo general de "promover la formación y la capacitación de la mujer popular en perspectiva de género y elevar y reforzar su autoestima". Uno de esos programas es el Club Femenino "Nuestro Encuentro" buscando integrar tres aspectos claves: la formación, la recreación y la integración. Como producto de este club se ha institucionalizado una campaña permanente de "No violencia contra la mujer".

Otro programa es el Grupo Artesanal "Nuestras Manos" que promueve la iniciativa productiva a través de la capacitación permanente, promoción y mercadeo de sus productos y con la formación integral. Con este tipo de productos se realizan artesanías de material reciclado y una cantidad importante de objetos (tarjetas, bolsos, molas, cofres, estolas, entre otras) que son puestos en venta y de esa manera pueden ayudar con estos ingresos para los gastos de sus familias.

El programa Fondo Productivo "Mujer hoy" consiste en facilitar préstamos a las mujeres emprendedoras para iniciativas productivas. Además se asesora para el manejo adecuado de las finanzas con la implementación de programas de contabilidad que les permita tener actualizada la información y el estado actual de las finanzas del proyecto. Unido a este programa están los talleres de capacitación en artes manuales. Las mujeres no sólo aprenden un arte que le resulte útil productivamente sino que además, y principalmente, es un espacio de acogida, de intercambio de saberes, de pedagogía y de amistad.

Un programa integral de sanación en convenio con la Red Internacional Capacitar, una ONG norteamericana, es un espacio para compartir experiencias de sanación, promoviendo el liderazgo y el sentido de comunidad a partir de la sabiduría ancestral presente en las memorias de la gente. Este proyecto es interesante porque es una manera de hacer resistencia ante un modelo de salud que se centra no en la educación ni en la prevención ni la atención personal, sino en la rehabilitación mediante la medicina alopática, a la que se le tiene poca confianza entre las comunidades pobres.

---

[17] CENTRO CULTURAL POPULAR MELÉNDEZ, 1996, p. 81

[18] Red Nacional de Mujeres, Colectivo de Mujeres Pazificas, Ruta Pacífica de Mujeres, Plantón de las Mujeres de Negro, Grupo de Trabajo y Espiritualidad María de Magdala. ACOGER: Agrupación de Comunidades y grupos en Red.

Estos son solamente algunos de esos programas que están vigentes en la Casa Cultural pero faltan más, todos ellos interesantes[19], pero con los señalados se pretende demostrar la vitalidad de las gestoras y la comunidad. Es una obra que tiene gran respaldo de la comunidad, no tanto por la audiencia o la convocatoria, este es un dato menor, en cuanto lo que importa es que todos y todas respetan y valoran las actividades, las marchas, las denuncias, los apoyos en las tareas, las consultas de los niños y niñas de la comunidad. Se cree en la Casa Cultural, pues es vista como un espacio para asesorar en la defensa de los derechos de las mujeres en relación a la atención psicológica y jurídica. Este servicio se presta desde el 2005 y cualquier persona puede solicitar esa ayuda, aunque acuden principalmente mujeres en casos de demanda por alimentos, separaciones conyugales, violencia intrafamiliar, violaciones u orientación para la educación de los hijos e hijas, entre otras.

Experiencias

Es inagotable el número de experiencias que tienen en la memoria estas comunidades tanto desde el lugar de las gestoras como de las participantes a lo largo de la historia. Muchas personas han muerto, unas de ellas por enfermedades después de haber dado sus vidas a defender esas causas de la dignidad y exigir el respeto de los derechos de las gentes pobres. Algunos de ellos también fueron asesinados o desaparecidos, y ellos al igual que los y las mártires de los santorales, también entregaron su vida por defender al pobre. Los nombres de algunas de estas personas los recoge Carmiña Navia en las Memorias sobre los primeros 20 años del Centro[20], con mención especial para Guillermo Céspedes Siabato, cofundador del Centro, asesinado en 1985[21]

Todas y todos los que siguen en esta apuesta continúan poniendo pasión a esta obra. Allí en el Centro nadie sobra y todas tienen un lugar, pero lo que cada una de las personas puede testimoniar es que el Centro o la Casa Cultural hoy es un espacio de acogida que las ha transformado en sus vidas. Las mujeres que van o están allí revelan en su rostro el dolor y el peso de las injusticias, pero también revelan su fuerza, su dignidad. No está allí los rostros transformados en las camas de cirugía, sino las que hacen una apuesta de vida cada día que salen al rebusque, las que están muriendo cada día porque llevan esperando saber de sus muertos y en cada noche se sumergen en el sueño del recuerdo que les queda de ellos y no quieren renunciar a perder la memoria.

Surgen importantes componentes reflexivos en las lógicas de acción de las comunidades, que en medio de las dificultades y los casos continuos de violencia, hacer resistencia y remiten a formas diversificadas de organización para salir adelante a las “tentaciones” de individualización que plantea una sociedad globalizada. Carentes de apoyos y protecciones colectivas por parte de las instituciones democráticas diseñadas para ello, buscan sus propios modos de seguridad a partir de la sororidad, pero sin dejar de exigir el cumplimiento de las acciones oficiales.

En medio de la proliferación de formas subjetivas propuestas por el mundo actual y que van adquiriendo formas de expresividad individual mediante la música con los cantantes, el cine con el

[19] Señalo aquí los grupos artísticos que en estas comunidades es un espacio de contención para recuperar sus tradiciones. Estos son: Grupo de Danzas Ayer y Hoy, Grupo de Teatro “Tejedoras de sueños”.

[20] CENTRO CULTURAL POPULAR MELÉNDEZ, 1996, p. 73

[21] CENTRO CULTURAL POPULAR MELÉNDEZ, 1996, p. 31

protagonista, la pintura con el artista (cada uno de ellos protegidos por un representante o cultor de imagen que promociona su nombre en los medios para que sea la imagen comercial de un determinado producto), surgen personas que emprenden procesos emergentes en los barrios populares, con el apoyo de una organización como en este caso la Casa Cultural, que a partir de la recurrencia a formas de expresión artísticas como la poesía, el teatro, la manualidad, entre otras, se configura una estrategia de supervivencia para la comunidad, pero al mismo tiempo, es un principio de rearticulación de la identidad personal y de reconciliación con su historia, su comunidad, su género:

> Para mi estar en el grupo de teatro ha sido lo más lindo después de vieja… cuando estaba niña quería ser actora de televisión y yo era muy bonita, pero luego los sueños se fueron y ahora siento que soy lo que deseaba ser cuando niña, pero además es que me siento que todas me quieren y me ayudan así como yo también ayudo a las otras. Todas somos unas verracas que hemos pasado por muchas, pero seguimos adelante… Es tan lindo saber que uno puede tener todos los problemas pero cuando estoy ensayando teatro todo se me olvida y me meto tanto en la obra que me creo lo que digo, por eso soy muy buena. Yo soy feliz y apostaría que todas decimos lo mismo, somos unas antes de estar en este grupo y otras desde que estamos compartiendo. Estamos ahora preparando una obra pa' llevar a una universidad, no nos han dicho nada, es una sorpresa, pero yo sé que es bueno para nosotras (Testimonio de María)

Así, la pobreza se experimenta y se palian sus efectos con los grupos que se establecen como esperanza mediante los lazos comunitarios que se tejen donde no importan jerarquías sino la confianza y la solidaridad. Esta forma particular es mejor acogida por las mujeres, pues la tendencia de los varones, obviamente generalizando, es buscar refugio en el trago, el juego de billar escuchando música de despecho trayendo recuerdos de los amores perdidos o de las aventuras inventadas o creídas desde su imaginario de poder masculino. La forma como las mujeres construyen sus relaciones son un horizonte que posibilita la vida entre todos y todas. Pues, así como la opción de los pobres es fundamental porque es la manera de universalizar el reino, también mediante la opción por las mujeres que son las más marginadas y oprimidas de los pobres es que puede pensarse en un proyecto liberador incluyente.

Las mujeres piensan en la colaboración y la acogida como sus formas para romper los círculos de la violencia y afirmar un proyecto liberador en el que nadie está por fuera, ni debe estarlo: "En este sentido la mujer no puede ni quiere entender su propia liberación aislada del conjunto sociopolítico al que pertenece". Ellas no creen en el poder y la guerra como caminos para la paz, pues éste ha sido el camino seguido en la historia, el camino trazado por los varones para imponer sus certezas, pues en este camino siempre hay vencidos y vencedores, quienes estén por encima de, al tiempo, quienes son ignorados. Un testimonio muestra ese conocimiento:

> Uno en la vida le toca luchar muy duro y no es sólo con el marido, ni con los hijos sino con la sociedad en general, porque cuando se sale a hacer alguna averiguación, quien te atiende, es casi siempre otra mujer, pero ella está detrás de una ventana y desde allí ni lo miran a uno… He aprendido que hay que salir con la mejor ropita para que por lo menos se dignen mirarlo a uno y ponerle cuidado. Yo digo que para lograr algo es muy bueno estudiar y capacitarse para que a uno no lo maltraten, pero no *peliando* con los hombres, sino que con el estudio uno tiene la posibilidad de defenderse de las injusticias… Es verdad los hombres es más lo que hablan que lo que hacen, nosotras podemos educarnos para hacer más y hablar menos. Los programas que la biblioteca (como se conoce tradicionalmente la Casa Cultural) nos ofrece son muy buenos, pero lo primero que hay que hacer es salir de la casa atreverse a salir y saber que uno va tener problemas porque no estoy para que cuando llegue mi marido o porque la comida no está servida, pero eso

> hay que enfrentarlo porque con miedo no vive nadie. Por eso lo primero y más difícil es educar a los hombres para que ellos entiendan y por ahí también los hijos que si sabemos más cosas, somos mejores todos y voy a ayudar más porque sé algo (Testimonio de Martha)

Proponer la sororidad como horizonte utópico tiene el sentido de contraponer las lógicas impuestas del mundo patriarcal diseñadas desde una fraternidad con las contradicciones que ella tiene implícita, según afirma Carmiña Navia:

> El poder y la centralidad del falo, nos convierten a las mujeres en rivales, mientras constituyen a los varones en centro del deseo y del universo. Esta realidad la testimonia muy crudamente el Génesis bíblico: *Desearás y buscarás a tu hombre que te dominará*. El pacto fraternal entre hermanos no suprime esta centralidad y por tanto no puede superar la dominación del género, esto ha sido demostrado suficientemente a lo largo de la historia: las sociedades socialistas, los partidos políticos del pueblo y las Iglesias antiguas modernas, son un claro testimonio[22].

Pero además, para que la sororidad como horizonte pueda ser reconciliadora a partir del respeto y la dignidad entre todos y todas, debe hacerse a partir de redes que tejen nuevas formas de relación y en ese sentido la apuesta de la casa Cultural demuestra que tiene sentido si se hace desde ese tejido construido por la mujer popular, pues ella encarna esa sabiduría de la vida con actitudes resilientes para salir adelante en medio de las desgracias, sin esperar a que ellas lleguen sino luchando para que no se repitan en su entorno.

Una forma de dejar memoria y estar presentes en forma simbólica, pero también, concreta es la creación de la "Agenda Mujeres"[23], cada vez con más tiraje y más ediciones, lo que demuestra la proyección y el reconocimiento por parte de la comunidad regional, nacional e internacional, que es hasta donde llega la Agenda. El diseño y los mensajes reflejan el sentir de las mujeres y se ha convertido poco a poco en una especie de "sacramento de vida" como lo llama Leonardo Boff[24] pues evoca cuidado, afecto. Es de consulta permanente para construir ideas, discursos, hacer carteleras, promoción de derechos, prevención de violencia, entre otras, pero al mismo tiempo se cuida con tanto afecto que se teme no dañarla ni rasgarla pues representa los sueños de las mujeres de crear un mundo nuevo y sororo.

Los testimonios son de todo tipo y falta espacio para registrarlos. En el siguiente punto, a modo de articulación se recogerá lo concerniente a la Escuela Bíblico- Teológica de la Casa Cultural Tejiendo Sororidades, pues permite reconocer que se trata de ese espacio en donde surgen los modelos interpretativos y motivacionales para la acción. Es decir, la espiritualidad que crea y cuida en forma integral.

Análisis teológico

Desde el lugar de la teología como discurso académico se aprende a utilizar unos dispositivos de análisis para "sospechar" y poner en cuestión lo que no se comprende por falta de humildad y por

[22] NAVIA, Carmiña, El centro cultural popular Meléndez y la mujer, en CENTRO CULTURAL POPULAR MELÉNDEZ. *Tejiendo sororidades*, Merlin I.D. Cali, 2004, p. 10

[23] NAVIA, 2004, p. 21

[24] BOFF, Leonardo, *Los sacramentos de la vida*, España: Sal Terrae, 2008.

creer que la realidad es posible objetivarla para transformarla y que no necesita rostros para analizarla, que más bien son un obstáculo a esa pretensión de saber.

Pretender que el conocimiento sea neutral y que todo lo demás lo sea para hacer más confiable un postulado es una falsa ilusión. Vivimos en un mundo interconectado no sólo como comunidades virtuales, sino también mediante las opciones y las vivencias que demuestran situaciones comunes de dolor e indignación cuando un niño o niña muere de hambre o una mujer es agredida reclaman solidaridad.

La teología de los textos es superflua si le hace falta la de los testigos, que se constituye en la fuente de donde se nutre, se transforma, se cree en la vida y esperanza. Ignacio Ellacuría comprendía que para que esa teología fuera válida se requiere una inteligencia capaz de "aprehender de la realidad y enfrentarse con ella", la cual se desdobla en tres dimensiones: hacerse cargo de la realidad (dimensión intelectiva), el "cargar con la realidad" (dimensión ética) y el encargarse de la realidad (dimensión praxica), y hay una cuarta dimensión que es "dejarse cargar por la realidad" (dimensión de la gracia)[25]. Son precisamente esas cuatro dimensiones las que se ven presentes en forma transversal en la Casa Cultural presente desde el grupo gestor, que anima animándose, creer creyendo. No se hace afuera para imaginarse la marginalidad, se margina.

Son estas opciones las que hacen que cuando la Casa Cultural toma una posición respecto a un hecho político o promueve una movilización entre la comunidad como la del 8 de marzo, éstas sean reconocidas como válidas y dignas de credibilidad. Es una opción que abarca a todos los aspectos de la vida incluyendo los que corresponden al escenario de la ciencia y la tecnología a los cuales reconoce lo positivo para mejorar la vida de la gente, pero también reconoce que ha generado muchos males como la falta de comunicación, desprecio por lo artesanal, indiferencia ante la maldad y lo que resulta más doloroso es la aceptación de esta realidad como si fuera natural.

La opción por los pobres es costosa, implica riesgos, pero también da sentido y gozo a la existencia. Eso es lo que hace paradójica la experiencia del cristianismo, pues es profética y gozosa, es pensamiento y acción al mismo tiempo. Son ellos, los pobres, quienes dan ultimidad histórica al misterio. La dificultad de mantener la opción es de aceptar y mantener que en los pobres se ha hecho presente el misterio de Dios. Esta claridad es lo que el Centro o la Casa Cultural tiene cuando se deja interpelar por la realidad. La descripción de su proceso histórico y el cambio en el acento de sus énfasis en relación no desde las ideas o modas sociológicas, sino desde las provocaciones de la gente, son la prueba de esta claridad o apertura.

Es la necesidad, la carencia la que da ultimidad a la misión de la Casa Cultural. Sus opciones de fe y amor se reconocen como auténticas porque se hacen eficaces, pues no se quedan en las buenas intenciones o en las solidaridades de teoría que suelen ser rectos en doctrina, pero sin compromiso con la realidad. Lo que ha permitido esta fuerza constructora de sororidad es que no ha perdido ni ha permitido que se diluya en los discursos la dirección fundamental de la misión que está en el pobre. Es ahí donde toma fuerza la utopía, pues vive en el amor de quienes se solidarizan con los

[25] ELLACURIA, Ignacio *"Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano"*, Estudios Centroamericanos, 322-323, 1975, p. 419. Citado por Sobrino, Jon, Jesús en América Latina: Su significado para la Fe y la Cristología, Sal Terrae, España, 1995, p.107

pobres y entregan generosamente su vida por ellos, poniendo presente de esta manera la paradoja del cristianismo: una cruz por amor es anunciada como lo que da esperanza.

Esta opción, por ejemplo, es incómoda por cuanto no se deja asimilar en la generalidad ni desbordar por el concepto. Reconoce la libertad de expresión pero no la voluntad de verdad y así hay mil modos de hacer que la pobreza no diga su palabra, hay mil modos de hacer enmudecer a las víctimas. Es a este tipo de estrategias a las que se opone la praxis de la Casa Cultural y hace sentir su voz en forma pública ante quienes corresponde, como también lo hace desde la formación y la construcción de las didácticas. Pero además esta opción por los pobres no está presente sólo en "darse" a esa causa, sino en "recibir de ellos", aprender de ellos. Esto es algo que desubica cuando sólo se conoce desde el lugar del espectador y no se vive la experiencia.

Es usual que en un modelo social como el que tenemos presente haga menos eco la denuncia profética y a menudo es sustituida por juicios éticos sobre neoliberalismo económico, por ejemplo, pero no es lo mismo ética que profecía. Denunciar no es protestar simplemente, es sacar a la luz los males de la realidad, sus víctimas y a sus responsables, no desde las generalidades argumentando los problemas del sistema, por ejemplo, o el recurso de "es responsabilidad de la clase política". La verdad devuelve dignidad a las víctimas pero no se puede encubrir esa verdad con esas generalizaciones porque se profundiza más esa condición de víctima porque además del daño, es engañado con esa verdad que requiere responsables con rostro. Esa completud de la memoria es muy importante para la víctima y se constituye en una de esas claves hermenéuticas que tiene presente el modelo de denuncia que ha realizado la Casa Cultural y esa redimensión es posible porque lo que está en las entrañas de la obra no es la ética de justicia la cual reconoce en su valor, sino la ética del cuidado, la que ama y por eso se hace cargo y revela todas las personas en el nivel de responsabilidad que corresponde, incluyendo quienes no están en la "foto", es decir los que se han callado y les correspondería decir o hacer algo.

Esta preocupación por hacer visible lo que pasa y ponerle rostro a las víctimas y a los responsables es fruto del análisis crítico que se hace a la forma como los modelos de poder canalizan estas expresiones para dejarlas como dato para registrar según sea el interés, el avance o la necesidad de una gestión de seguridad. Las víctimas como dato sirven para decir que ha bajado los indicadores por la presencia efectiva de las fuerzas de policía y que la política o estrategia seguida está dando resultados, o también puede servir para mostrar que es necesario más apoyo de la ciudadanía y que se debe dar más instrumentos legales para el uso de la fuerza y aumentar el número de uniformados. La no visibilidad genera la insensibilidad por eso los pobres no cuentan. De ahí la valiosa apuesta de la Casa Cultural y su proyecto solidario a partir de la memoria y la poesía para no dejar que los nombres, ni los rostros se pierdan en el número o la cifra de las víctimas. Ese compromiso también implica romper ese círculo, de evitar que el responsable no esté presente en la lucha contra la opresión, ese círculo que no exige que se rasgue ese velo y muestre la verdad. La frase "se mueren de hambre" es sustituida por "los matan de hambre".

La comunidad gestora, es una comunidad de mujeres creyentes, que hicieron votos como tal en el seno de la iglesia católica y siguen allí, pero siempre descubrieron que era una opción de libertad, por eso desde un amor muy grande por la iglesia en el sentido no oficial, sino como comunidad de fe

que vive la experiencia del resucitado tejiendo sororidad, mantienen su fidelidad a lo fundamental y se sienten libres de cuestionar la iglesia en sus opciones. Es una crítica desde dentro, no desde ese "dentro" en el sentido de participar en la jerarquía, sino desde el seno mismo de ser iglesia, a partir de la urgencia de la realidad que es la que configura la misión, y no al contrario, pues como recuerda J. B. Metz el cristianismo pasó a lo largo de los siglos de ser una religión sensible al sufrimiento y se convirtió cada vez en una religión sensible al pecado, y por tanto inquisidora desde las formas, pretendiendo constreñir o maltrechar desde las normas el Espíritu liberador.

Lo que está presente en ellas como comunidad es que no tienen una forma cerrada de experimentar su fe, sino que es una obra con las puertas abiertas para vivir en una espiritualidad que estudia la Palabra y se acerca al misterio no para intentar explicarlo como lo hace la teología en su acepción más común, sino para conectarse con él y vivir esa experiencia. Por eso son capaces de hacer una verdadera hermenéutica, en el sentido de autenticidad, del texto bíblico[26]. Es decir su actitud abierta y de aprendizaje ante la sabiduría de los pobres es por la convicción de fe que surge en la Palabra, pues Jesús no sólo fue salvación para otros, sino que los otros fueron buena noticia para él: "Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito" (Mt 11, 25-26).

Desde el orden teológico pueden establecerse como fundamento de esa espiritualidad, la persona de Jesús y su entrega solidaria donde se establecen como principios la encarnación, la autodonación y la comunión. Jesucristo desarrolla entonces dos formas solidaridad que se implican mutuamente como es la revelación de Dios, pues en él se realiza la voluntad de Dios, es su presencia, y revela también la realidad del hombre como vida y entrega en forma de amor a los demás.

El principio de la encarnación aparece en forma paradigmática en el texto de Filipenses donde expresa san Pablo el sentido solidario de la encarnación cuando Jesús renuncia a sus privilegios para *ser* con *y* para los demás (2, 6). La encarnación manifiesta lo más hondo de la solidaridad. Dios amor participa en el mundo no sólo en la creación, sino en el acontecer diario a través de Jesucristo y sobre todo asumiendo en forma total la condición de sufrimiento y muerte, pues no sólo asume de Dios la vida divina, sino y en parte, recibe de los pobres la humanidad. Es un encarnarse en la realidad, pero totalmente, con toda su fuerza y en todas las dimensiones, por eso los servicios de la Casa Cultural no se limitan a lo político, ni a lo religioso como formación, ni a lo psicológico como

[26] Se hace énfasis en la hermenéutica desde las mujeres y en el rescatar el sentido de "ser creados a imagen de mujer", no desde el interés de feminizar a Dios en el lenguaje sino en el campo de la significación, entendiendo que el lenguaje crea realidad, para reconocerse como tal: "La mujer atraviesa un proceso de 'deconstrucción' de sus símbolos, hecho que tiene consecuencias negativas en el terreno social, psíquico, espiritual y de la fe en cuanto que representa la negación de su identidad cultural y religiosa… Se percibe no sólo en el sentido, sino la verdad para el *hic et nunc* continuo, sabiendo que el hoy es mañana. Para hablar sobre Dios hoy encontramos ciertamente en la Biblia la dirección pero no el lenguaje. Aferrarse idolátricamente al lenguaje sin tener en cuenta la dirección puede llegar a ser la gran idolatría. La teología feminista puede ayudar a describir la dirección del discurso bíblico sobre Dios y sobre el ser humano mediante laceración de un nuevo lenguaje teológico que proclama la gran verdad de Gn 1, 26-28. Si la mujer y el varón son creados a imagen de Dios, es necesario 'feminizar' a Dios, es decir, usar términos no sólo masculinos, sino también femeninos en la verbalización humana que es la teología", RAURELL, Frederic. Lineamenti di antropologia biblica, Piemme Casale Monteferrato: 1986, pp. 171-172. Citado por ELIZONDO, Felisa. Mujer. En NAVARRO, Mercedes (dir).*10 mujeres escriben teología*, Estella, Navarra: Verbo Divino: 1993, p. 220

acompañamiento, sino a todo y en todo en forma integral. Cada actividad es integral en sí misma y le apuesta a todas las dimensiones por eso logra anclarse en el corazón y experimentar "sanación", liberación, gozo. Es ser solidarias en la cotidianidad. No es parte de un repertorio teórico para hablar del reino a manera ideológica, sino una forma de expresión de naturaleza social que se expresa en gestos "sororos".

El principio de autodonación. El texto de Heb 4, 15 muestra esta dimensión de entrega que realiza Jesús a las personas. Su entrega es lo que ha recibido de Dios Padre, lo que ya había sido ofrecido al ser humano por el primer Adán, pero que ahora se dan sin reservas y cargando la razón por la cual no pudo ser acogido como es el pecado. Además, no es dado como un regalo externo, sino que se constituye Él mismo en don. La solidaridad a favor de los demás está presente en el "Espíritu Santo" que revela esa opción (Lc 4, 16ss- Mt 11, 2ss) de forma que se establece en forma concreta a favor de los "pobres y oprimidos" mediante las mujeres que revelan esa condición.

El principio de la comunión está en la entrega de Jesús con su vida y tiene un propósito de suscitar, comunicar y compartir el gozo de la llegada del año de gracia (Lc 4, 19), el año de la conversión y la reconciliación que se vuelve fraternidad - sororidad. Es una comunión que implica no sólo desprendimiento, sino también disponibilidad de amor hacia los demás, también expresa la igualdad de privilegios y de oportunidades a través de la invitación a la mesa compartida a todos y todas. Es comunión para ser vivida de modo trinitario, para el amor mutuo y para relaciones de igualdad en la diferencia. Es un amor que libera de los atavismos culturales que hacen pensar la solidaridad con los propios como la solidaridad de Dios, sacralizando formas de compartir asociativamente y reproduciendo las exclusiones de los no hijos de Israel.

Para Finalizar

Cuando las convicciones son muy claras, la tarea de aprender y desaprender es posible. Esa es una de esas actitudes más claras de esta comunidad Casa Cultural, su pregunta no era el hablar de Dios sino a quien se le habla de Dios y cuál era la forma cómo ese hablar ayudaba al ser humano a liberarse. Como iglesia en un contexto latinoamericano hace una apuesta con pasión por la vida del pobre y el oprimido expresado en las mujeres como el criterio desde el cual se puede expresar auténticamente la fe. Es decir, una fe en Dios que no ayude a liberar al ser humano integralmente, es una fe maquinada para servir a los intereses de los ídolos modernos que intentan deponer al ser humano mismo como fin y disponer de él como medio.

El amor de Jesús es liberador, libre y exigente, y esta triple condición es puesta en la Casa Cultural como una forma de hacer iglesia particular en comunión con la Iglesia de Cristo desde la participación. La pregunta sería de dónde es que puede hacerse esto posible, como si se tratase de un lugar, un espacio. La respuesta es sí, existe ese espacio, de otra manera, los proyectos sucumben ante la presión social y el resultado. Ese espacio es el Circulo Espiritual María Magdala[27]. No obstante, como

[27] Una memoria de sus objetivos, su origen, sus logros, se encuentra en: NAVIA, Carmiña- SARRIA, Sandra Liliana, *Circulo Espiritual María de Magdala*, Cali: Merín SE SAS, 2011

puede suponerse, en todo proceso social, éste se consolida en el tiempo y pasa por momentos que ellas describen, asemejando el proceso de escritura de esas memorias, como:

> Oleadas que van y vienen, que avanzan y se devuelven… Nuestra dinámica de trabajo, estudio y reflexión siempre ha sido colectiva y circular: nos repartimos los temas bien sea para estudiar, bien sea para presidir oraciones y rituales entre todas en forma rotativa, de esta manera reconocemos permanentemente los roles y liderazgos de unas y otras[28]

El punto de partida es ya una enseñanza muy grande para todas las obras que pretenden asumir este compromiso de rescatar la vida de la personas para reconstruir su aporte en la historia de salvación. Se trató de encontrar espejos para mirarse y comprender los propios caminos buscando mujeres en la historia de la Biblia y de la iglesia que habían hecho ya un camino, pero la perspectiva de lectura es la propuesta de Gustavo Gutiérrez, mirar desde el reverso de la historia, lo que suponía una gran tarea[29]. Luego, la atención estuvo en la reflexión espiritual femenina[30] como una constante en la historia de la espiritualidad no sólo la cristiana, intentando descubrir, en un proceso posterior, los tejidos que se entretejen por parte de las mujeres en los proyectos comunitarios[31], especialmente en la viajera Egeria de Hispania[32], con la que fue posible llegar hasta el movimiento eclesial femenino las beguinas[33] y con ellas a la poesía y cartas de Hadewijch de Amberes (siglo XIII), la mística de Matilde de Magdeburgo, a la injusticia cometida contra Margarita Porere quien fue quemada como bruja en 1310. Especialmente se llegó a la al legado de la abadesa Hildegarda de Bingen (1098-1179), quien marcó en el tiempo la vida de este grupo:

> Con ella aprendimos a desarrollar las relaciones de affidamento entre nosotras, relaciones que Hildegarda aprendió con su maestra Jutta de Sponheim y puso en práctica luego con als monjas de su monasterio y de manera especial con su pupila y apoyo Ricardis de Stade. Aprendimos también su independencia frente a los varones eclesiales, su capacidad de enfrentamiento y denuncia profética, su actividad predicadora itinerante[34]

Con el conocimiento de Mary Ward (1585-1645) termina esta fase. En América latina también se recogen experiencia en religiosas indígenas[35] y se resalta a la mejicana Juana de Asbaje a partir de carta "Respuesta a Sor Filotea" donde "sustenta su vocación y su derecho a estudiar, aprender, leer e investigar". Esta mujer ha sido clave en el fortalecimiento espiritual del Circulo Espiritual María Magdala, se convirtió en "espejo-reto" para ellas por:

---

[28] NAVIA, 2011, pp. 5-6

[29] Se conoció la historia de Marcela de Roma (329-410), Hrotsvitha de Gandersheim (935-1001), Herralda de Lansberg (1167-1195, datos no precisos), Clara de Asís (1194-1233), Teresa de Avila (1515-1582), Teresa de Lisseux (1873-1897); y Edith Stein (1891-1942)

[30] Se centró en la figura de Juliana de Norwich, una mística que escribió abundantes cartas, revelaciones, meditaciones, escriben al respecto: "Su espiritualidad nos impactó como grupo, especialmente su concepción de Dios y de Jesús como amorosos brazos femeninos y maternales, Su confianza que todo saldrá bien", NAVIA, 2011, p. 12

[31] La atención estuvo es el movimiento de vírgenes y mártires de los primeros siglos de la Iglesia (Perpetua, Paula y Macrina, siglos III-IV), así como las Madres del Desierto y Mozárabes.

[32] Ella recorrió los caminos de la geografía bíblica y en ese proceso escribió su camino espiritual en un Diario

[33] Se trató de un movimiento constituido por míticas que no vivieron en conventos sino que se dedicaron a buscar a Dios en el servicio de los más pobres mediante el uso de sus casas a hospicios, hospitales, orfanatos en el tiempo de las nacientes villas urbanas. NAVIA, 2011, p. 15

[34] NAVIA, 2011, p.16

[35] Rosa de Lima o María Ignacia de Azlor y Echeverz

> Su argumentación a preguntarnos por nuestro ser en la Iglesia y en medio de las mujeres con las que trabajamos. Otro aspecto que nos interpeló y golpeó profundamente, fue la celada de los varones eclesiales de la que Juana fue víctima y sus últimos días de vida…su potencia fue tal que puso en marcha una maquinaria infernal para derrotarla. Está claro que también los varones eclesiales tuvieron mucho miedo ante la que se suponía una débil mujer[36]

La importancia de todo este recorrido está en presentar el nivel de discernimiento, constancia y de estudio que supone un proceso. Es aquí en este espacio, donde tiene sentido y se recogen las fuerzas para no perderse en el camino, pues las tentaciones también están desde el otro reverso, en el alternativo, porque suponen tener otra verdad. Pero lo interesante y extraordinario de la Casa Cultural Tejiendo Sororidades es que ha aprendido una metodología centrada en una hermenéutica femenina liberadora que les permite descentrarse todo el tiempo, no sentirse seguras con las certezas, sino buscar fidelidad en las incertidumbres.

Se reclaman derechos respetando los derechos, se reclama justicia siendo justas en y desde la cotidianidad, se reclama cuidado cuidando. Esta obra, la Casa Cultural. es para las iglesias, los y las creyentes, y en ellas, los y las teólogas, para las personas en general, no un ejemplo a imitar, sino una fuerza que impulsa a vivir, a tejer vida con los y las otras construyendo el reino de Dios entre nosotros-nosotras, haciendo creíble el evangelio y dando razones para la esperanza. Es la prueba frágil pero cierta de que la comunión está en el Espíritu Santo que las y nos convoca al amor del Padre en el Hijo para ser "sacramentos" para los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

Este ejercicio es un acción de gracias a Dios por la oportunidad de conocerlas, de reconocer sus rostros, pero sobre todo, por ser maestras, por hacerse discípulas, testigas de que algo extraordinario pasa cuando se confía en Dios y se vive lo que se cree. Es como, se ha intentado decir una luz, que no se sabe si los varones, estemos preparados para aprender, pero por lo menos debemos intentarlo con ellas para que no nos de miedo ser hijos e hijas de Dios.

Referencias

AGUDELO, Diego, *La Comunión de la Trinidad: fundamento y meta de la moral cristiana.* Tesis Doctoral. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2012. 336p

BOFF, Leonardo, *El cuidado necesario*, Madrid: Trotta, 2012. 172p.

BOFF, Leonardo, *Los sacramentos de la vida***,** España: Sal Terrae, 2008. 112p.

CENTRO CULTURAL POPULAR MELÉNDEZ, *Hoy entre la memoria y la utopía*, Universidad del Valle, 1996. 146p.

ELIZONDO, Felisa. Mujer. En: NAVARRO, Mercedes (dir).*10 mujeres escriben teología*, Estella, Navarra: Verbo Divino: 1993, 392p.

[36] NAVIA, 2011, pp. 19-20

LEGARDE, Marcela. Identidad de género y Derechos Humanos. La construcción de las humanas. Disponible en: <http://200.4.48.30/SeminarioCETis/Documentos/Doc_basicos/5_biblioteca_virtual/3_d_h_mujeres/24.pdf > Acceso. 13.09.2012

Misión de la casa Cultural Tejiendo Sororidades Disponible en: <http://tejiendosororidades.com/quienes.html> Acceso. 12.10.2012,

<http://tejiendosororidades.com/files/homenaje_carmina.pdf> Acceso. 17.10.2012

NAVIA, Carmiña- SARRIA, Sandra Liliana, *Circulo Espiritual María de Magdala*, Cali: Merín SE SAS, 2001. 73p.

NAVIA, Carmiña, El centro cultural popular Meléndez y la mujer. En: Centro Cultural Popular Meléndez, *Tejiendo sororidades*, Merlin I.D. Cali, 2004

SOBRINO, Jon, *Jesús en América Latina: Su significado para la Fe y la Cristología*, Sal Terrae, España, 1995, 265p

Campo religioso:
desafios sociais e subjetivos

Resumo: *A diversidade religiosa é um importante elemento caracterizador das sociedades modernas. Desde a constituição de 1891 o Brasil não possui mais uma religião oficial, de modo que o trânsito religioso é considerado um direito garantido pela Constituição Brasileira. Nesta pesquisa é analisada a distribuição espacial das religiosidades no Brasil como também as transformações socioeconômicas ocorridas na última década tendo por base os dados sobre religião do Censo Demográfico de 2010. As dinâmicas de mudança religiosa no território brasileiro afetaram de forma diferenciada a distribuição dos agrupamentos religiosos pelo país. A partir destes dados podemos fazer algumas observações socioeconômicas da distribuição dos diversos agrupamentos religiosos no Brasil e o seu impacto na sociedade.*

Palavras-chave: *Religião; dinâmica populacional; mudança socioeconômica; pluralidade.*

A DIVERSIDADE RELIGIOSA NO BRASIL – TRANSFORMAÇÕES RECENTES

Agemir de Carvalho Dias
Professor Dr da Faculdade Evangélica do Paraná (Fepar)
Sociólogo do Centro Cultural Teatro Guaíra

Fernando Raphael Ferro de Lima
Professor Dr da Faculdade Bagozzi.
Geógrafo do Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social (Ipardes)

Introdução

A liberdade religiosa é um importante elemento caracterizador das sociedades modernas. O Brasil é um país que se declara laico desde a constituição de 1891 o Brasil. A mudança religiosa é permitida e é considerada um direito fundamental garantido pela legislação brasileira[1]. Apesar de ter havido algumas tensões entre as diversas religiosidades no Brasil, principalmente entre católicos e protestantes, como também de católicos e protestantes contra os cultos afro-brasileiros, se consolidou a garantia da liberdade religiosa e da proteção ao direito de culto.

A religião no Brasil é encarada como sendo da esfera privada, o Estado brasileiro garante o direito individual das pessoas optarem pela religião que melhor lhe aprouver. Por muito tempo a Igreja Católica Romana foi a religião hegemônica do povo brasileiro a ponto de ser identificada como parte integrante da identidade brasileira. As outras religiosidades eram consideradas exógenas, principalmente o protestantismo.

Até a década de 1970 o Brasil ainda era um país hegemonicamente católico, mas já continha uma importante minoria religiosa não católica, principalmente protestantes e espíritas, que começam a ser estudados por pesquisadores ligados as universidades brasileiras. Depois da década de 1980 houve um crescimento acelerado dos protestantes, principalmente do ramo pentecostal, dessa forma hoje temos uma alteração do perfil religioso da população brasileira com destaque para uma incidência significativa de pessoas que se declaram sem religião e do grupo protestante/evangélico[2]. O censo 2010 recolheu dados que permitem análise das mudanças religiosas no Brasil e estudos tem sido realizados sobre as

[1] ORO, A.P. Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil. Ciências e Letras. Porto Alegre. n.37, jan./jun. 2005. pp. 433-447. Acesso em 10/06/2008 In: http://www4.fapa.com.br/cienciaseletras/pdf/revista37/cap20.pdf

[2] Para efeitos deste trabalho não faremos nenhuma distinção no uso da expressão protestante e evangélica. Não entraremos no mérito da discussão de conceitos e da polissemia que estão presentes no uso desses termos.

mudanças no que diz respeito as questões socioeconômicas, contudo poucas análises tem levado em conta aspectos da distribuição espacial.

Os dados trabalhados nesta pesquisa foram obtidos do Censo 2010 disponibilizados pelo Sistema IBGE de Recuperação Automática (SIDRA). Os dados contêm diversas informações sobre as pessoas que compõem cada uma das religiões atuantes no país, e permite uma idéia mais clara sobre o perfil dos fiéis.

Teses recentes sobre a religião no brasil

O primeiro aspecto a se considerar sobre a religião no Brasil é que poucas variáveis sócio-demográficas mudaram tanto no país como a escolha religiosa, com a substituição crescente do catolicismo por outras formas de expressão religiosa[3]. Uma das hipóteses é que grande parte desta mudança se deu entre as camadas mais pobres dos grandes centros urbanos[4].

A liberdade religiosa, que também pode ser entendida como liberdade de consciência, é considerada a "mãe" de todas as outras liberdades; sob ela se assenta o direito à privacidade, um dos pilares do liberalismo moderno. No Brasil, a liberdade religiosa foi concedida pela constituição de 1891, com a separação entre Estado e Igreja. Obviamente que o principal alvo desta separação foi reduzir o poder da Igreja Católica Apostólica Romana sobre atos civis, como o matrimônio, por exemplo.

No entanto, com o decorrer do século XX, foram diversos os esforços das outras religiões para serem reconhecidas, o que levou a um processo de institucionalização, sobretudo dos espíritas e dos umbandistas, cujas práticas eram perseguidas como "magia" e prática ilegal da medicina pelos órgãos repressores do Estado.

A liberdade de escolha da religião e o fato de não haver uma religião oficial fizeram com que o *trânsito religioso*, isto é, a troca de uma religião por outra se tornasse um fenômeno relativamente comum no país, sobretudo nas últimas décadas. Estima-se que pelos menos ¼, ou seja, 25% dos brasileiros com mais de 16 anos já tenham mudado de religião[5], o que caracteriza uma situação de competição e desequilíbrio na demografia religiosa brasileira.

Outro fator importante é o crescimento das pessoas que se declaram sem religião, o que leva a formulação de diversas questões. Um delas é se isso poderia significar um avanço da secularização no país. Outra questão que se coloca, é se isso está relacionado às pessoas que se encontram em trânsito religioso, ou seja, não se sentem pertencentes à religião de origem, tampouco à religião de destino. Seria importante também poder dimensionar quanto cada uma destas hipóteses é

[3] NERI, M. A ética católica e o espírito da revolução feminina. Acesso em : 10/06/2012. http://www.fgv.br/cps/religioes/Apresenta%E7%E3o/valor.pdf
NOTA: o autor fala em troca do catolicismo por ateísmo e religiões alternativas, entretanto, os dados do IBGE, da forma como são coletados, não permitem indicar o percentual de ateus ou agnósticos na população brasileira, apenas o percentual de pessoas sem religião, o que não é, obviamente, a mesma coisa.

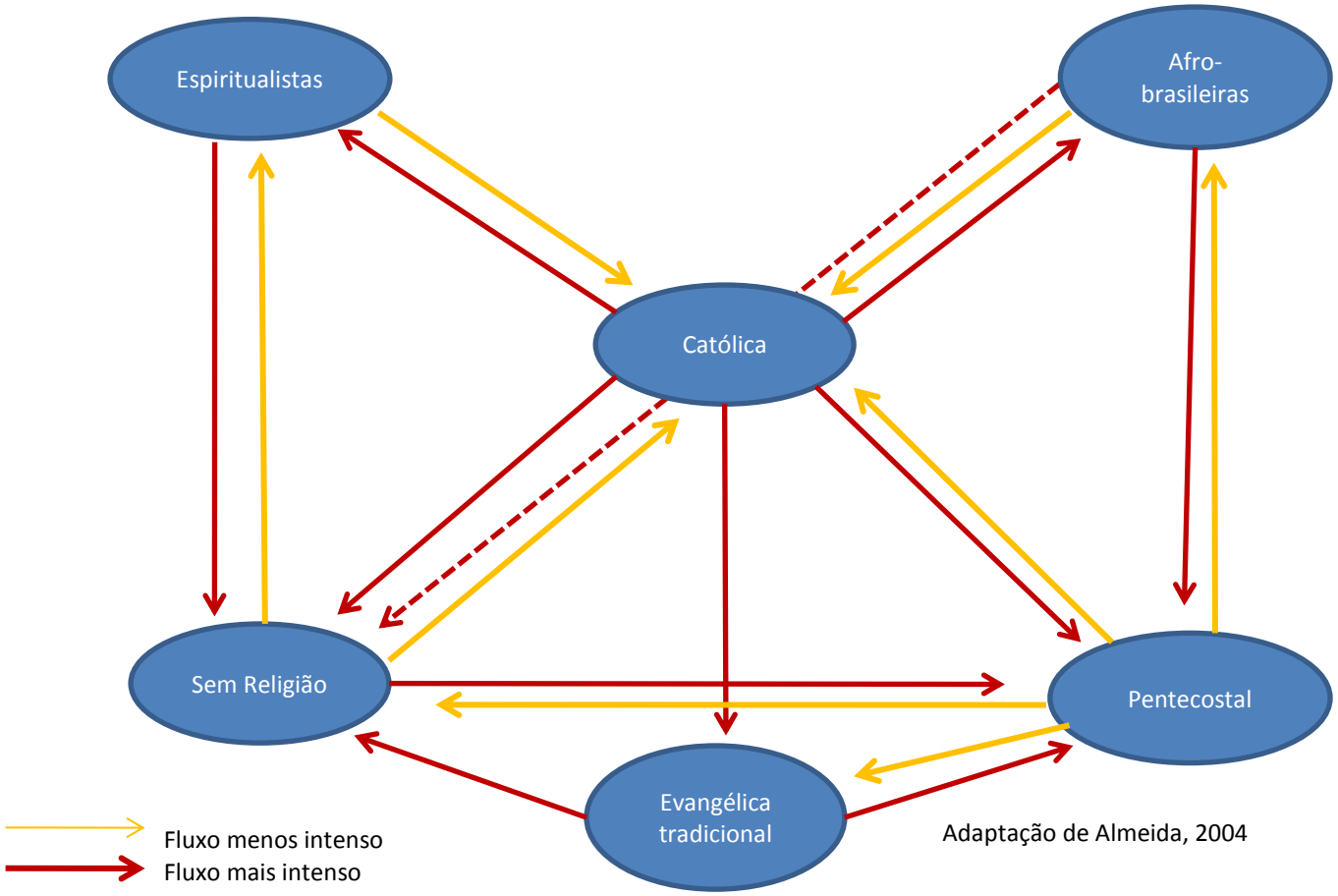
[4] ALMEIDA, R. Religião na metrópole paulista. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Oct. Vol. 19, nº 56. São Paulo, 2004. pp. 15-27.

[5] ALMEIDA, 2004, p.17.

verdadeira, já que o mais provável é que o avanço dos sem religião signifique tanto uma coisa quanto a outra.

O trânsito religioso no Brasil ocorre principalmente a partir da religião católica em direção às outras religiões, e das diversas religiões em direção aos evangélicos pentecostais, que por sua vez geram também retorno às religiões de origem. Almeida observou diversos fatores relacionados à mudança religiosa, dentro os quais se destaca o papel da migração como fator de influência. Ele observa em seu estudo que os Nordestinos, que no nordeste são majoritariamente católicos, quando migram para o Sudeste tendem a se tornar evangélicos[6].

Quadro 1- Principais Fluxos do Trânsito Religioso no Brasil



Outra questão que se coloca no país é a do sincretismo religioso. O sincretismo caracteriza-se pela mistura entre duas religiões, ou ainda, a prática simultânea de duas ou mais religiões. Para fins estatísticos, o sincretismo religioso coloca-se como um problema de difícil solução, pois os questionários censitários costumam realizar a pergunta tendo em vista a opção por uma das respostas do questionário. Do mesmo modo, quando o entrevistado responde, ele pode ter em mente apenas a religião à qual julga pertencer por algum critério subjetivo, como laço familiar, status sócio-econômico,

6 ALMEIDA, 2004, p.21.

ou ainda preconceito religioso. Deste modo, nos dados oficiais algumas religiões/grupos religiosos aparecem sub-representados, como as religiões afro-brasileiras, sobretudo a umbanda e o candomblé.

A hipótese explicativa é que os mais pobres tendem a declararem-se como católicos, do mesmo modo que os negros, ocultando ao recenseador sua prática religiosa de fato. Neste ponto de vista, alguns autores apontam as religiões evangélicas, sobretudo as tradicionais, como aquelas dotadas de identidade mais definida. Os católicos costumam agrupar-se em duas situações: praticantes e não praticantes, sendo que este último grupo declara-se, muitas vezes, como sem religião.

Na seqüência iremos apresentar os dados populacionais do censo demográfico de 2010, procurando comparar os resultados observados com as teses acima levantadas.

As religiões no censo brasileiro

Como já foi mencionado, a instituição da liberdade religiosa no Brasil se deu a partir da proclamação da República, quando ocorreu a separação formal entre Igreja e Estado. Todavia, esta separação foi marcada pela afirmação do Estado nacional frente à Igreja Católica. Com isso, as disputas destes processos ocorreram no sentido de barrar o avanço do positivismo sobre as instituições republicanas, com vistas a garantir que o país, apesar de laico, continuasse cristão.

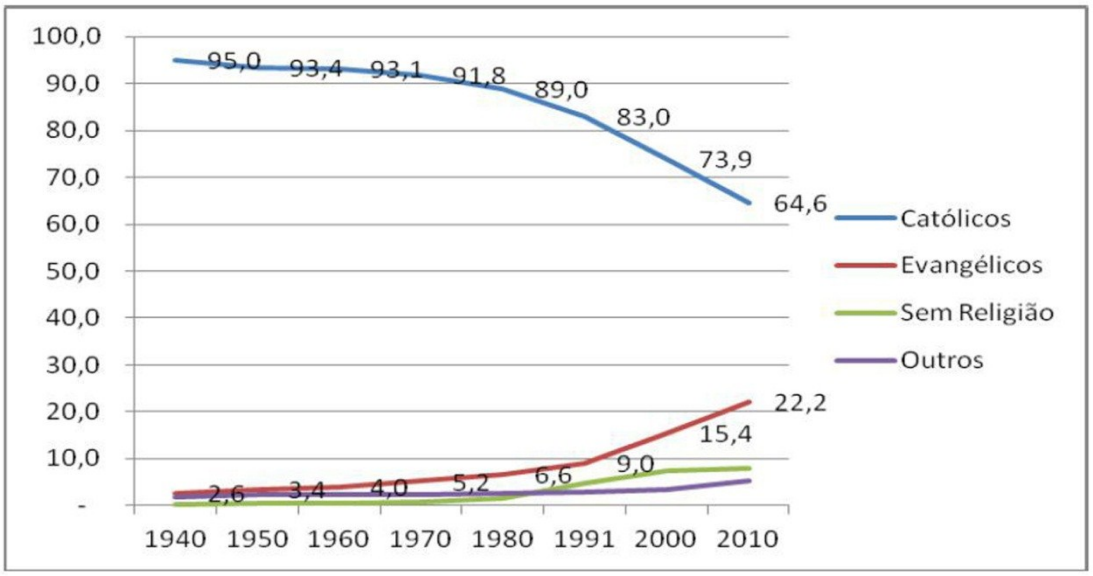
Antes deste marco, porém, já havia no Brasil a presença de outras religiões. A presença do judaísmo em terras brasileiras teve a sua primeira experiência quando da ocupação dos Holandeses ainda no século XVII. A presença protestante além das experiências frustradas no Brasil colônia com a formação da França Antártica e a ocupação holandesa no século XVII, ocorrerá com a vinda de imigrantes europeus na segunda metade do século XIX como também imigrantes que professavam o cristianismo ortodoxo oriental. A migração de japoneses foi acompanhada da introdução de religiões orientais, como o budismo e o xintoísmo.

Além destes fatores, relacionados diretamente à entrada de pessoas das variadas partes do mundo do Brasil, é necessário reconhecer também a presença de práticas religiosas indígenas e africanas, ou afro-brasileiras, que foram perseguidas, mas que faziam parte do cotidiano de grande parte da população brasileira. Desde 1940 os censos incluem perguntas sobre a religião praticada pelo entrevistado. Em todo período, com exceção de 1970, esta foi uma pergunta aberta. Em 1970 o IBGE adotou seis categorias como referência. Elas foram ampliadas para nove em 1980, 43 em 1991 e 143 em 2000 o padrão adotado em 2010 segue o de 2000 e foram acrescentadas mais 7 alternativas. O aumento das categorias de enquadramento das respostas é testemunho do crescimento da diversidade religiosa no Brasil.

Para fins de comparação, tendo em vista as limitações dos censos anteriores a 2000, a comparação ao longo do período pode ser feita entre estes grupos populacionais. Pelo gráfico observa-se que a proporção de católicos caiu gradativamente no país, com uma aceleração nesta queda a partir dos anos 1970. Ao longo deste mesmo período ocorreu um crescimento dos grupos evangélicos, sobretudo a partir de 1991, e dos sem religião, que vem aumentando de forma constante

desde 1980. Os outros grupos religiosos têm mantido uma participação relativamente constante na população brasileira, em torno de 3% do total nacional.

Gráfico 1 – dinâmica das religiões no brasil – 1940 -2010



Fonte: IBGE

O crescimento explosivo dos evangélicos nos anos 1990, entretanto, está ligado à consolidação dos evangélicos pentecostais. Em 1970 5,8% da população brasileira eram compostas por evangélicos. Neste censo ainda não havia a possibilidade de diferenciar os pentecostais dos protestantes históricos ou tradicionais. Em 1980 o percentual de protestantes chegara a 6,6% da população, sendo que 3,4% eram de protestantes históricos e 3,2% de pentecostais.

Em 1991 os pentecostais haviam chegado a 6% da população e os protestantes históricos caíram para 3%. Nota-se, portanto, que parte do crescimento dos evangélicos neste período se deu pela mudança de religião de católicos e parte pela migração de protestantes históricos. Nos anos 1990, porém, ocorre um aumento generalizado dos evangélicos, com um aumento tanto dos protestantes históricos, que passam de 3% para 5%, quanto dos pentecostais, que passam de 6% para 10,6% em 2000. Já no censo de 2010 os evangélicos representaram 22,16% da população, os evangélicos de missão eram 4,02% da população, os pentecostais totalizavam 13,29% e o IBGE não conseguiu identificar 4,83 % da população evangélica.

A tabela 1 lista os 10 maiores agrupamentos religiosos do país, considerando inclusive aqueles que se declaram sem religião. Deve-se destacar que a tabela foi elaborada tendo por base as informações do censo de 2000 e de 2010 do IBGE, e, portanto, a denominação das igrejas,/ grupos religiosos não coincide com a forma como o grupo se autodenomina[7].

[7] Os Batistas, por exemplo, se organizam em diversas convenções, a mais importante em tradição e número de membros é a Convenção Batista Brasileira; o que o IBGE chama de Igreja Congregacional Cristã no Brasil, se autodenomina Congregação Cristã no Brasil; a Igreja Evangélica Adventista do Sétimo Dia, se auto-denomina

Tabela - 1 - dez maiores igrejas/grupos religiosos – número de fiés e percentual relativo

Ranking 2010	Ranking 2000	IGREJA/GRUPO RELIGIOSO	2000		2010	
			TOTAL	(%)	TOTAL	(%)
1	1	Católica Apostólica Romana	124.941.084	73,5	123.280.172	64,6
2	2	Sem Religião	12.492.403	7,4	14.595.979	7,7
3	3	Igreja Evangélica Assembleia de Deus	8.303.869	4,9	12.314.410	6,5
4	8	Outras Igrejas Evangélicas Pentecostais	1.507.967	0,9	5.267.029	2,8
5	6	Espírita, *Kardecista*	2.242.886	1,3	3.848.876	2,0
6	4	Igreja Evangélica Batista	2.932.706	1,7	3.723.853	2,0
7	5	Igreja Congregacional Cristã do Brasil	2.483.918	1,5	2.289.634	1,2
8	7	Igreja Universal do Reino de Deus	2.101.826	1,2	1.873.243	1,0
9	9	Igreja Evangelho Quadrangular	1.307.027	0,8	1.808.389	0,9
10	10	Igreja Evangélica Adventista do Sétimo Dia	1.142.377	0,7	1.561.071	0,8

Fonte: IBGE

É possível perceber que a igreja com maior número de adeptos no país continua sendo a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), mas o segundo maior grupo é composto por pessoas que se declaram sem religião. A Assembléia de Deus, (3ª) a Congregação Cristã (7ª), Universal do Reino de Deus (IURD, 8ª) e A Igreja do Evangelho Quadrangular (9ª) são todas igrejas consideradas pentecostais. A Igreja Adventista enquadra-se na categoria Igrejas Evangélicas de Missão como também a Igreja Evangélica Batista. Ressalta-se que em relação aos Batistas estão inclusas todas as convenções batistas no Brasil inclusive as com tendência carismática ou de renovação espiritual.

A tabela também trás uma informação relevante: pela primeira vez desde o início dos censos demográficos, o número de católicos decresceu não apenas do ponto de vista relativo, mas também em número absolutos. Entre os 10 maiores grupos religiosos, a situação só se repetiu na Congregação Cristã e na IURD. Por outro lado, os maiores avanços em termos absolutos se deram entre o agrupamento Outras Igrejas Pentecostais e a Assembleia de Deus. Outros aumentos relevantes se deram entre os Espíritas, os Batistas e o Agrupamento Sem Religião.

Através da observação das informações sócio-econômicas podemos compreender melhor o perfil dos fiéis de cada um destes grupos. Para tanto, iremos classificar os grupos de acordo com a sistemática adotada pelo censo demográfico de 2000.

A tabela 2 deve ser interpretada considerando as diferenças de participação relativa dos praticantes dos diversos grupos religiosos em relação a sua participação no total da população. A tabela permite perceber que, apesar de representar 11,9% do total da populacional nacional, os membros de igrejas evangélicas pentecostais são apenas 3,4% dos brasileiros com rendimentos acima de 15 salários mínimos. Por outro lado, os espíritas, cuja composição no total da população é de apenas 2,5% atingem 8,1% neste mesmo estrato de renda. As únicas igrejas que mantém mais ou menos a mesma proporção em todos os segmentos são a ICAR e as Evangélicas de Missão.

apenas Igreja Adventista do Sétimo Dia, sendo o qualificativo Evangélico atribuído apenas pelo IBGE. Vários são os exemplos de confusão em relação a terminologia.

Tabela 2 – Rendimentos dos adeptos dos principais agrupamentos religiosos no Brasil no Censo 2010

Classes de rendimento nominal mensal de todos os trabalhos (salário mínimo)	Pessoas de 10 anos ou mais de idade, ocupadas na semana de referência (%)							
	Grandes grupos de religião							
	Católica apostólica romana	Evangélicas			Espírita	Umbanda e Candomblé	Outras	Sem religião
		De missão	De origem pentecostal	Evangélica não determinada				
TOTAL	65,3	4,1	11,9	4,7	2,5	0,4	2,7	8,2
Até 1	66,8	3,7	13,1	4,2	1,1	0,3	2,3	8,5
De 1 a 5	63,0	4,4	12,5	5,5	2,7	0,4	2,9	8,4
De 5 a 15	64,6	4,9	6,3	4,7	7,2	0,5	3,6	8,2
Mais de 15	66,2	4,0	3,4	3,5	8,1	0,4	4,1	10,2
Sem rendimento	76,7	3,4	10,2	2,3	0,8	0,1	1,9	4,7

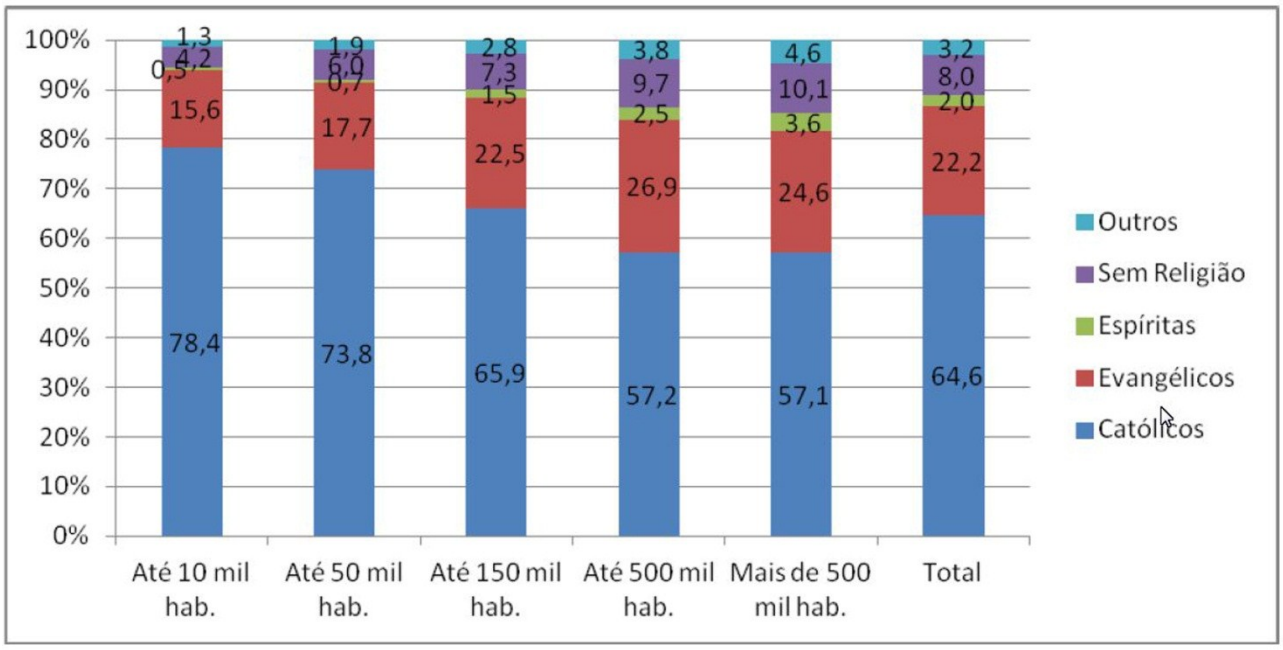
Fonte: IBGE

Em relação as observações possíveis a partir da tabela 2, podemos nos perguntar se a diferença da participação dos agrupamentos religiosos em relação a renda se dá por alguma características relacionada diretamente ao seguidor (ou não seguidor, no caso dos sem religião), ou às características geográficas do meio onde situam-se estes grandes agrupamentos. Sendo assim, podemos seguir a avaliação do texto dando destaque às características geográficas, principalmente quanto à distribuição dos agrupamentos religiosos no território nacional.

O gráfico 2 permite observar a distribuição dos agrupamentos religiosos de acordo com algumas classes de municípios, definidas arbitrariamente. No caso, separamos os grupos tendo em vista apenas o tamanho populacional, desconsiderando se um município, mesmo com população pequena, pertencia ou não a uma Região Metropolitana, o que o faria diferir significativamente de outro na mesma classe de população mas com população muito inferior.

Nota-se, a partir desta divisão, que os católicos romanos ainda são o agrupamento majoritário nas cidades de até 10 mil habitantes, que são 2513 municípios num universo de 5562. Nestes municípios a divisão dos agrupamentos religiosos ainda é, em grande parte, semelhante à do país na década de 1990. Os evangélicos, por outro lado, mantém uma participação inferior a 20% até o grupo de municípios com população de até 50 mil habitantes. É digno de nota que estes dois grupos representam 89% dos municípios brasileiros, apesar de agruparem apenas 33% da população. Isto mostra que a perda de fiéis na Igreja Católica não tem sido acompanhada de uma perda de base territorial, que permanece ainda muito elevada.

Gráfico 2 – Distribuição dos principais grupos religiosos em relação a classe de municípios



Fonte: IBGE
Elaboração: Autores

Entre os Evangélicos, pode-se destacar que sua presença é maior a partir do grupo de cidades com mais de 150 mil habitantes, atingindo a participação máxima nos municípios entre 150 e 500 mil habitantes. Observa-se que neste grupo encontram-se os principais municípios "dormitórios" das regiões metropolitanas brasileiras, povoados por faixas de população de menor poder aquisitivo, normalmente provenientes do êxodo rural de décadas anteriores.

As pessoas que se declaram Sem Religião, tem uma presença muito mais nas cidades com mais de 500 mil habitantes do que entre as pequenas cidades, o que poderia levar a inferência de que o processo de secularização é mais acentuado nas cidades grandes. Contudo a tese de secularização pode ser questionada, pois no grupo "Sem Religião" se reúne além dos ateus, os agnósticos e pessoas sem religiosidade definida. Ainda sobre os sem religião há um grande percentual nas camadas de maior rendimento e com maior grau de estudos no país.

Ainda pode-se destacar que o Espiritismo, que é também um grupo bastante heterogêneo, é um fenômeno de grandes cidades, com pouca adesão nos municípios menores. Do mesmo modo os Outros Agrupamentos religiosos encontram maior difusão em municípios grandes, com pouca participação nos menores.

A partir destes dados podemos fazer algumas observações gerais sobre a dinâmica espacial dos fiéis no país. Primeiramente, que os agrupamentos evangélicos, sobretudo os pentecostais, são parte de um fenômeno urbano, muito destacado nas grandes cidades. As pessoas sem religião também são mais numerosas nos municípios metropolitanos e de grande porte. Isto reforça algumas das teses colocadas no começo do capítulo sobre o trânsito religioso. As pessoas, principalmente nas grandes cidades, costumam passar de sua religião de criação a uma situação sem religião. Depois, partem deste grupo em direção aos evangélicos pentecostais.

A primeira vista, há uma relação entre a expansão dos evangélicos pentecostais e o fenômeno da migração, tanto aquela campo/cidade, que marcou a urbanização no Brasil entre os anos 1950-1980, quanto à migração cidade pequena/cidade grande, que é o processo que tem se configurado mais recentemente. Também é possível observar que a redução relativa da população de católicos é maior nos grandes centros urbanos que nas cidades pequenas.

Os dados do censo também permitem constatar que a diversidade religiosa é maior nas áreas urbanas, com destaque para as regiões metropolitanas. Como já foi observado nas zonas rurais o catolicismo ainda é muito presente, com pouca participação de outras tradições religiosas como o judaísmo, o islamismo e o budismo.

Alguns fenômenos merecem uma atenção mais detalhada. A relação entre ética protestante e prosperidade econômica não se confirma no Brasil, já que, de um modo geral, o protestantismo é um fenômeno mais ligado às populações mais pobres, sobretudo os protestantes pentecostais. Aparentemente, o apelo das chamadas "teologias da prosperidade" se daria entre estas parcelas mais carentes da população.

Distribuição espacial dos grupos religiosos

Os mapas colocados em anexo permitem uma visualização da distribuição espacial das religiosidades segundo o censo 2010. As partes mais escuras dos mapas mostram onde estão concentrados o maior percentual de fiéis, enquanto nas partes mais claras as regiões onde se tem a concentração menor de fiéis.

Com relação ao catolicismo observa-se no mapa 1 que a presença católica se concentra principalmente na região Nordeste, principalmente no sertão nordestino, no Norte de Minas Gerais, e no sul do Brasil principalmente nas regiões onde se concentraram imigrantes provenientes de regiões católicas (principalmente italianos). A região do interior do Nordeste e o Norte de Minas são polos de pouca dinâmica econômica e com a concentração de pequenos municípios. Por sua vez o Norte do Rio Grande do Sul e o Oeste de Santa Catarina e do Paraná, são regiões com grande presença de imigrantes provenientes de regiões católicas da Europa e que tem resistido a tendência de mudança religiosa mantendo as suas tradições.

A presença evangélica (Mapa 2) segue o seu crescimento na tendência esboçada por Mendonça[8] e por Costa[9] de que os evangélicos seguiram as novas fronteiras econômicas no Brasil (a rota do café, a rota da borracha, a cidade industrializada, e mais recente a rota da soja). Além dos grandes centros já apontados acima como o espaço de crescimento dos evangélicos, verifica-se o seu crescimento na Amazônia legal e no Centro Oeste brasileiro, que são regiões que iniciaram o seu desenvolvimento em período mais recente. A mesma observação pode ser feita para o agrupamento dos sem religião que começam a afetar segmentos intelectualizados nos grandes centros em uma

[8] MENDONÇA, Antônio Gouveia. *O Celeste porvir – A inserção do Protestantismo no Brasil,* São Paulo, Paulinas, 1984.

[9] COSTA, Esdras Borges. *Protestantism, modernization and cultural change in Brazil.* Berkeley, University of California, Tese de Doutorado, 1979.

tendência de secularização, ainda a ser confirmada por pesquisas qualitativas, e as novas regiões econômicas que pode sinalizar para tendências de trânsito religioso.

O agrupamento dos espíritas na distribuição espacial expressam uma outra perspectiva no seu desenvolvimento. Os espíritas concentram-se principalmente na região Sudeste e no Sul do Brasil com destaque para o Rio Grande do Sul. Apresentam-se duas hipóteses para análise: 1) o desenvolvimento histórico do espiritismo que se inseriu inicialmente em segmentos elitizados e tradicionais da sociedade brasileira; 2) a forte influência de grandes personalidades espíritas em determinadas regiões. Sendo assim o desenvolvimento desta religiosidade estaria ligada a presença de lideranças tradicionais ou carismática.

Considerações finais

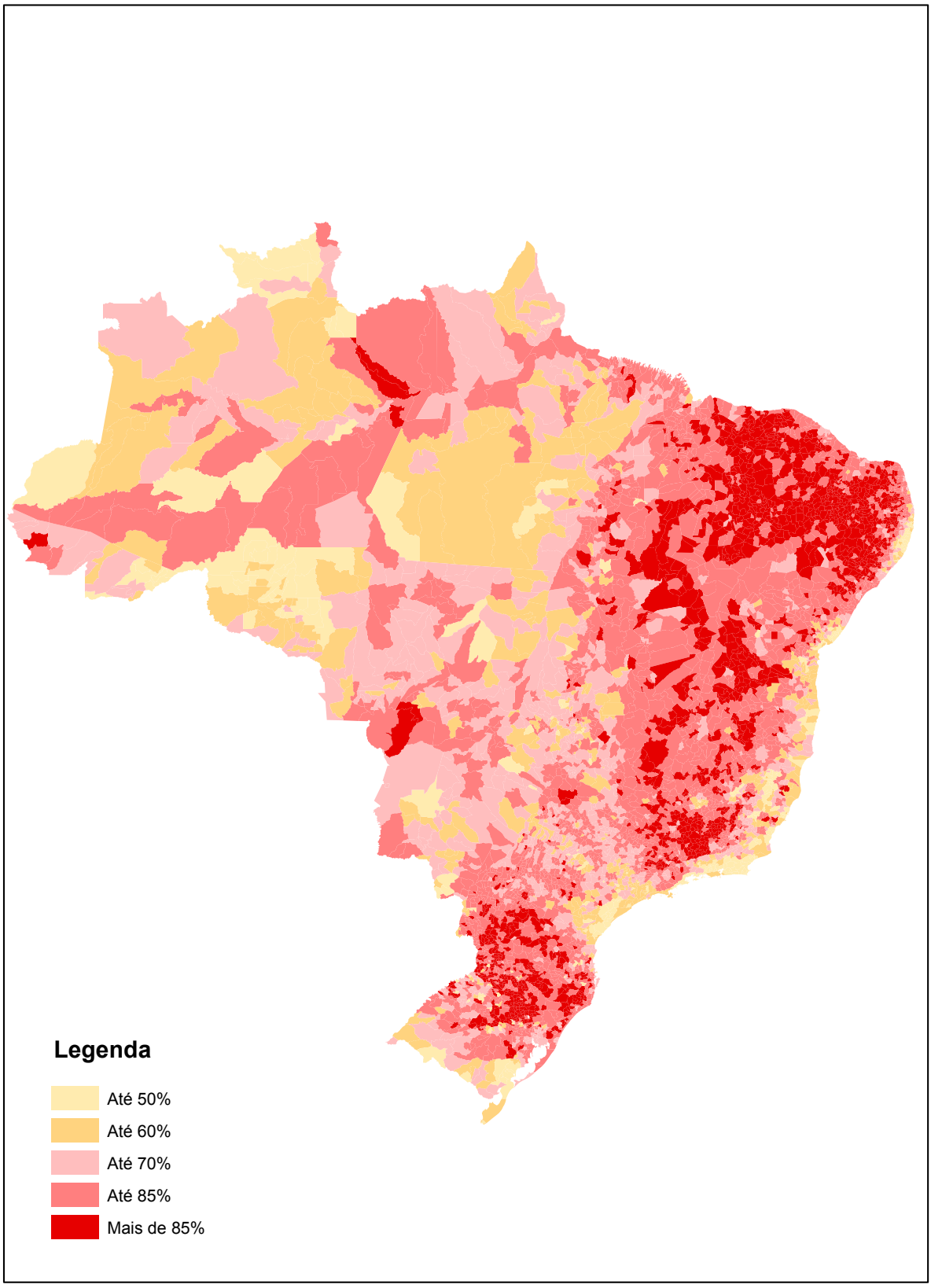
As informações acima são uma pequena amostra das informações que os dados do censo 2010 podem nos fornecer, exploramos apenas os dados gerais que estão no SIDRA, ainda pretende-se explorar mais detalhadamentea os micro-dados do censo já disponibilizados pelo IBGE. Uma possibilidade oferecida, que até hoje não foi explorada, é a avaliação do perfil populacional de cada denominação religiosa ou grupo, permitindo-se a comparação por estados e municípios. A desagregação dos dados municipais é outra possibilidade pouco explorada pelos estudiosos da questão no Brasil.

Todavia, a partir dos dados avaliados, é possível ter uma visão menos turva do aspecto demográfico do fenômeno religioso. As diferentes dinâmicas de colonização afetaram de forma diferenciada a distribuição dos agrupamentos religiosos pelo país. Algumas inferências são possíveis: as áreas receptoras de população apresentam maiores percentuais de evangélicos e de pessoas sem religião. As áreas doadoras de população, como o interior dos estados da região sul e nordeste tendem a manter percentuais de católicos semelhantes aos dos anos 1980. Estas informações trazem-nos à necessidade de estudar com maior aprofundamento estas questões, e mais uma vez, a importância de se estudar mais atentamente o fenômeno religioso no Brasil, a partir de uma perspectiva espacial.

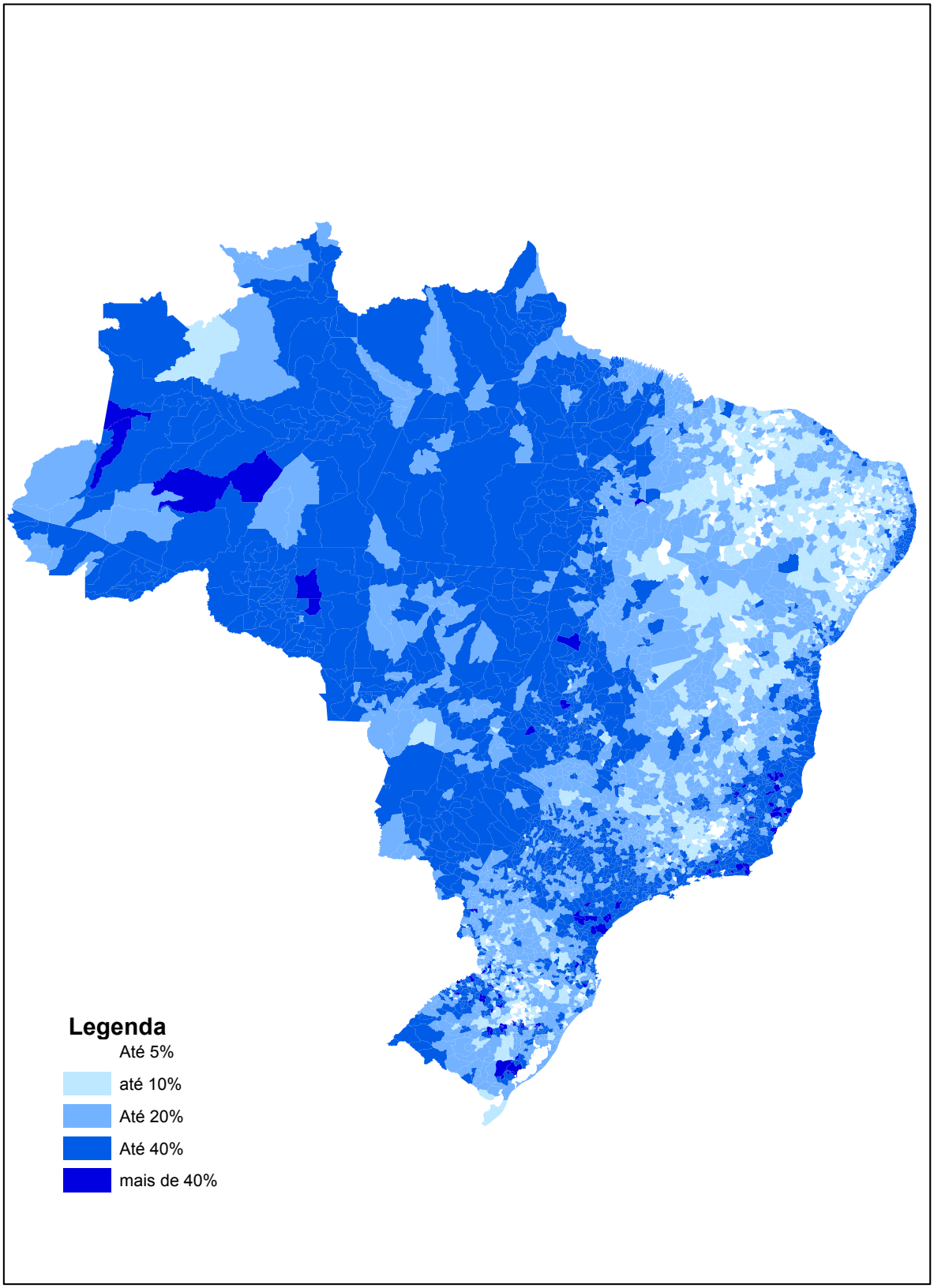
Também ainda poucos estudos foram realizados sobre dinâmica da ascensão social dos agrupamentos religiosos. Verifica-se ainda que não se pode falar de uma ética protestante no Brasil nos moldes descritas por Max Weber. Contudo deve-se ressaltar que a mudança religiosa se encontra principalmente nos polos mais dinâmicos economicamente no Brasil, e pode-se inferir que a mudança religiosa no Brasil está inter-relacionada com as mudanças socioeconômicas verificadas nos últimos quarenta anos.

Anexos

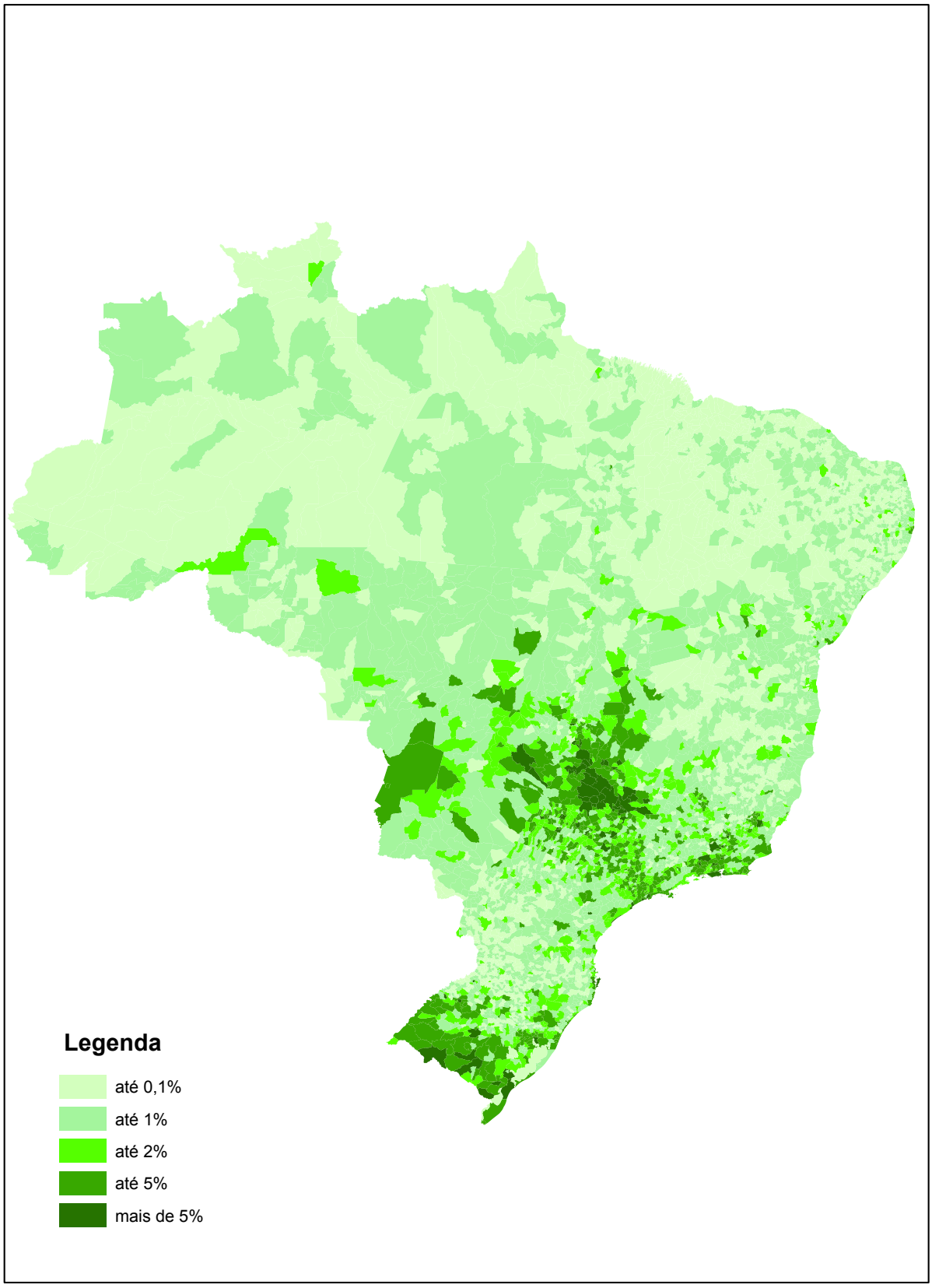
Mapa 1 – Presença católica no Brasil



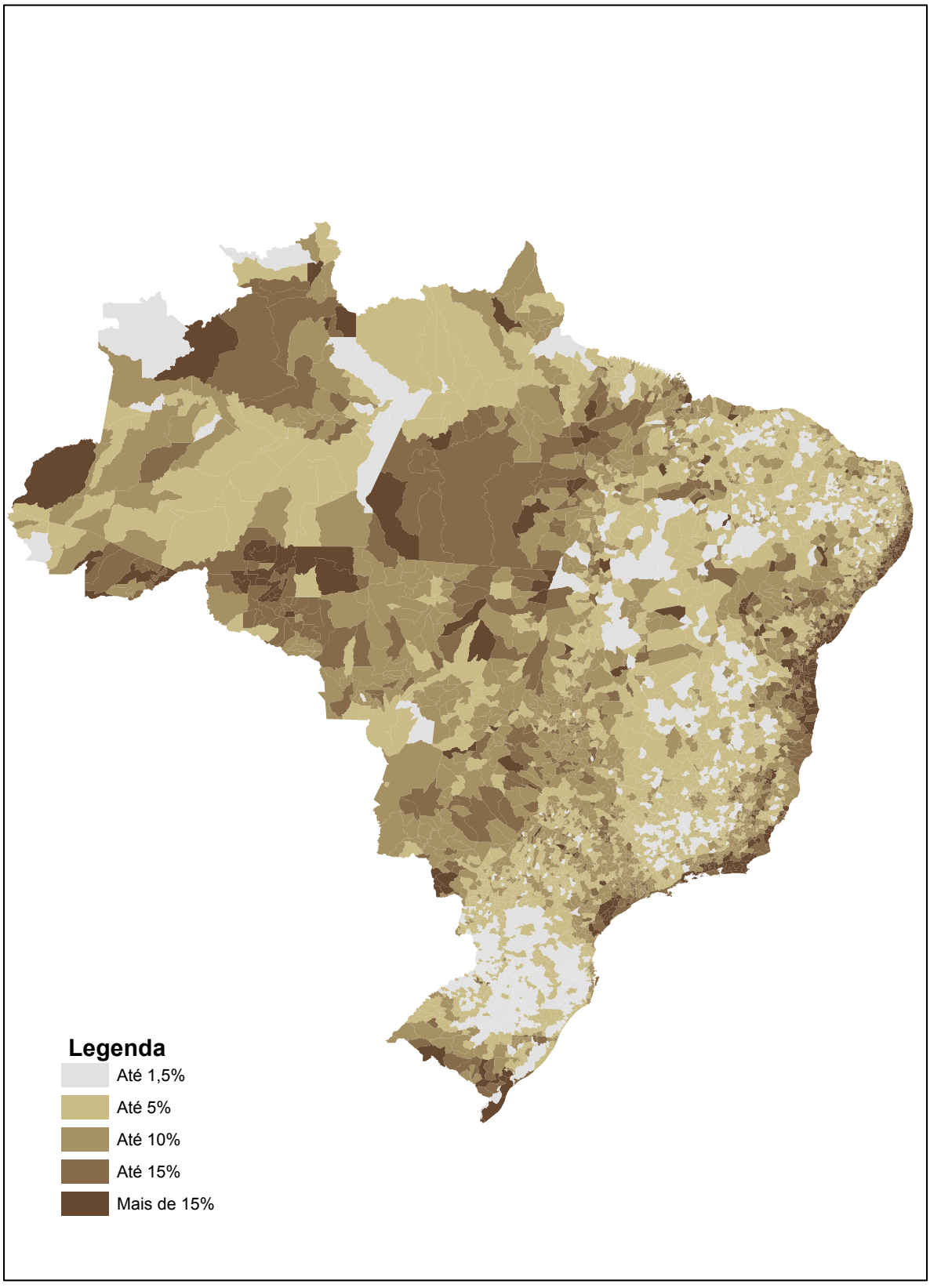
Mapa 2 – Presença evangélica No Brasil



Mapa 3 – Presença Espírita No Brasil



Mapa 4 – presença dos sem religião no brasil



O FUNDAMENTALISMO COMO UM LIMITE À RELATIVIZAÇÃO NO CAMPO RELIGIOSO

Resumo: Este artigo pretende contribuir para a compreensão do campo religioso ao confrontar o discurso da sociologia da religião com o discurso construído pela religião – representada aqui pelo que Rubem Alves chamou de o "Protestantismo da Reta Doutrina" (PRD) e pelo seu *braço armado*, o fundamentalismo. Segundo a sociologia do poder-dominação e seus modos típicos de operação dentro e fora do campo religioso (teoria de Pierre Bourdieu), sustenta-se que, no caso do PRD, o fundamentalismo é o modelo de discurso que constrói a realidade social dos fiéis e que se instrumentaliza para a legitimação da ordem religiosa e político-social nas mãos de quem detém o saber e o poder. Decorre daí uma questão: para além da interpretação científica, que outros significados os sujeitos religiosos dão ao conceito fundamentalismo? No PRD, a resposta aponta para a ideia do fundamentalismo como resistência à modernidade e seus riscos. Vale lembrar que os primeiros fundamentalistas tinham orgulho do movimento e até mesmo do rótulo. Por outro lado, se religião, como resistência às multifacetadas intolerâncias sistêmicas, implica em diálogo dentro do contraditório e do polifônico, há de se resistir a toda espécie de aprisionamento da verdade.

Palavras-chave: campo religioso; fundamentalismo; poder.

Abstract: This paper intends to contribute to the understanding of the religious field by confronting the discourse of sociology of religion to the religion-made discourse — represented here by what Rubem Alves called "Right-Doctrine Protestantism" (RDP) and by his might army, fundamentalism. According to power-domination sociology and its typical ways of operation, in and out of the religious field (Pierre Bourdieu's theory), one can stand that, in the case of RDP, fundamentalism is the model of discourse that builds the believers' social reality and acquires conditions to legitimate the religious and political-social order in the hands of who detains the knowledge and power. One question derives from this: beyond the scientific interpretation, what other meanings does the religious subject give to fundamentalism? According to RDP, the answer points out to the idea of fundamentalism as resistance to modernity and its risks. It's worth remembering that the first fundamentalists were proud of the movement and even of the label they received. On the other hand, if religion, as resistance to the systemic multifaceted intolerances, implies in dialogue inside the contradictory and the polyphonic, one must resist to every specie of imprisonment of the truth.

Keywords: religious field; fundamentalismo; power.

O FUNDAMENTALISMO COMO UM LIMITE À RELATIVIZAÇÃO NO CAMPO RELIGIOSO

Breno Martins Campos
Doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP
Professor-pesquisador no CCHSA da PUC-Campinas.
E-mail: trieb.campos@ig.com.br

Introdução

Como objeto de investigação privilegiado, a religião faz parte do desenvolvimento histórico da autonomia das ciências sociais dentro do quadro geral das ciências. Desde os precursores da sociologia (tomada aqui em particular), passando pelos clássicos "pais fundadores" e pelas gerações posteriores a eles, até chegar aos teóricos contemporâneos, há um discurso científico (conhecimento sociológico construído e acumulado) a respeito da religião. Discurso que permanece em franco desenvolvimento, com conceitos e proposições próprios do método científico, pois a religião continua a ser um tema importante para a sociologia em seu projeto de compreensão da realidade social.

Dada a condição de interesse da sociologia pela religião (sem negar que a religião também possa se interessar pela sociologia), este artigo pretende estabelecer uma análise do campo religioso segundo os pressupostos de *um* modelo de sociologia. *Corte epistemológico* que apresenta referenciais teóricos delimitados e necessários (sem ser suficientes) para a interpretação do assunto: Pierre Bourdieu e a sociologia do poder-dominação no interior dos campos (em diálogo com outros autores).

De forma semelhante, como resposta ao rigor metodológico necessário, a construção do objeto de estudo também se apresenta delimitada: a religião, conceito amplo demais, é investigada por meio de um construto típico-ideal, proposto por Rubem Alves, o "Protestantismo da Reta Doutrina" (citado daqui em diante como PRD) e um de seus desdobramentos históricos, o fundamentalismo.

Pelo lado de dentro do campo religioso, o fundamentalismo pode ser tido pelo sujeito engajado (o fiel)

como um retorno às origens, resgate de fundamentos, revitalização de um movimento que estava prestes a morrer. É assim que a verdade de um mundo corre o risco de ser considerada a única verdade pelos que estão nele. Pelo lado de fora, o científico-sociológico, a compreensão é outra: o fundamentalismo deve ser tido como um modelo de aprisionamento da verdade, de exclusão do outro, que só faz idealizar o passado e engessar o presente. Qual é a reflexividade que nasce do encontro entre a questão teológica e a sociológica? É o que se apresenta na sequência do texto.

O campo religioso: questões teológicas

O livro de Rubem Alves que discute o PRD, intitulado *Protestantismo e repressão*,[1] é do final da década de 70 do século passado. Na "Introdução", o autor propõe ser possível o estabelecimento de pelo menos três tipos-ideais no protestantismo: o da *Reta Doutrina*, o do *sacramento* e o do *espírito*. Segundo o escopo deste artigo, importa definir o primeiro:

> Que é que o caracteriza? Resposta: o fato de privilegiar a *concordância com uma série de formulações doutrinárias*, tidas como *expressões da verdade*, e que devem ser afirmadas *sem nenhuma sombra de dúvida*, como condição para participação na comunidade eclesial.[2]

O PRD é apresentado como projeto e discurso a garantir uma vida *sem nenhuma sombra de dúvida* aos fiéis, dentro e fora da comunidade de iguais. Cerca de 30 anos depois de haver publicado o livro *Protestantismo e repressão*, Rubem Alves relançou a mesma obra com o título modificado (e ampliado em sua abrangência): *Religião e repressão*.[3] A respeito do primeiro livro, o autor comenta no segundo:

> [...] foi escrito com o propósito de desatar as malhas de palavras que faziam a minha gaiola. Era um tipo de protestantismo a que dei o nome de Protestantismo da Reta Doutrina. O Protestantismo da Reta Doutrina é aquele que cuida com zelo especial das palavras certas. Da palavra certa depende a salvação da alma. Quem fala as palavras erradas está condenado a viver no inferno eterno.[4]

Para explicar a republicação do mesmo texto com o título modificado, acrescenta:

> A obsessão com a verdade que caracteriza isso a que dei o nome de Protestantismo da Reta Doutrina não é coisa típica do protestantismo. Ela se manifesta nas mais variadas formas de associação humana. A invocação da "verdade" é o instrumento de que se valem os inquisidores, nas suas múltiplas versões, para matar – ou silenciar – aqueles que têm idéias diferentes das suas. Trata-se de uma tentação universal, possivelmente uma variação da tentação original ("... e sereis como Deus"). Dessa tentação não estão livres nem mesmo as instituições científicas, como mostrou Thomas Kuhn, historiador da ciência. Tenho, assim, a esperança de que essa investigação localizada possa se revelar útil

[1] ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. 2 imp. São Paulo: Ática, 1982b. Vale esclarecer que a edição do livro utilizada neste artigo não é a de 1979, mas a segunda impressão, que é de 1982.

[2] ALVES, 1982b, p. 35. Quanto à construção do modelo típico-ideal em questão, Alves (1982b, p. 36) oferece a seguinte explicação metodológica: "Retirei os meus materiais empíricos da Igreja Presbiteriana do Brasil. Isto não significa que todos os membros desta denominação se enquadrem no tipo que descrevemos, que é o PRD. Nem significa que a validade das conclusões se restrinja a esta denominação. Onde quer que este tipo esteja presente, aí encontramos o comportamento que o caracteriza".

[3] ALVES, Rubem. *Religião e repressão*. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.

[4] ALVES, 2005, p. 10.

> na compreensão de outros tipos de gaiola... Há muitas gaiolas diferentes. Mas todas elas são gaiolas.[5]

O que segue é uma discussão a respeito dos dois últimos capítulos do livro *Protestantismo e repressão*: o "Capítulo VII – Os inimigos do Protestantismo" em diálogo complementar com o "Capítulo VIII – Verdade e dogmatismo". Na construção histórica de sua identidade, o PRD se caracterizou pela definição de seus inimigos e necessidade de uma atitude de beligerância contra eles: "O PRD tem uma visão muito clara dos seus inimigos. E a definição dos seus inimigos é parte de sua maneira de se compreender a si mesmo".[6]

Dentre os inimigos do PRD (aqueles que, por negação, forjaram sua identidade), Rubem Alves aponta a Igreja Católica, o modernismo e o liberalismo teológicos, o mundanismo e o Evangelho Social. Segundo o escopo deste artigo, a questão PRD *versus* Igreja Católica vai ser vista com maiores detalhes: "Para o PRD, a Igreja Católica, seu principal inimigo, é como sua réplica [pelo negativo]".[7] Na lógica dos argumentos de Rubem Alves, o PRD precisa de um catolicismo para combater – a fim de definir sua identidade e razão de ser. Por quê? Justamente em virtude de um *a priori* que sustenta a decisão: "O Protestantismo é submissão a Cristo. O Catolicismo é rebelião contra Cristo".[8] Não é por acaso que para corroborar seu argumento Rubem Alves recorra à *Confissão de Fé de Westminster*:

> VI. Não há outro Cabeça da Igreja senão o Senhor Jesus Cristo. Em sentido algum pode ser o papa de Roma o cabeça dela, senão que ele é aquele anticristo, aquele homem do pecado e filho da perdição que se exalta na Igreja contra Cristo e contra tudo o que se chama Deus.[9]

Na disputa acerca de qual é a *verdadeira igreja*, por seu turno, o catolicismo pode sempre apelar à tradição apostólica: verdadeira porque pertencente à linhagem ininterrupta desde a igreja apostólica. O protestantismo, por sua vez, sem abrir mão de que também pertence à mesma linhagem ininterrupta, assumiu para si a identidade de confessar (a fé) em conformidade com a Bíblia. "O Protestantismo tendeu, em consequência, a produzir um grande número de confissões, todas elas com o objetivo de expressar com maior clareza e precisão, a essência da fé bíblica".[10] Não é difícil perceber ou concluir que o ecumenismo é uma impossibilidade segundo a teologia do PRD.

O inimigo é considerado pelo PRD como portador e transmissor da heresia, pois a verdade só pode estar de um lado. "O centro do espírito protestante é a sua obsessão pela verdade. [...] O PRD pressupõe que a salvação é uma função do conhecimento da verdade".[11] O aprisionamento da verdade só pode ser intolerante, é seu destino imediato: "O amor à verdade, definida como um conhecimento absoluto que já possuímos, se revela como a origem da intolerância e do dogmatismo".[12] Para que ouvir o outro? Ele *está aí* para ser apresentado à verdade (que só pode ser

---

5 ALVES, 2005, p. 11-12.

6 ALVES, 1982b, p. 240.

7 CERVANTES-ORTIZ. *A teologia de Rubem Alves:* poesia, brincadeira e erotismo. Campinas: Papirus, 2005. p. 126. Quanto ao assunto, o próprio Rubem Alves afirma: "[...] há uma grande soma de verdade na afirmação de Erasmo Braga, um dos mais brilhantes intelectuais que o Protestantismo brasileiro produziu, de que 'o Protestantismo é um retrato negativo do Catolicismo, com todos os inconvenientes do negativo" (ALVES, 1982b, p. 235).

8 ALVES, 1982b, p. 243.

9 A CONFISSÃO de fé de Westminster. São Paulo: CEP, 1994. Cap. XXV, VI.

10 ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982a. p. 66.

11 ALVES, 1982b, p. 270.

12 ALVES, 1982b, p. 276.

uma, a do PRD). Se o outro recusa a conversão, as consequências contra si podem ser múltiplas: desprezo, escárnio, censura, eliminação. "Todo aquele que possui a verdade está condenado a ser um inquisidor".[13]

Há muitas tentações que flertam com a obsessão pela verdade, o fundamentalismo é uma das mais evidentes. A relação entre PRD e fundamentalismo, aqui, não é de cronologia – o que veio antes –, mas de metodologia, ainda que se possa defender que cronologicamente as experiências empíricas que fazem emergir o PRD tenham se manifestado em vários momentos e lugares da história protestante no mundo, ao passo que o fundamentalismo, de maneira estrita, tem sua origem histórica nos Estados Unidos no final do século XIX e, objetivamente, início do século XX. Como a questão é de método, a ideia defendida é a de que o PRD é modelo (típico-ideal) e o fundamentalismo, uma de suas encarnações empíricas. Quer dizer, o fundamentalismo como um *braço instrumental* do espírito do PRD – com localização no tempo e no espaço.

> O fundamentalismo, como corrente teológica, nasceu no mundo protestante. Ganhou forma no final do final do século XIX, nos Estados Unidos da América, em oposição às tendências da teologia liberal que se estavam a manifestar na Europa. O debate teológico centrava-se nas modalidades de interpretação da Bíblia: os teólogos liberais defendiam a necessidade de utilizar todos os instrumentos críticos das modernas ciências humanas para purificar o texto sagrado das mitologias e dos condicionamentos históricos que nele tinham vindo a sedimentar-se; os teólogos conservadores opunham-se com veemência a tal tendência pois defendiam que o contributo da ciência moderna acabaria por alterar a integridade da verdade depositado no livro sagrado.[14]

Devem ser retomadas aqui as decisões da conferência bíblica de 1895 em *Niagara Falls*, por meio das quais os teólogos conservadores estadunidenses decidiram-se por uma postura contra os modismos interpretativos do texto bíblico, cujo resumo pode ser tomado como a certidão de nascimento do fundamentalismo:

> a) a absoluta inerrância do texto sagrado;
> b) a reafirmação da divindade de Cristo;
> c) o fato de que Cristo nasceu de uma virgem;
> d) a redenção universal garantida pela morte e ressurreição de Cristo;
> e) ressurreição da carne e a certeza da segunda vinda de Cristo.[15]

Depois daquela conferência, o movimento fundamentalista, digno do nome, ganhou contornos definidos e penetração tanto nas igrejas protestantes quanto na sociedade estadunidense com a publicação da coleção *The Fundamentals*: a Testimony to the Truth.[16]

> [...] o manifesto de Niagara Falls de 1895 não teria passado de um documento interno de um debate teológico se, entre 1909 e 1915, as idéias nele contidas não se tivessem difundido, de maneira capilar, nas igrejas protestantes, por obra de dois pastores batistas que publicaram uma coleção de volumes cujo título era *The Fundamentals*. É o título desta coleção de livros que acaba por qualificar como fundamentalista o movimento de opinião de que estamos a falar.[17]

---

13 ALVES, 1982b, p. 280.
14 PACE, Enzo; STEFANI, Piero. *Fundamentalismo religioso contemporâneo*. Apelação: Paulus, 2002. p. 27.
15 PACE; STEFANI, 2002, p. 28.
16 TORREY, Reuben A. DIXON, Amzi C. *The Fundamentals:* a testimony to the truth (v. I-IV). Grand Rapids: Baker Book House Company, 1993.
17 PACE; STEFANI, 2002, p. 30.

Os artigos em *The Fundamentals* podem ser classificados em cinco seções (segundo a edição utilizada aqui): (1) Bíblia: exegese e hermenêutica,[18] com destaque para a rejeição da alta crítica (método histórico-crítico); (2) teologia, com a defesa das doutrinas fundamentais do cristianismo protestante; (3) pensamento moderno, com a crítica direcionada especialmente para o darwinismo; (4) "ismos", com a crítica aos novos movimentos religiosos (do início do século XX); (5) mais testemunhos da verdade, com opiniões pessoais a respeito de assuntos variados.

Na quarta seção ("ismos"), os capítulos, assumidamente apologéticos, são dedicados a combater movimentos sectários, como *Aurora do Milênio* (Testemunhas de Jeová), Mormonismo, *Eddysmo* (Ciência Cristã), dentre outros – assuntos tipicamente estadunidenses, para os quais a resposta fundamentalista foi a rejeição, sem alternativa de diálogo. A obsessão pela verdade, o fechamento ao diálogo e o anti-ecumenismo do fundamentalismo original ficam mais graves em dois capítulos localizados na segunda seção da série (dedicada à teologia), pois ambos tratam direta e explicitamente da rejeição à Igreja Católica. Do mais antigo que rejeita o mais novo (protestantismo fundamentalista *versus* novos movimentos cristãos) passa-se ao mais novo que rejeita o mais antigo (protestantismo fundamentalista *versus* catolicismo).

Publicado originalmente no volume XI da coleção, o título do primeiro capítulo a ser mencionado, como exemplo, é uma pergunta: "O romanismo é cristianismo?" (autoria de T. W. Medhurst). A resposta: "Eu considero que o ensinamento de Roma é tão diferente do ensinamento dos Escritos Sagrados como aquele que Paulo chamou de 'outro evangelho'"[19] – na sequência, vem a crítica à interpretação católica a respeito da tradição, papado, missa, batismo, Maria, dentre outros assuntos. Mais séria é a argumentação de Medhurst ao relacionar o "outro evangelho" a que Paulo se refere à ilusão satânica. Justificativa fundamentalista para tamanha radicalização: "Estou ciente de que, se eu me comprometo a provar que *romanismo não é cristianismo*, devo esperar ser chamado de intolerante, duro, inclemente. Entretanto, não estou intimidado, pois creio que da compreensão correta do assunto depende a salvação de milhões".[20] A salvação depende do discurso correto.

O segundo capítulo destacado aqui, publicado também no volume XI da série original, afirma (pelo próprio título): "Roma, a antagonista da nação" (autoria de J. M. Foster). O resumo da tese do autor pode ser evidenciado pelas seguintes palavras: "A Igreja Católica Romana, tanto nas Escrituras como na história cristã, figura como um sistema político-eclesiástico, o inimigo mortal e essencial da liberdade civil e religiosa, a principal e secular antagonista de ambos, Igreja e Estado".[21]

No desenvolvimento do artigo, Foster divide seus argumentos em duas grandes seções: uma teológica e outra política. Na primeira, afirma que "Roma é a antagonista da nação porque é um sistema corrupto e corruptor de falsidade e idolatria que polui nossa terra".[22] Segundo Foster, a

---

[18] A primeira é a única seção sem título na coleção *The Fundamentals*; a natureza dos artigos revela sua classificação: "Bíblia: exegese e hermenêutica". Os títulos das outras quatro seções são literais.

[19] MEDHURST, T. W. Is Romanism Christianity? *In*: TORREY, Reuben A. DIXON, Amzi C. *The Fundamentals:* a testimony to the truth, v. III. Grand Rapids: Baker Book House Company, 1993. p. 290.

[20] MEDHURST, 1993, p. 288.

[21] FOSTER, J. M. Rome, the antagonist of the Nation. *In*: TORREY, Reuben A. DIXON, Amzi C. *The Fundamentals:* a testimony to the truth, v. III. Grand Rapids: Baker Book House Company, 1993. p. 301.

[22] FOSTER, 1993, p. 301.

corrupção (teológica) da Igreja Católica se revela nas seguintes características: restringir o uso da Bíblia e, ao mesmo tempo, utilizar os livros apócrifos do Antigo Testamento; aceitar a tradição como autoridade equivalente à da Bíblia; possuir sete sacramentos; ensinar a transubstanciação na eucaristia e a missa como sacrifício, bem como negar a taça (o vinho) aos leigos; negociar em dinheiro a saída de almas do purgatório. Na segunda, Roma é acusada de ser a antagonista da nação por ser "um sistema político de despotismo estrangeiro".[23] Para corroborar o argumento, Foster faz uma longa retomada histórica da Igreja Católica em sua relação com as nações do mundo. A preocupação do autor é com a ingerência estrangeira nos EUA, nas decisões de Estado, na autonomia do governo. De novo, é a questão da *verdade* que preside os argumentos e as decisões: a verdade deve ser proclamada e levada ao mundo todo, portanto, só pode haver um *Império*.

O campo religioso: questões sociológicas

O PRD é um *mundo* ou *universo* – pequeno, é verdade – dentro de outro, o protestantismo – que também não é tão grande assim (nem no mundo nem no Brasil), se nele não estiverem incluídos os movimentos pentecostais e neopentecostais. Rubem Alves compara o *mundo protestante* com o jogo de xadrez, com suas peças, tabuleiro, regras, objetivos. O mundo protestante, como o jogo, precisa de uma organização.

> A ordem está fixada. O mapa é permanente. À esquerda, o caminho que leva ao inferno: sem Cristo. À direita, o caminho que leva ao céu: com Cristo. A questão decisiva é: como passar do caminho largo (onde todos naturalmente se encontram, em virtude do pecado), para o caminho estreito?
>
> A resposta: por uma metamorfose da consciência do indivíduo [sua conversão].[24]

Estar ou entrar num mundo é aceitar suas regras, consciente ou inconscientemente, e ao mesmo tempo é não habitar outros tantos mundos possíveis. Toda conversão é também *desconversão*.

> Que palavras os protestantes usam? Deus, céu, inferno, salvação, Jesus Cristo, conversão, santificação, tentação, o crente, o mundo, pecado, confissão, oração – aqui estão algumas delas. E quando são usadas, um universo se constitui.
> É este universo, assim constituído, que forma o mundo protestante. Ele é sagrado. Tem de ser preservado. Os neófitos passam pela cuidadosa preparação que os habilita ao jogo lingüístico [...].[25]

Como o jogo de xadrez, o mundo protestante tem suas regras (preestabelecidas) aceitas pelos *jogadores*, das quais nem o iniciante (neófito) no *jogo social* nem o veterano podem fugir. *Mundo*, conforme a nomenclatura conceitual de Rubem Alves, vai ser compreendido sociologicamente nesta seção por meio de um conceito de Pierre Bourdieu, que é o *campo*.

> Os campos se apresentam à apreensão sincrônica como espaços estruturados de posições (ou de postos) cujas propriedades dependem das posições nestes espaços, podendo ser

[23] FOSTER, 1993, p. 309.
[24] ALVES, 1982a, p. 34-35.
[25] ALVES, 1982a, p. 29.

> analisadas independentemente das características de seus ocupantes (em parte determinadas por elas).[26]

A tensão é característica própria do funcionamento dos campos, nos quais alguns atores sociais são dominantes e outros, dominados. É no campo que os dominantes constroem e mantêm certo universo de sentido social e individual por meio dos discursos que são impostos por processos sociais de construção da realidade. Do geral para o particular, vale registrar que o campo religioso funciona como qualquer outro campo. As relações de poder no interior do campo religioso, incluindo as lutas pelo poder, relacionam-se com a manutenção do *status quo*, religioso principalmente e, em menor medida, social. O discurso sociológico do poder no campo religioso permite demonstrar como e por que os detentores do poder religioso constroem o PRD e fazem uso do fundamentalismo para legitimar a ordem e sua posição de dominação dentro dela.

Pode-se confirmar uma regra geral da teoria: os fiéis religiosos desconhecem (por falta de acesso aos dados) ou recusam (por decisão consciente e ideológica) o discurso sociológico – sobre si e sua organização religiosa –, pois seus códigos sociais de sentido da realidade (plausibilidade) foram construídos pelo discurso religioso. Os fiéis não trocam a segurança do discurso pela angústia da busca pela verdade. Discurso religioso que deve ser entendido aqui como verdade teórica a gerar comportamento correto, segundo os códigos impostos pela educação religiosa recebida, em alguns casos, desde o nascimento no convívio com a família e a comunidade religiosa ou, noutros casos, a partir dos processos sociais de conversão com a consequente entrada em uma comunidade eclesial.

Quanto à construção social da cosmovisão e da realidade, Wilhelm von Humboldt, citado por Bourdieu, propõe:

> O homem [...] apreende os objetos principalmente – poder-se-ia dizer exclusivamente uma vez que seus sentimentos e ações dependem de suas percepções –, da forma como a linguagem os apresenta. Segundo o mesmo processo pelo qual ele desfia a linguagem para fora de seu próprio ser acaba por se confundir com ela, e cada linguagem desenha um círculo mágico em torno do povo a que pertence, um círculo de que não se pode sair sem saltar para dentro de outro.[27]

Segundo Bourdieu, a tese de Humboldt é a de uma teoria da linguagem como modo de conhecimento, aplicável às teorias da religião (concebida como linguagem). Pode-se entender a religião como linguagem construtora de um mundo estruturado que dá sentido a seus habitantes.

> O mundo é construído na consciência do indivíduo pela conversação com os que para ele são significativos (como os pais, os mestres, os amigos). O mundo é mantido como realidade subjetiva pela mesma espécie de conversação, seja com os mesmos interlocutores importantes ou com outros novos (tais como cônjuges, amigos ou outras relações).[28]

Todo campo (o religioso também) é uma *estrutura estruturada* (com linguagem e regras próprias) aceita, mantida e reproduzida por seus adeptos e, ao mesmo tempo, uma *estrutura estruturante* por moldar os atores aos espaços e posições sociais oferecidos, garantindo a obediência

---

[26] BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 89.

[27] BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 3 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992. p. 27.

[28] BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado:* elementos para uma teoria sociológica da religião. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1995. p. 30.

deles por meio do *habitus* – que relativiza o caráter aparente de determinismo social nas relações, pois os atores participam ativamente do processo e tomam decisões orientadas.[29]

Além dos processos formais de educação, um importante instrumento para a aquisição de *habitus*, por todos e cada um, é a *disciplina* que, por premiação e recompensa, mantém os corpos e as mentes adestrados e padronizados e que, por punição, castiga ou exclui os desviantes. Talvez o "conhecimento sociológico espontâneo" apreenda a *disciplina* apenas pelos seus efeitos punitivos. Nas trocas simbólicas, entretanto, é sempre mais econômico e produtivo garantir a padronização ("espírito de rebanho") do que castigar. O castigo expõe a instituição e seu *modus operandi* à observação interna e externa. A disciplina é mais eficaz quando não é percebida.

Max Weber oferece uma definição esclarecedora da disciplina tomada em seu sentido positivo (que produz algo): "*Disciplina* é a probabilidade de encontrar obediência pronta, automática e esquemática a uma ordem, entre uma pluralidade indicável de pessoas, em virtude de atividades treinadas";[30] e acrescenta: "O conceito de 'disciplina' inclui o 'treino' na obediência em *massa*, sem crítica nem resistência".[31]

Aqui há mais um passo necessário a ser dado no interior da teoria: dentre as características gerais dos campos, destacam-se as lutas internas pelo poder, cujo enfoque recai sobre o conflito primordial entre a *ortodoxia* (representada pelas forças dominantes) e a *heresia* (representada pelas forças do *novo*).

> Aqueles que, num estado determinado da relação de força, monopolizam (mais ou menos completamente) o capital específico, fundamento do poder ou da autoridade específica característica de um campo, tendem a estratégias de conservação – aquelas que nos campos da produção de bens culturais tendem à defesa da **ortodoxia** –, enquanto os que possuem menos capital (que freqüentemente são também recém-chegados e portanto, na maioria das vezes, os mais jovens) tendem às estratégias de subversão – as da **heresia**.[32]

São as palavras que constroem os mundos, são elas que definem os conceitos e os discursos dentro de um campo, bem como o capital simbólico que um grupo possui (e outro não) a respeito do campo e de seu funcionamento.

> Não nos esqueçamos, entretanto, de que a palavra herege, bem como a palavra ortodoxo, são palavras *usadas por alguém*. É evidente que os hereges não se definiram como hereges. Heresia é uma palavra que é pronunciada pelos ortodoxos. Aqueles que têm o poder para se definir como ortodoxos e para definir outros como hereges são, evidentemente, aqueles que são mais fortes: os que podem prender, amedrontar, expulsar. Em outras palavras, aqueles que têm o poder para usar o mundo constituído pela linguagem como instrumento de poder.[33]

Resta explicitar que, sociologicamente, há outros *nomes* para as mesmas *coisas*. A luta pelo poder existe no campo religioso e a manutenção das posições e de seus ocupantes depende da ação daqueles que detêm o poder de manipular os bens de salvação e o capital simbólico consolidado, isto é, daqueles que ocupam posições de dominação. Em outras palavras: quem chegou às posições de

---

29 BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

30 WEBER, Max. *Economia e sociedade:* fundamentos da sociologia compreensiva, v. 1. 3 ed. Brasília: Editora UnB, 1994. p. 33.

31 WEBER, 1994. p. 33.

32 BOURDIEU, 1983, p. 90.

33 ALVES, 1982a, p. 36.

poder-dominação oferecidas pelo campo religioso, espaço estruturado de posições, não quer sair. Para excluir a concorrência, os mantenedores do *status quo* fazem uso de muitos artifícios na luta pelo poder. Dentre os principais instrumentos para controle da ordem, segundo os pressupostos aqui adotados, está localizada a doutrina – o corpo doutrinário estabelecido –, mais especificamente, sua defesa e manutenção.

Quem pode definir os fundamentos da fé cristã e erigir um testemunho da verdade? Somente aqueles que estão dentro do círculo fundamentalista – estruturado como um mundo, como um campo – e que aceitam suas regras. Para eles, a verdade está dentro do círculo – e fora dele não há salvação. A verdade é a sã doutrina (ou reta doutrina) e são poucos os que se acertam com ela.

Considerações finais

No mundo contemporâneo das intolerâncias multifacetadas – que não são pontuais ou conjunturais, mas sistêmicas ou estruturais –, das religiões devem (ou deveriam) ser esperados um discurso e uma prática tolerantes (que fique bem claro: não se trata de qualquer tolerância),[34] bem como devem (deveriam) ser esperados o diálogo e a abertura ao outro. Se a tolerância é necessária para a construção da paz,[35] só haverá paz na terra, conforme propõe Hans Küng,[36] se houver paz entre as religiões; e só haverá paz entre as religiões, se houver diálogo entre elas. De tal projeto ético depende a sobrevivência da humanidade. Dito à moda dos teólogos, do diálogo ecumênico (e da prática ecumênica) depende a paz. Para a emergência e sustentação do *espírito ecumênico*, segundo Rubem Alves, "[...] só existe uma saída: uma recusa consciente à verdade e às certezas, antes que elas se apoderem de nós".[37]

A revitalização do campo religioso – no sentido de trazer vida novamente à religião e àquilo que ela pode oferecer como contributo ao mundo e à sociedade – passa pela relativização, conceito caro às ciências humanas (notadamente à antropologia), na construção da alteridade. Relativização que não vai ser encontrada em nenhum modelo religioso que segue o parâmetro do PRD: "Como convencer os que têm certezas a duvidar?".[38] É mais fácil esperar deles a inquisição. Um PRD ruidoso e beligerante, como é o fundamentalismo, é um limite a toda espécie de relativização (compreensão do outro) no campo religioso, da qual dependem o diálogo e a paz. O fundamentalista é um intransigente orgulhoso de sua prática.

---

[34] Segundo a "Declaração de Princípios sobre a Tolerância", aprovada pela Conferência Geral da UNESCO em sua 28ª reunião, em Paris, no dia 16 de novembro de 1995: "A tolerância não é concessão, condescendência, indulgência. A tolerância é, antes de tudo, uma atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana e das liberdades fundamentais do outro. Em nenhum caso a tolerância poderia ser invocada para justificar lesões a esses valores fundamentais. A tolerância deve ser praticada pelos indivíduos, pelos grupos e pelo Estado" (artigo 1º, 1.2). Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001315/131524porb.pdf>. Acesso em: 14 out. 2012.

[35] "[...] A tolerância é uma virtude que torna possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz" (artigo 1º, 1.1). Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001315/131524porb.pdf>. Acesso em: 14 out. 2012.

[36] KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial:* uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 4 ed. São Paulo: Paulinas, 2003. 210p.

[37] ALVES, 1982b, p. 284.

[38] ALVES, 1982b, p. 284.

O PRD e seu braço armado, o fundamentalismo, não conseguiram historicamente, e não conseguem ainda, sequer o diálogo dentro do cristianismo (muito menos com outras religiões). Ao contrário, elegeram a Igreja Católica como sua adversária (modelo de construção identitária pela negação do outro). Teologicamente os argumentos são explicados como combate ao erro, à heresia – o que satisfaz e deve satisfazer mesmo o fiel, o membro da congregação.

As ciências sociais (este artigo se valeu bem mais da sociologia) afirmam que o *princípio teológico* do combate ao erro está a serviço de outra direção ou orientação, que é a de manter o *status quo*, até mesmo por naturalização da *coisa social*, para poder manter as estruturas de poder-dominação dentro dele e sua posição de dominante. A heresia precisa ser combatida, portanto, ao vir de fora ou ao nascer de dentro do próprio PRD.

Revitalizar os fundamentos da fé cristã não é fundamentalismo; na direção inversa, pode vir a ser abertura ao outro em diálogo. A revitalização dos fundamentos da fé cristã hoje passa pela relativização da noção de verdade no campo religioso. O fundamentalismo pode ser também relativizado ou ele se localiza no limite do intolerável? É a busca, e não o aprisionamento, da verdade que pode libertar.

Referências

A CONFISSÃO de fé de Westminster. São Paulo: CEP, 1994.

ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982a.

ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. 2 imp. São Paulo: Ática, 1982b.

ALVES, Rubem. *Religião e repressão.* São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1995.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 3 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

CERVANTES-ORTIZ. *A teologia de Rubem Alves*: poesia, brincadeira e erotismo. Campinas: Papirus, 2005.

FOSTER, J. M. Rome, the Antagonist of the Nation. In: TORREY, Reuben A. DIXON, Amzi C. *The Fundamentals*: a testimony to the truth, v. III. Grand Rapids: Baker Book House Company, 1993. p. 301-314.

KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial*: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 4 ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

MEDHURST, T. W. Is Romanism Christianity? In: TORREY, Reuben A. DIXON, Amzi C. *The Fundamentals*: a testimony to the truth, v. III. Grand Rapids: Baker Book House Company, 1993. p. 288-300.

PACE, Enzo; STEFANI, Piero. *Fundamentalismo religioso contemporâneo*. Apelação: Paulus, 2002.

TORREY, Reuben A. DIXON, Amzi C. *The Fundamentals*: a testimony to the truth, v. I-IV. Grand Rapids: Baker Book House Company, 1993.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva, v. 1. 3 ed. Brasília: Editora UnB, 1994.

PRODUCCIÓN DE SUJETOS Y/O SUBJETIVIDADES EN EL CAMPO RELIGIOSO COLOMBIANO, ESTUDIO DE CASOS*

Ingrid Zacipa Infante
Publicista. Especialista en Comunicación Educación.]Magister en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos de la Universidad Central. Estudiante del Doctorado en Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Coordinadora de Investigación del Programa de Publicidad de la Universidad Central. Correo electrónico: izacipai@ucentral.edu.co – zingridza@gmail.com.

Resumen: *El contenido de esta ponencia tiene como objetivo dar cuenta de las formas en las cuales el individuo se ve en la necesidad de constituir su propia subjetividad espiritual o religiosa. Según Max Weber, en cada sujeto existe una búsqueda inherente de salvación que afecta las motivaciones del accionar humano. De esta manera, la religión aparece como una solución soteriológica frente a una teodicea del mundo. En este sentido, en la actualidad, esta indagación del individuo se realiza sin mediación de una institución hegemónica, lo que genera permanentemente en el campo religioso, múltiples luchas por el intento de sujetamiento por parte de las instituciones y des-sujetamiento que busca una persona o un colectivo. De esta forma el individuo puede constituir su subjetividad sin la intervención de una institución normalizadora. Este análisis es el resultado de una investigación que estudia el fenómeno religioso colombiano como experiencia que enmarca y define la cultura, mediante el análisis de la construcción de sujetos y/o subjetividades religiosas y la comprensión de las diferentes estrategias que se dan en el campo por medio del uso de las tecnologías de significación, poder, gobierno y del yo; nociones conceptuales propuestas por Michel Foucault, a partir del estudio de cinco casos de instituciones religiosas cristianas no católicas.*

Palabras clave: *Sujeto, subjetividad, campo religioso, protestantismos y pentecostalismos, Michel Foucault.*

El campo religioso en Colombia, su historia desde los sujetos

En esta primera parte haré una breve comprensión de los acontecimientos históricos que han reconfigurado el campo religioso en Colombia para entender sus implicaciones en la construcción social de los sujetos.

Durante gran parte de la historia de Colombia la hegemonía de la iglesia católica era evidente. En la Constitución de 1886, el Estado colombiano quedó consagrado como un Estado confesional en donde la religión católica fue declarada como oficial. Esto le otorgó el respaldo político y sometió a los colombianos a profesar una única religión. Se podría decir que la ciudadanía estaba determinada por una confesión doctrinal más que por unos derechos y deberes civiles. Esta época podría denominarse en palabras de Ricardo Arias[1], la "Intransigencia Católica". En 1933, la creación de la Acción Católica Colombiana trajo consigo la búsqueda del compromiso y participación de los laicos en el liderazgo en sus comunidades para asegurar la permanencia de los principios católicos como base de la sociedad. Este hecho se podría entender como una máquina de poder que potenciaba no sólo el número de participantes sino que hacía uso de un dispositivo de poder bastante efectivo en estos procesos: crear el sentido de apropiación y defensa que se le otorgaba al laico como parte importante de la institución

* Esta ponencia es resultado del proyecto de investigación titulado: "Relaciones de poder y construcción de subjetividades en el campo religioso colombiano", tesis de Maestría en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos de la Universidad Central, Bogotá – Colombia. El objetivo de dicho estudio es indagar por la construcción de sujetos y/o subjetividades que se constituyen a partir de las prácticas discursivas, las estrategias de poder, las tácticas y tecnologías de gobierno que en distintas maneras son implementadas por las instituciones religiosas cristianas no católicas. Tutor del proyecto: Humberto Cubides C.

1 En: ARIAS, Ricardo. *El episcopado colombiano, intransigencia y laicidad (1850-2000)*, Ediciones Uniandes, 2003.

religiosa. Él era quien debía, en cada comunidad, replicar ese compromiso de arraigo a la institución religiosa como parte de las prácticas culturales y sociales de los colombianos. Estos "laicos adoctrinadores" buscaban la aceptación por parte de los ciudadanos católicos a conformar casi una "militancia" para defender su credo, su capital simbólico, su territorio, de esos otros que se "habían extraviado en el camino".

Pero contrario a lo que se pensaba, esta estrategia no generó los objetivos esperados; en lugar de lograr la expansión de las prácticas religiosas católicas aumentó el distanciamiento de la iglesia con el individuo, debido a que terminó conformando una especie de guetos integrados por personajes especiales representantes de la iglesia oficial, autonombrados y autodenominados defensores de la verdadera religión que generaron un nuevo conflicto no sólo institucional sino también particular. ¿Quiénes eran los verdaderos católicos: los militantes activos o aquellos que simplemente asistían a las reuniones habituales? El sujeto era un objeto sometido a los dictámenes de la hegemonía católica, sin la posibilidad de participar democráticamente en procesos eclesiásticos. Se podría afirmar que el individuo no tenía la posibilidad de ser individuo, era tan sólo masa; una masa obligada a obedecer, sometida a un dictamen absolutista, homogenizado; un ciudadano que no es ciudadano sino feligrés: es ciudadano en la medida en que es católico.

A partir de los años 40 se comienza a percibir de manera creciente la presencia de diferentes instituciones religiosas cristianas no católicas en Colombia. Esa presencia al interior del campo religioso colombiano hizo que la iglesia Católica diseñara estrategias para evitar desplazamientos de feligreses hacia esas nuevas instituciones religiosas que comienzan a intervenir en dicho campo. Esta reconfiguración del campo religioso hace que, esas estrategias de lucha que comienzan a emerger por la disputa del capital simbólico que está en juego, transforme, modifique o afirme el papel del sujeto inmerso en dichas instituciones. El surgimiento y participación de actores laicos en las instituciones religiosas tradicionales, al igual que en las nuevas instituciones emergentes, generó un cambio en el campo religioso relacionado con el cuidado de las almas. Por lo tanto, los límites de dicho campo se volvieron imprecisos, y convirtieron a la autoridad en un objeto de lucha susceptible de ser monopolizada; a la vez, surgió una constante pregunta: ¿quién entonces legitima a los actores del campo y quién o qué le otorga límites? Esto se convierte en objeto de disputa que lleva a ejercer una fuerza endógena que produce un ensanchamiento de los límites del campo. Se trata del ejercicio de la resistencia que obliga a un movimiento continuo de los límites.

Posteriormente, un acontecimiento fundamental que transformó la postura y el pensamiento de la iglesia católica fue el Concilio Vaticano II, que trajo consigo una serie de cambios al interior de esta institución y la reconfiguración de las relaciones con otros actores del campo religioso. El Concilio Vaticano II, inició con un proceso de autoreflexión, una mirada hacia el interior de la iglesia católica respecto a su estructura y en esencia un cuestionamiento sobre su papel social frente a una sociedad cambiante, a la vez con múltiples necesidades. A partir de esta postura de un sector del clero católico en América Latina, surgió la denominada Teología de la Liberación, la cual trajo como resultado posiciones divergentes frente al sujeto,

> Mallimaci [identificó], que se dio poca autonomía al sujeto, se generó la aceptación de la pluralidad pero bajo la hegemonía católica, mientras que Ana María Bidegain planteó, por el contrario, que los movimientos que dieron origen a la Teología de la Liberación tuvieron

> como característica la formación de sujetos religiosos relativamente autónomos, la desclericalización del catolicismo, el rechazo a esos movimientos por parte de la jerarquía católica, la aceptación de la pentecostalización, por parte de algunos sectores eclesiales, que ven este hecho como una vía para mantener a las masas bajo el control del clero y garantizar líderes religiosos carismáticos sin formar actores autónomos[2].

La posterior Constitución de 1991 convierte la situación del campo religioso en Colombia en un espacio de disputas, luchas y tensiones, en una confrontación no por la subyugación de un actor hegemónico sobre los demás actores, sino por la igualdad de condiciones que la Constitución promulgó teniendo en cuenta el multiculturalismo y la plurietnicidad. En consecuencia, las denominadas minorías podían tener participación al mismo nivel que los actores hegemónicos por tradición establecidos en el país. Sólo al consagrarse la libertad de culto por la Constitución de 1991, se da un movimiento de expansión exponencial de las corrientes protestantes y la gran mayoría de iglesias pentecostales logran una abrumadora presencia en los ámbitos sociales que antes históricamente les habían sido negados. Surgen nuevas formas del ejercicio del poder por la desmonopolización de lo religioso. Respecto al sujeto, éste cuenta ahora con la libertad para elegir entre una mayor oferta de opciones, ¿a dónde pertenecer? Aunque se debe reconocer que existe el libre tránsito entre una y otra propuesta, en ese afán por el crecimiento numérico las iglesias se han enfrascado en una disputa por la propiedad de las almas. La lucha es por la apropiación -no importa su procedencia- del mayor número de almas como elemento de poder y reconocimiento, en este campo en pugna.

Producción de sujetos en el campo religioso colombiano, casos de estudio

Los argumentos de verdad sobre los cuales se fundamentan las prácticas discursivas de las instituciones religiosas cristianas no católicas se inscriben en un sistema binario entre el bien y el mal, o la vida y la muerte; este sistema es el que rige la moral y en general el comportamiento de los sujetos. Por ejemplo, al que hace el bien se le premia, y al que hace el mal se le castiga. Este es el sistema que establecen las relaciones entre unos y otros. En ese sentido existen acontecimientos que prevalecen en la vida y que en la mayoría de los casos son dramáticos: la transgresión, el pecado, la enfermedad, el dolor, la pobreza, la muerte; todos estos acontecimientos están determinados aparentemente por la forma en que se ha conducido la vida, y quien los vive necesita la salvación y el perdón, por lo cual se requiere de la intervención de un tercero, de un "otro" que lo absuelva, perdone o restaure, para esto es necesario la "renuncia a sí mismo". De esta manera la verdad se ubica en la forma del discurso religioso y en las instituciones que la producen y por lo tanto es la puesta en discurso del creer.

Foucault propone las tecnologías de significación que son propias del mundo del lenguaje, las cuales son "diversas y múltiples estrategias que permiten la producción de sentidos sobre el mundo

[2] BIDEGAIN, Ana María, *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*. 2004, p. 270-271ss.

material y sobre las prácticas humanas"[3], estas se orientan hacia la producción de la verdad. En el campo religioso, esa verdad se asocia, en la mayoría de los casos, con la "salvación del alma". Al obtenerla, el individuo transforma sus apuestas vitales y ésta adquiere sentido en una dimensión social; por ejemplo, el sujeto adquiere seguridad, bienestar, satisfacción y se extiende al plano material, afectivo, familiar, entre otros. El contenido de las predicaciones o mensajes que los pastores transmiten a sus feligreses están conformados por una reiteración retórica: el problema-solución; el problema se ubica en una situación estigmatizada como "pecaminosa" (ruina económica, enfermedad como maldición, conflictos intrafamiliares, en general, todos los problemas de la sociedad actual obedecen a una situación de pecado) y la solución está en esa "palabra verdadera", emanada de la autoridad "divina" que posee ese orador y que sólo él puede obrar como fuente de poder y liberación, de ahí se promete: la prosperidad, el éxito ("descubre el campeón que hay en ti"[4]), y en general todo aquello que sea inverso al significado de pobreza frente a la sociedad. Estas estrategias discursivas se interpretan como movilización a través de juegos de verdad, que, de acuerdo a los preceptos desde donde se enuncie cada agrupación religiosa, han construido su propia noción de verdad, una verdad institucionalizada y normalizadora. Por lo tanto, en la medida en que sea posible para el sujeto transitar en esos juegos de verdad, puede posibilitar el ejercicio de su potencia hacia su libertad. Como lo plantea Castro-Gómez "Las prácticas de libertad tienen que ver con el modo en que los sujetos son capaces de 'des-sujetarse' del poder que los subordina en un nivel molecular"[5].

Parafraseando a Foucault se podría decir que en las instituciones religiosas existe una "economía religiosa de la verdad" caracterizada por algunos rasgos como: (i). La verdad ubicada en la forma del discurso religioso y en las instituciones que la producen, en este caso dependerá de la autoridad y carisma del líder, y del prestigio y reconocimiento de la institución. El campo religioso cristiano no católico actualmente está liderado por las denominadas megaiglesias que han asumido el poder a través de líderes carismáticos y con estrategias de poder operan sobre la opinión pública. Se han convertido en legitimadores del campo al ser ellas quienes definen qué es ser cristiano y cómo se comporta un "verdadero" cristiano, lo que hace que la producción de la verdad sea un elemento de competencia dentro del mercado religioso. (ii). Es objeto de una inmensa difusión y consumo. La verdad se convierte en una mercancía. Algunas instituciones religiosas han asegurado su expansión a través del uso de los medios de comunicación y sus discursos de verdad se han expandido con amplitud; por ejemplo, corrientes doctrinales como la "Teología de la Prosperidad", en donde lo que se pone en juego es la capacidad económica de cada creyente como evidencia de su autenticidad como cristiano. (iii). Es producida y transmitida bajo el control dominante de importantes aparatos religiosos y políticos. (iv). Constituye el centro del debate religioso y político, a la vez que produce enfrentamientos sociales de carácter endógeno entre los diferentes actores del campo, sobre todo en las luchas por el gobierno de las almas; y de carácter exógeno, a través de los múltiples cuestionamientos y la influencia que algunas instituciones logran tener sobre el ejercicio de la vida de las personas y el control de sus relaciones (económicas, familiares, sociales, políticas, laborales); así

[3] CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault.* 2010, p.36.
[4] Slogan de una Iglesia Latina en Estados Unidos.
[5] CASTRO-GÓMEZ, 2010, p.227.

como el papel dinamizador y transformador que pueden generar en una sociedad como la colombiana.

Esta investigación tomó como casos de estudio cinco instituciones religiosas cristianas no católicas. A través de observaciones y análisis de contenidos de los documentos institucionales públicos y la producción editorial, se realizó una indagación por las formas en que las prácticas discursivas producen unos sujetos particulares al interior de cada institución. A continuación se presentan algunos de los hallazgos:

La Iglesia Presbiteriana de Colombia, es la institución cristiana no católica más antigua en Colombia. Ésta concibe al sujeto como un ser autónomo dependiente únicamente de Dios pero al servicio de su prójimo. Respecto a los juegos de verdad, esta institución utiliza dos tipos de discurso: uno relacionado con la perspectiva de que el sujeto se constituye a sí mismo en un "ser espiritual" a través de la meditación expresada en la oración y lectura del texto bíblico de manera individual, complementada durante los espacios de encuentro con sus iguales para lograr un "crecimiento" en comunidad. El segundo discurso, tendría que ver con la perspectiva de la formación política del sujeto como parte de una sociedad en la cual debe hacer ejercicio de los mecanismos de participación y aprender a ser ciudadano a través de la "reflexión y la práctica". Se resalta la preocupación por la formación de un sujeto consciente del uso adecuado de los recursos naturales, por el bienestar individual tanto como por el colectivo; la conciencia para constituirse en un ser autónomo, que reflexiona acerca de sus prácticas, al cual no se le impone una forma de pensamiento sino que, desde el conocimiento personal, está en condiciones de realizar sus propias reelaboraciones del creer. Esto implica llevar al sujeto al aspecto básico de la ética del arte de vivir como lo plantea Foucault: "[…] el trabajo responsable del yo en las formas bajo las cuales configura su existencia y encarna la forma de pensar y vivir de otro modo"[6].

La Denominación Bautista Colombiana, una de las instituciones religiosas que hace parte de las denominadas iglesias históricas, considera que se deben encontrar las potencialidades individuales, darles espacio en su capacidad y en la formación para encontrarse no sólo como el bautista que está allí sino como la persona que puede aportar en la obra y en el reconocimiento de los valores y talentos de los demás. Desde esa perspectiva, consideran que Dios trabaja con el individuo desde su necesidad, no es un Dios de colectividad sino un Dios de individualidad, como individuo crece, Dios lo potencia. Se reconocen como un cuerpo en donde cada individuo cumple una función; no están para seguir a un individuo sino que todos están para aportar. A diferencia de la Iglesia Presbiteriana, la Denominación Bautista plantea su régimen de verdad a partir de un único discurso de verdad que es transversal a la "vida espiritual" y "la vida política" del sujeto. Dicho discurso se basa en un mensaje de reconciliación; así como el sujeto es reconciliado (salvado), su labor frente a su contexto de igual manera es reconciliar. Esto se refleja en contenidos del mensaje que se tornan reiterativos en la misión, sus apuestas políticas, y los valores de aquellos llamados Bautistas: justicia, paz, respeto y servicio; los valores que promueven no están relacionados con el individuo y su relación consigo mismo, sino que se encuentra una perspectiva de tipo comunitario en donde al parecer, prima la relación con el otro como elemento constitutivo de comunidad, más que de individualidad. Desde el

[6] CUBIDES, Humberto, *Foucault y el sujeto político.* 2006, p. 71.

análisis que realiza Foucault se podría decir en todo caso, que este sujeto, con posibilidad de reflexionar y construir una ética de vida, aún se mueve en prácticas del ascetismo Cristiano, ya que se constituye a partir de unos valores centrales que lo identifican como "bautista". En esa medida hay cumplimiento de una ética. El sujeto se conoce a sí mismo y reconoce que el mundo es el medio mediante el cual se encamina hacia una meta de salvación. Este ejercicio ascético es cotidiano y evidencia la transformación del sujeto por la relación con el otro; y esa relación está determinada por el amor y el servicio, muestra de una "renuncia a sí mismo" motivada por el discurso de paz y reconciliación.

La Iglesia Cristiana Menonita de Colombia, institución anabautista, es la que más ha evidenciado una postura política frente a aspectos como los procesos de paz a través de su ONG Redepaz, y un trabajo muy fuerte sobre objeción de conciencia. Los menonitas se declaran comunitariocéntricos, es decir, "para [ellos] la comunidad es lo más importante, […] otro elemento, que nos diferencia de otras confesiones es que tenemos tres tipos de bautismos: bautismo en agua, en espíritu y en sangre, este último implica dar la vida aún por el enemigo como lo hizo Jesuscristo"[7]. Para esta Iglesia el sujeto es central, pero no es un ser individual sino colectivo, porque para ellos la salvación no es sólo individual, también es colectiva: por lo tanto, no se puede hacer nada sin el otro; el sujeto es un sujeto en alteridad con los otros y con Dios que es el Gran Otro. El discurso sobre el que la iglesia Menonita traza sus juegos de verdad, es el sujeto mismo, un sujeto que necesita ser transformado en todas las áreas de su vida intelectual, física, social y espiritual y de esta manera puede generar un cambio en la sociedad donde está inmerso. Ese discurso es legitimado como verdadero por la misma comunidad; es ella, a través de las experiencias personales e individuales, la única que puede otorgarle un valor de verdad a ese discurso a través del conocimiento y la práctica. De esta manera se podría decir que "la verdad es la praxis ligada a la modificación de uno mismo; y el fin es el acceso del sujeto a un modo determinado de ser, mediante una serie de transformaciones realizadas sobre sí mismo para conseguirlo"[8]. Aquí el sujeto no necesita de otro que le absuelva, sino que el conocimiento de sí mismo es central; de acuerdo con Foucault, "es la verdad de lo que uno es, de lo que uno hace y de lo que se es capaz de lograr"[9]. De los casos analizados ellos son los únicos que tienen una postura política clara; los únicos que le proponen a la sociedad una alternativa de resistencia al poder del Estado relacionada con la no violencia y la promoción de la justicia, la opción de convertirse en individuos "pacifistas", con la posibilidad de apostarle a la transformación del sujeto en un ser libre que esté en capacidad de revertir las formas de opresión y liberarse de los tipos de individualización que se tratan de imponer continuamente.

El Concilio de las Asambleas de Dios, la denominación pentecostal que a nivel mundial tiene el mayor número de miembros e iglesias en diferentes países, plantea que el ser humano es pobre, no sólo por el contexto en el que se encuentra, sino que es pobre y esclavo porque no tiene a Dios, por lo

[7] Información tomada de la página oficial de la Iglesia Menonita de Colombia: www.iglesiamenonitadecolombia.org, entrevista miembro del Seminario Bíblico Teológico. Constitución IMCOL 2001, Confesión de fe IMCOL.
[8] CUBIDES, 2006, p. 32.
[9] CUBIDES, 2006, p. 31.

tanto, desde su condición de pobre, debe propender por la búsqueda del camino que le lleve a ser próspero en la vida espiritual, de esa forma también lo sea en las demás áreas de su vida; pero este desarrollo está siempre mediado por la presencia de la iglesia en la vida de cada sujeto. En este caso es la institución el agente de poder. Los juegos de verdad están determinados por un único discurso de verdad: la necesidad que el sujeto tiene de una transformación en su vida espiritual; en la medida que ésta cambia, el individuo cambia. Las técnicas utilizadas para otorgar un valor de verdad al discurso, están determinadas por el nivel de credibilidad de quien realiza el acto de habla, la institución misma es la que otorga el estatuto de lo que es verdadero, puesto que si el discurso se presenta dentro de la institución, es porque tiene el aval, por lo tanto es verdad. El sujeto se inscribe en un sistema binario (bien y mal). Allí se genera una dramaticidad de acontecimientos de las acciones de los sujetos: la "culpa", "la conciencia que acusa" por la transgresión y el pecado; esto es algo continuo, el sujeto necesita la salvación y es la figura del pastor la que puede absolverlo. Sin embargo, pareciera que el sujeto siempre tiene necesidad de perdón, de reivindicación, de salvación; como si la lucha del sujeto por no sucumbir ante sus "deseos transgresores" fuera permanente; por lo tanto, la necesidad de ese "otro perdonador" también es continua. El sujeto es sujetado a una continua práctica de la búsqueda de perdón la cual necesita de la intervención de quien otorga la absolución. En este caso, el pastor, figura de representación de la institución, es quien finalmente lo normaliza haciendo uso del biopoder, en donde los nuevos procedimientos del poder funcionan por el control de la vida y de los individuos.

Para el Centro Mundial de Avivamiento para las Naciones, megaiglesia de los denominados movimientos neopentecostales, el sujeto, antes de congregarse en esta iglesia, es un sujeto preso de la enfermedad, pobreza y en general, de los placeres que el mundo ofrece. Al llegar allí se libera y, para ser libre, tiene que vivir un "avivamiento" el cual únicamente está en ese lugar y no hay otro donde las personas puedan experimentarlo. Son los pastores de esta denominación, por autodenominación, los únicos avivadores y guardianes del avivamiento. De esta forma, encontramos que las personas que asisten a este lugar se convierten en sujetos de consumo de bienes simbólicos de salvación bajo mecanismos que les aseguran su pertenencia y adscripción. Observamos que, en este caso, los juegos de verdad de esta institución giran en torno al discurso único de sus pastores Ricardo y Martha Patricia Rodríguez, replicado a través de los seminarios y encuentros que realizan periódicamente con los pastores y líderes miembros de su denominación. El tipo de discurso es uno sólo y se centra en el tema del avivamiento. Estos pastores se han apropiado de este concepto bajo el cual argumentan y respaldan todo lo que hacen y todo lo que sucede en su institución. La única instancia que permite distinguir ese enunciado como verdadero es la experiencia que tienen las personas en este lugar, experiencias que suceden bajo un fuerte ambiente eufórico determinado por la música y los actos de habla del pastor; no existe un estatuto que otorgue un régimen de veridicción puesto que quienes otorgan el valor de verdad al discurso son los mismos que proponen y ejecutan el discurso. Aquí el poder está encarnado en la pareja pastoral; ellos están por encima incluso de la misma institución que han creado y consolidado. De acuerdo con la propuesta Foucaultiana, en el caso del Centro Mundial de Avivamiento para las naciones y su propuesta de construcción de sujeto ésta se construye en torno a los dispositivos de disciplinamiento en donde "[…] la disciplina […] distribuye todas las cosas según un código que es el de lo permitido y lo prohibido. Y dentro de esos dos campos específicos,

determinan con exactitud qué es lo prohibido y qué es lo permitido o, mejor, lo obligatorio"[10]. En estos discursos siempre se encuentra un mensaje de obligatoriedad para la participación en diferentes rituales o actividades dispuestas por la organización religiosa que, bajo la oferta del intercambio de bienes de salvación. Se convierten en imperativos para los miembros los cuales son sometidos a diferentes acciones que deben ser asumidas en su vida. Una de ellas la "sujeción a sus líderes y pastores", determinada por la obediencia.

Producción de Subjetividades como resistencia

Hoy, en el campo religioso están emergiendo otras posibilidades de construcción de una subjetividad religiosa desenmarcada de los lineamientos institucionales y el comienzo de búsquedas personales que han desembocado en dos perspectivas: por un lado, pequeños "cismas" que están sufriendo las megaiglesias, dando paso al surgimiento de innumerables instituciones independientes que buscan gestionar la libertad del sujeto a través de otras vivencias de la subjetividad religiosa; por otro lado, búsquedas personales que dan cuenta de una construcción de una ética de vida que re-significa la subjetividad religiosa de los individuos.

Las lógicas del mercado que han permeado el campo religioso, posibilitan una especie de nomadismo en el que se pueden apreciar tránsitos libres entre una y otra institución religiosa sin el ánimo de generar apegos, ni apropiación. Aquella persona que simplemente circula porque en cada lugar puede encontrar un discurso que puede ser propicio para la conformación de su creer y su subjetividad religiosa. Ese discurso puede ser reflexionado y reinterpretado por dicha persona sin que el discurso institucional medie en dicha comprensión. Es la búsqueda de la construcción de su propia verdad del creer que no es intervenida por un orador o líder, y se conforma por su propio sistema de valores y creencias. De esta manera no se adquieran "deudas", sino que por el contrario, ese conocimiento circula y puede dar origen a un nuevo conocimiento de la vivencia religiosa que no necesariamente está institucionalizado, sino que simplemente puede ser visto como la búsqueda personal de la construcción de una ética de vida.

Actualmente, vemos personas que transitan entre una reunión en una iglesia cristiana no católica a la celebración de un rito católico y encuentros de estudios teológicos caseros; todo esto se hace sin la necesidad de una adscripción, y sin sentirse condenados por buscar otras opciones que contribuyan en la conformación de su autonomía. Han entendido que no encuentran esa posibilidad en los lugares de rito, ni en los líderes carismáticos, ni en las instituciones religiosas, ni en las diferentes confesiones de fe. Esto puede estarse produciendo porque las instituciones ya no satisfacen las búsquedas personales sino que por el contrario, intentan masificar el creer en los sujetos a través de sus discursos y juegos de veridicción, o porque simplemente, en una institución pueden encontrar un mensaje bonito, en otro lugar pueden sentir bienestar, en otro familiaridad y afecto, en fin, pueden ser múltiples los factores que incidan en esos tránsitos; se vive entonces otra posibilidad de construcción de la subjetividad religiosa que no está determinada por la adscripción sino por la posibilidad de

[10] FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio, población*. 2006, p. 67.

mixtura que la persona puede hacer desde su deseo, su querer y su búsqueda de una construcción personal.

Las subjetividades no hegemónicas emergen del ejercicio del conocimiento libre, espontáneo y crítico, no determinado por unos cuantos poseedores de la verdad sino por la libre interpretación desde diferentes perspectivas de los discursos de verdad. En este sentido, esa subjetividad no es ni individual ni colectiva; es la relación o relaciones que se pueden establecer a través del regreso a las primeras comunidades de base, comunidades de cristianos que se reunían en pequeños espacios en donde lo principal no era el lugar o quien dirigía, sino la reflexión y los diferentes puntos de vista sobre el texto estudiado, sobre la ética de vida y su desempeño como ciudadano; la importancia de la institución ya no radica en la historia y tradición sino en las prácticas que allí son posibles ejercer. Por lo tanto la participación del sujeto dentro de las instituciones religiosas se puede dar en un tránsito entre la autonomía y su adscripción a una comunidad. Es un movimiento que se gesta al interior del campo religioso en la búsqueda de la liberación del sujeto, en donde le sea posible desarrollar su propia autonomía sobre el creer, el desarrollo de su propia potencia y la libre elección; por lo tanto ese pliegue que sugiere Foucault está relacionado con "[…] Franquear la línea de fuerza, rebasar el poder, ello significaría plegar la fuerza […], una relación consigo mismo que nos permite resistir, escapar, reorientar la vida o la muerte contra el poder"[11]. En donde no necesariamente la subjetividad religiosa tenga que ser desarrollada por la mediación de las instituciones.

A través de la comunicación, en ese intercambio de culturas que permiten las nuevas tecnologías; es donde las personas tienen otras fuentes para comprender lo que sucede en el mundo; en esa resistencia que se gesta en el campo religioso, en opinión de Daniele Hervieu-Léger

> "La renovación de expresiones de religiosidad en sociedades que de todas formas han sido trabajadas por el paradigma moderno de la separación entre política y religión, no se traduce en un retorno a un mundo religioso tradicional en el cual lo religioso engloba lo social, sino en una fuerte individualización de las creencias y las prácticas […], la subjetivación de lo religioso"[12].

Dentro de esta renovación se presentan hechos simbólicos muy significativos que muestra a las instituciones que las personas están pensando de otra manera la construcción de su realidad y su creer. Por ejemplo, la aparición de centros religiosos que aceptan a los homosexuales dentro del contexto cristiano no católico, la inclusión de la mujer como líder y con un papel preponderante dentro de estos movimientos, la aceptación de las estéticas de las subjetividades juveniles sin prohibiciones y restricciones (punk, rastas, metaleros, etc). Es en esa lucha contra la represión, en donde se crean nuevas opciones; en donde es permitido y no es normalizado lo que en las instituciones hegemónicas es rechazado y prohibido.

Lo que implica atender a la advertencia que plantea Zandra Predraza:

> "La producción de afectos que constituyen experiencias de subjetivación que le den un sentido singular y emancipador al sujeto, aunque amenazada por la capacidad del mercado de experiencias de estandarizar nuevamente estos esfuerzos, parece ofrecer permanentemente líneas de fuga. Esta multiplicidad podría ser una de las posibilidades

[11] FOUCAULT, Michel, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones.* 1995, p. 159ss.
[12] Entrevista en: Periódico de la Universidad Nacional. Carlos Alberto Patiño Villa, 14 de febrero de 2010.

> para contrarrestar el impulso de afirmar y estabilizar los factores modernos de identidad. En sus diversas salidas, predomina en la subjetividad contemporánea la resistencia a la sujeción, en particular a los componentes modernos más prominentes y a sus construcciones […]. Estas potencias, provenientes de la actividad subjetiva, concurren en el campo de batalla en que se ha constituido el cuerpo contemporáneo en todas las dimensiones que abarca en la actualidad como terreno destacado de la actividad subjetiva, desde la anatómica y sensorial, hasta la genética y afectiva"[13].

En el caso particular de las conformaciones de subjetividades religiosas, el elemento esencial es la experiencia individual que las personas buscan conformar en la medida que les es posible la construcción de su relación en alteridad con el otro, llámese "hermano", "deidad", "comunidad". Lo que se puede plantear es que para que la dinámica del campo religioso persista, emergen continuamente nuevas formas del ejercicio del creer. Las lógicas del mercado proveerán técnicas que permitan diseñar continuamente estrategias que intenten controlar el movimiento de los sujetos y esa lucha por no sucumbir ante los sujetamientos que las instituciones quieran ejercer. La religión continuará siendo un mecanismo de subsistencia para quienes se adhieren a una u otra manifestación de ésta, de igual manera el creer de los individuos está desbordando lo religioso como institución, porque las personas buscan conformar un sistema de creencias al interior de múltiples opciones. De esta forma el sujeto transita hacia la consideración de su propia libertad y autogobierno mediante el cuidado de sí; es la posibilidad de decidir desde su ética de vida, asumir una postura política que lo lleve a resistir de manera permanente frente a las instituciones normalizadoras, que intentan constantemente sujetarlo a través de la dramatización de los acontecimientos en donde siempre será un sujeto transgresor de lo establecido, que por lo tanto necesita ser perdonado y esto sólo lo logrará a través de otro que lo absuelva.

Es la emergencia de la resistencia no desde el afuera sino al interior del campo religioso, en donde el sujeto esté en condiciones de decidir y elegir una transformación de su experiencia, a partir de las fisuras que se presentan en el constante desplazamiento y el flujo de luchas que continuamente se establecen en el campo religioso, estas luchas no por el establecimiento de un poder hegemónico sino por el contrario en la emergencia de subjetividades no hegemónicas que posibiliten el desarrollo de un sujeto libre, en este sentido no es la búsqueda de la desaparición de las instituciones sino la transformación de estas en la medida que contribuyan en el desarrollo de la potencia de cada individuo a la vez que ese individuo se constituye en pieza fundamental de un colectivo o comunidad.

Referencias

ARIAS, Ricardo. El episcopado colombiano, intransigencia y laicidad (1850-2000). Bogotá: Ediciones Uniandes, 2003.

BIDEGAIN, Ana María. Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad. Bogotá: Ed. Taurus, 2004.

[13] En: Actualidad del Sujeto. Conceptualizaciones, genealogías y prácticas. PEDRAZA, Zandra, *La Tarea Subjetiva*. 2010, p.15.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.

CUBIDES, Humberto. Foucault y el sujeto político. Bogotá: IESCO - Siglo del Hombre Editores, 2006.

FOUCAULT, Michel. Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Madrid: 1995.

FOUCAULT, Michel. Seguridad, territorio, población. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

PEDRAZA, Zandra. La tarea subjetiva. En: SÁNCHEZ, Alejandro; HENSEL, Franz; ZULETA, Mónica y PEDRAZA, Zandra. Actualidad del sujeto. Conceptualizaciones, genealogías y prácticas. Bogotá: Universidad Central, Universidad de los Andes y Universidad del Rosario, 2010.

Sitios de Internet

http://www.adcolombia.org. Consultado en 2010-1011.

http://www.avivamiento.com. Consultado en 2010-1011.

http://www.denominacionbautista.com. Consultado en 2010-1011.

http://www.iglesiamenonitadecolombia.org. Consultado en 2010-1011.

http://www.ipcol.org. Consultado en 2010-1011.

EXPERIENCIAS RELIGIOSAS Y CONFIGURACIONES IDENTITARIAS

Resumen: *La influencia moral y práctica de la religión en las orientaciones que dan los jóvenes a su proceso identitario, representa la concreción de algunos dilemas de la dinámica social en la que viven, así como de las decisiones que toman como individuos. Históricamente la religión, y específicamente las vivencias religiosas, con sus significados personales y atribuciones institucionalizadas, ha sido un referente de la cuestión moral; por medio de su análisis se puede identificar algunos de los modos de relación que se prefieren en las sociedades particulares, incluso para determinadas situaciones y en contextos concretos. Pero también ofrece elementos de análisis identitario. El tema de este documento son las comprensiones que algunos estudiantes universitarios evidenciaron acerca de sus vivencias religiosas, tanto por medio de sus creencias como de sus prácticas; los jóvenes estudiaban en una ciudad provinciana de México con un fuerte carácter conservador. Se presenta una parte de los resultados de una tesis de doctorado que tenía como propósito indagar en las configuraciones identitarias de estos jóvenes, atendiendo de manera central los temas de elección de carrera y relaciones de pareja; el acercamiento fue a través de entrevistas semiestructuradas, de carácter narrativo, cercanas a una modalidad de relatos de vida.*

Palabras clave: *Identidad, Moral, Vivencias religiosas, Entrevistas narrativas, Jóvenes*

EXPERIENCIAS RELIGIOSAS Y CONFIGURACIONES IDENTITARIAS*

José Matías Romo Martínez
Doctor en Ciencias, con especialidad en Investigación Educativa.
Profesor en la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 011 Aguascalientes.
Correo: matias.romo@yahoo.com.mx

Los conservadores más vulgares son los jóvenes.
Los jóvenes que quieren vivir, pero que no piensan ni tienen tiempo
para pensar en cómo hay que vivir y, que por eso
toman como modelo lo que han encontrado.
El diablo, León Tolstoi

Introducción

El tema de la investigación y tesis de doctorado, fue la identidad de algunos estudiantes universitarios, vistos como jóvenes, en una sociedad en transición a la modernidad, pero que aún conserva rasgos tradicionales. Aborda los temas de elección de carrera, relación de pareja y proyecto de vida, y considera un concepto dinámico de identidad, en proceso continuo de construcción. También da cuenta de otros temas como el itinerario escolar, las relaciones con la familia y con los amigos, los significados asociados al vivir bien y la experiencia religiosa; este documento da cuenta de este último.

La metodología utilizada fue cualitativa, interpretativa y hermenéutica; en el trabajo empírico se realizaron dieciséis entrevistas semiestructuradas, basadas en relatos de vida, con estudiantes en primeros semestres de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

En general, los resultados muestran una importante reflexividad en los jóvenes, quienes exhiben procesos identitarios que integran en su configuración no sólo bienes modernos, sino también posmodernos. Éstos apuntan a la individualización y a la realización personal, basadas en el esfuerzo y en la capacidad de elección; a la vez, la familia sigue siendo un referente muy importante. La visión de los jóvenes, en las diferentes temáticas y

* Esta ponencia es parte de una tesis de doctorado, que lleva por título "Jóvenes universitarios de Aguascalientes. Procesos identitarios y reflexividad moderna", y fue tutorada por el Dr. Eduardo Weiss Horz, en el DIE-CINVESTAV (México).

acerca de sus planes de vida, tiende a ser optimista, en una perspectiva moderna de expansión de posibilidades, más que de riesgos.

En este marco general y amplio del trabajo realizado, uno de los apartados que contrastó fue el de las vivencias religiosas. Uno de los intereses al diseñar esta investigación fue analizar la transición moderna que estaba viviendo la ciudad de Aguascalientes, y para ello se decidió explorar la influencia de la religión, y específicamente de la moral religiosa, en los procesos identitarios de los jóvenes; se partió del supuesto que Aguascalientes era (aún lo es) una ciudad conservadora, rasgo basado en una fuerte tradición católica, y que ésta permeaba en la vida cotidiana de todos sus habitantes, no sólo de los originarios, sino de los que ahí radicaban desde hace algún tiempo y de los que habían llegado recientemente, como era el caso de varios de los jóvenes entrevistados.

Otra premisa fue que los jóvenes eran los herederos directos de esta posición conservadora-tradicional, que se apropiaban de ella, la interiorizaban, la asimilaban, pero de una manera no tan directa o tan "pura", pues además, la criticaban. Esto último, como parte del proceso modernizador, globalizado y reflexivo en que se encuentra una buena parte de los estudiantes, y determinado en buena medida por sus actividades de consumo cultural y tecnológico.

Entonces, la influencia de la religión (moral y práctica) representaba la concreción de varios dilemas de la dinámica tradición-modernidad de la sociedad en la que vivían los jóvenes, así como de las decisiones que tomaban, y por ende, de las orientaciones que daban a su proceso identitario. Ahí radicaba el interés en esta temática.

Perspectiva teórica

La identidad es producto de un proceso psicosocial; y en lo que se refiere a lo social, las personas retoman referentes con los cuales pueden dar significado a su ser único; algunos de estos referentes son parte del dominio moral. Así, las cuestiones y asuntos morales fungen como horizontes culturales en los cuales muchos de los elementos identitarios adquieren significación y pueden ser valorados, e incluso jerarquizados, en una configuración particular, en donde se da cuenta de lo socialmente aceptado o impugnado.

La forma, tal vez, más evidente en que se muestra la identificación de los individuos con una cultura y una sociedad es en la aceptación de los valores éticos y morales que actúan como soportes y referentes para preservar el orden. Sin embargo, esto resulta complejo si consideramos que "nuestra existencia social contiene múltiples valores, numerosos principios de ser y de valor: la verdad, la belleza, la justicia, la paz, el patriotismo, el placer, la bondad, el amor, el sexo"[1]. Más aún si pensamos en los valores no como una cosa más entre las cosas, sino como elementos que expresan una parte del sentido del mundo[2].

[1] BERIAIN, Josetxo. *La lucha de los dioses en la modernidad: del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*. Barcelona: Editorial Anthropos, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, Universidad Pública de Navarra, 2000. p. 19.

[2] RODRÍGUEZ, Rosa. *Transmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 2004.

Para comprender actualmente el tema de la moral debemos enmarcarla en el pluralismo cultural, político, religioso e ideológico propio de las sociedades presentes, el cual "responde a la existencia de múltiples puntos de vista en el enjuiciamiento y justificación de las conductas de los seres humanos", así como al protagonismo de la subjetividad, la autonomía y la libertad[3]. La moralidad se expresa concretamente en los ideales de las personas, en los fines sociales y los valores culturales, en la cosmovisión misma de la gente, en los marcos normativos y las aspiraciones predominantes[4].

Uno de les referentes más utilizados para explorar y comprender las cuestiones morales ha sido la religión, específicamente en cuanto a sus directrices y normas de conducta, en términos de mandamientos o expectativas de comportamiento, desde dos consideraciones: un origen divino de estos elementos, y que están dirigidos a metas de salvación. Sin embargo, actualmente "la religión institucionalizada ya no es EL sistema, sino un sistema entre otros; de hecho, al surgir interpretaciones alternativas sobre el sentido de la vida, la religión se ha convertido en una cuestión de preferencia subjetiva"[5], en la que el alma humana se ha convertido hoy en el templo del moderno politeísmo.

La sociedad moderna ha traído consigo un concepto individualista y universalista de persona, con los correlatos de responsabilidad moral, autonomía, culpa[6]. Así, teóricos como Durkheim, Weber y Parsons han remarcado que los valores de la modernidad se concentran en una ética que supone el énfasis en el deber, en la obligación, en la rectitud moral y la responsabilidad con respecto a los propios actos.

El contexto: la ciudad de Aguascalientes

El Estado de Aguascalientes se ubica en la región centro-occidente de México, y de acuerdo a su extensión, es uno de los más pequeños de la República, pues representa sólo 0.3 por ciento del territorio nacional, pero es uno de los cinco estados más densamente poblados (168 hab/km2). La población del estado es mayoritariamente joven: 52 por ciento es menor a veinte años, y se concentra en el municipio de la capital, en el que 70.5 por ciento de las personas es menor de 34 años[7].

Como una muestra de la identidad hidrocálida, especialmente de la ciudad capital, un promocional de una de las estaciones de radio locales dice: "En el corazón de México, Aguascalientes, Estado grande por su gente progresista, por su Romería de la Asunción, su internacional Feria de San Marcos, su famoso Festival de las Calaveras, y sus aguas termales que le dan nombre y vida".

Rasgos identitarios que hacen mella y, aún hoy, definen en buena parte la identidad de sus habitantes: una sociedad que se considera progresista, debido al desarrollo que ha logrado en todos los campos: económico, social, cultural y político, aunque a la vez con fuertes tradiciones.

---

3 GÓMEZ-HERAS, José. *Teorías de la moralidad. Introducción a la ética comparada*. Madrid: Síntesis, 2003. p. 21-22.

4 GIROLA, Lidia. La modernidad, los valores y nosotros. En GUITIÁN, Mónica y Gina Zabludovsky. *Sociología y modernidad tardía: entre la tradición y los nuevos retos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Casa Juan Pablos, 2003. p. 253-279.

5 BERIAIN, 2000, p. 15 y 19.

6 BERIAIN, 2000, p. 108.

7 Los datos de este apartado provienen del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

Aguascalientes es un estado en proceso de desarrollo acelerado; un ejemplo de esta situación es el cambio en sus actividades productivas, pues desde la década de los setenta se ha ido transformando la composición sectorial de su población, pasando de ser un productor agrícola (vitivinicultor, principalmente, aunque también se cultivaba durazno y guayaba; ésta última es la única que permanece de manera importante) y dedicado a la industria textil tradicional (deshilados), a realizar diferentes actividades industriales (del vestido, metalúrgica, automotriz, electrónica y de productos alimenticios), al comercio (23 por ciento de la población se dedica a estas actividades), el turismo (especialmente el ecológico y de aventura; también destaca la Feria Nacional de San Marcos), y la prestación de servicios. En términos generales, 63 por ciento de la población se dedica a actividades del sector terciario, 34 por ciento al secundario y sólo 3.4 por ciento al primario.

Asimismo, el tamaño total de la población estatal se triplicó en sólo 35 años, pues pasó de 338,100 habitantes en 1970, a 519,400 en 1980, a 719,700 en 1990, y a 1'065,400 en 2005, de los cuales, como ya se mencionó, la mayor parte radica y realiza sus actividades en la ciudad capital.

A pesar de este crecimiento, no se ha descuidado la calidad de vida de sus habitantes, al menos de la ciudad capital, la cual cuenta con muy buenas condiciones de vida: de la población estatal de quince años y más, 96 por ciento sabe leer y escribir; de las viviendas particulares habitadas, 99 por ciento cuenta con energía eléctrica y agua entubada, y 97 por ciento con drenaje; 66 por ciento de su población de seis a veinticuatro años asiste a la escuela. En el año 2000 el Estado, incluyendo la ciudad capital, obtuvo un índice de desarrollo humano de 0.83, ocupando el quinto lugar nacional.

La industrialización, el crecimiento y el desarrollo, todos ellos indicadores de un proceso modernizador, no solo han traído mejoras en la vida. En los últimos años se han incrementado considerablemente el número de suicidios, de madres solteras adolescentes, la tasa de divorcios, y se ha agudizado el fenómeno de emigración hacia los Estados Unidos (particularmente de jóvenes) en busca de mejores oportunidades de trabajo. Y es que la modernización no sólo es progreso es términos positivos o de crecimiento y bienestar; debido a esto, las teorías de la modernización han tratado de evitar las connotaciones éticas que posee la idea de progreso[8].

En Aguascalientes, la modernización parece coexistir con una fuerte influencia de la Iglesia Católica, y no sólo en la ciudad capital sino en toda la región. Según datos del INEGI, en el año 2000, 95.6 por ciento de la población de cinco años y más en el estado reportó ser católica, muy por arriba del porcentaje nacional (88%); y otros estados de la región presentan porcentajes similares: Jalisco (95.4 por ciento) y Zacatecas (95.1 por ciento). Para el caso de los jóvenes, al cuestionarles acerca de la confianza que les inspiraban una serie de servidores públicos –políticos, militares, médicos, etcétera–, 58.6 por ciento de la muestra nacional decía confiar en un sacerdote, mientras que en Aguascalientes lo hacía 73.4 por ciento, según los datos de la Encuesta Nacional de la Juventud realizada en el año 2000.

Las instituciones humanas existen en la medida que se hilan en el tiempo múltiples decisiones particulares y conductas individuales concretas; por ello, es interesante analizar los cambios sociales a través de los cambios en las representaciones de los individuos, en las valoraciones que hacen las

[8] ENTRENA, Francisco. *Modernidad y cambio social*. Madrid: Trotta, 2001. p. 207.

personas concretas. Cuando dichas instituciones viven una discontinuidad, como en el caso de Aguascalientes, éstas no se pierden o destruyen, sino evolucionan, y otras experiencias individuales ocupan el sitio.

Como parte de este proceso de modernización, se postula teóricamente que las instituciones pierdan la influencia que han tenido sobre la definición de la vida de las personas y que se consolide el proceso de individualización[9], con su énfasis en las aspiraciones, deseos, valores y representaciones personales. Esto daría como resultado una sociedad pluralista, con rasgos más democráticos y con manifestaciones individuales de libertad, gracias a las cuales pudieran expresarse valoraciones diversas. Mientras hace unos pocos años era impensable verlo en Aguascalientes, ahora hay antros explícitamente homosexuales, y diversos grupos de jóvenes (darketos, emos) caminan por el Centro Histórico de la ciudad sin muestras evidentes de discriminación hacia ellos.

Los jóvenes y sus vivencias religiosas

Históricamente la religión, y más específicamente, las vivencias religiosas, con sus significados personales y atribuciones institucionalizadas, ha sido un referente de la cuestión moral; es decir, por medio de su análisis se puede identificar algunos de los modos de relación que se prefieren en las sociedades particulares, incluso para determinadas situaciones y en contextos concretos. La reflexión filosófica acerca de todo ello, trae el desarrollo de una buena parte de la ética y la axiología.

Entonces, una manera de abordar la cuestión moral en los jóvenes, vista como creencia o como parte de las elecciones y decisiones de la vida concreta y cotidiana, era preguntándoles acerca de sus vivencias religiosas. En un medio social como el de Aguascalientes, el peso de estas experiencias e ideas puede llegar a ser determinante para los individuos (y por consecuencia, para las sociedades), tanto en su definición personal como en su actuar, en la idea que tienen acerca de otras personas, las formas de relación deseables, la visión acerca de la naturaleza y, en conjunto, en su cosmovisión; puede influir de manera decisiva en su configuración identitaria. Veamos un ejemplo[10]:

> Martha: [Mi experiencia religiosa] fortalece mucho mi vida cotidiana, ya que tengo un equilibrio entre lo que es la religión y mi vida cotidiana, y eso para mí es muchísima fuerza y me hace seguir adelante.
>
> Entrevistador: ¿Cómo me explicarías este equilibrio del que hablas?, entre estas cuestiones religiosas, tu acercamiento con este grupo [Legionarios de Cristo], y tu vida cotidiana.
>
> Martha: Es más que nada no meterme a fanatismo… como soy adolescente, a mí me encanta salir, me encanta irme a antros, me encanta divertirme y no lo tengo que dejar de hacer por estar metida en la religión. Ese es un equilibrio que yo veo que es adecuado para lo que yo pienso, pero pues también que soy joven y que me divierto.

En algunos casos, este tipo de experiencias representaron hitos en la biografía, giros importantes en la vida de las personas, que les hizo optar de manera voluntaria, deliberada e intencional por una forma de hacer bien las cosas.

---

[9] BECK, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim. *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós, 2003.

[10] Se han cambiado los nombres de los participantes y se utilizan seudónimos.

> Entrevistador: ¿Cómo influye en tu vida?
>
> Rosa: Pues sí, sí influye, porque tuve… se puede decir que un encuentro con Jesús ¿no?, entonces en el momento que lo conoces cambian muchas cosas de ver ¿no?, si tú lo conoces y si tú sabes, por ejemplo, cómo te ama o que te creó o cosas así, entonces por qué estás aquí sufriendo por cosas [insignificantes] que a lo mejor no tienen sentido. (…) Ya le das un sentido, ya sabes por qué; no dices "me voy a portar bien porque así dicen todos", pues no, [ahora] lo voy a hacer porque me nace hacerlo.

Todos los jóvenes entrevistados dicen pertenecer a una sola religión o creencia: uno al credo Bahá'i y el resto son católicos, aunque como veremos, no todos participan de la misma manera en el ejercicio de su profesión de fe, e incluso varios son muy críticos de ella. Asimismo, hubo algunas personas para quienes su vivencia religiosa fue muy importante.

En lo referente a su práctica religiosa, sólo aquellos que pertenecían a algún grupo organizado, y con carácter voluntario, realizaban actividades relacionadas con la religión, como asistir a misa, algún tipo de formación o charlas, o apoyando de forma material, económica, o simplemente dando ánimo, a personas que lo necesitaban ("soy catequista de niños, es muy bonito estar en contacto con los niños y enseñar lo poco o mucho que uno pueda saber. Y en cuanto a practicarla, pues ir a misa, confesarme, comulgar" Alma). Otro caso fue el de Rosa, a quien le gustaba mucho ser parte de un grupo religioso de canto (ministerio de música) al que asistía toda su familia, y donde no era como mucha gente pensaría, "con muchos golpes de pecho", haciendo referencia a una visión de la religión cargada de sacrificio y arrepentimiento. El resto refirió que sólo asistía a misa los domingos.

La práctica más frecuente en el resto de los jóvenes fue la asistencia a misa o en ocasiones a algún templo, en donde platicaban con Dios, le comentaban sus problemas y le pedían ayuda. Cabe decir que ninguno negó realizar algún tipo de actividad religiosa, aunque las diferencias se expresaron en la frecuencia y la intensidad con la que las efectuaban, y de manera reciproca, el grado de influencia en su vida: a mayor actividad, mayor influencia y viceversa.

Acerca de sus creencias, todos afirmaron creer en Dios; de hecho, esta era la base de su pertenencia a alguna religión, más que la realización de ciertas actividades o la asistencia a eventos y lugares. Más aún cuando muchos de ellos consideran no estar de acuerdo en las formas en que algunas de los grupos e instituciones religiosas se conducían; así, hacían referencia a errores y los criticaban ácidamente, lo que trajo como consecuencia una distinción clara entre las creencias y la pertenencia a un culto o iglesia.

> Joaquín: Yo creo en Dios… pero no creo mucho en la religión, porque yo siento que las gentes a las que les guardamos respeto, como son los padres y todo eso, de todos modos, algún tiempo fueron personas como nosotros y no por estudiar mucha filosofía y muchas cosas así ya les tengas que… ellos te van a ayudar a enmendar todos los males que has hecho. Más bien yo creo mucho en Dios… en Dios sí creo, creo en los santos, la virgen, todo eso.

Otra parte de esta creencia en Dios, era su omnipresencia (estar en todos lados); para los que no asistían con regularidad o no se sentían tan cercanos a la religión, este era el argumento más fuerte al que recurrían para justificarse por su falta de actividad, pues explicaban que si Dios está en todas partes, no era necesario ir a misa o hacer cosas fuera de lo común. Julio y Alberto coincidieron con Dolores en esta idea, e incluso la expresaron prácticamente con las mismas palabras:

> Entrevistador: ¿Practicas alguna religión?
>
> Dolores: Yo soy católica, pero últimamente, con esto de que dicen que la Iglesia Católica ya está decayendo… y como nos gusta leer mucho, entonces sí empezamos a ver como que contradicciones de lo que dicen, entonces… yo soy católica pero no me gusta ir a la iglesia… por qué tengo que ir a un lugar especial para comunicarme con ese Dios, o sea, en cualquier lugar está, y si nos han dicho que está en todas partes, por qué tengo que ir exactamente a un edificio y nada más ahí va a estar.

De igual manera, la mayoría creía en la Virgen María, en los santos, y en los ángeles ("sí creo mucho en Dios y en los ángeles, en los santos", Joaquín), y muchas veces expresaron estas creencias con más fuerza incluso que su fe en Dios, pues los sentían como más próximos y les significaban como "personas más cercanas". A ellos les pedían milagros y favores, se les tenía en imágenes, les veían con respeto y cariño; en fin, eran la manifestación más tangible de lo que ofrece la religión.

> Entrevistador: ¿Por qué dices que ha influido en ti?
>
> Karina: Porque creo mucho en Dios y en Jesús... más que todo en Jesús.... o sea, es que no entiendo muy bien eso de Dios, Jesús. Entonces, así como que creo mucho en Jesús y la Virgen, como que les tengo mucho cariño aunque no los conozca... por lo que dicen que si tú haces algo malo o así, que si rompes algún mandamiento a Diosito le duele, y por eso voy a misa y todo lo que dicen, todo me lo creo... sí influye mucho.

En cuanto a la importancia que le atribuían en sus vidas, hubo quienes le atribuyeron el centro de su existencia ("para mí, es el pilar más importante que sostiene mi vida", Martha), pasando por aquellos para quienes sí era de importancia, aunque no de una forma definitiva ni para todos los aspectos de la vida; hasta algunos pocos que afirmaron que no les influía, pues lo único en lo que detectaban esta vivencia religiosa en su vida era su creencia en Dios, en algún santo o ángel, así como en los mandamientos.

Hablaban de esto en términos de que no estaban pensando continuamente en el tema o que no recurrían a la iglesia (o con la gente que ahí asistía) para resolver sus problemas, aunque sí había una apropiación de la doctrina, en términos muy individuales ("[la religión] no me pone límites, pero como que me pone reglas, no sé, los diez mandamientos; como que trato de apegarme a ellos, no por estar bien con el padre o con la comunidad católica, sino por estar bien yo", Jesús).

Para aquellos que la religión sí influía en su vida, lo refirieron de varias maneras. Para algunos, los enunciados que utilizaron fueron más bien positivos, del tipo "la religión me ayuda en…", "cuando voy al templo reflexiono acerca de…", "me gusta ir a la iglesia porque me siento bien (en paz, tranquilo con mi conciencia, etc.)".

Por ejemplo, Alma sintetizaba la influencia de la religión en su vida de acuerdo con las enseñanzas de Jesucristo: "Eso sería… en el bien al prójimo… eso sería en lo que sí me influye, porque eso es lo que predica Jesús. Sí, hacer el bien al prójimo… eso es".

Para quienes llevaban una relación más personal con Dios y no tan mediada por la Iglesia, lo que buscaban era una paz espiritual; algo que el asistir a misa y cumplir con obligaciones consideraban que no les podía ofrecer, ya que llevaban una relación más individual, en la que cada quien sabría cómo debería llevarla.

> Julio: Me ha tocado, por ejemplo, que voy y paso por San Marcos o por cualquier templo y llego y me meto… a lo mejor rezo, me pongo a platicar y ya me salgo… y me siento mucho mejor, espiritualmente, que ir todos los domingos a misa.

Otros jóvenes tenían muy presentes los mandamientos y la manera en que estaban escritos; entonces, refirieron que intentaban seguirlos, pues dictaban "cómo no actuar" o "qué cosas no se debían hacer". Estos últimos hablaban de que la religión les influía cuando evitaban hacer cosas malas, en un sentido de moral fuertemente heterónoma: porque otros así se los enseñaron (por ejemplo, en el catecismo), basada en las penas y castigos, o en prohibiciones, más que en convicciones y razones, propias de una moral autónoma.

> Entrevistador: ¿En qué cosas sí te influye [la religión]?, ¿en qué aspectos de tu vida?
>
> Alma: Por ejemplo en no mentir, en no tratar mal a las demás personas, en no criticar, o no andar con chismes, no influenciar de mala forma.

Finalmente, la religión en su conformación ideológica contiene una dimensión relacionada con la trascendencia de la vida, el sentido de la muerte, la existencia de una vida posterior a esta. Es en esta temática que la religión institucionalizada dejó sentir todo su peso en muchos de los jóvenes, quienes vislumbraban de forma muy velada y apenas perceptible, quizá debido a su edad, las implicaciones de la muerte.

> Entrevistador: ¿Cómo influye la religión en tu vida?
>
> Alma: Mmm… pues sí influye, porque es como estar esperanzada a alcanzar cierto fin… en cuanto a la religión, pues sería pasar a una vida mejor, que no sabemos si exista o no exista, pero pues tiene uno fe en que habrá algo más allá de la muerte, que cuando uno llegue a ese momento, va a pasar a una vida mejor, porque eso es lo que uno quiere alcanzar en sí… la felicidad total, la paz infinita… eso es.

Para quienes consideraron que la religión no influía en su vida, expresaron que más bien contaban con un criterio personal de decisión, el cual quizá en algún momento recibió alguna especie de ascendiente de parte de la doctrina, pero que más adelante se transformó en una cuestión individual, debido a reflexiones hechas y a experiencias que se fueron acumulando.

> Romualdo: No te puedo decir que estoy peleado con la religión, ni con la moral ni con nada… o sea, a mí sí me gusta hacer las cosas bien, éticamente… la moralidad, yo sí la veo bien, también, pero tampoco soy un persignado ¿verdad? [Pero] uno mismo se va creando esos límites… o sea, tú puedes estar educado de alguna forma pero realmente, de ahí, de tu educación, tú vas quitando lo que es la paja y agarrando lo que te sirve.

De las críticas hacia la religión, que podríamos ubicar en un sentido posmoderno, aquellos que las hicieron veían a la Iglesia como una especie de negocio o empresa, que lo único que buscaba era hacerse de bienes materiales, y que, por lo tanto, perdió de vista su origen y misión.

> Joaquín: La religión católica para mí es una empresa, es un negocio, eso es lo que yo veo, porque no puede ser que si fueran tan buenos como dicen, tanta gente muriéndose de hambre y ellos traen carrazos y cosas así, o sea, viven de muchos lujos… eso es lo que yo pienso de la religión.

Otro de los desacuerdos que mencionaron, algunos con encono, fue la obligatoriedad de la misa o la necesidad de la confesión; esto a pesar de que sí creían en Dios, pero argumentando sus diferencias con la institución.

> Claudia: Soy católica de dientes para fuera, porque no me gusta ir a misa, ni confesarme ni nada, pero sí creo en Dios.
>
> Entrevistador: Y en ese sentido, ¿cómo es tu relación con Dios?, o sea, ¿qué cosas haces para relacionarte con él?
>
> Claudia: ¿Qué cosas hago?… platicar mucho y reflexionar sobre todo lo que me pasa y tratar de sacar algo bueno de todo eso.

Y de los sacerdotes, mientras unos los atacaban, otros los defendían, pero más por una cuestión de relación familiar que por una afirmación de la organización y del rol que juegan en la estructura eclesial o las funciones que realizan:

> Margarita: [Hay] personas que como comentan de cualquier cosa, se le salen comentarios de la Iglesia, de los padres; yo no me pongo a defenderlos a todos, porque digo "pues somos humanos". Pero yo pienso en mi hermano [es sacerdote] y como que digo "no, pues él"… yo lo veo cómo es él y por eso también como que no me animo a ser tan liberal y decir lo que sea de todo, porque así como veo que otras personas en sus comentarios pueden ofender sin saber.

Así, algunos que creían detectar muchas contradicciones, reconocían que esto les costaba a nivel personal, una especie de crisis, en la que se confrontaban a sí mismos entre lo que querían y lo que sabían que estaba mal, entre su impulso a acercarse y el rechazo que les generaba el conocimiento crítico de las formas de hacer de la institución; en ello podríamos ver que los procesos modernizadores, reflexivos, no sólo se filtran y acomodan en las personas, de manera natural y casi pasiva, sino que les implica atención, decisión, y realizar una especie de arbitraje personal entre las viejas y las nuevas formas.

Sin embargo, aún subyacen rasgos tradicionales importantes; ante la pregunta "¿tú practicas alguna religión?", Nallely responde:

> Mmm… la católica, pero no, desde que murió el Papa ya no es igual… la verdad, era así como que mi guía, y entonces, así como que ahorita que llego este nuevo Papa no le veo… haz de cuenta como que fracturó la relación que había entre el Vaticano y la juventud, o sea, la fracturó muy feo, y así como que yo digo, no, no es lo mismo. O sea, yo creo en Dios, en Jesucristo, en la Virgen, pero ahorita como me la están dando, no le veo un caso… o sea, yo puedo tener mi creencia, pero ahorita como me la quieren impartir, no la acepto porque no es lo mismo… o sea, ya no es la misma secuencia que llevaba el Papa, el Papa Juan Pablo, a ahorita con la que tiene Benedicto, dices "es una distancia enorme", se esté metiendo con la política, con los problemas… y que, Juan Pablo se metía indirectamente, por medio de la juventud, movía a los jóvenes para que el mundo no estuviera tan convulsionado, pero qué pasa, que este señor ya se metió con lo de en medio y no con lo de alrededor [sic].

En esta respuesta podemos atisbar un ejemplo de formas comunitarias de la identidad, en una acción que implica un vínculo social, un sentimiento de pertenencia, que resulta de la identificación colectiva y emocional con un mismo líder carismático, a diferencia de las formas societarias de carácter moderno basadas en el compromiso o la coordinación de intereses motivados racionalmente[11].

[11] DUBAR, Claude. *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002. p. 39.

Conclusiones

Lo que parece claro es que, al vivir en una ciudad en la que la mayoría de la población se dice católica, la influencia que las prácticas y creencias religiosas ejercen sobre los individuos en su vida cotidiana es muy fuerte, y la autoridad de la moral religiosa se deja sentir de manera importante en la creación de las conciencias personales, y se deja sentir de muchas maneras, aún en aquellos que están en desacuerdo o tienen una postura crítica.

Otro aspecto que es dable destacar es que no se hace mención de un entrecruce entre la religión y las temáticas articuladoras de la narración biográfica, por ejemplo, en la elección de una carrera y la vivencia escolar, o en las cuestiones referidas a una pareja; prácticamente ninguno de los estudiantes entrevistados da cuenta de una influencia decisiva de la religión en estos temas; más bien se da en un nivel trascendente-espiritual o en la vida "más general" ("a mí me cambió la vida", dijo Rosa), o bien, a un nivel más "micro" de la experiencia, al ras de la vida cotidiana, en las decisiones del día a día.

La religión no fue un elemento que brindara representaciones, ideales e imaginarios significativos a los jóvenes; su contribución a la cuestión moral fue mediante el aporte de los mandamientos, como normas de comportamiento correcto, y colaborando en la niñez, junto con la familia y la escuela, por medio de máximas de conducta de carácter directivo y una base estructural, lo cual permitió que los sujetos al llegar a la juventud, y contando con más elementos cognitivos y basados en la experiencia, pudieran criticarla, y con ello, fundamentar sus propios sistemas y códigos. En muchos casos, su aporte se quedó en una vivencia religiosa basada en la santería, los milagros, en las creencias en el cielo y el infierno, en especial en Dios, la Virgen María y los santos, que ofreció únicamente paz a nivel espiritual.

Los jóvenes privilegiaron su vivencia espiritual, y quizá religiosa-institucional, a nivel de creencias y no de prácticas, y no retomaron de manera substancial su dimensión moral inherente; esto, aunado a pocas prácticas religiosas (y sin mucho sentido, y a un nivel ritual), propició que sólo en los casos en los que había una convicción personal acerca de que la religión era un eje de su vida, ésta se retomó de manera significativa.

Referencias

BECK, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim. La individualización. *El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós, 2003.

BERIAIN, Josetxo. *La lucha de los dioses en la modernidad*: del monoteísmo religioso al politeísmo cultural. Barcelona: Editorial Anthropos, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, Universidad Pública de Navarra, 2000.

DUBAR, Claude. *La crisis de las identidades*. La interpretación de una mutación. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002.

ENTRENA, Francisco. *Modernidad y cambio social*. Madrid: Trotta, 2001.

GIROLA, Lidia. La modernidad, los valores y nosotros. En GUITIÁN, Mónica y Gina Zabludovsky. *Sociología y modernidad tardía: entre la tradición y los nuevos retos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Casa Juan Pablos, 2003. p. 253-279.

GÓMEZ-HERAS, José. *Teorías de la moralidad*. Introducción a la ética comparada. Madrid: Síntesis, 2003.

RODRÍGUEZ, Rosa. *Transmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 2004.

EVANGÉLICOS NA REDE: APONTAMENTOS ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE CIBERATIVISMO E FÉ

Anaxsuell Fernando da Silva
Unicamp | UEM

EVANGÉLICOS NA REDE: APONTAMENTOS ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE CIBERATIVISMO E FÉ

Resumo: *As possibilidades de comunicação a partir da Internet (não apenas no computador, mas também no celular e tablets) e as múltiplas possibilidades de interação propiciadas pela Web 2.0, exigem que repensemos aquilo que concebemos como espaço público e, por conseguinte, novos olhares sejam lançados sobre a atuação política dos evangélicos neste contexto. Assim, este trabalho tem por objetivo discutir o ativismo político de evangélicos que se efetiva no espaço virtual. Nossa abordagem advoga que essa atividade só se torna possível a partir da introdução das novas tecnologias de comunicação, por permitirem que os sujeitos encontrem novas formas de se comunicar e de se relacionar socialmente além dos muros das suas comunidades eclesiásticas, nas quais podem discutir temas que não estão presentes no conjunto de interesses do seu grupo religioso. Consideramos esta, como artefatos culturais (enquanto conhecimentos específicos e, também, cultura material), mas também como 'ambientes' sociais e culturais particulares. Para tanto, debruçamo-nos na compreensão de um grupo nomeado "Evangélicos Pela Justiça" formado desde 2010 por pessoas de várias denominações e de diferentes cidades do país; que marca sua presença no espaço virtual por meio de um e-group, uma conta no twitter e um perfil no facebook. Este grupo posiciona-se por meio de notas públicas e, com regularidades, tais posicionamentos divergem dos interesses dos principais líderes religiosos e das suas respectivas denominações*

Introdução

A emergência da internet possibilitou a criação de novos instrumentos de comunicação e interação social, nos quais a relação espaço/tempo é significativamente impactada e, para além deste aspecto, as discussões que ocorrem neste meio assumem uma maior diversificação e intensidade embora sejam caracterizadas por aspectos fugidios, epidérmicos e amorfos. Ao refletir acerca das diferenças entre os meios de comunicação clássicos e a inter-relação mediada por computador, Pierre Lévy (1996; 1998) esboça esta distinção a partir dos conceitos de *tecnologias molares* e *tecnologias moleculares*.

> Como se sabe, os meios de comunicação clássicos (relacionamento um-todos) instauram uma separação nítida entre centros emissores e receptores passivos isolados uns dos outros. As mensagens difundidas pelo centro realizam uma forma grosseira de unificação cognitiva do coletivo ao instaurarem um contexto comum. Todavia, esse contexto é imposto, transcendente, não resulta da atividade dos participantes no dispositivo, não pode ser negociado transversalmente entre os receptores. (…) No Ciberespaço, em troca, cada um é potencialmente emissor e receptor num espaço qualitativamente diferenciado, não fixo, disposto pelos participantes, explorável. Aqui, não é principalmente por seu nome, sua posição geográfica ou social que as pessoas se encontram, mas segundo centros de interesses, numa paisagem comum do sentido ou do saber. (Lévy, 1996, p.113)

Deste modo, os meios de comunicação em massa poderiam ser vistos como tecnologias molares; enquanto os modos comunicacionais mediados por computadores devem ser considerados tecnologia molecular na medida em tratam "de maneira bem precisa os objetos e os processos que elas controlam" e, fundamentalmente, por atribuir uma maior importância a "substância do social" ao "aproveita[r] todo ato humano, valoriza[r] cada qualidade" (Lévy, 1998, p. 50ss). É bem verdade que, como apontou Jungblut (2004), a comparação entre estes meios não é suficiente para a compreensão dos mesmos já que ambos pertencem a ordens diversas - "A comunicação mediada por computador comporta formas de transferências de informações que em quase nada se relacionam com a

comunicação *mass* midiatizada" (p.104).

A rigor, existem duas formas possíveis de manifestação do tempo na efetivação da comunicação. Na primeira delas, comunicação síncrona, as partes da interação comunicacional têm acesso imediato às respostas e reações do outro; a comunicação assíncrona, no entanto, é caracterizada pela troca de mensagens em temporalidades distintas. Nosso trabalho se detêm no uso de determinado grupo religioso desta segunda forma de comunicação.

Embora o ingresso do Brasil na rede mundial de computadores seja algo, do ponto de vista histórico, recente o crescente número de usuários chama atenção. Ao final de 2011, segundo relatório[1] divulgado pela empresa Ibope NetRatings, 79,9 milhões de pessoas tinham acesso à internet. Associado a este crescimento vertiginoso está a diversificação de sua utilização. Se inicialmente a internet adentrou ao Brasil com objetivos meramente acadêmicos, hoje ela é um espaço livre para a manifestação de ideias, meio de sociabilidade, entretenimento, compras, informação e até mesmo formação.

Neste cenário, a incorporação deste meio às praticas de fé por parte dos religiosos parece-nos algo presumível. Os grupos religiosos protestantes ao longo da sua história mostraram-se ávidos "para com o domínio e utilização de modernas tecnologias de comunicação para fins de evangelização." (Jungblut, 2002, p. 150).

Este trabalho pretende partilhar algumas das primeiras anotações acerca deste cenário. Ao fazê-lo expressa o desejo de se debruçar no ciberespaço e nas redes sociais como um campo, por considerar que estes emergem como formas contemporâneas de sociabilidade e de agenciamento.

Semelhante a Levy (2003), nosso ponto de partida é a não oposição entre real e virtual. Aqui, assentimos com a ideia de que as comunidades virtuais podem ser pensadas como linhas, nós, pontos de um rizoma que se movimenta para além do maniqueísmo da vida *on line* e *off line*.

> O ciberespaço e a internet são também criados e recriados por atores de redes sociotécnicas, cuja criação exerce uma agência como estrutura, linguagem e conjuntos de normas legítimas para a realização de inúmeras interações macrossociais e interindividuais em ambientes online, criando novas condições virtuais de existência material, moral e simbólica dos seres humanos. (Lewgoy, 2009, p.192)

Analisar os usos da internet e das redes sociais a partir de uma observação/descrição ou mesmo de uma etnografia do mundo virtual torna-se mais desafiador na medida em que não estamos tratando de um *outro* completamente desconhecido pela comunidade acadêmica ou mesmo pelo público em geral, mas sim um material familiar e próximo a todos o qual deve ser decodificado a partir das categorias caras à antropologia. Movimento semelhante, esta disciplina já realizou ao se defrontar com os estudos das sociedades complexas.

Partilhamos da convicção de Airton Luiz Jungblut, descrita em seu artigo *O uso religioso da internet no Brasil* (2010), de que há algo novo e interessante a ser perseguido em relação à forma

[1] O relatório considera diferentes meios de acesso à web, tais como banda larga instalada em casa, acesso no trabalho, nas escolas e em Lan-houses. Estes dados, no entanto, deixam de lado usuários que acessam a rede apenas a partir do celular ou tablets. Disponível em: <http://info.abril.com.br/noticias/internet/brasil-fecha-2011-com-79-9-mi-de-internautas-10042012-29.shl>, acesso 30/06/2012.

como a internet é usada para fins religiosos, algo que não consegue ser captado pelos estudos da religião contemporâneo devido ao excesso de formalismo e dicotomização entre "produtores" e "consumidores". Na internet, como já apontamos, tal polarização encontra-se diluída.

O grupo

Como apontado por Castells, as redes são "estruturas abertas capazes de expandir de forma ilimitada, integrando novos nós que consigam comunicar-se dentro da rede" (1999, p. 566). Ou seja, tais redes podem provocar e impulsionar interações pelas semelhanças ou mesmo através de níveis de diferenciação entre seus membros. Isto implica considerar que tais grupos se formam e se sustentam a partir do conhecimento e do compartilhamento, pelos participantes, de signos tidos como necessários para a efetivação do nó ou, se preferirmos, filiação e atuação simbólica. Constituindo os já mencionados centros de interesse.

Assim, o ambiente virtual se configura como um espaço legítimo de escape às sanções sociais, segregações ou estigmas recebidos na comunidade eclesiástica convencional, na qual o participante é vinculado.

O grupo sob o qual projetamos nosso olhar, Evangélicos Pela Justiça, é constituído por protestantes/evangélicos com interesses comuns em "dialogar, propor melhorias e realizar atividades que contribuam para a redução dos problemas políticos e sociais existentes que geram e perpetuam das desigualdades sociais e injustiças em nosso país"[2]. Embora haja vários evangélicos e protestantes que atuem, motivados por sua fé pessoal, em movimentos sociais (sindicatos, conselhos, partidos políticos, organizações não-governamentais, associações, cooperativas), a justificativa dada para a constituição desse grupo é que parte significativa desses fiéis politicamente engajados se encontrariam isolados, e, por conseguinte, sem espaço de atuação e discussão em suas comunidades eclesiásticas locais e, portanto:

> não conta[m] com apoio espiritual, teológico-pastoral e, por vezes, material, para lidar com assuntos relacionados às questões sociopolíticas. Também lhes faltam espaços de convivência e formação para a definição de um projeto que norteie sua atuação em igrejas e no contexto da sociedade civil e dos poderes públicos.[3]

É neste cenário que o EPJ se apresenta como um espaço promotor destes debates. No que tange a sua composição trata-se de um grupo "constituído de forma inclusiva" ao aglutinar diferentes vínculos eclesiais, disposições teológicas, modos de atuação social e política, vinculações político-partidárias, e perspectivas no que diz respeito ao diálogo com outras religiões. Segundo sua carta de princípios eles valorizam "a riqueza dessas diferenças como um testemunho de que a aspiração pela justiça, igualdade e liberdade vai além do que nos separa ou divide no tempo e no espaço"[4].

Embora em seus alvos iniciais estivesse expresso o desejo de promover o engajamento/militância sociopolítica por meio de encontros, oficinas, cursos de formação e

[2] Descrição disponível no site do grupo: <www.epj.org.br/principal/quem-somos>
[3] Carta de princípios do grupo.
[4] idem

mobilizações; o que efetivamente se apresenta – até o momento – é um grupo que a despeito da sua significativa representatividade[5] geográfica tem como força sua presença e ações no espaço virtual.

Para que seja aceito no grupo, exige-se uma ficha de adesão na qual o candidato a participante declara conhecer e concordar com as linhas gerais da Carta de Princípios do EPJ – documento disponibilizado no site do grupo[6]. O EPJ sistematizou dois tipos de adesão, dentre os quais se dividem seus membros:

> a) **Adesão Orgânica:** Pessoas que se comprometem a reunirem-se em núcleos locais.
>
> b) **Adesão de Apoio:** Pessoas que se identificaram com o termo de adesão e decidem apoiar eventualmente as ações/documentos do EPJ, maiores sem compromissos.

Os núcleos mencionados deveriam ser instâncias *presenciais* de estudo, elaboração teórica, análise da realidade, planejamento e ação efetiva. E, portanto, todos os membros orgânicos deveriam participar dos mesmos. Contudo, tal qual se apresenta, o grupo se estabeleceu no espaço virtual e este tem sido seu principal meio de ação/debate e os referidos encontros presenciais aconteceram apenas no inicio do grupo (simultaneamente a sua consolidação no espaço cibernético) sem grandes êxitos.

Um elemento significativo deste grupo é seu interesse constante em reclamar para si o principio da horizontalidade, com o mínimo de estruturas hierárquicas. As posições de condução de reuniões como proposição de temas para discussão, moderação e relatoria, tendem a ser discutidas, considerando aptidão e disponibilidade dos membros envolvidos na referida questão. De modo geral, a participação de jovens ligados a movimentos sociais e grupos sociais vulneráveis ou discriminados são valorizadas.

No horizonte do EPJ está o interesse no desenvolvimento daquilo que eles consideram "uma nova prática pedagógica eclesiástica e sócio-política", a qual se caracteriza pelo mote "eduque pelo exemplo, pela humildade, pela fraternidade, pelo diálogo franco, pela decisão compartilhada, e não pela disputa, pelo autoritarismo, pelo personalismo, pelo vanguardismo, hegemonismo ou sectarismo".

Ainda que brevemente, é possível delinear as principais bandeiras do EPJ; expressas em seus documentos, partilhadas e defendidas nas listas de discussão e nas redes sociais. São elas:

1. Busca por posicionamentos não atrelados às posições oficiais das igrejas e congregações, principalmente no que tange as atividades partidárias e eleitorais;
2. Defesa um Estado laico e pluralista, o que segundo o grupo estaria em "sintonia com nossa herança protestante";
3. Desejo de um engajamento das igrejas nos processos de disputa de tomadas de decisão sobre o bem comum, que incluiria os momentos eleitorais.

Neste nexo, o ambiente virtual parece ser apropriado como um meio de escape às perseguissões, estigmas e segregações vivenciados pelos participantes em suas comunidades

[5] De acordo com sua relação de membros orgânicos (atualizada em Set/2011) o EPJ tem membros residentes em todas as capitais do país e em outros 40 municípios. Conta ainda com 2 participantes do Canadá e um da Inglaterra.

[6] Www.epj.org.br

eclesiásticas locais ou ainda contraponto aos rótulos de conservadorismo imputados pela sociedade ao evangélico usual. A interação nas redes sociais, os debates na lista de e-mails parece apontar, num primeiro momento, para um *isolamento compartilhado*.

Nesta interseção, apresentam-se dissensos, resistências e formas de comunidades políticas que não objetivam coincidir semelhanças e dessemelhanças para asseverar a permanência de um vínculo religioso; ao contrário, a partilha é efetivada no intento de estabelecer ligações entre concepções teológicas ou doutrinárias fraturadas e as necessidades que se apresentam na vida social. É recorrente a afirmação por parte dos membros de que "o evangelho precisa sair das quatro paredes" referindo-se à necessidade do discurso eclesiástico/religioso dialogar com os problemas vivenciados na esfera pública.

O ativismo em tempos de internet

O nome ciberativismo pode parecer incomum à parte significativa dos usuários da Internet pelo mundo, entretanto a maioria destes já se deparou com suas ações. Quem nunca recebeu um mensagem em seu endereço eletrônico pedindo apoio a determinada causa, e para tanto, bastava subscrever o referido e-mail. Ou ainda, numa modalidade de ciberativismo mais engajados, quem nunca recebeu um convite – por meio das redes sociais – para participar de um protesto em local público, ou mesmo enviar, em massa, e-mails para autoridades a fim de reivindicar uma causa.

No rastro do acréscimo abrupto do número de computadores, o ciberativismo emergiu com destaque com o movimento Zapatista, no México, em 1994. No mesmo período, organizações tais como o *Greenpeace*, *PeaceNet* e Anistia Internacional introduziram tais mecanismos para chamar a atenção para suas causas. No Brasil, a efetivação da Internet como instrumento de ativismo, se deu no primeiro Fórum Social Mundial[7], realizado em Janeiro de 2001 em Porto Alegre. Na ocasião, constatou-se que organizações não governamentais e entidades civis utilizavam cada vez mais intensamente a rede mundial de computadores para divulgar suas reivindicações e promover espaços de interação e de mobilização pelos direitos da cidadania (MORAES, 2001, p. 10).

A massificação da internet dinamizou as lutas das entidades civis a favor da justiça social e direitos humanos e viabilizou os esforços de intervenção dos movimentos sociais na cena pública. A Internet também deu pujança às novas ferramentas de intervenção, tais como as campanhas virtuais, o correio eletrônico, grupos de discussão, fóruns, salas de conversação, boletins, manifestos *on line*, murais, e etc. Neste sentido, constituiu-se como uma importante arena complementar de mobilização e politização, somando-se aos instrumentos usuais. Além de ter baixos custos; abrangência ilimitada; velocidade de transmissão; ruptura com as diretivas ideológicas e mercadológicas dos media; autonomia para detonar campanhas, sejam elas de denúncia, de pressão, de conscientização ou de arrecadação de fundos; abertura de fóruns cooperativos

[7] O primeiro encontro mundial do Fórum Social Mundial (FSM) foi realizado em 2001. Em sua Carta de Princípios, principal documento do FSM, como um espaço de debate democrático de idéias, aprofundamento da reflexão, formulação de propostas, troca de experiências e articulação de movimentos sociais, redes, ONGs e outras organizações da sociedade civil que se opõem ao neoliberalismo e ao domínio do mundo pelo capital e por qualquer forma de imperialismo.

É neste cenário que o EPJ desenvolve estratégias para se inserir nesta esfera pública. Na busca de tal inserção desenvolve estratégias de veiculação, reflexão e vinculação acerca de determinadas causas – especialmente naquelas em que grupos hegemônicos se posicionaram publicamente de forma conservadora. O pressuposto deste grupo é o mesmo apontado por Habermas, em um dos mais influentes estudos, *Mudança Estrutural na Esfera Pública*, de que os meios de comunicação de massa, que publicizam assuntos públicos de forma despolitizada, para fins de entretenimento, não contribuem para a formação de uma verdadeira opinião pública e falsificam com esse nome juízos que não têm carácter público nem são debatidos racionalmente. Assim, ao recuperar temas tratados marginalmente (ou são ignorados) por suas comunidades eclesiásticas o EPJ combate o desinteresse do segmento evangélico por questões da vida social e se insere no debate público a partir de outro prisma interpretativo, em geral, mais progressista.

Abaixo listamos, ainda que de modo superficial, os principais documentos que resultaram das discussões virtuais no e-group.

Data do documento	Nome do documento – temática
Julho/2012	Repúdio ao Golpe de Estado no Paraguai
Setembro/2009	Carta aberta do EPJ sobre a redução da maioridade penal – *manifestação de oposição às iniciativas parlamentares que visavam reduzir a maioridade penal no Brasil.*
Janeiro/2012	Subscrição a Carta Aberta pela Democratização e Transparência do Judiciário – *Organizada pela JusDH, Articulação Justiça e Direitos Humanos, e assinada por cerca de 200 entidades de direitos humanos e 100 personalidades, reconhecida como uma das maiores mobilizações da sociedade em torno de uma questão ligada à justiça e ao Poder Judiciário.*
Junho/2009	Declaração pública de Solidariedade ao advogado José Batista Gonçalves em razão de condenação a pena de prisão – *José Batista, também formado em Teologia, iniciou seus serviços pastorais em favor do (a)s trabalhadores (a)s rurais na luta pela conquista e permanência na terra e na defesa de seus direitos quando são vítimas de variadas formas de violência como prisões, ameaças, despejos, trabalho escravo, etc. Pela CPT, atua como advogado na assistência de acusação em inúmeros processos em que defensores de direitos humanos são vítimas. Entre eles, o processo que apurou o assassinato da missionária Dorothy Stang e os inquéritos que apuram os assassinatos das duas lideranças extrativistas em Nova Ipixuna – PA. Batista foi condenado a pena de 02 anos e 05 meses de prisão por ser considerado culpado pela ocupação da sede da Superintendência Regional do Incra, em Marabá, por cerca de 10 mil trabalhadores e trabalhadoras do MST e da Fetagri, em 1999, na época em que ele ainda não era advogado, mas já prestava assessoria aos movimentos sociais.*
Junho/2011	Moção de apoio aos estudantes da Universidade Federal de Sergipe – *manifestação de apoio aos estudantes que ocuparam no dia 30 de maio de 2011 a reitoria da Universidade Federal de Sergipe.*
Fevereiro/2011	Apoio a Cesare Battisti – manifestação pública de desconforto com a decisão do ministro Cézar Peluso, presidente do Supremo Tribunal Federal, de manter preso o cidadão italiano Cesare Battisti e solicitação de sua soltura imediata e inadiável.
Fevereiro/2011	Subscrição à nota de repúdio: "Licença de Belo Monte é brutalidade sem precedente contra o povo Xingú" elaborada pelo coletivo Xingú Vivo
Maio/2010	Subscrição à "Nota de Repúdio à ação violenta contra os estudantes da UFPB"
Maio/2010	Apoio a Carta de Repúdio elaborada pelo Conselho Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – *documento de repudio a opinião expressada pelo Sr. Demóstenes Torres, então presidente da Comissão de Constituição Justiça e Cidadania do Senado Federal, no seu pronunciamento durante a Audiência Pública no Supremo Tribunal*

	Federal do Brasil (STF), no dia 03 de Março de 2010, o qual analisava o recurso instituído pelo Partido Democratas contra as Cotas para Negros na Universidade de Brasília.
Maio/2010	Subscrição ao documento "Lutar por justiça não é crime" elaborado pelo Comitê Contra a Criminalização dos Movimentos Sociais – *este documento político denúnciava e buscava alternativas para o enfrentamento da criminalização das lutas e dos movimentos sociais.*
Setembro/2009	Carta sobre as famílias do Núcleo Rural Monjolo – *Manifestação pública acerca do fato de que O Estado brasileiro, em julho de 2008, despejou sob ameaça policial, várias famílias da Cidade Estrutural, destruindo suas casas e as colocando em uma área no Recanto das Emas conhecida como Núcleo Rural Monjolo. A mudança foi feita em caçambas e os móveis e utensílios despejados no local, danificando-os agressivamente. As famílias ficaram alguns dias ao relento, se protegendo embaixo de árvores, até que o governo lhes forneceu lonas para a construção de barracos, banheiros químicos e água de caminhão pipa, condição na qual vivem até hoje, enquanto esperam a construção de suas casas definitivas. Recomeçaram a reconstruir suas vidas e descobriram que o terreno está em área de preservação permanente (APP) e, portanto não poderão continuar morando lá. Diante disso, as famílias não podem terminar de reconstruir as suas casas, e continuam morando em barracos improvisados com riscos reais de desabamento em decorrência da chuva, como já aconteceu com algumas famílias. São crianças e idosos sujeitos a condições de grandes riscos.*
Maio/2010	Carta aberta aos pastores e líderes evangélicos do Distrito Federal – *manifestação da entidade acerca da repercussão na midiatíca das investigações sobre as denuncias feitas por Durval Barbosa Rodrigues, denominada operação "Caixa de Pandora" e a ampla divulgação nos telejornais de imagens com provas bastante contundentes. Principalmente, acerca dos deputados evangélicos Rubens Brunelli e Leonardo Prudente flagrados fazendo orações em agradecimento a Deus pela "propina" recebida, fato que a mídia tem enfatizou, em função do escândalo que causam as imagens da referida oração.*
Setembro/2010	Eleições 2010: chega de iniquidade – *esclarecimentos a respeito das declarações de alguns pastores com o fim de "demonizar" certos partidos e candidaturas e sua repercussão na comunidade evangélica, fato que não é novo na história recente de sua participação política.*
Maio/2011	Alguns Posicionamentos do EPJ no Debate Atual sobre Homossexualidade – *Embora evasivo no que diz respeito a homossexualidade (nas discussões virtuais não foi possível chegar a um consenso neste ponto), há um posicionamento claro contra a homofobia.*

Cabe ressaltar ainda que, em meio a acalorados debates acerca da PLC 122/2004, o grupo decidiu escrever e-mail – com pedido de esclarecimento – à senadora Fátima Cleide que apresentara um substitutivo referente ao referido projeto de lei complementar. Devido aos dissensos interpretativos internos ao grupo não foi possível, num segundo momento, construir um documento favorável ou contrário. Assim, decidiu-se preparar uma série de esclarecimentos a respeito da consolidação do PLC 122/2004 com o intento de ajudar as lideranças evangélicas na compreensão do PLC, com comentários na redação do substitutivo do PLC 122/2006 de novembro/2009 e na emenda 1 – CAS. Tal documento foi disponibilizado no site em 12 de maio de 2011[8].

No que tange a aspectos presenciais, representantes do EPJ participaram de uma oficina onde foram apresentados os fundamentos do plano que tem como referência as diretrizes do Plano de Metas Compromisso *Todos pela Educação* do plano de Desenvolvimento (PDE), lançado em 2007. Com

[8] Disponível em: <http://www.epj.org.br/arquivos/diversos/epj_consolidacao_plc122_05_2011.pdf> Acesso 15/05/2012.

base nessas diretrizes foram relacionadas ações e atividades a serem implementadas por lideranças e membros das igrejas com o objetivo de: Dialogar e refletir sobre os temas relevantes para promoção da Educação e promover, no âmbito da Igreja, ações de fortalecimento da educação.

O EPJ também se fez representado no Encontro de Lançamento do Plano de Mobilização de Igrejas Cristãs pela Educação que aconteceu no dia 08/05/2012 no MEC em Brasília e teve a presença de representantes de Igrejas cristãs de todas as regiões do País, tal evento objetivava apresentar o plano de Mobilização de Igrejas Cristãs pela Educação no qual definir uma estratégia de mobilização social pela Educação.

Todos os documentos resultam de discussões/debates ocorridos fundamentalmente nos mecanismos virtuais. A partir dos consensos formados são elaborados documentos por qualquer componente do grupo que tenha participado ativamente do debate que, posteriormente, submete tal texto à aprovação do grupo. Sendo este aprovado ele é publicado no site do EPJ e divulgado no perfil oficial nas redes sociais (facebook e twitter) e replicado por seus membros. Além disto, o EPJ mantém uma newsletter que atualiza os integrantes acerca das ações do grupo.

No inicio de 2012 o EPJ firmou parceria com o *Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública* (GEMRIP), por meio do qual passou a atuar de forma colaborativa na difusão de notícias, na elaboração de comunicados públicos sobre problemáticas que, na compreensão destes, requerem posicionamentos e atenção urgentes, constituindo uma rede com diferentes organizações e movimentos sociais para visibilizar suas bandeiras e as problemáticas que emergem de seus contextos. Este espaço possibilitou a difusão de cursos de formação complementar – oferecido pelo GIMRIP e com certificação universitária[9] – para os membros do EPJ. Os referidos cursos tem duração média de 10 meses e podem ser feitos totalmente por plataformas virtuais de ensino.

Considerações finais

Obviamente, não deixa de haver nos debates do EPJ que acontecem nas listas de discussão um certo nível de exercídio narcísico, perspicácia teológica dos participantes. Entretanto, ao contrário dos debates doutrinários que ocorrem nas comunidades eclesiásticas locais, os dissensos aqui mostram as fissuras e fragmenta a ideia de "grande corpo de cristo" constituído a partir das certezas partilhadas, unidos por princípios igualitários previamente acordados sem que sejam submetidos à prova.

Neste cenário, a formação de um espaço comum promove formas de incorporação das diferenças, sem supressão das singularidades. A tentativa explícita é de estabelecer ligações entre universos fraturados (conservadores x progressistas; tradição x dilemas contemporâneos), e por meio da resistência comum, garantir a permanência dos vínculos religiosos. Como já apontamos, este isolamento compartilhado possibilita o escape às perseguições, estigmas e segregações eventualmente sofridos nas comunidades religiosas aos quais cada participante está vinculado.

[9] Certificação dada pela *Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)* situada em Rosario, Argentina.

No entanto, não se deve cair no mosdismo ufanista dos adoradores da rede mundial de computadores. As possibilidades democráticas por ela oferecidas ainda que presentes devem ser questionadas e problematizadas. Os mecanismos da hierarquia religiosa que tem por objetivo de impor a censura, permanecem ainda que reconfigurados. Vale lembrar, que praticamente todos os meios de comunicação anteriores a internet surgiam com o desejo de serem mais democráticos e, sucessivamente, foi se delineando modos de apropriação por pensamentos hegemônicos. Condudo pensar a ação política dos evangélicos na internet parece ser uma trilha profícua para a Antropologia, de maneira específica, e para as ciências sociais de modo geral.

Referências

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

BEAULIEU, Anne. Mediating ethnography: objectivity and the making of ethnographies of the internet. *Social Epistemology*, v. 18, n. 2-3, Apr.-Sept. 2004, p. 139-163.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In:

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política.* Obras Completas, v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*: a era da informação: economia, sociedade e cultura. v. 1, São Paulo: Paz e Terra, 1999.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

DIOGENES, Glória. *Redes sociais e juventude:* uma etnografia virtual. In: 35º Encontro Anual da Anpocs, 2011, São Paulo. 35º Encontro Anual da ANPOCS. São Paulo: HUCITEC, 2011. p. 1-15.

ESCOBAR, Arturo A. Welcome to cyberia: notes on the anthropology of cyberculture. *Current Anthropology*, v. 35, n. 3, p. 211-321, 1994.

FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. *Métodos de pesquisa para internet.* Porto Alegre: Sulina, 2011.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro,1997.

HINE, Christine. *Virtual ethnography*. London: Sage, 2000.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment*: essays on livelihood, dwelling and skill. New York: Routledge, 2000.

JUNGBLUT, A. L. A heterogenia do mundo *on-line*: algumas reflexões sobre virtualização, comunicação mediada por computador e ciberespaço. *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n. 21, p. 97-121, Jan/Jun 2004.

JUNGBLUT, A. L. O uso religioso da internet no Brasil. *PLURA, Revista de Estudos da Religião*, vol. 1, n.1, 2010, p. 202-2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem.* São Paulo: Papirus, 2003.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura.* São Paulo: Ed. 34, 1999.

LÉVY, Pierre. *A inteligência coletiva:* por uma antropologia do ciberespaço. São Paulo: Loyola, 1998.

LÉVY, Pierre. *O que é o virtual*? São Paulo: Ed. 34, 1996.

LEWGOY, Bernardo. A invenção da (ciber)cultura: virtualização, aura e práticas etnográficas pós-tradicionais no ciberespaço. *Civitas*. Revista de Ciências Sociais, Vol. 9, n. 2, 2009. p. 185-196.

MARQUES, Ângela. *Comunicação, estética e política:* a partilha do sensível promovida pelo dissenso, pela resistência e pela comunidade. Revista galáxia. São Paulo, n. 22, p. 25-39, dez 2011.

MILLER, Daniel; SLATER, Don. *The internet*: an ethnographic approach. Oxford: Berg, 2000.

ONG, Walter. *Oralidade e cultura escrita*. Campinas: Papirus, 1998.

MORAES, Dênis de. O ativismo digital, 2001. Disponível em: <http://www.bocc.uff.br/pag/moraes-denis-ativismo-digital.pdf> Acesso 17/05/2012.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 80, mar. 2008.

WAGNER, Roy. *The invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

EL NEOPENTECOSTALISMO EN AMERICA LATINA ALGO MÁS QUE UN FENOMENO SOCIO- RELIGIOSO: PREGUNTAS Y DESAFÍOS

Resumen: *El Neopentecostalismo es un fenómeno mundial de expresión social y religiosa que surge como respuesta de fe a diversos tipos de situaciones relacionadas con la desesperanza, la perplejidad, el desencanto, entre otras. Su característica más importante está asociada al avivamiento religioso mediante discursos de emotividad, prosperidad y la puesta en escena de un espectáculo atractivo y juvenil con música y luces mediante los cuales se presenta el mensaje evangélico y el llamado a la conversión. El crecimiento de estas "iglesias" genera muchas interpretaciones no sólo desde el lugar de la religión institucionalizada, sino también como forma social de expresión, pues allí hay dinámicas proselitistas que son o pueden ser aprovechadas como oportunidad política o como espacio de formación ciudadana. Supone, por tanto, una serie de desafíos para la investigación teológica que implica tomar como referencia de análisis este fenómeno religioso para avanzar en su comprensión con el fin encausar proyectos de ciudad, de convivencia humana. Esto implica también hacer lecturas del surgimiento de nuevos fenómenos sociales denominados como "emergentes" desde la cotidianidad y que pueden comprenderse hoy como formas "nuevas" de poder.*

Palavras Clave: *Cristianismo, Neopentecostalismo, fenómeno social, identidad socio-religiosa, pluralismo religioso.*

Abstract: *The Neopentecostalism is a world-wide phenomenon of social expression and religious that arises like answer from faith to diverse types of situations related to the hopelessness, the perplexity, I disillusion, among others. It's more important characteristic is associate to the religious livening by means of speeches of emotional, prosperity and the putting in scene of an attractive and youthful spectacle with music and lights by means of which it appears the evangelical message and the call to the conversion. The growth of these "churches" also generates many interpretations not only from the place of the institutionalized religion, but as it forms social of expression, because there are dynamic proselytizing that are or can be taken advantage of like political opportunity or space of citizen formation. It supposes, therefore, a series of challenges for the theological investigation that implies to take like reference from east analysis religious phenomenon to advance in its understanding with the aim to channel projects of city, of human coexistence. This also implies to take reading of the sprouting of new denominated social phenomena like "emergent" from the everyday events and that can be included/ understood today as "new" forms to be able.*

Keywords: *Christianity, Neopentecostalism, social phenomenon, socio-religious identity, religious pluralism*

EL NEOPENTECOSTALISMO EN AMERICA LATINA ALGO MÁS QUE UN FENOMENO SOCIO- RELIGIOSO: PREGUNTAS Y DESAFÍOS

Diego Agudelo Grajales
Doctor en Teología (Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá).
Profesor TC del Departamento de Humanidades (Pontificia Universidad Javeriana de Cali),
Director del Grupo de Investigación De Humanitate, categoría B Colciencias. E-mail: dagudelo@javerianacali.edu.co

El desarrollo de este artículo, producto de investigación[1], tiene tres propósitos: primero, presentar el fenómeno del neopentecostalismo en América Latina a partir de una descripción de sus principales rasgos; en segundo lugar, hacer una valoración de su importancia en el contexto sociodemográfico religioso y su influencia en sectores como la política, la economía, el mercado; en tercer lugar, destacar lo que son sus aportes desde el punto de vista teológico y eclesiológico; y por último, se abordará el asunto de las tareas que deja para las iglesias.

Con el desarrollo de estos subtítulos espero contribuir en la comprensión de este fenómeno y antes que rechazarlo desde un lugar específico de confesionalidad, considero importante acercarse a esta realidad para evitar caer en los lenguajes comunes de la deslegitimación, mientras el fenómeno sigue creciendo. Es decir, este fenómeno tiene mucho que decir y es clave dentro de un proceso de evangelización reconocer "otras" formas que sin salirse de las fuentes pueda responder más creativamente a las personas de hoy.

Estos cuatro propósitos corresponden en la misma medida a la estructura interna del capítulo desarrollada en subtítulos. El análisis de investigación privilegiado es el fenomenológico - hermenéutico. En cuanto al aspecto fenomenológico se ha referenciado a partir de descripciones realizadas de este fenómeno en los últimos años por parte de historiadores y sociólogos de la

[1] Artículo derivado de la investigación "La Responsabilidad Social a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia". Proyecto avalado y financiado por la Pontificia Universidad Javeriana, Cali.

religión principalmente, además de la constatación empírica en los lugares de esta expresión en forma directa y en forma de vídeo. La hermenéutica, por su parte, se realiza desde la perspectiva de la teología del pluralismo religioso a partir de la experiencia de fe católica.

El neopentecostalismo como fenómeno: líneas de una descripción

El neopentecostalismo es ya una realidad mundial[2], pero de acuerdo a su éxito en extensión del número de sus feligreses parece que están eclipsando las iglesias históricas no sólo en el plano demográfico, sino también en el de representación. Específicamente en América Latina estos movimientos son el resultado de una crisis de institucionalidad que refleja una inadecuada catequesis y un modelo eclesial que no responde creativamente a los desafíos del tiempo presente. Cada vez toma más fuerza y tiene representación en las decisiones públicas, por lo que no puede ni debe ser ignorado y menos caricaturizado o simplificado como es lo usual en estos casos cuando no se reconoce su valor porque sencillamente desbordan los dispositivos de análisis hechos desde el paradigma de las ciencias establecidas.

Una primera constatación importante en relación al tema es que las investigaciones son muy escasas, pues es un fenómeno complejo de diversa caracterización y origen, pues a pesar de tener la misma denominación, puede mantener rasgos y desarrollos diferentes según el país. En Argentina[3] y Brasil[4], por ejemplo, el desarrollo del fenómeno mediante los megatemplos y de la influencia de sus líderes es muy alto en la sociedad, mientras que en Chile es un fenómeno que se descubre como tal por los años noventa. En Colombia surge en la década de 1980 a partir del movimiento pentecostal, por eso son movimientos de segunda generación caracterizados por una forma de culto y doctrina flexible y distante del pentecostalismo fundamentalista[5].

Sea cual sea el origen y desarrollo, los neopentecostalismos en los países de América latina conservan una característica fundamental y es el cambio generacional en sus estructuras culticas y de liderazgo. Lo primero se refiere a la atención especial y a las cargas de emoción expresadas para activar la respuesta de los jóvenes donde se privilegia la música, las luces en un formato de espectáculo que atrapa los sentidos de los participantes. En relación interna con esta manifestación está el ejercicio de liderazgo caracterizado por su impronta secular, accesible y universal. Así, la liturgia

[2] MARTIN, David. Pentecostalism: *The World Their Parish, Blackwell*, Oxford, 2002; Dempster, Murray- otros (eds). The Globalization of Pentecostalism: A Religion made to Travel, Regnum Books, Oxford, 1999.

[3] FRIGERIO, Alejandro, "El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica" en Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 51-88, set. 1999; Otro autor es Míguez, Daniel, "Identidades conflictivas. Droga, Delito y Religión en un Programa de Rehabilitación de Adictos", en Revista Cultura y Religión http://www.revistaculturayreligion.cl/articulos/vol_1_n1/vol_1_n1_2007_07_Daniel_Miguez.html Acceso: 10.09.2012; "La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la 'década perdida'", en Intersecciones en Antropología, 2, p. 73-88, Facultades de Ciencias Sociales y de Ciencias Humanas, UNCPBA, 2001

[4] SILVEIRA, Leonildo, *Teatro, Templo y Mercado*. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina, Quito: Abya- Yala, 2002

[5] BELTRÁN, William Mauricio, "*La diversificación del cristianismo en Bogotá*", en Bidegain, Ana María-Demera, Juan Diego (eds), revista Globalización y diversidad religiosa en Colombia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005, p.257- 291

expresiva, informal y personalizada que las caracteriza se articula con esa forma de organización flexible, desburocratizada y horizontal.

Llama la atención que este fenómeno no suele ser definido como tal en las investigaciones, sino que se describe en sus manifestaciones, y para ello, necesariamente se toma un lugar desde donde describir y representar en lenguaje lo que se percibe. Este es el lugar de las Iglesias históricas, llámese católica o protestante. Esta última con excelentes estudios históricos, sociológicos, segmentados por el lugar donde estas manifestaciones religiosas van creciendo en forma exponencial sus feligreses, así como sus lugares de culto y su nivel de influencia. En estos estudios, aprovechando la revisión de estos estudios realizada por Miguel Ángel Mansilla[6], presenta la debilidad de estas investigaciones, aún incipientes en su número, entre ellas se destaca la tendencia a conceptualizar desde la visión economicista la descripción de un fenómeno expansivo como es la "teología de la prosperidad" con rasgos negativos, así como otras acepciones en el mismo sentido.

Otros vacíos encontrados por Mansilla es que las investigaciones están muy centradas en los mismos aspectos tradicionales como los modelos de organizaciones, características culticas, liderazgo e identidad religiosa, metodologías de evangelización e incluso concepciones políticas, sociales y culturales, pero no se encuentran aquellas que trabajen el tema de las representaciones con el cuerpo, el liderazgo femenino, la música como recurso cultico e industria musical[7], así como la constitución de nuevos líderes representados en cantantes, artistas, deportistas que fungen como predicadores.

Retomando nuevamente la descripción podemos ver que además de un discurso que enfatiza la teodicea de la felicidad, un elemento bien diferenciador es el lugar de la mujer el cual deja de estar en los lugares secundarios para ocupar los lugares protagónicos en la dirección del culto, la predicación, entre otras, lo que representa una resignificación de la mujer y de los patrones construidos culturalmente como madre, cuidadora, encarnando un apostolado profético que propaga y restaura las virtudes de los y las creyentes mediante el don recibido del Espíritu Santo, lo que otorga la autoridad para guiar la comunidad.

Este pastorado femenino, sin embargo, es fruto de la ausencia masculina y de ese liderazgo que está en crisis, pero su presencia no es fruto del reconocimiento de sus capacidades. Este tipo de pastorado es llamado "supletorio"[8], pues es a partir de la necesidad cuando surge la virtud de estar en el ejercicio religioso, convirtiéndose ellas mismas en una élite religiosa que conserva la credibilidad y la confianza por parte de los creyentes, aunque muchas lo hacen reproduciendo esos patrones de poder masculinos tomando la representación local de sus iglesias pero sin alcanzar todavía esos niveles de mayor incidencia regional o nacional. En países como Colombia esta representación se ha trasladado al espacio de la política mediante partidos o movimientos políticos como el MIRA (Movimiento Político Independiente), que poco a poco van consolidándose como tal y liderando proyectos de interés nacional a través de su presencia en los poderes legislativos.

---

6 MANSILLA, Miguel Ángel, *El neopentecostalismo chileno*, en El Cotidiano, v. 22, n. 143, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, México, 2007, p. 106-114 mayo-junio

7 MANSILLA, 2007 p. 107

8 MANSILLA, 2007 p. 109

Otro elemento importante de su discurso es el recurso de un individualismo majestuoso o reencantado para reforzar una identidad restaurada, como lo llama Mansilla, recurriendo a las metáforas que invitan a salir, transformarse, sentirse orgullosos y buscar el poder en cualquiera de sus acepciones como símbolo de la bendición de Dios, pues ya no es visto el poder como negativo, sino como oportunidad de evangelizar y hacer crecer la iglesia.

Lejos del pesimismo, se incentiva la confianza, el éxito, el triunfo y con una apuesta positiva por el futuro se hace reconocimiento de esta posibilidad si se está fortalecido por Dios, de ahí la búsqueda de identificación con los héroes de la Biblia y la justificación de la riqueza como regalo de Dios, pues se retoca estratégicamente la Palabra para este propósito como lo es la interpretación de la parábola de san Mateo sobre los talentos como una máxima a seguir y confiar[9]. Se trata de la sentencia neoliberal "porque al que tiene, se le dará más; y al que no tiene, se le quitará todo lo que tiene" y no ya la insistencia en el evangelio cuadriforme, típico del pentecostalismo, como es "Cristo sana, salva, viene y bautiza con su Espíritu Santo".

Una característica más del neopentecostalismo es el énfasis en las satisfacciones viáticas, es decir en el progreso y la prosperidad como señal de bendiciones por lo que se configura una religiosidad para la clase media, que usando su propio lenguaje empresarial y económico, bendice la racionalidad económica instrumental representada en el dinero, lo material y el consumo. Esto permite fomentar en los creyentes una sinergia con el lenguaje consumista de los medios de comunicación mediante la publicidad de proyectos de felicidad. Como es de esperarse el trabajo es visto en forma positiva, pues es visto en forma de sacralización como una actividad necesaria para la gloria del señor, de tal modo que todo trabajo, independiente del bien o servicio, está al servicio de Dios y se constituye como lugar de evangelización, no con la predicación verbal sino testimonial y comportalmente.

Así como el dinero es visto como un instrumento para la evangelización pues es uno de los dones de Dios, la forma como cobra valor salvífico es mediante la ofrenda y el diezmo, que dado como corresponde, es decir el 10% de su ingreso, asegura el estado de bendición actual, pero si quiere estar mejor debe contribuir con más ofrenda, además de la oración y la actitud positiva; pero si esa realidad no se alcanza, la respuesta es clara, faltó más contribución, oración o actitud. Es como un intercambio simbólico de Dios para señalar quienes son los bendecidos. En el mismo sentido llama la atención la exhibición de riqueza de los pastores como una forma de demostrar que la entrega a las casusas de Dios tienen su recompensa en la misma tierra y en el presente; y para proyectar esa imagen se da la inversión en los medios de comunicación como medio de evangelización mediante la difusión de los rituales de sanación en forma hipermediatizada.

Vistas en forma breve sus características más importantes, pasamos ahora a las paradojas del neopentecostalismo señaladas también en el trabajo de Mansilla respecto a este fenómeno en Chile. En primer lugar se señala que por un lado incentiva la participación política pero no sólo desde el lugar del ejercicio del derecho del voto, sino como representante para ser elegido y lo paradójico es que esta participación no es propiamente de los pastores, sino para los líderes de la comunidad,

[9] MERTÓN, Robert ha denominado este fenómeno como "efecto San Mateo", en Mansilla, 2007, p. 111

manteniendo de esta forma la concepción weberiana[10] sobre la irreconciliabilidad entre la vocación pastoral y la política, pues esta última tiene unas dinámicas de interés propias que implican entrar en el juego de los acuerdos y la validación de asuntos públicos no siempre buenos. Otra paradoja consiste en reavivar la ciudadanía, el patriotismo y el nacionalismo entre sus feligreses mientras les invita a hacer oír su voz, para poder escucharse ante un Estado que no los reconoce como tal y les ha negado, no formalmente, sino en la praxis su participación.

El número de feligreses aumenta considerablemente hasta el punto de estar eclipsando las iglesias históricas en el plano demográfico, reconfigurándose así una nueva estadística poblacional. Es una preocupación grande para las iglesias históricas, pues ven en el éxodo masivo de sus creyentes a estas iglesias neopentecostales como el efecto de una crisis de identidad eclesial y de formas depuradas de apostasía a la verdadera doctrina[11], que acentuando en el carácter personal de la experiencia de los dones del Espíritu Santo, han sabido capitalizar muy bien todos errores y horrores de las iglesias tradicionales, especialmente los de la Iglesia católica.

Las asambleas de oración no tienen una estructura litúrgica determinada y por eso se pueden cantar, bailar y dar curso libre a las emociones de los fieles, quienes pueden ver prontamente los beneficios de su petición. Los lugares diseñados para este tipo de avivamientos son los grandes escenarios con su espectacularidad y la transmisión del mensaje grandioso a través de los mega-templos como signo del esplendor y las bendiciones de Dios. Ahora bien, como es un movimiento de tradición oral articulado en torno a la experiencia con tres tipos de manifestaciones: la glosolalia, la taumaturgia y el exorcismo, y se rompe así con la tradición protestante que establece una relación cognitiva con los textos bíblicos.

Valoración

Una vez se ha realizado una descripción es justo hacer una valoración de este fenómeno reconociendo lo que está significando en el contexto social e incluso eclesial. En el neopentecostalismo se halla una forma novedosa de dirigirse a los creyentes e independiente de la afinidad con este tipo de manifestaciones, es claro que lo que está en el fondo es que las personas buscan caminos para ser cristianas de manera creíble y lo hacen a partir de una forma que le resulte atractiva y cercana a la vida, pues de esta manera se puede responder en qué consiste el ser cristiano, y eso es lo que la gente ha encontrado en este movimiento religioso.

La transformación que se experimenta en América Latina por cuenta de este fenómeno, pero además el de otras manifestaciones en las mismas iglesias históricas, como por ejemplo, el movimiento de la Renovación Carismática en la Iglesia Católica, cuestiona la tesis del fin de la religión, propuesta desde la filosofía europea como un signo de la modernidad. Demuestra que el paradigma

[10] WEBER, Max, *La política como profesión*, Madrid, Espasa, 2001, p.16. Referencia tomada de Mansilla, 2007. p. 114

[11] FUMERO, Mario E., Influencias del neopentecostalismo en las iglesias pentecostales, disponible en <http://contralaapostasia.com/2010/06/17/influencias-del-neopentecostalismo-en-las-iglesias-pentecostales/> Acceso. 26.10:2012

de la secularización propuesto como universal, no es tal, sino que es muy regional. De ahí que resulte clave estudiar el fenómeno para repensar el desarrollo de la religión en la modernidad tardía[12].

Esto es, lejos de una indiferencia y una privatización por lo religioso, una revitalización en otro sentido, porque se asiste a su reavivamiento en los países latinoamericanos, y esto tiene mucho significado cuando reconocemos estar en una época caracterizada por una red de relaciones de intercambio entre formas de producción, circulación y consumo de bienes materiales e inmateriales, generando nuevas lógicas, que al ser agrupadas por un nuevo concepto como es el de globalización, plantean la exigencia de nuevas explicaciones para la sociología religiosa.

Esta interconexión se ha multiplicado en todos los aspectos, incluyendo el campo religioso, no sólo en sus formas presentes como espectáculo en las redes abiertas de televisión, sino también mediante sus pastores o cantantes en gira encontrando en la estrategia de redes la facilidad en la circulación de los discursos de los predicadores. Convocan a la feligresía con el mismo formato de un show musical de un artista por los medios de comunicación, la venta de tickets de entrada, los descuentos por ingreso de grupos.

Ahora bien, el neopentecostalismo en América Latina, no sólo desafía las construcciones de análisis de la secularización desde la modernidad, sino también el objetivo transversal de la globalización que, según J-P. Bastian, no provoca homogenización como en todos los demás aspectos. Pues es desde la religión como se refuerzan las identidades locales[13], no dependiendo ni manteniendo relación alguna con el movimiento que lo impulsó, sino transformándose en movimientos endógenos y, por lo tanto flexibles, ajustados a las necesidades de sus feligreses.

Desde el punto de vista de la teología como disciplina no es suficiente aportar una cantidad importante de aproximaciones a este fenómeno religioso, pues depende también de la línea o énfasis que presentemos en el análisis. Puede verse como un fenómeno comunitario no uniformado, que surgió después del Concilio, que da lugar a múltiples manifestaciones. Casiano Floristán dice que esta variedad depende de la forma cómo se interpreta la Palabra de Dios, y se analiza y enfrenta la realidad, es decir es la manifestación de distintas concepciones de Iglesia[14]. Esta diversidad de manifestaciones no sólo se da en la unidad de la iglesia, la cual es valorada por diversas instancias en el seno de la iglesia como una expresión de la riqueza cultural (Evangelii Nuntiandi, 58), sino también, y he aquí lo problemático, es que ésta manifestación diversa se da por fuera de la iglesia institucional y por lo tanto, en principio fue visto simplemente como una expresión libre todavía muy anclada a ella, pero que hoy está por fuera de sus alcances, hasta el punto de reconocerlas como una amenaza en la actualidad.

Estas manifestaciones diversificadas dentro y fuera de la realidad eclesial institucionalizada son categorizadas sociológicamente en dos tipos de organización, según J. Wach, los jerárquicos y los

---

12 BASTIAN, Jean-Pierre, "Pentecostalismos latinoamericanos. Lógicas de mercado y transnacionalización religiosa". En Bidegain, Ana María- Demera, Juan Diego (eds), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005, p. 323

13 BASTIAN, 2005, p.326

14 FLORISTÁN, C., "*Modelos de la Iglesia subyacentes a la acción pastoral*", en Concilium, 196, 1984, pp. 416- 426

igualitarios[15]. La dinámica de la primera está ordenada por la fuerza de la jerarquía en cuanto su visibilidad orienta de forma segura los dinamismos comunitarios. Se privilegia el carácter de sacramento y de enseñanza dada desde quienes tienen el ministerio y el oficio litúrgico. La segunda, evidentemente, es indiferente a esa dimensión de jerarquía y privilegia el encuentro desde los carismas, en la cual establece el carácter emotivo y celebrativo sobre todo lo demás. Es la vida del Espíritu, según su propio campo de significación y lenguaje. Otra caracterización importante es la de G. Paiement quien presenta dos tipos de tendencias: las cálidas y las críticas[16]. Existen otras clasificaciones según la orientación de los autores o lo que se pretende subrayar, pero existe algo común en esa falta de uniformidad como es el hecho de, no estar en estado puro y por lo tanto fluctuar entre la experiencia, la práctica religiosa, el compromiso social, e incluso la indiferencia.

Aportes

La búsqueda de unidad en la teología que encuentra indisoluble la conexión entre lo individual y lo social, la teoría y la praxis, la piedad personal y la reforma de las instituciones, es un propósito fundamental en todo quehacer teológico y pastoral, pero cuando se trata del análisis de un fenómeno religioso como el neopentecostalismo esta apuesta no resulta tan visible por cuanto se trata de un fenómeno muy diverso en sus manifestaciones, que demuestra la tradición epistemológica con la que se ha hecho teología en forma oficial en las iglesias históricas a partir del dogma y la doctrina despreciando, en cierto modo, la espiritualidad (Concilium, 340, p. 167)

Muchas de esas manifestaciones del neopentecostalismo traen una verdad que por más que sea reconocida como tal, en la práctica se diluye por la fuerza de los conceptos; esta verdad es que la esencia del cristianismo no es un dogma abstracto, ni una doctrina, sino la figura del Jesús de Nazaret, la figura histórica. Es el fundamento de una auténtica espiritualidad cristiana.

Para nuestra espiritualidad cristiana es urgente y liberador que en lo teológico y en lo práctico, no nos orientemos tanto por las formulaciones dogmáticas y reglamentaciones eclesiásticas, como por el mismo Jesucristo, y aunque todas las iglesias crean estar en esta certeza, es importante estarlo reafirmando permanentemente.

La sociedad necesita esperanza. Nuestro desafío consiste en hacer gestos creativos, que no sólo hablen de esperanza, sino que sean signos de que lo que anhelamos está ya presente entre nosotros. Eso es algo muy importante del fenómeno del neopentecostalismo que hay que reconocer. Lo mismo que esa actitud de alegría para sentirse vivo (Salmo 150), lo cual es bastante reforzado mediante los cantos y la danza de alabanza. Esa experiencia fulgurante de alegría es importante reconocerla en estas manifestaciones religiosas neopentecostales, y ciertamente, no es fruto solamente de una experiencia límite de efusividad y de emoción colectiva estimulada por la música, las luces, sino también porque se experimenta una libertad y se aviva la espontaneidad que atrae, anhela y contagia. Precisamente es en el evangelio donde se encuentra sentido a esa jovialidad, pues el antónimo de alegría no es tristeza, sino la dureza del corazón: “dichosos los que están tristes porque

[15] WACH, J. *Sociología de la religión*, FCE, México, 1946, p 222

[16] PAIEMENT, G., “Comunicación y conflictos en las comunidad de base”, en Concilium, 104, 1975, pp. 122- 131

serán consolados"[17], que es lo que nos "encapsula" y nos aleja de la sensación de los demás y de experimentar la sensibilidad del sufrimiento de los demás.

Estas experiencias novedosas y alegres del neopentecostalismo levantan sospechas, que en algunos casos son válidas, pero que en general sirven como escudo para evitar cuestionar las formas tradicionales y seguras que en las que las iglesias históricas respaldan su tarea evangelizadora. No es que se ponga en cuestión la doctrina, ni el dogma, sino que las acciones no reflejan esa experiencia de libertad, y a menos que se no se vea tocado por esa misma libertad, nuestras palabras carecerán de la actitud creíble para que tengan sentido. Pero sabemos que se ha impuesto esa percepción de una iglesia como un lugar y espacio para el temor huraño, con límites estrictos. De la misma forma, la moral es vista como algo impuesto, algo sobre lo cual se ejerce un control exterior en lugar de verse como algo liberador para ser cada uno en Cristo.

La cultura del individualismo expresivo en el neopentecostalismo, como continuidad del proyecto del hombre moderno desde la racionalidad económica en la dimensión religiosa, supone también un desafío para la iglesia católica que está muy institucionalizada. Es verdad que no se puede aceptar que la fe cristiana sea una sustancia plástica que pueda moldearse según cada capricho18, pero tampoco que se perciba que un individuo en la iglesia no representa nada dentro de una gran masa de creyentes, o que se perciba que la situación particular de un grupo minoritario de mujeres, por ejemplo, como víctimas de una violencia justificada culturalmente, no sea importante para tener en cuenta. Por el contrario, la apuesta de Jesús en el Evangelio es preferencialmente por esa oveja perdida, no interesa el número ni el indicador porcentual; esa es una forma de racionalidad en la política y del proselitismo, pero no se puede encuadrar allí la misericordia de Dios.

Las grandes multitudes matriculadas como mayoría de católicos en los países de América Latina representa también una atención pastoral que no responde a las necesidades espirituales de las personas como es ser escuchadas, ser acompañadas, ser reconocidas. Algo que, a pesar de las grandes convocatorias en los mega-templos por parte de las iglesias neopentecostales, se reconoce que han creado formas eficientes de atención personalizada mediante líderes espirituales que están en la atención espiritual de un número pequeño de personas, que se ven animadas y fortalecidas por un espíritu comunitario que traspasa los espacios, tiempos y lugares de culto.

Una experiencia que contrasta con la invisibilización a la que se vieron enfrentados en la iglesia católica según los testimonios orales:

> Cuando mi hijo se metió en las drogas, simplemente nadie estaba allí para ayudarme, nadie me dio consejo, nadie me dijo nada; por el contrario, cuando salía de misa veía cómo era mirada como con cierto rechazo o desdén, intuía que cuando murmuraban lo hacían de mí. Eso al principio me daba pena y eso se lo decía a mi muchacho con dolor, pero luego me dio indignación y no volví a misa, pero ahora me siento que estoy saliendo adelante… mi hijo sigue en las drogas, pero me siento más acompañada, no me siento señalada y por el contrario, me siento que puedo hacer un camino… y sabe una cosa,

[17] RADCLIFFE, Timothy, "*¿Qué marca diferencialmente al cristianismo?*". En Concilium, 340, España: Verbo Divino, 2008, p. 26 (178)

[18] Dice K. RAHNER, la fe cristiana es "una unicidad absolutamente irrepetible, irremplazable, que jamás puede reducirse a un caso o a una regla", en *Peligros en el catolicismo actual*, Cristiandad, Madrid, 1964, p. 34

> deseo ir cada rato a estar en alabanza, me hace falta (testimonio de una mujer saliendo de una consejería en una iglesia neopentecostal de Cali).

Para otras personas que han vivido dramas semejantes ven la religión como un mundo que no se divide en compartimientos, de forma análoga a como se ordena el mundo; no se va específicamente a la iglesia evangélica o a la católica ni reconoce a una mejor que otra sino que de manera simple y espontánea decide a dónde quiere ir, dónde le queda más fácil y dónde cree se va a sentir mejor de acuerdo a su estado de ánimo. Lo religioso como recurso no funciona en estas personas como un escapismo de sus responsabilidades, sino como parte de su dispositivo social cotidiano para definir y enfrentar los problemas y encontrar soluciones. Así, no sólo la iglesia católica aparece como único recurso disponible, sino que en este menú de posibilidades aparece también las otras iglesias históricas o las neopentecostales. Estos últimos representan igualmente una variación probablemente más interesante y efectiva que las alternativas religiosas, culturales y terapéuticas de las que disponen la mayoría en su universo simbólico religioso. Teniendo esto en cuenta no resulta extraño que las personas decidan por participar e invitar a otros a vivir esa misma experiencia.

El aumento de los feligreses en conjunto con el aumento de las iglesias cada vez más emotivas muestran las carencias tan grandes de la gente, al tiempo que muestra la incapacidad de responder en forma pronta a las necesidades espirituales de la gente por parte de las iglesias históricas. Lo interesante es que la gente no le interesa la verdad de una doctrina y si está sustentada en una tradición, sino que independientemente de la verdad, las personas practican religiones mediante universos de símbolos que les resultan más atractivos y cercanos a sus sensibilidades. Se privilegia la experiencia personal de Dios, no de un Dios personal.

Por su parte el regreso a las creencias supersticiosas presentes en forma muy discreta en los cultos de sanación muestra también que nuestra época marcada por el racionalismo no se ha vaciado de la expectación por lo trascendente. El problema está en la tendencia instrumentalista de esta expectación, me refiero al deseo de una trascendencia que esté a su servicio, unas fuerzas sobrenaturales que vengan a ayudarle en medio de las dificultades. Una prueba de este hecho se encuentra en el entusiasmo que parece atrapar a la gente cuando en las oraciones de petición se ponen toda clase de necesidades y se utiliza las fuerzas especiales de los ángeles para hacerlas llegar.

Se debe reconocer que estas nuevas iglesias tienen la capacidad de adaptación y de acomodación a esas expresiones nuevas, en especial si sirven para alimentar el sentido congregacional. En una conversación con uno de los pastores de la Iglesia neopentecostal más grandes de la ciudad de Cali- Colombia, decía:

> Nosotros somos una iglesia de y para la gente… significa que nosotros no tenemos y no proponemos una doctrina, somos de Jesucristo y punto. Si esas otras iglesias les da por defender en los medios de comunicación causas que no tienen tanta popularidad como el aborto o la eutanasia, entonces nosotros hacemos un discurso contrario, si bien no en contra de lo fundamental, sí en el modo, de tal forma que le quede a la gente claro que no nos alineamos ni le damos la razón a otra iglesia… Si permanecemos diferentes a esas iglesias tradicionales, podemos dejar que nos perciban diferentes por eso aprovechamos todos sus escándalos para nuestra causa, que no es otra que presentar a Jesucristo como el verdadero Señor. (Testimonio)

Uno de los grandes cuestionamientos que se hace a este tipo de membresía neopentecostal es su poca sensibilidad o compromiso social, que es el lugar diferenciador de la presencia de la Iglesia católica y de las otras iglesias históricas, en cuanto insisten en modelos solidarios, cuando las necesidades son leídas en clave individual por parte del neopentecostalismo. Esto se representa en un activismo cultico y de proselitismo, además de un modo pasivo y dócil ante la racionalidad de una enseñanza propuesta por el predicador. Así, pues, en estas manifestaciones se presentan formas de docilidad que no son dignas de admiración porque son en realidad una dimisión de esa exigencia de discernimiento personal, es decir son la expresión de una falta de voluntad y discernimiento crítico que manifiesta "un colectivismo de los corazones que no es energía creyente y convicción viva, adquirida por una decisión personal, sino debilidad del corazón"[19]. Pero también es cierto que las iglesias institucionalizadas o históricas, y en especial, la iglesia católica ha descuidado ese cuidado personal, y además ha impedido en muchos lugares, que la misma comunidad tome conciencia de esa función, pues la tendencia es a centrar todo en los sacramentos y en ese sentido todo se clericaliza.

Aspectos como los de la sanación representan todo un camino que involucra lo esotérico en las celebraciones neopentecostales, pero este camino supera la comprensión de una religión confesional, el cual no podemos confundir con la contemplación. Al igual que en los tiempos de Jesús estamos ante la necesidad de transformar las formas de pensar si queremos vivir con dignidad y ese salto resulta tremendo y osado para una iglesia que se mueve con estructuras tradicionales. Sin embargo, lo tradicional no siempre indica inmovilidad, sino una gran riqueza que pareciera diluirse en el tiempo por las presiones de la actualización. Una gran riqueza la representa la búsqueda de una trascendencia mística pues la manifestación de la necesidad de encontrar sentido a la vida mediante el silencio también es una característica que reclama nuestro tiempo.

Filosóficamente de las iglesias neopentecostales se valora el hecho que va confiriendo sentido a la experiencia religiosa. Es decir han resignificado la experiencia en el sentido de un ajuste en ellos de sentimientos y deseos, luego de una pérdida de credibilidad de las interpretaciones religiosas en la conciencia de la gente a partir del proceso de secularización de la Ilustración y del pluralismo moderno. Así, todo el sistema de valores de la tradición que es transmitido como conocimiento y que es administrado como verdad por las instituciones religiosas, pierden importancia y relevancia.

Sin ese monopolio interpretativo, la sociedad moderna es capaz de establecer un ethos de libertad que se expresa en el pluralismo, que junto a la multiculturalidad, característica de nuestras sociedades latinoamericanas, abre nuevos espacios para la convivencia social que crean un contexto complejo de sociedad donde se destaca el "retorno" a lo religioso[20].

Este retorno refleja, por un lado, esa inconformidad del sujeto que ya no se siente "atraído", "llamado" por las formas tradicionales e institucionales de religiosidad, por otro lado, representa la búsqueda de mayor participación y protagonismo en esas dinámicas sociales, que específicamente en lo religioso , significan nuevas formas de expresión religiosa de manera libre y emotiva. Todas ellas

[19] RAHNER, 1964, p. 49

[20] MARDONES, J. M., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander: Sal Terrae, 1999

diversas y dispares entre sí en ortodoxia, pero también tiene puntos comunes de festividad, de emoción que contrastan con las formas estereotipadas y fijas de las formas tradicionales.

Este entusiasmo religioso es el resultado de una búsqueda que no tiene respuesta en esas formas tradicionales, por eso buscan esos espacios para sus inquietudes espirituales, pues

> No buscan dogmas, ni catecismos, ni normas que se tienen que seguir a pie juntillas. Quieren experiencias personales, conocer otras dimensiones espirituales y sentir en propia carne que algo se mueve en su interior, que están vivos y que son acariciados por dentro y por fuera[21].

Tareas

Cuando se plantea este tipo de análisis es común plantearse los retos que suponen haber comprendido este fenómeno, pero cuando es un movimiento que no se logra comprender en forma total, el problema es más complejo. La razón del por qué no se puede comprender está no sólo por su propia complejidad interna sumado, sino también por la incapacidad de moverse hacia otras fronteras de comprensión. Con ello se tiende a la simplificación con lo que no se ayuda en nada. Se debe volver sobre aquellos elementos que son transversales en la opción de fe para poder hacer una propuesta que sea válida como tarea. Además, es importante definir el para quién, que en este caso es la iglesia católica como el lugar donde como autor se vive la experiencia religiosa y la necesidad de afirmarse en dos actitudes básicas como son apertura al diálogo y la tolerancia.

La comunión recibida como un don por la Trinidad de Dios es también tarea a la que debemos responder reconociendo que la revelación de Dios en Jesucristo tuvo un propósito y no es precisamente la creación de una religión más, sino para ofrecer a todos y todas una comunión con Dios:

> La redención contiene el don de la unidad: unidad del hombre con Dios, unidad interior como curación de cada persona, unidad de toda la familia humana y de toda la creación. No podemos recibir la unidad con Dios sin recibir la unidad entre los hombres. La razón de ser de la Iglesia es ser el signo visible, el sacramento de esa unidad[22].

Si la comunión es don de Dios, entonces el interés por el ecumenismo no puede estar en el esfuerzo humano por armonizar diferentes tradiciones, incluyendo los fenómenos nuevos como el neopentecostalismo, ni tampoco esperar a que sea desde estas iglesias donde surja esta apertura. Es necesario situarse en la verdad de la redención de Cristo (Jn 17, 24) para vivir la comunión con Dios en Cristo por el Espíritu Santo: "Es en la unión mística con Cristo donde el ecumenismo puede alcanzar su fin".

Dar prioridad a la identidad bautismal respecto de la identidad confesional. Es otra de esas tareas necesarias y posibles. En la actualidad lo que se pregona y defiende es el confesionalismo invirtiendo el orden de lo fundamental que es la identidad cristiana por la identidad eclesial y ésta por la identidad confesional.

---

[21] FONTS, E., *"La 'nueva religiosidad'*, ¿un fenómeno regresivo?", en *Revista de Teología Pastoral*, t. 89, n. 1044, Sal Terrae, abril 2001, p. 298

[22] ALOIS de Taizé, Hermano. "Ten pasión por la unidad del cuerpo de Cristo. El camino de la comunión que se sigue en Taizé". En Concilium, n.340, 2011, p. 35 (187)

La iglesia está dividida pero en su hondura es indivisa. En el corazón de Dios es una. Hay dos realidades que unen a todos los cristianos: el bautismo y la Palabra de Dios. En una sociedad que parece haber relegado las religiones al ámbito de lo privado con neutralidad del espacio público, y donde el cristianismo de las mayorías expresado en el catolicismo parece quedarse atrapado en un modelo funcional conservador entregando sus lenguajes a otras actividades como el deporte, la política, las formas de avivamiento de las iglesias neopentecostales parecen tener alguna respuesta, no tanto cognitiva o racional, sino vivencial.

La respuesta que se espera de la iglesia católica ante este panorama no debe ser otra que la de la reconciliación, pues tiene la doctrina, la fuerza de la tradición, el magisterio para responder, llamar, convocar. El hombre postmoderno no ha renunciado a la búsqueda de misterio de sus orígenes y de su destino, a la búsqueda de una justicia para su vida y el mundo, ni a un compromiso creíble que es posible mediante la reconciliación como expresión de lo que Dios quiere para el ser humano.

La conciencia de fragilidad de la vida humana puede provocar dos reacciones: angustia y reverencia agradecida. La fe cristiana propone aceptar el amor de Dios y comprender su revelación como una presencia liberadora en las tramas de la historia para la realización y plenitud humana. Dios no se identifica totalmente con el ser humano, sino con este ser humano concreto que fue Jesús de Nazaret, el crucificado. El objetivo, por tanto, no consiste en insistir en la divinidad del ser humano, sino en la humanidad de Dios y consideraría que este es un gran aporte de las iglesias históricas a ese modelo creativo que representa el modo neopentecostal de vivir y experimentar la fe. Es un Dios que habla humanamente y que llega a dar una respuesta a la soledad del individuo, al que no pide sacrificios ni admiración, sino que se deje reconciliar con Él, es decir, que tome la decisión de abrirse a un amor confiado.

La iglesia católica o protestante debe ser capaz de dialogar primero en sí misma con los demás cristianos si pretende ser signo y sacramento de salvación. Tiene que ser ella misma el itinerario. La armonía y la unidad ideales no son una realización ya presente y definitiva en los textos sagrados, sino una tarea sobre la que siempre hay que volver para alcanzar superando todas esas fuerzas de la división inherentes a las divergencias entre los fieles.

Debe ser una búsqueda intensa y constante para vivir la comunión, no sólo entre las iglesias sino dentro de ellas. La perversidad no es tanto por las diferencias, que en el fondo no son tan importantes, sino por la absolutización y el aislamiento de las posiciones que implican el desconocimiento o la configuración del imaginario del otro no válido. Hace falta una transformación interior que impulse a las iglesias a no buscar su salvación y la de sus tradiciones, sino a evolucionar conjuntamente, pues lo que interesa es la salvación de todos, no el número de mi feligresía. La experiencia de encuentro con la persona de Jesucristo no puede institucionalizarse y por lo tanto da lugar a la pluralidad de los modos de llegar a ser cristiano

Pero si se trata, como lo es ahora, de una marcada indiferencia de una parte de la población hacia el cristianismo, aspecto que ha logrado encausarse desde el neopentecostalismo haciendo eco a la invasión del mercado y el concomitante materialismo y consumismo en especial en los jóvenes, pero representado en los modelos de éxito de sus predicadores, el problema es mayor, porque no se trata

de coherencia, sino de estrategia. Algo a lo que no parece responder el centrarse desde la otra orilla porque sencillamente no es ni siquiera puesto en consideración e incluso cuando se torna muy insistente la respuesta es la indiferencia hacia el cristianismo expresado en la fe católica o protestante. El problema no es la libertad religiosa, sino qué hacer con ella cuando a la gente no le preocupa en absoluto o cuando realmente no propone un modelo alternativo y de compromiso social. La represión religiosa produce resistencia y éste a su vez martirios que generan esperanza, pero cuando es desde la misma práctica de la religión cristiana como en el neopentecostalismo con el "evangelio de la prosperidad", que no se propone como contraria a ese materialismo, sino por el contrario lo legitima reconociendo que la "desmedida" del capitalismo, cuyo credo es "la codicia es buena", panacea de todos los males, entonces el problema es más complejo.

Antes este dominio del capitalismo de mercado las iglesias históricas no saben cómo responder con fidelidad y a veces parece tentarla seguir este mismo formato que parece atractivo y se olvida por un momento de su preocupación y misión proféticas buscando el triunfalismo. Es precisamente en esta situación donde según José Ignacio González Faus insiste en el exclusivismo del crucificado como "irrenunciable cristiano"[23], considerando que es de esos principios que no son negociables porque son necesarios para nuestro mundo. Pero cuando el mundo tiende a moverse en el ámbito de lo superfluo y despreocuparse por tomar en serio la cruz de Jesús y el significado en nuestro contexto, entonces el evangelio no es incomodidad sino que satisface la burguesía como dice José Comblin[24].

El neopentecostalismo supone también otra serie de retos para las iglesias históricas no sólo en la revisión de sus pastorales, sino en el lugar que se le ha dado al Espíritu Santo en la reflexión teológica eclesial y en la apuesta de fe y pastoral que ha privilegiado. Es aquí donde específicamente llama la atención teólogos como Y. Congar cuando dice que la Iglesia cuando olvida la acción del Espíritu se torna a sí misma en jerarquía y pierde lo esencial. Este no es un dato menor, porque refleja en gran parte la actualidad de una crisis, pues pareciera que estamos asistiendo a una nueva definición de teología como una apología de lo eclesial y por eso una nueva forma de "atar" el misterio.

Si la nueva búsqueda religiosa encubre bajo nuevas formas de contención para no encontrarse con los otros, ese retorno es alienante, pues la alteridad es el signo que permite distinguir la verdadera de la falsa religiosidad. Pero si ese reavivamiento es discernido, sea cual sea los riesgos en que puede caer, ésta diciendo algo muy importante como es la necesidad que tiene la gente de vivir una religión viva y que haga vivir la experiencia de un encuentro personal con Dios, con un Dios persona.

Para revitalizar la experiencia volvemos sobre la exhortación profética de Ranher de la recuperación de la tradición mística, la cual no es patrimonio de la confesión cristiana exclusivamente, sino que pertenece a todas las tradiciones religiosas, sino que puede darse independiente de ellas[25]. Es importante considerar los rasgos que la caracterizan para demostrar que se trata de una

[23] GÓNZALEZ Faus, José Ignacio, *El rostro humano de Dios*, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 203. Citado por Sobrino, Jon, Ser cristiano hoy, Concilium, n.340, 2011, p. 106 (258)

[24] COMBLIN, José. El proyecto de Aparecida. En *Revista Latinoamericana de Teología*, 72, 2007, p. 281. Citado en SOBRINO, Jon, Concilium, n.340, 2011, p. 106 (258)

[25] MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid: Trotta, 1999, p. 97ss

experiencia que lleva a las personas a grados de conciencia progresivos de mayor disposición a la voluntad divina y a una sensibilidad muy especial al misterio reconociendo que no es un mérito, sino la gracia divina lo que permite que pueda movilizar su voluntad para responder recíprocamente. Esta respuesta se da en lo profundo de lo cotidiano con actitudes que están en la esfera del encuentro con el otro y su cultura en compromiso abierto por la justicia y la solidaridad, lo cual es un criterio de genuina religiosidad. Así, no toda experiencia que invoque lo divino es genuinamente divina, eso es lo que condena Jesús de las actitudes de los fariseos con la oración, la limosna y el ayuno (Mt 6, 1-8).

A partir de Mc 2, 27 vale la pena preguntarse si este fenómeno ha sido apalancado por la misma forma como la Iglesia católica ha cargado las tintas y los discursos sobre la doctrina y la institución sin tener en cuenta a las personas para el cual ellas existen. Sigue resonando entonces la sentencia de Harvey Cox respecto a que el problema actual para el creyente no es "cómo ser hombre en un mundo sin Dios, sino cómo ser cristiano en un mundo secular"[26]. Ahora parece que no es solo en ese contexto de secularización sino de proliferación del avivamiento de lo religioso.

Sistemáticamente desde el ámbito de la teología formal hay un desafío a la racionalidad, pues los paradigmas de las teologías que se articulan desde la modernidad están en crisis y urge buscar nuevas hipótesis de trabajo que ayuden a dar una respuesta eficaz desde la fe a las nuevas cuestiones como las que representa esta realidad del neopentecostalismo con todas las aristas que representa, a partir de una teología ecuménica , macroecuménica, ecológica y holística como la que propone Hans Küng, Jürgen Moltmann, David Tracy y Robert. J. Fox[27]. La racionalidad de la teología, al igual que las demás ciencias, ha estado más atenta al poder que a la búsqueda de la verdad, por eso su atención estaba centrada en el control, no en el problema de identidad o en el sentimiento de fracaso o de orfandad que se apoderó de los feligreses. Este sentimiento de orfandad[28], considero que es muy ajustado a ese malestar amargo de soledad que tiene el creyente de a pie de la iglesia católica.

La respuesta a este sentimiento es el beneficio en el uso de la inteligencia emocional por parte de la iglesia neopentecostal y del movimiento de renovación carismática, pues la emoción y el fundamentalismo funcionan como factores de seguridad. Otro tipo de respuesta es la actitud de los grupos militantes de las causas sociales que se orientan hacia lo humanitario y hacía la mística, que fue claramente una opción de las iglesias históricas, especialmente la iglesia católica con la teología de la liberación a partir del Documento de Medellín (1968), pero esta opción implicaría un proceso de laicización de las culturas latinoamericanas, que resulta poco interesante para ese poder eclesial que luego hace un viraje con el Papa Juan Pablo II a condenar los excesos de este movimiento por su mediación socio-analítica a partir del marxismo.

En este contexto de "desregularización", fruto de la diversificación en el mercado de bienes simbólicos de salvación, y de la crisis de la modernidad, se viene reconfigurando una nueva arquitectura teológica o como la llama Agenor Brighenti "una nueva estética teológica", que permita que "su pertinencia epistemológica entre en la edad de la razón hermenéutica y comunicacional.

[26] COLOMER, E., "Prólogo", en Cox, H., *La ciudad secular*, Barcelona.Península, 1968, p. 11
[27] BRIGHENTI, Agenor, "*La mundialización de los desafíos hasta ahora continentales*". En Concilium, n.296, 2002, p. 101 (421)
[28] BRIGHENTI, 2002, p.101

Constituyéndose en una teología hermenéutico-contextual-secular. Con ello, se presenta la necesidad inaplazable de reconstrucción de las identidades colectivas en tres órdenes: lo social (razón comunicativa), lo epistemológico (razón hermenéutica) y lo eclesial (razón teológica)"[29].

El desafío de los pobres sigue estando presente en la teología, independiente del desarrollo de estas iglesias neopentecostales con su énfasis en el contenido emocional y su vacío teológico, el problema es que sigue sin respuestas este problema tan complejo, porque es la expresión de la falta de justicia, solidaridad y compasión. Mucha de la energía pastoral de las iglesias históricas se ha dedicado a contrarrestar desde los argumentos y los pulpitos esa fuerza, que parece incontenible de estos nuevos movimientos religiosos, mientras tanto la causa del pobre se deja de lado, o sencillamente, no está presente en la agenda pública de las iglesias.

Por último, considero importante anotar que por llamativo que sean estos nuevos formatos de evangelización, las iglesias históricas deben recuperar su fuerza profética y su sentido espiritual profundo volviendo a las fuentes. Evidentemente, este tipo de fenómenos surgen como respuesta a algo y no necesariamente tienen esa carga de perversidad que se les impone como tampoco están limpias de intereses y manipulaciones, pero como movimientos sociales religiosos están allí y seguirán estando, no sabemos por cuanto tiempo, pero lo que estamos llamados es a ser fieles y libres para ser sacramentos vivos de Dios en la historia. Eso también significa aprender y sacar todo lo bueno y valioso que enseñan esas formas nuevas de encuentro religioso. Tampoco estoy diciendo que seamos ingenuos y aceptemos como si nada ese fenómeno, pero creo que si la iglesia recupera su ser y da testimonio de lo que cree y experimenta puede ser luz para las gentes.

Referências

BELTRÁN, William Mauricio, "La diversificación del cristianismo en Bogotá", en Bidegain, Ana María-Demera, Juan Diego (eds), revista *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005, p.257- 291

BIDEGAIN, Ana María, "Crisis, diversidad religiosa y recomposición del catolicismo". En *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Memorias del III Encuentro del Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones, ICER, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2004. Citado por Bastian, Jean-Pierre, "Pentecostalismos latinoamericanos. Lógicas de mercado y transnacionalización religiosa". En Bidegain, Ana María- Demera, Juan Diego (eds), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005, p. 323

BRIGHENTI, Agenor, "La mundialización de los desafíos hasta ahora continentales". En *Concilium*, Navarra, n. 296, 2002, p. 101 (421)

COLOMER, E., "Prólogo", en Cox, H., *La ciudad secular*, Península, 1968, p. 11

[29] COLOMER, 1968. p. 102 (422)

COMBLIN, José. “El proyecto de Aparecida”. En *Revista Latinoamericana de Teología*, n. 72, 2007, p. 281. Citado en Sobrino, Jon, “Ser cristiano hoy

FLORISTÁN, C., “Modelos de la Iglesia subyacentes a la acción pastoral”, en *Concilium*, n. 196, 1984, pp. 416- 426

FONTS, E., “La ‘nueva religiosidad’, ¿un fenómeno regresivo?”, en *Revista de Teología Pastoral*, t. 89, n. 1044, Sal Terrae, abril 2001, p. 298

FRIGERIO, Alejandro, “El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica” en Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 51-88, set. 1999; Otro autor es Míguez, Daniel, “Identidades conflictivas. Droga, Delito y Religión en un Programa de Rehabilitación de Adictos”, en *Revista Cultura y Religión* disponible en: http://www.revistaculturayreligion.cl/articulos/vol_1_n1/vol_1_n1_2007_07_Daniel_Miguez.html Acceso: 10.09.2012. “La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la ‘década perdida’”, en Intersecciones en Antropología, 2, p. 73-88, Facultades de Ciencias Sociales y de Ciencias Humanas, UNCPBA, 2001

FUMERO, Mario E., Influencias del neopentecostalismo en las iglesias pentecostales. Disponible en: <http://contralaapostasia.com/2010/06/17/influencias-del-neopentecostalismo-en-las-iglesias-pentecostales> Acceso 26.10.2012

GÓNZALEZ FAUS, José Ignacio, *El rostro humano de Dios*, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 203. Citado por Sobrino, Jon, “Ser cristiano hoy”, *Concilium*, n.340, p. 106 (258)

MANSILLA, Miguel Ángel, El neopentecostalismo chileno, en *El Cotidiano*, v. 22, n. 143, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, México, 2007, p. 106-114 mayo-junio

MARDONES, J. M., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander: Sal Terrae, 1999. 199p.

MARTIN, David. Pentecostalism: The World Their Parish, Blackwell, Oxford, 2002; Dempster, Murray- otros (eds). The Globalization of Pentecostalism: A Religion made to Travel, Regnum Books, Oxford, 1999

MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid: Trotta, 1999, 234p.

PAIEMENT, G., “Comunicación y conflictos en las comunidad de base”, en *Concilium*, n.104, v.1975, 1965, p. 122- 131

RADCLIFFE, Timothy, “¿Qué marca diferencialmente al cristianismo?”. En *Concilium*, 340, Verbo Divino, España, 2008, p. 26 (178)

RAHNER, Karl, *Peligros en el catolicismo actual*, Cristiandad, Madrid, 1964. 154p.

SILVEIRA, Leonildo, Teatro, Templo y Mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina, Quito: Abya - Yala, 2002

WACH, J. *Sociología de la religión*, FCE, México, 1946. 454p.

WEBER, Max, La política como profesión, Madrid, Espasa, 2001, p.16. Referencia tomada de Mansilla, 2007, p. 114

WEBER, Max, La política como profesión, Madrid, Espasa

Religião e Religiosidades: diversidade e interculturalidade

MEMORIA DE LA SHOÁ EN LA COMUNIDAD JUDÍA CHILENA*

Ximena Vanessa Goecke Saavedra
Bachiller en Humanidades.
Licenciada en Historia y Educación
Núcleo de Investigación Cuerpo y Emociones FACSO, Universidad de Chile;
Colaboradora Fundación Memoria Viva;
Tesista Magister en Género y Cultura, Universidad de Chile.
xgoecke@gmail.com

MEMORIA DE LA SHOÁ EN LA COMUNIDAD JUDÍA CHILENA

Resumen: *La memoria de la Shoá es una memoria emblemática, polisémica, cuyo uso y reinterpretación actúa significativamente en la religiosidad, la identidad, como en las orientaciones y prácticas políticas de las comunidades judías contemporáneas y se expresa en diversas prácticas conmemorativas y educativas, monumentos y discursos, así como en su conexión con Israel y con la política local.*

Palabras Clave: *memoria – memorialización - Shoá (Holocausto) – judíos – Chile*

Abstract: *Shoah memory is emblematic, polisemic, and its use and reinterpretation acts meaningfully on the religious feelings and practices, the identity, the orientations and political practices of the contemporary Jewish communities, showing themselves in commemorative and educational performances, monuments and speeches, together with their link with Israel and decisions on local politics.*

Keywords: *memory – memorialization – Shoah (Holocaust) – Jewish communities – Chile*

La memoria de la Shoá es fundamental para comprender el judaísmo contemporáneo. No importando la distancia, ha habido elaboración y recepción de esta memoria en las comunidades judías de todo el mundo, no siendo Chile la excepción. A ello contribuye, sin duda, la llegada de numerosos exiliados-sobrevivientes que se radicaron y prosperaron en esta tierra, tanto como las propias características de las comunidades judías, que unidas en sus tradiciones, creencias y espíritu *nacional*, comprometidas con el destino del Estado de Israel, procesan y comparten una identidad diversa pero común.

Y quiero enfatizar esto, puesto que la identidad judía es mucho más diversa y compleja que lo que el sentido común del *gentil* reconoce: el sentido comunitario no se refiere a una identidad rígidamente definida, ni se sustenta en variables raciales o religiosas estrechamente delimitadas. Hay numerosas herencias y corrientes religiosas y culturales, agrupaciones comunitarias y políticas, que marcan sus diferencias en numerosos aspectos.

Lo mismo sucede con la memoria de la Shoá, que no puede ser caracterizada sino como un conjunto de memorias diversas que se apropian de esta experiencia, coexistiendo y operando con distintos sentidos y consecuencias tanto en la sociedad contemporánea, como en la identidad judía y su vida comunitaria actual, así como en la interacción de estas comunidades con el resto de la sociedad.

Zajor. Recordar.

Desde sus primeros pasos por el mundo, los judíos han tenido consciencia de la importancia de recordar. Cada símbolo, fiesta, bendición, oración, cada acción es un recuerdo.

* Este trabajo forma parte de un proyecto independiente en desarrollo.

Los judíos han sido un pueblo con una alta conciencia histórica. Podemos corroborar esta premisa al examinar la Torá, donde aparece un relato fundante que organiza una sucesión de acontecimientos y genealogías, dotados de propósito y coherencia, donde la divinidad se revela, en una suerte de epifanía, a través de la existencia humana, de su devenir y de sus acciones[1]. En este relato, la vida humana tiene valor. La acción humana en la dimensión temporal, terrena y concreta, es indispensable para la realización del plan divino. El ser humano se convierte así en colaborador de Dios en la creación y perfeccionamiento del mundo, donde sus buenas acciones (*mitzvot*), el cuidado de la ley, la reparación de las injusticias (*tikun olam*) y la continuidad del pueblo son parte indispensable del pacto entre Dios y el pueblo escogido. No hay un desapego con respecto del presente y de su contigencia, sino por el contrario un compromiso, que vincula memoria, identidad, continuidad, experiencia y comunidad.

Por lo tanto, para un judío la memoria está implícita en todo aquello que es y en todo aquello que hace, no importa dónde esté, su práctica religiosa ni su grado de conocimiento de las escrituras. Todo es memoria. Sin memoria, no hay existencia judía.

Tal como lo señala el rabino Daniel Zang, podría hablarse de tres tipos de memorias entrelazadas: la memoria religiosa, la memoria colectiva y la memoria personal.

> Es la historia de todo el pueblo judío la que yo la adquiero sólo por ser judío o por convertirme al judaísmo. Y no importa donde nací, yo adquiero la historia de cualquier judío a lo largo del mundo. Es una historia del pueblo como si estuviéramos en red, y lo que le pase a uno en cualquier otro lugar me está pasando a mí. Y eso es importante, pasa hasta el día de hoy con el Estado de Israel. Lo que pasa en el Estado de Israel pasa como si estuviera pasando en mi casa. (…) También tiene una importancia clave en el desarrollo de la memoria el hecho de que el judaísmo… hace que la persona pase en diferentes momentos de su vida por los cuales se compromete con esta memoria… La memoria podríamos decir que es la esencia del judaísmo y esto se construye casi en forma de una pirámide invertida… la memoria cada vez tiene que ir abarcando más cosas. Vas acumulando cada vez más conocimientos y son más las cosas que un judío debería guardar y tener presente… [2]

Para el Rabino Ariel Milstein, con una mirada fundada en la ortodoxia y la cábala judía, la memoria es todavía más:

> Todo lo que nos pasa desde que nacimos hasta que morimos es recordar lo que ya sabemos. Nosotros no vinimos al mundo sino que a recordar lo que ya sabemos, totalmente… Yo no te puedo enseñar, no te va a hacer eco, no va a tener sentido algo que en tu interior no fueras capaz de percibir (…) El Talmud afirma que nosotros sabemos antes de nacer absolutamente todo lo que tenemos que saber y en la vida lo vamos desarrollando, lo vamos recordando. (…) ¿Por qué tenemos que recordar? para poder evolucionar (…) es terminar las etapas que están inconclusas (…) Dentro de nosotros sabemos que nos estamos preparando para una vida más elevada (…) sabemos perfectamente que vivimos en vidas anteriores y vamos hacia otro estado de conciencia (…) Entonces la vida es la memoria… en el judaísmo es fundamental: sabemos todo. Sólo tenemos que recordar (…) eso somos nosotros, es lo que nos define como seres humanos [3].

---

1 Finguerman, Ariel *A teologia judaica do Holocausto. Como os pensadores ortodoxos modernos enfrentaram o desafio de explicar a Shoá.* Tesis (Doutor em Letras) Universidad de Sao Paulo. Sao Paulo, 2008, págs. 44-45.

2 Entrevista a Daniel Zang, Comunidad Israelita Sefaradí, Santiago, 9 de enero de 2012.

3 Entrevista a Rabino Ariel Milstein, Comunidad Jaredí Jazón Ish (Ortodoxa), Santiago, 12 de enero de 2012.

La memoria judía es permanencia, pertenencia, pero también diversidad. sobre la base de la deslocalización permanente, de la articulación de pequeños relatos que recuperan la tradición desplazadamente, como una colección de señas y de esperanzas, de fundirse y diferenciarse, en el paisaje errante, emergiendo necesariamente como "una voz en plural" lo que se refleja también en su literatura[4], que en esta oportunidad no abordaremos.

Es indispensable, pues, pensar la memoria judía en el marco conflictivo del destierro, de la reiterada errancia, a la vez liberadora y destino trágico, que constituye su más poderosa metáfora identitaria.

> Relata Rudi Haymann: "En su última carta antes de abandonar Alemania, escribe mi padre: Ahora iniciamos *el camino arduo de los judíos*, que están obligados a abandonar una patria querida para ir en busca de una nueva, lejana y desconocida[5]"

Seña que se encuentra situada en el corazón mismo de la Torá y su relato del éxodo, que es de algún modo actualizado en el relato contemporáneo de la Shoá, como experiencia radical tanto de la violencia exterminadora como de la fuerza centrífuga diseminadora.

La fuerza que este proceso histórico del pasado siglo XX tiene hasta hoy, nos permite considerar a la *Shoá* como una memoria emblemática[6] contemporánea. Una forma de memoria colectiva, vinculada a un hecho histórico que trágicamente marcó a una o más generaciones, cambiando su destino, y que en virtud de su carácter traumático también tuvo una resonancia cultural y social tal, que su eco se proyecta a larga distancia en el tiempo y el espacio hasta el presente. Es un marco histórico para una miriada de posibles memorias sueltas de diversos actores en cuyo diálogo y conflicto se "va incorporando, dando sentido y organizando varias memorias, articulándolas al sentido mayor"[7].

En este sentido, la memoria de la *Shoá*, así como toda memoria emblemática, es naturalmente múltiple y mutifacética, aún cuando diversos grupos intenten fijar su contenido, en razón más del presente que del pasado, para hacerle inteligible dentro del gran marco de la memoria colectiva contemporánea o para servir a los intereses del presente.

Primero en Alemania y luego, en toda Europa, los judíos fueron alcanzados por la Shoá (literalmente "Catástrofe"), arrasando su mundo. Al acabar la guerra, se encontraron en un mundo europeo lleno de ruinas, desolado, y expropiados de sus comunidades, bienes, familias y lengua. El *shetl* había desaparecido, los vínculos con la sociedad gentil habían sido rotos. No había un hogar donde volver. Y miles emigraron.

En el caso de Chile, se ha llegado a establecer documentalmente, a través del proyecto "Voces de los Archivos", que al menos 10.258 judíos se avecindaron en Chile entre 1933 y 1945, y que 1.810 judíos pasaron por Chile en tránsito a Bolivia. También se han logrado identificar 5.100 visas

---

4 CÁNOVAS, Rodrigo y Jorge Scherman F. Voces judías en la Literatura Chilena. Editorial Cuarto Propio, Santiago, 2010, Pág. 71

5 HAYMANN, Rudi El camino arduo. Santiago, 2000, pág.

6 Ver: STERN, Steve "De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998)" En: GARCES, Mario et al Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX. Santiago, LOM, 2000, págs. 11 a 33.

7 STERN, 2000, pág. 14.

autorizadas por el gobierno chileno. Todo este flujo migratorio, no dejó de tener un fuerte impacto en la pequeña comunidad judía local, que se había comenzado a expresar organizadamente a partir de 1906. Algunos autores aseguran que de hecho, la población judía en Chile se habría duplicado en esos años.

Pasaron muchos años antes de que los testimonios personales de experiencias en la Shoá tomaran más protagonismo social, pero no puede decirse que esta memoria no estuviera de algún modo presente y activa, desde un comienzo, en el seno de las comunidades.

Zijronot lebrajá **- Bendita sea su memoria.**

Tras la guerra muchos comenzaron a buscar formas de procesar litúrgicamente esta memoria, de conmemorar y de representar.

El primer paso, fue la expresión del duelo en los cementerios de las comunidades judías, con alguna suerte de monumento recordatorio, cubierto con placas testimoniales. A ello le siguieron pequeños gestos litúrgicos, en determinadas fechas en las que, era inevitable conectar esta memoria con otros momentos conmemorativos que abordaban el tema de las agresiones contra los judíos, como en aquellos en que se lee la historia de Amalec, antes de Purim, en *Shabat Zajor*, (donde se lee como *maftir) y* en la *parashá* Ki Tavó, del Deuteronomio (*Devarim*) capítulos 26:1 – 29:8.

Con el establecimiento por parte de Israel de la conmemoración de *Iom HaShoá ve HaGeburá*, se abrió otro debate, tal como lo señala el Rabino Marcelo Kormis:

> "un tema que aún continua pendiente en la conmemoración de *Iom Ha Shoá* es su ritual. Al igual como ocurre con *Iom Haatzmaut*, aun no se ha desarrollado un ritual único que abarque a todo el pueblo judío y que nos indique cómo conmemorar esta fecha[8]".

En la *Hagadá de Pesaj* de la Comunidad Israelita de Santiago[9], se ha incluido en el *Seder* (orden) de la cena pascual el siguiente momento conmemorativo específicamente conectado con esta memoria: tras llenar la cuarta copa y la copa especial para el profeta Eliahu, y abrir la puerta para permitir la entrada del profeta, toda la concurrencia se pone de pie y se recita

> " "Derrama tu ira sobre los pueblos que no te conocen, y sobre los reinos que no invocan tu nombre. Por cuanto consumieron a Jacob asolando su morada" (Salmos 79:6 y 7) "Derrama sobre ellos Tu ira y el furor de Tu enojo los alcance" (Salmos 69:24) "Persíguelos con furor y aniquílalos de debajo de los cielos de Dios" (Lamentaciones 3:66) Auschwitz. Dachau. Maidenak. Treblinka. Buchenwald. Belzec. Mauthausen. Sobibor. Chelmno. Ponary. Vilna. Bergen-Belsen. Pustkow. Theresienstadt. Dora. Deuengamme. Janow. Skarzysko. Varsovia."

Luego la cena prosigue, como es tradicional, con la recitación de *Ani ma´amín* (Yo creo) que manifiesta la esperanza de la Fe y el canto al profeta Eliahu (*Eliahu Hanaví*), antes de cerrar la puerta y proseguir hacia el cierre de la cena festiva.

---

[8] KORMIS, Marcelo Rabino "Meguilat Ha Shoá" En: La Palabra Israelita, Santiago, 9 abril 2010, pág. 2. http://www.lapalabraisraelita.cl/2010/abril9_10/2_9.pdf

[9] COMUNIDAD ISRAELITA DE SANTIAGO. Hagadá de Pesaj. 2da edición, Santiago, mayo de 1994, pág. 125

También, en los últimos años se ha presentado también en esa comunidad una nueva versión de la *Hagadá* de *Pesaj,* para Latinoamérica, respecto de la cual el Rabino Kormis comentaba en su columna de La Palabra Israelita que:

> "Una de las partes que más me llamó la atención es la que se refiere a los cuatro tipos de hijos. En esta parte, esta nueva *Hagadá* presenta distintas ilustraciones sobre cómo se ven los cuatro hijos en distintas épocas de la historia del pueblo judío. La ilustración 1, por ejemplo, nos presenta a los cuatro hijos durante la *Shoá.*[10]"

Además, el Movimiento Conservador ha empezado a establecer como una costumbre el leer una *Meguilat de Iom Ha Shoá* (tal como se hace en otras fechas del calendario judío: en *Purim (Meguilat Ester), Shavuot (Meguilat Rut) y Tishá ve Av (Meguilat Eijá)).*

A este respecto, el Rabino Kormis señala:

> "Hace cuatro años atrás, el Movimiento Conservador publicó un texto llamado *Meguilat Ha Shoá* que ha sido propuesto como texto para ser leído y estudiado en las distintas sinagogas del mundo (…) Como expresa uno de sus autores <(…) la lectura de la Meguilá en la Sinagoga le entregaría al recuerdo de este día una estructura unificada, llevando a un mayor número de judíos y comunidades a conmemorar Iom Ha Shoá con una mayor profundidad espiritual> Muchas son las ideas y lecturas que aparecen en esta Meguilá. Un texto que nos invita a recuperar nuestra memoria y a ejercerla activamente en el día de Iom Ha Shoá…. No sabemos si pasará mucho tiempo hasta que nuestro pueblo establezca un ritual único para conmemorar ese día. Lo que sí sabemos es que Meguilat Ha Shoá puede servir, sin duda, como una base para ello[11]"

Finalmente, está *Tishá ve Av*, un día doloroso, el día más triste de la tradición, puesto que en él convergen --según se establece en el Talmud-- cinco eventos trágicos (la destrucción del Primer y el Segundo Templo, la caída de Betar, la decisión de Dios de que la generación del éxodo iba a vagar 40 años por el desierto y la caída de Jerusalem). A ello se agrega ahora el recuerdo de la inauguración de Treblinka en 1942.

Para el judaísmo la alegría es muy importante. La tristeza no es el motivo principal del ciclo de festividades y tal como se señala en las escrituras, no debe prolongar más de lo necesario. Algunos judíos *jaredí* (ortodoxos) consideran, naturalmente, que el mejor lugar para recordar la *Shoá* es incorporarla dentro de *Tishá ve Av* y no aprueban la idea de que se recuerde en una fecha laica especialmente establecida ni tampoco la idea de hacer modificaciones al calendario religioso, o a la liturgia, ya existente en la tradición.

Tal como lo señala el Rabino Milstein[12], resulta de una gran responsabilidad introducir cambios en un ritual que nos conecta con el pasado y que se repetirá por largo tiempo hacia el futuro; puesto que el mensaje que queda inscrito en ese ritual debe ser significativo a través del tiempo, para todas las generaciones, y no ser una fuente de problemas en ese futuro. Hoy la Shoá aparece magnificada, pero ¿cómo se le mirará en el futuro?. ¿Qué justificaría su preeminencia por sobre otros hechos, como para hacerle merecer un día más de aflicción?.

---

[10] KORMIS, Marcelo Rabino "Los cuatro hijos de nuestra Hagadá" En: La Palabra Israelita, 15 de abril de 2011, pág. 3, http://www.lapalabraisraelita.cl/2011/15abril_011/15abril_011.pdf

[11] KORMIS, Marcelo Rabino, 2010

[12] Rabino Ariel Milstein, Comunidad Jaredí Jazón Ish, Santiago, entrevistado por la autora, 12 enero 2012.

***Veigadta levinja* – Y le contarás a tu hijo.**

No obstante las dudas en el plano del ritual, y siendo la identidad, la continuidad y la tradición tan importantes en la cultura judía, existe la necesidad para los judíos tanto en Israel como en la *golá* (diáspora), de representar lo sucedido, de modos que permitan superar el tiempo y traspasar la memoria, para intentar así reducir la posibilidad de su repetición.

> "La memoria es permanencia, una voz colectiva que va formando series de relatos, en el tiempo, que se van aunando, más allá de la dispersión diaspórica de sus cuerpos. Siendo un pueblo que vive para el recuerdo, vive también la amenaza de su desaparición[13]"

En el caso chileno, el mayor cúmulo de testimonios –tanto en el mercado como privados—se han escrito a partir del año 2000, cincuenta años después de terminada la Segunda Guerra Mundial. Ante la vejez, la posibilidad de detenerse a escribir sin las mismas urgencias del término de la guerra, la necesidad de responder a las preguntas de las nuevas generaciones (esta vez dispuestos a escuchar), y la percepción de amenazas geográficamente más cercanas (sobre todo tras los atentados en Argentina) estas emergen con un renovado sentido de urgencia.

Tal como lo señala David Feuerstein:

> "El holocausto debe recordarse. No puede repetirse tal genocidio con ninguna raza. La historia no puede cambiarse, Hay que mostrarla a las nuevas generaciones y testigos presenciales ya quedamos pocos. Somos una especie en extinción[14]"

El libro de Milan Platovsky, de origen checo y nacido en Praga en 1922, es uno de los más exitosos publicados en Chile. Narra su experiencia en la *Shoá*, su huida del comunismo posterior y su instalación en Chile, donde se estableció y alcanzó renombre en el mundo empresarial. Su libro entrega un mensaje positivo que él valora:

> Muchas personas me han agradecido por haberles ayudado a ver su vida desde otra perspectiva. (…) Nunca hay que permitir que los problemas nos sobrepasen. Manteniendo la confianza en sí mismo se puede superar cualquier situación. (…) La Segunda Guerra Mundial es ya lejana para mucha gente. Ahora la han podido revivir a través de una vida real, de un chileno por adopción, empresario, que tiene hijos y nietos y que vive en Chile desde hace 40 años […] La vida mía era tan novelesca que no necesitaba agregar nada.[15]

Judith Klein, por su parte, nació en Checoslovaquia en 1925. Considera que haber sobrevivido y ser capaz de tener hijos, nietos y bisnietos

> "es un regalo de Dios, me dio vida para dar vida, fui una semilla, y quiero que este libro ayude en parte a terminar con estos odios, las guerras, que haya paz y amor entre distintas personas[16]"…

Sin embargo, para ella fue difícil llegar a plasmar su experiencia en un libro:

---

[13] CÁNOVAS, Rodrigo, 2010, Pág.67

[14] "David Feuerstein: Para nunca olvidar" 28/01/2004 http://www.lanacion.cl/noticias/site/artic/20040128/pags/20040128164420.html

[15] COVARRUBIAS, María de los Angeles "Sobrevivir" 19/12/1999 El Mercurio, http://diario.elmercurio.com/detalle/index.asp?id=%7Be5f184ba-4b39-452b-8b41-b4383f441207%7D

[16] CABELLO, Marcelo "Testimonio de una sobreviviente de Auschwitz" Lunes, 25 de Septiembre de 2000, El Mercurio electrónico. http://www.emol.com/noticias/magazine/2000/09/25/33474/testimonio-de-una-sobreviviente-de-auschwitz.html

> "La verdad es que no quería escribir este libro, lo que pasa es que no quiero que me duela más el corazón por lo que viví. Me recuerda mucho sufrimiento...[17]"

La cercanía de la muerte fue precisamente el motivo que llevó a la organización de asistencia comunitaria Reshet a plantearse, hace algunos años, la necesidad de conservar la memoria de los sobrevivientes de la Shoá que eran atendidos por los hogares israelitas. A partir de esta inquietud Karen Codner se animó a emprender un proyecto de conservación de esta memoria que cristalizó en la organización de la Fundación Memoria Viva y sus proyectos "Voces de la Shoá" y "Voces de los Archivos", que con voluntarias de la comunidad, ha logrado hasta ahora recoger audiovisualmente 105 testimonios en video y una gran cantidad de documentación, referida a la inmigración a Chile durante esos años.

Coincidente con este esfuerzo, la familia Pollak financia actualmente la implementación del Museo Judío de Santiago (en el mismo Mercaz, donde ya inauguraron una hermosa Biblioteca comunitaria), incluyendo en la muestra un espacio memorial que refleje la historia y la experiencia de la Shoá. Este museo sería inaugurado a fines del 2013, y proyecta abrirse hacia el mundo gentil. Allí, los testimonios grabados por Memoria Viva tendrían un lugar especialmente relevante, permitiendo a la propia comunidad reconocerse en los rostros de sus familiares y amigos, y al visitante conectarse con la biografía de inmigrantes europeos que se radicaron en el país.

Un efecto secundario, muy importante, de este auge memorializador ha sido el despertar en algunos de los entrevistados de una voluntad de testimoniar que ha aumentado la presencia de sobrevivientes en los espacios públicos.

El Instituto Hebreo, aparte de actividades en educación informal en fechas como Iom HaShoá y *Kristallnacht,* también desarrolla el proyecto *Shorashim* (Raíces) en que se involucran los estudiantes de 8vo básico cada año, y que se remonta también a la "herencia" de la *Shoá,* puesto que fue creado por iniciativa de "un grupo de sobrevivientes del Holocausto de conservar la memoria de las nuevas generaciones. La palabra raíz se asocia a la palabra memoria y la memoria es también continuidad"[18].

Cada año todos los niños de octavo investigan, con ayuda de sus familias, sus orígenes familiares, con el fin de fortalecer su identidad judía. El producto de esta investigación es un libro genealógico.

> "para cada niño judío es de fundamental importancia conocer su historia, la de su pueblo y la de su familia, por eso se realiza este trabajo de investigación profundo y sistemático, que indaga también sobre los orígenes del pueblo judío, la comunidad judía en Chile y el mundo, todo relacionado con su propia historia familiar.[19]"

El valor de recordar los nombres, es algo que Yad Vashem ha introducido significativamente en la memorialización de la Shoá y a través de estos proyectos genealógicos, se conecta a unos y otros a través de las ramas genealógicas.

---

17 CABELLO, Marcelo, 2000.

18 "Mi historia familiar. Tercer lugar y mención honrosa en concurso internacional" En: La Palabra Israelita , Santiago, 13 de junio 2008, pág. 5.

19 "Mi historia familiar…" 2008

Otro proyecto internacional que ha tenido fuerte impacto en la comunidad local, es la participación del Tercer Año Medio en la Marcha por la Vida, a Polonia e Israel. Este viaje ha tenido un fuerte impacto en la subjetividad de las nuevas generaciones estableciendo un vínculo emocional intenso entre la salida de la Shoá y la esperanza y protección del nuevo Estado judío.

> "Sin duda, Polonia es un lugar fuerte, donde vemos parte de nuestra historia. Tenemos sentimientos tristes, de angustia, rabia e impotencia, preguntándonos cómo el Holocausto pudo haber ocurrido… La tristeza fue demasiada; las preguntas, infinitas; las ganas de querer hacer algo, también. Y no lo podíamos entender. En ese instante nos unimos como grupo. Algunos lloraban; otros se contenían, pero el compañerismo era máximo. (…) Tenemos que ser fuertes y apoyarnos como si fuésemos uno solo, para así luchar por nuestros ideales como pueblo judío y llegar a nuestro rumbo: Israel. Desde el primer momento que pisamos nuestra Tierra Prometida, la alegría fue máxima; el sentimiento por Israel, enorme; y el orgullo de ser judíos y estar en Eretz Israel, aún más grande. Estar ahí, después de todo el sufrimiento.., era un logro [20]"

El actual rector del Instituto Hebreo, Sergio Herskovitz[21], recalca la idea de que se pretende transmitir esta historia dentro de un marco de esperanza, con:

> "un proyecto de judío del siglo XXI… a partir de allí construye historia o memoria… Yo quiero un judío que pueda ser un ciudadano de igual a igual y de primera categoría si vive en la Diáspora, digno; un judío que se construya en función de *Tikun Olam*, es decir de mejorar el mundo en el que vive, y no solamente su comunidad, es decir: su comunidad y el mundo; pienso en un judío que busque conducirse en su vida con principios éticos profundos y fuertes; busco un judío que vea en el Estado de Israel un foco central en su vida, entonces tomando en cuenta estos elementos yo voy a la historia…. a mí no me interesa construir identidad judía a partir de ser pobrecitos, o de victimizarme."

La idea del viaje también es muy importante en los pocos proyectos audiovisuales que se han realizado en el país. La familia Feuerstein realizó un viaje a Polonia de la cual dejó registro en un video familiar denominado "Historias de Familia" que se exhibió una vez en público, junto con el lanzamiento de su libro. Judith Klein, realizó un viaje a Auschwitz, a reecontrarse con su pasado, acompañada del equipo del programa Contacto en el año 2000. Ambos documentales se refieren más bien a las emociones, recuerdos y reflexiones de la primera generación.

Posteriormente la misma idea del viaje, con la participación en la "Marcha por la Vida", es tomada por dos documentales, pero desde la perspectiva de la segunda y la tercera generación. El primero de ellos es "Testigos del Silencio", de Mario Kreutzberger, y que fue dirigido por Jaime Villa Farías (2007, color, 45 min.) Kreutzberger recuerda:

> "Recorrí parte de los campos de concentración y exterminio en la "Marcha por la Vida", que recuerda esta vergüenza para el mundo. (..) Pensé primero en una reflexión documentada en video para mí y mi familia, pero me di cuenta de que sería mezquino quedar solo como un "testigo del silencio"…. Este es un homenaje a mi madre Anni y a mi padre Erick, que vivió en carne propia esta etapa oscura de la historia, pero también es un homenaje a la esperanza, a la tolerancia y muy especialmente a la vida[22]"

---

[20] TAWRYCKY Stermann, Andrea "Mi experiencia en el viaje de estudios" Revista Shalom 48, Santiago, mayo 2006, pág. 27.

[21] Sergio Herskovits, Rector Instituto Hebreo, entrevistado por la autora 10 de Enero de 2012.

[22] WASSERMAN, Isaías "Se compromete con la Educación Judía. Don Francisco lanza documental de la Shoá" En: La Palabra Israelita, 8 junio 2007, pág. 9 . http://www.lapalabraisraelita.cl/2007/junio_8_07/9_8.pdf

A este proyecto se une "Holocausto: la tercera generación" de Daniel Segal y Daniel Halpern (2005, color, 65 min.)[23], filmado en Alemania y Chile y que recoge las impresiones de tres estudiantes del Instituto Hebreo (Joel Kraus, Roman Yosif y Daniela Dukes) que en el marco de su viaje de estudios visitan centros de exterminio nazi, de donde lograron salir con vida sus abuelos.

Este vínculo a través de lugares, objetos y emociones se hace evidente también a través de la instalación de monumentos en algunos espacios comunitarios. Detrás de ellos, esta la impronta del mayor emprendedor de memoria de la Shoá en Chile, en los últimos años, David Feuerstein.

El primero, fue un horno crematorio en el Estadio Israelita Maccabi, inaugurado en 2005 y que está empotrado en una caja de ladrillos y del cual emerge un grueso tubo de lata, que lleva inscrito el número que el propio Feuerstein tiene tatuado en su antebrazo, tras su paso por Auschwitz. Está colocado a la derecha de la entrada principal, en el jardín, y sobre él hay pequeñas piedras comunes, al igual que los cementerios.

El objeto escogido es directo y macabro. Apela al símbolo máximo de crueldad y aniquilamiento e incluso a la literalidad del concepto religioso de Holocausto como "sacrificio quemado en el fuego". Y su instalación, en un espacio comunitario recreativo y alegre, causó polémica.

> "… permítanme hacer referencia a una respuesta que mi amigo Avner Shalev… dio a un periodista que se mostraba sorprendido por lo que llamó la exhibición de "una enorme cantidad de horrores que pueden resultar perturbadores". Shalev, con mesura y palabras firmes le respondió: "Así debe ser un proyecto destinado a recordarle a los visitantes el lado malo de la naturaleza humana" (…) Aquí y en todas partes, debemos ser portavoces de estos hechos y no permitir que el Holocausto se convierta en una materia abstracta, relegada solamente a las páginas perdidas de un libro de Historia… En estos momentos, resulta importante encontrar un lenguaje común para transmitir este legado a las nuevas generaciones y en especial a nuestros propios descendientes. Es nuestra obligación pasar esa responsabilidad a los que nos sucederán. Los jóvenes, por su parte, nos deben asegurar que serán los portavoces de este mensaje y transmitirán nuestros relatos con la seguridad de que son veraces y objetivos.[24]"

Posteriormente, en 2009, Feuerstein instaló un segundo monumento: esta vez en la organización de mujeres judías WIZO, emplazada muy cerca del Estadio Israelita. En este espacio, escogió colocar una escultura que muestra a una mujer (madre) con una expresión angustiosa, mirando al cielo con su cabeza y su pecho partidos y su boca abierta en un sordo grito de desesperación, mientras sus tres hijos están agarrados a su falda. En su pecho se distingue claramente, la estrella de David que los nazis les forzaban a usar. La escultura se erige sobre una pileta, en el jardín de la institución y está hecha completamente de metal. Feuerstein dedica esta obra a su madre y sus hermanitos, asesinados por los nazis.

---

[23] Véase artículo aparecido en La Palabra Israelita en Marzo de 2005: http://www.lapalabraisraelita.cl/11%20marzo%2005/10%20(11).pdf

[24] Discurso David Feuerstein, Presidente Sociedad Chilena para Yad Vashem, Día del Holocausto - Yom Hashoa, Santiago de Chile, 5 de Mayo del 2005 pág. 2.

***Zajor. Lo tishkaj.* – Recuerda. No olvides.**

Por otra parte, no debemos olvidar que la Shoá adquiere un especial sentido en relación con el establecimiento de *Medinat Israel* en 1948. Todo lo cual agrega la instauración de rituales conmemorativos civiles,, así como también le dan relevancia en las interacciones políticas comunitarias a nivel local e internacional.

Esta representación de la Shoá a nivel político tiene fuertes implicancias para Israel y para la diáspora. En primer lugar, por la experiencia de desprotección que se vivió durante el nazismo, cuando prácticamente todas las fronteras se cerraron para los judíos. Israel es entonces un espacio de protección y acogida de los judíos. Una cuestión de supervivencia.

Por otro, la experiencia del odio hacia los judíos estimuló una serie de emociones -ira, miedo, orgullo– que terminaron por forjar un espíritu de lucha por la supervivencia, y de defensa activa colectiva, de rechazo a la pasividad. que han tendido a incentivar el militarismo en el proyecto nacional.

Tal como lo señala Shimón Peres:

> "Israel nunca olvidará los dos imperativos impuestos por la *Shoá:* el firme mandamiento de establecer un Estado Judío independiente, que pueda defenderse a sí mismo y que anhela la paz. Y el imperativo de tomar las amenazas de exterminio, la negación del Holocausto y de los que se dedican al terrorismo de manera seria[25]"

Convicciones que son frecuentemente manipuladas en el discurso político, de modo tal que la Shoá, y su ritualidad laica, no sólo se dirigen a satisfacer el deseo de hallar consuelo, reconocimiento y reparación de las víctimas, o de enviar un mensaje de paz y convivencia social al mundo, sino a la voluntad de articular un discurso nacionalista, sirviendo a las necesidades presentes del Estado de Israel. Siendo difícil deslindar la lealtad al estado de Israel de la política coyuntural en manos de determinados gobiernos; lo cual conlleva el riesgo de tropezar con los llamados "abusos de la memoria[26]".

> "La fe es la que nos permitió reconstruir nuestro Estado, que hoy tiene el mayor número de judíos conocido en la historia. (…) Nunca hubo otro pueblo que fuese, como nosotros, perseguido. Y tampoco hay otro pueblo que se haya, como nosotros, rehabilitado. Permanecemos siendo un pueblo con memoria, fe y determinación. Y, por la mañana, una vez más saldremos a trabajar, a construir, y a crear. La Shoá resuena en nuestros corazones, mientras que nuestras acciones generan renacimiento.[27]"

En 1953, el recientemente creado Estado de Israel estableció el 27 de Nisán como el día oficial de conmemoración de Iom Ha Shoá ve HaGvura tomando como referencia el día del levantamiento de los judíos en el Gueto de Varsovia, precisamente para resaltar el espíritu de resistencia, lucha y supervivencia del pueblo judío.

---

[25] "Shimón Peres en Ceremonia de Recordación en Yad Vashem: "Tenemos el derecho a pedir al mundo que no repita la indeferencia"" En: La Palabra Israelita, Santiago, 16 de abril de 2010, pág. 10

[26] Ejemplo de los críticos a este uso de la memoria es el polémico Norman Finkelstein, "*A nation on trial: the Goldhagen Thesis and Historical Truth (1998), "The Holocaust Industry" (2000) y "Beyond Chutzpah: On the misuse of anti-Semitism and the abuse of history" (2005)*

[27] "Shimón Peres…" 2010.

La ritualidad incluye el encendido de velas de recordación y antorchas conmemorativas en actos oficiales y el sonar de sirenas en todo el país durante dos minutos, en los que se guarda también silencio en recuerdo de las víctimas de la *Shoá*[28]. En Chile, aparte de los actos al interior de los colegios, se realizan anualmente actos conmemorativos comunitarios.

Un importante rol en estos actos lo ocupa la representación local de *Yad Vashem*, cuyo Presidente es David Feuerstein, al cual ya nos hemos referido. Allí, se reúnen los líderes comunitarios, sobrevivientes y sus familias, y miembros de la colectividad, y en medio del recogimiento de la fecha, la Comunidad Judía honra personalidades nacionales con la entrega de un Candelabro Memorial, réplica de aquél que entrega a su vez Yad Vashem en Israel. Distinción que implica un reconocimiento a la defensa de los principios del judaísmo y al respeto a la libertad de culto, a la igualdad y a la tolerancia.

Es interesante revisar la lista de personajes que la han recibido desde 1999, que incluye a destacan Ricardo Lagos; José Miguel Insulza, el Cardenal Francisco Javier Errázuriz; Soledad Alvear; Nelson Mery; Marcos Libedisnky; el Hernán Larraín; Andres Zaldívar y Michelle Bachelet.

Más interesante aún resulta si la complementamos con la lista de las personas distinguidas por la comunidad con ocasión de otro momento conmemorativo de la Shoá de más reciente creación: el Día Internacional del Holocausto, el 27 de enero, fecha establecida por Nacionales Unidas en 2005 en recuerdo de la liberación de Auschwitz – Birkenau, en Polonia, hecho que en ese año cumplía 60 años.

Cada años en esa fecha, desde 2007, se entrega el Premio Luz y Memoria, el cual han recibido: Francisco Estévez, Patricio Aylwin, Jaime Naranjo, José Antonio Viera-Gallo, Andrés Chadwick, Lily Pérez, Guido Girardi, Carlos Cantero, Mariano Ruiz Esquide y Crisitán Larroulet.

La alta jerarquía de las personalidades distinguidas en el plano político nacional, así como su compromiso con proyectos emblemáticos de la comunidad no puede ser pasada por alto y podría ser considerado parte del pragmatismo propio de Israel y de la comunidad en sus relaciones políticas, al cual ya ha hecho mención tanto Hugo Harvey y Valeria Navarro en sus trabajos respecto de la época de la Dictadura[29].

> "Las decisiones acerca de cómo enfrentar el poder político nacional dependerán de la situación particular en que se encuentren las comunidades e individuos judíos, así como de la apertura y disposición que tiene el gobierno en cuestión al mundo judío. Siendo parte de los componentes de la sociedad en que se encuentran, la reminiscencia de la diáspora, así como los vínculos establecidos con los organismos internacionales judíos, implican que las comunidades judías se transforman en actores internacionales incluso dentro de las fronteras de su país[30]"

Lo que explicaría el hecho de que el foco de la acción comunitaria está siempre puesto en el interés particular de la colectividad y en la defensa de Israel, mostrándose en sus alianzas más

[28] Ver: http://www.youtube.com/watch?v=-vNdxgS0efE&feature=related

[29] NAVARRO Rosernblatt, Valeria "Dirigencia judía en el período de la dictadura militar chilena" en: ULIANOVA, Olga Redes políticas y militancias. La historia política está de vuelta. Santiago: Ariadna – USACH, 2009 ; HARVEY, Hugo Las relaciones entre Chile e Israel, 1973-1990 La conexión oculta. RIL Editores – USACH, 2011.

[30] NAVARRO, 2009, 448-449

sensibles a los cambios en las distribuciones del poder que a los proyectos políticos de los gobiernos de turno.

Así pues, la tendencia ha sido de politizar las conmemoraciones utilizándolas estratégicamente –a través de las distinciones- para reforzar los vínculos con aquellos actores que, en razón de las necesidades del momento, la comunidad ha considerado un aliado importante[31]. Lo cual no ha dejado de provocar críticas[32].

Finalmente, quisiera destacar que actualmente se encuentra proyectado un Monumento a la memoria de las víctimas de la Shoá para ser erigido en Santiago, donde nuevamente se puso a prueba la capacidad de la Comunidad Judía para movilizar en pos de sus intereses a los sectores políticos nacionales.

Este monumento fue presentado como proyecto legislativo, e ingresó al Parlamento el 30 de enero de 2008[33], a iniciativa del Senador Jaime Naranjo Ortiz (PS) y tuvo uno tramitación bastante rápida en comparación con la mayor parte de las leyes chilenas, siendo publicada como Ley N°20.312 el día 18 de diciembre de 2008 en el Diario Oficial.

El objetivo principal del monumento es "conmemorar a las víctimas del Holocausto" y responder de esta manera a los requerimientos de la ONU, que pidió a los estados miembros sumarse al desarrollo de programas educativos y de difusión del Holocausto de miles de seres humanos durante la Segunda Guerra Mundial, como una forma "de combatir toda manifestación de acoso de violencia contra las personas o comunidades basadas en su origen étnico, en sus creencias religiosas, sus orientaciones sexuales o políticas[34]".

La locación ofrecida para la instalación del Monumento –que aún no tiene su forma claramente definida- es en las proximidades del actual Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, en Santo Domingo 3220 y 3224. Con lo que resulta evidente el deseo de articular un circuito de memoria. Cabe destacar que la mayor parte de la población judía de Santiago vive muy lejos de esa locación.

El proyecto aún está en ciernes pero el proyecto considera "tres sectores: un memorial de recuerdo de las víctimas, un anfiteatro para presentaciones culturales, y un área para exposiciones itinerantes de otros memoriales del mundo[35]".

Unido a esto, se encuentra el proyecto comunitario de estimular al Estado chileno a adherirse a la *International Task Force for the Holocaust* (ITF)[36], lo que supondrías entre otras cosas

[31] Lo que se suma a *Janucá* en la Moneda y el nuevo rabino asignado a La Moneda , además de una serie de invitaciones a parlamentarios a visitar Israel, entre otros.

[32] MOSCIATI, Nibaldo "Ceremonia judía en La Moneda pasa a llevar la esencia de un Estado laico" Radio Bío Bío, 22 de diciembre de 2011 en: http://www.biobiochile.cl/2011/12/22/nibaldo-mosciatti-ceremonia-judia-en-la-moneda-pasa-a-llevar-la-esencia-de-un-estado-laico.shtml

[33] Fecha: 30 de enero, 2008. Cuenta en Sesión 88, Legislatura 355.

[34] PALUMBO Ossa, Magdalena "Informe de la Comisión de Educación, cultura, ciencia y tecnología". Boletín N° 5.748-04 10/5/2008, pág. 3.

[35] ÁLVAREZ Cárdenas, Bernardita "El Memorial del Holocausto se ubicará a pasos del Museo de la Memoria" 5/2/2010 http://diario.elmercurio.cl/2010/02/05/nacional/nacional/noticias/3fb10768-0b18-838b-a203c9387e39.htm

[36] http://www.holocausttaskforce.org/index.php

comprometerse a desarrollar programas educativos para la enseñanza del Holocausto e incorporar este contenido en el currículum escolar local.

Tal como lo señalaba en 2010, el entonces presidente de la Comunidad Judía Chilena Gabriel Zaliasnik:

> "Aún existen negadores del Holocausto y peligrosos cabezas rapados en el mundo… De allí también nuestro orgullo cuando vemos que Chile no ha dudado en condenar y repudiar tales declaraciones, e incluso ha abandonado el salón de la Asamblea General de la ONU cuando Ahmadineyan utilizó el podio para sus virulentos ataques antisemitas. El apoyo que el Gobierno de Chile a través de su Ministerio de Relaciones Exteriores nos ha dado por cuarto año consecutivo, nos permite abrigar la esperanza que el mandato de recordar y no olvidar el Holocausto servirá de base para que las nuevas generaciones de nuestro querido país nunca más actúen con indiferencia frente a la discriminación, el antisemitismo en cualquiera de sus caras y la violación de los derechos humanos.[37]"

De este modo, vemos que para la Comunidad Judía el imaginario de la Shoá constituye un marco de referencia para la acción política, creando un vínculo a través de su mensaje universalista de promoción de derechos humanos, así como también una herramienta de sensibilización hacia las necesidades del moderno estado de Israel. Lo cual implica también un riesgo de banalización y rigidización de esta memoria, en cuanto a que interesa que se comunique y preserve una forma de recordar que es funcional a los intereses actuales de las comunidades y de Israel.

La tensión que la lealtad con Israel produce, tal vez pueda explicar el aparente pragmatismo de las relaciones políticas de las comunidades con los gobiernos locales de turno. Chile ha adquirido cierto peso en el concierto internacional y, a pesar de los avances en el lobby político, aún resulta una relación difícil de asegurar, puesto que en el país existe una comunidad palestina diez veces mayor a la judía, con igual presencia en los poderes económicos y políticos del país.

Además, existen cierto latente antisemitismo, que cotidianamente se hace notar, a veces de manera burda, y otras sutilmente, pero que siempre requiere que haya disposición del poder político para facilitar el resguardo policial requerido por las instituciones comunitarias, por ejemplo, lo que predispone a una actitud poco proclive al conflicto abierto y más predispuesta al lobby como estrategia. En este marco, el prestigio de la memoria de la Shoá, su capacidad de conmover, y su capacidad de recordar la virulencia de los ataques contra los judíos, constituye un recurso más para la instalación de la agenda política de la comunidad.

Referencias

CÁNOVAS, Rodrigo y Jorge Scherman F. Voces judías en la Literatura Chilena. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2010;

COMUNIDAD ISRAELITA DE SANTIAGO. Hagadá de Pesaj. 2da edición, Santiago, mayo de 1994;

[37] "El Gobierno cedió un predio para el monumento al Holocausto. Ceremonia oficial en la Cancillería Chilena" Aurora Israel Digital 4/2/2010.

FEUERSTEIN, David (Tulio Astudillo) 160023 Cenizas y Esperanzas. Vivencias de un sobreviviente del Holocausto Judío. Santiago, 2002;

FINGUERMAN, Ariel *A teologia judaica do Holocausto. Como os pensadores ortodoxos modernos enfrentaram o desafio de explicar a Shoá.* Tesis (Doutor em Letras) Universidad de Sao Paulo. Sao Paulo, 2008;

HARVEY, Hugo Las relaciones entre Chile e Israel, 1973-1990 La conexión oculta. RIL Editores – USACH, 2011.

HAYMANN, Rudi El camino arduo. Santiago, 2000;

KLEIN, Judith Semillas de Dios. Una memoria de Auschwitz, Aguilar Chilena de Ediciones, Ltda, Santiago, 2000;

NAVARRO Rosernblatt, Valeria "Dirigencia judía en el período de la dictadura militar chilena" en: ULIANOVA, Olga Redes políticas y militancias. La historia política está de vuelta. Santiago: Ariadna – USACH, 2009;

Platovsky Stein, Milan Sobrevivir. Memorias. Editorial Andrés Bello, Santiago, 11ª edición, 2002;

STERN, Steve "De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998)" En: GARCES, Mario Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX. Santiago: LOM, 2000;

Documentos:

Discurso David Feuerstein, Presidente Sociedad Chilena para Yad Vashem, Día del Holocausto - Yom Hashoa, Santiago de Chile, 5 de Mayo del 2005;

Prensa:

"Mi historia familiar. Tercer lugar y mención honrosa en concurso internacional" En: La Palabra Israelita , Santiago, 13 de junio 2008, pág. 5
http://www.lapalabraisraelita.cl/2008/junio_13_2008/5_13.pdf ;

COVARRUBIAS, María de los Angeles "Sobrevivir" 19/12/1999 El Mercurio,
http://diario.elmercurio.com/detalle/index.asp?id=%7Be5f184ba-4b39-452b-8b41-b4383f441207%7D

"David Feuerstein: Para nunca olvidar" 28/01/2004
http://www.lanacion.cl/noticias/site/artic/20040128/pags/20040128164420.html

"El Gobierno cedió un predio para el monumento al Holocausto. Ceremonia oficial en la Cancillería Chilena" Aurora Israel Digital 4/2/2010. http://www.aurora-israel.co.il/articulos/israel/Israel_America_Latina/27195/

"Shimón Peres en Ceremonia de Recordación en Yad Vashem: "Tenemos el derecho a pedir al mundo que no repita la indeferencia"" En: La Palabra Israelita, Santiago, 16 de abril de 2010, pág. 10 http://www.lapalabraisraelita.cl/2010/abril16_10/10_16.pdf

ÁLVAREZ Cárdenas, Bernardita "El Memorial del Holocausto se ubicará a pasos del Museo de la Memoria" 5/2/2010 http://diario.elmercurio.cl/2010/02/05/nacional/nacional/noticias/3fb10768-0b18-838b-a203c9387e39.htm

CABELLO, Marcelo "Testimonio de una sobreviviente de Auschwitz" Lunes, 25 de Septiembre de 2000, EMOL http://www.emol.com/noticias/magazine/2000/09/25/33474/testimonio-de-una-sobreviviente-de-auschwitz.html

HALPERN, Daniel "Holocausto, la Tercera Generación". http://www.lapalabraisraelita.cl/11%20marzo%2005/10%20(11).pdf

KORMIS, Marcelo Rabino Comunidad Israelita de Santiago, "Meguilat Ha Shoá" En: La Palabra Israelita, Santiago, 9 abril 2010, pág. 2. http://www.lapalabraisraelita.cl/2010/abril9_10/2_9.pdf

---------- "Los cuatro hijos de nuestra Hagadá" En: La Palabra Israelita, 15 de abril de 2011, pág. 3, http://www.lapalabraisraelita.cl/2011/15abril_011/15abril_011.pdf

MOSCIATI, Nibaldo "Ceremonia judía en La Moneda pasa a llevar la esencia de un Estado laico" Radio Bío Bío, 22 de diciembre de 2011

PALUMBO Ossa, Magdalena "Informe de la Comisión de Educación, cultura, ciencia y tecnología". Boletín N° 5.748-04 10/5/2008

TAWRYCKY Stermann, Andrea "Mi experiencia en el viaje de estudios" Revista Shalom 48, Santiago, mayo 2006, pág. 27.

WASSERMAN, Isaías "Se compromete con la Educación Judía. Don Francisco lanza documental de la Shoá" En: La Palabra Israelita, 8 junio 2007, pág. 9 . http://www.lapalabraisraelita.cl/2007/junio_8_07/9_8.pdf

Entrevistas:

Rabino ARIEL MILSTEIN, Comunidad Jaredí Jazón Ish, Santiago, entrevistado por la autora, 12 de enero 2012.

Rabino DANIEL ZANG, Santiago, entrevistado por la autora, 9 de enero 2012.

SERGIO HERSKOVITS, Rector Instituto Hebreo, entrevistado por la autora 10 de Enero de 2012.

TEATRO DOS SANTOS: MISTIFICAÇÃO DA POSSESSÃO NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Antonio Giovanni Boaes Gonçalves
Professor do Departamento de Ciências Sociais e do PPGS da UFPB
Pós-doutorando do Departamento de Antropologia da USP. Email: giboaes@ig.com.br

To be or not to be: that´s the question.

Shakespeare

TEATRO DOS SANTOS: MISTIFICAÇÃO DA POSSESSÃO NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Resumo: *Este artigo descreve as formas de mistificação muito comuns nos rituais de candomblés, umbanda e jurema. A mistificação é entendida como a simulação da possessão engendrada pelos médiuns e é também conhecida por "colete". É, portanto, a designação dos estados de possessão conscientemente simulados pelos médiuns durante os rituais religiosos. Propõe-se também a investigar as formas que os adeptos da religião se utilizam para distinguir a incorporação "verdadeira" da "falsa".*

Palavras-chave: *religiões afro-brasileiras, possessão, colete.*

Abstract: *This article describes ways of hoax that are very common in candomblé, umbanda and jurema rituals. Hoax is the simulation of possession done by mediums and is also known as "colete". Therefore it is the designation of the states of possession consciously simulated by mediums during religious rituals. It is purposed to investigate the ways that the followers of the religion use to distinguish a "real embodiment" from a "fake one".*

Keywords: *Afro-Brazilian religions, possession, "colete".*

Neste texto, [1] pretendo abordar alguns aspectos que se desdobram nos rituais das religiões afro-brasileiras, tratando de questões de ordem social que giram em torno do que venho chamando inter-relações do complexo mítico-ritualístico-social do transe e da possessão. Deste complexo, destacarei apenas a mistificação do estado de santo, denominada "colete" pelos "nativos" no cenário observado e, tomado por mim como "farsa" ou representação cínica, tal como Goffman [2] as define. Situação na qual o indivíduo se apropria da prática ou movimento, dentro de uma fachada, manipulando elementos do cenário, da aparência e das maneiras no intuito de transmitir/emitir informações que convençam a plateia no intercurso das interações face a face. Nos terreiros, o fato é bastante conhecido, porém abordado com certas sutilezas. Suscitam-se formas de controle sobre o fenômeno, incluindo as maneiras de como se deve falar dele. Contudo, nas redes de fofocas – muito recorrentes no meio – constitui-se elemento assaz significativo de interesse, sobretudo para as modalidades que Elias e Scotson[3] chamam fofoca depreciativa (*blame gossip*).

A liturgia afro-brasileira tem na crença da possessão, o seu pilar fundamental. Acredita-se que entidades sobrenaturais podem se manifestar neste mundo por meio de uma pessoa viva, cujo corpo se tornará o veículo da entidade. Ele é emprestado aos entes, que o "cavalgam" com personalidade divina, utilizando-o de maneira distinta da que é utilizada pelo seu proprietário mortal. Trata-se de *outro* com o mesmo corpo, uma dissociação, o que nos remete para a discussão

[1] Fruto de observações que venho fazendo no campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa – capital da Paraíba/Brasil – desde 2003. Contudo, apesar de me valer de dados observados, algumas entrevistas e conversas informais com adeptos das religiões em destaque, sua pretensão é ensaística.

[2] GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana.* 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

[3] ELIAS, Noberto: SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

sobre três tipos de princípios implicados na possessão e, consequentemente, no "colete": os princípios – por mim nomeados – da alteridade, da dúvida e da liberdade. Compreendê-los é útil para se entender a própria legitimidade da possessão e as vantagens e benefícios que a prática do "colete" pode gerar para o ator, contudo, aqui apenas os menciono, pois a reflexão sobre eles está ainda incipiente, e uma tentativa de trazê-los à baila neste ensaio, demandaria um longo excurso.

Intrinsecamente ligado ao fenômeno da possessão, encontra-se o "colete", pois a "farsa" só pode existir diante da crença na verdade daquilo que está sendo por ele negado. O ator assume o lugar do "santo", não se tratando da dissociação que existe na "verdadeira possessão", e sim da simulação dela. Ou seja, deliberadamente o ator procura transmitir e emitir informações no sentido de convencer a plateia de tratar-se de outra personalidade. Portanto, a base do "colete" é um movimento [4] de autonegação, num jogo de imitação do que acontece na possessão tida como verdadeira, constituindo um falso estado de transe, ou representação cínica, que com diz Goffman, o ator comunica informação falsa intencionalmente por meio, tanto da expressão que transmite, como da expressão que emite.[5] E convém lembrar que, com isso, o autor não está querendo dizer

> [...] por certo, que todos os atores cínicos estejam interessados em iludir sua platéia, tendo por finalidade o que se chama de 'interesse pessoal' ou lucro privado. Um indivíduo cínico pode enganar o público pelo que julga ser o próprio bem deste, ou pelo bem da comunidade, etc. [6]

Fato que se pode perceber nitidamente ao se identificar os vários motivos que alimentam a prática do "colete".

Frequentando terreiros, inspirado na proposta de observação participante, propus-me algumas questões como ponto de partida da reflexão, a saber: *Como é representado/vivido o "colete"? Que papel estrutural assume no complexo mítico-ritualístico-social do transe e da possessão? Quais são as formas de controle que sobre ele se estabelecem e quais são os mecanismos utilizados para diferenciar a "possessão verdadeira" da "falsa"?* Aqui, quero deter-me nesta última questão, sendo que as demais e outras não aludidas fazem parte de uma proposta mais ampla de investigação que pretendo desenvolver nos próximos anos, tendo em vista discutir teoricamente as religiões afro-brasileiras como drama religioso-social.

O pressuposto que apresento para começar a reflexão em busca de resposta à questão em pauta é o seguinte: a forma principal de diferenciação dos dois tipos de situação incide sobre a detecção dos aspectos que fogem ao controle do ator e que representam uma dissonância na situação comunicativa. [7] Nas palavras de Goffman, "os observadores procuram no próprio ato da manipulação alguma variação da conduta que o indivíduo não tenha conseguido controlar".[8] Os filhos-de-santo-

---

[4] Neste texto, utilizo o mesmo sentido de "movimento" ou "prática" que é utilizado por Goffman (2001), ver Introdução, páginas. 23 e 24.

[5] GOFFMAN, 2001, p. 12.

[6] GOFFMAN, 2001, p. 26.

[7] Antigamente, relatam alguns pais de santo, fato registrado na literatura, que era costume submeter os médiuns, quando incorporados, a determinadas provas para constatar a veracidade da possessão, por exemplo: comer vidro, comer algodão em chamas, deitar sobre espinhos, andar sobre brasas, colocar as mão no dendê fervente etc. Hoje, fora a alusão, não se verifica mais este tipo de controle nos terreiros.

[8] GOFFMAN, 2001, p. 17.

observadores se mostram bastante atentos às dissonâncias da "representação". Montam suas acusações e alimentam as redes de fofocas com afirmações do tipo:

> Xangô não dança daquele jeito...;
> Como pode Iansã saravá Oxum?;
> Iemanjá? Nunca! Onde já se viu Iemanjá que é mãe, dançar como Pombagira.

Considerando esta dissonância, há também o expediente de policiamento do discurso das entidades. Acham-se detalhes nas falas para detectar um possível "colete".

Antes, porém, de continuar pelos caminhos das técnicas de detecção e controle do "colete", falarei um pouco sobre a possessão, dada sua importância.

Segundo Lewis, [9] o mais decisivo e profundo de todos os dramas religiosos é a tomada do homem pela divindade. Vemos que o transe e a possessão assumem papel central – instaurador – nas religiões afro-brasileiras. A vida ritual de um terreiro gira em torno da teofania proporcionada pela possessão. Humano e sobrenatural fundem-se no tempo e no espaço, e ainda que conservem suas identidades próprias, isso ocorre numa indelével dialética do claro-escuro que tem como suporte um único corpo físico.

Como faz Lewis, também diferencio a possessão do transe. A primeira representa a crença vivida de que um espírito (entidade, divindade, egum etc.) pode apossar-se do corpo de um vivo e dele fazer uso através da fala, dos gestos, pensamentos, vontades etc. Este fenômeno, portanto, faz parte de todo o complexo religioso que remete à sua metafísica e sistemas simbólicos. O transe, por sua vez, representa um estado alterado de consciência e pode se dar por motivos diversos, muitos deles sem nenhuma referência religiosa. Por outro lado, a possessão pode ocorrer sem o transe. Entretanto, os dois fenômenos estão intimamente ligados, e por isso muitos os tomam como sinônimos.

A partir da possessão, aspecto central do *modus vivendi* do povo de santo, constroem-se saberes, fazeres e falares significativos de suas práticas religiosas. A legitimidade do *corpus* de saberes da religião, pauta-se na figura do deus encarnado, na epifania que se realiza no corpo carnal de cada "cavalo". [10] Portanto, quando se faz "colete", quando dele se fala, ou se o expõe, coloca-se em xeque a própria credibilidade da religião afro-brasileira.

Uma rede permanente de conversas e debates, típica dos terreiros, dá-se sobre o papel do estado de consciência na possessão. Há certo consenso em valorizar a inconsciência do transe como sinal diacrítico da verdadeira possessão. Contudo, há aceitação, com certas restrições, de estados de semiconsciência, e de forma mais rara, da permanência da consciência completa. No candomblé, denominação das religiões afro-brasileiras que reivindica a pureza da tradição africana, diz-se que a possessão é inconsciente; já na umbanda e congêneres, a semiconsciência é tolerada. Vemos que quanto mais "tradicional", ou seja, quanto menos sincretizada se acha a religião afro-brasileira, menor a aceitação do transe consciente. Em determinado terreiro em João Pessoa, o pai de santo alega que no início do processo de desenvolvimento das "correntes", [11] as incorporações são semiconscientes,

[9] LEWIS, Ioan M. *Êxtase religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
[10] Os termos "cavalo", "matéria" ou "aparelho" são utilizados pelos adeptos para se referirem ao médium.
[11] As "correntes" referem-se a uma espécie de família espiritual que cada indivíduo possui, existindo entre os elos (parentes espirituais e carnais), certos deveres e direitos.

depois, com a evolução da mediunidade, os filhos de santo tendem aos estados de possessão inconsciente; a inconsciência completa coincide com o pleno desenvolvimento mediúnico do "aparelho". O primeiro sinal, portanto, de verdadeira possessão é a não consciência do transe, algo que os médiuns fazem questão de expressar, pois quando dele despertam, agem como se não reconhecessem o lugar onde estão, como se estivessem despertando de um sonho, retornando ao mundo com o qual estiveram desconectados. Afirmam que de nada se lembram, e quando se conversa sobre o que a entidade fez ou falou, manifestam nitidamente um desconhecimento, verbalmente traduzido em fórmulas padronizadas e recorrentes: "Foi mesmo?! Mas veja só, ela fez isso?".

Afirmações como a que seguem, de uma importante mãe de santo de umbanda de João Pessoa, são lugar-comum nos terreiros:

> Eu sou médium inconsciente, perco totalmente a consciência quando estou incorporada; não lembro nada do que foi feito ou dito durante a incorporação. Por outro lado, tem gente que é médium consciente, como muitos filhos de santo da minha casa. Eles recebem o espírito, mas sabem e têm consciência de que estão pisando no chão, podem ver as pessoas, entretanto não têm o domínio do seu corpo, o espírito é quem comanda. A incorporação consciente é um trabalho de transe.

Neste sentido, digo que acreditar nos deuses pressupõe desacreditar nos homens, porque na religião, as coisas são sempre criação dos deuses e não dos homens. Para que a possessão seja vista como legítima, é preciso que se elimine qualquer possibilidade de confusão entre as "coisas" do santo e as "coisas" da matéria. É essa necessidade que dá ao "colete" o que ele tem de lícito e ilícito ao mesmo tempo.

Nos terreiros, no que diz respeito à consciência ou inconsciência na possessão, parece se desenvolver um "acordo" consuetudinário de só se referir a isso quando extremamente necessário. Constrói-se um silêncio tácito que pode, provavelmente, ser enquadrado nas definições goffmanianas de "práticas defensivas" e "práticas protetoras".[12] Estes "acordos" servem para manter bocas fechadas e calar ideias e impressões provocadoras. Só se fala do "colete" em locais apropriados; só se fala/escuta sobre "colete" apenas de/para determinadas pessoas, e há momentos específicos para isso. Dizer que um pai de santo faz "colete" se configura como ofensa grave: a mais utilizada pelos rivais para se depreciarem uns aos outros. As pessoas com menor legitimidade e *status* no terreiro são as mais sujeitas às fofocas, porém, para elas seus efeitos são mais banais, sem muitas consequências. Quando, entretanto, a pessoa sobe na escala de prestígio, ela estará sujeita a injunções mais severas por causa do "colete". Percebe-se também que a acusação às vezes se esboça arbitrariamente, decorrente de uma incitação emocional contra uma pessoa da qual não se tem simpatia, ou que se apresenta como um inimigo (potencial ou real). O ceticismo em relação à própria existência da possessão como fenômeno real, pode alimentar alguns casos de acusação de "colete", ou seja, alguns adeptos guardam ainda muitas dúvidas sobre os fundamentos da possessão enquanto realidade, assim, este ceticismo pode se manifestar em situação específica contra uma determinada pessoa ou um determinado caso. Este tipo de dúvida, detectei principalmente, em adeptos recentemente ingressados na religião e com alguma incursão pela vida acadêmica ou outras denominações religiosas.

[12] GOFFMAN, 2001, p. 22.

Já que mencionei a veracidade da possessão como fenômeno, vale lembrar que não questiono aqui os princípios ontológicos da mesma, bem como suas explicações existentes. Não importa discutir se existem realmente espíritos extracorpóreos que habitam outros espaços: o *orun*, o juremá, as cidades encantadas etc., e que, amiúde, "baixam" no corpo dos seus "cavalos". Estamos partindo da observação de que existem fatos percebidos pela comunidade de santo, classificados e "controlados" como verdadeiros ou falsos. As duas situações compõem um mesmo complexo, pois os indivíduos envolvidos só acreditam na existência do "colete" porque acreditam na possessão como real. Desta maneira, ambos (possessão e "colete") se tornam objeto instaurador de sentidos e de relações sociais. Como diz Lewis ao tratar da autenticidade das experiências extáticas para os céticos (cientistas ou não),

> os julgamentos referentes à verdade ou falsidade da inspiração só serão relevantes à nossa análise sociológica na medida em que são feitas pelos povos em cujo meio essas experiências ocorrem. Somente onde os próprios atores sustentam que algumas experiências extáticas são falsas enquanto outras, são verdadeiras fará essa avaliação parte das provas que temos de considerar. [13]

O "colete" recebe forte conotação nas relações dentro do terreiro: são ofensas, desrespeito tanto aos "santos" como aos membros humanos. Contudo, a intolerância que ele suscita obedece a regras que determinam limites e acordos tácitos elaborados para se controlar o fenômeno.

Daí eu sustentar sua importância nas inter-relações desenvolvidas dentro dos terreiros. O inventário dos motivos[14] dessa prática demonstra que, em alguns momentos, ele é necessário, ou seja, torna-se imprescindível para dar ordem e continuidade à rotina do terreiro, tanto religiosa como econômica e social. Ora, então, ele está marcado por ambiguidades, é desvio, mas é norma ao mesmo tempo; é descartado moralmente, mas é necessário. Esse paradoxo pode explicar os silêncios que tenho percebido sobre o fenômeno, em dois sentidos, primeiramente, um "silêncio ritualizado" no próprio campo religioso entre os adeptos, e, talvez por influência do primeiro, um "silêncio de ausência" na literatura pertinente.

Finalmente, passo a discutir a forma de inspeção a que é submetida a fala das entidades para atestarem a veracidade da possessão. Tenho percebido que os mecanismos utilizados pelos adeptos assemelham-se a técnicas que são utilizadas na análise de discurso. Assim, seguindo os passos daqueles, tentarei fazer a tradução de um etnométodo para uma linguagem da análise de discurso. O que se faz, portanto, é observar marcas do discurso dos "atores" em duas situações: quando são entidades incorporadas e quando são eles mesmos. Comparam-se estes dois momentos do discurso para encontrar marcas que levem a homologias ou dissonâncias entre eles.

As principais marcas são os localizadores (dêiticos) de espaço, tempo e pessoa.

Vejamos o que entendo por localizadores e qual sua função no discurso:

---

[13] LEWIS, 1971, p. 29.

[14] Muitos são os motivos alegados para a prática do colete. No estágio atual da investigação estou montando uma lista com os que consegui coletar. Um apanhado geral aponta para duas classes, relacionadas a interesses pessoais do adepto ou interesses do próprio terreiro e da religião em si. Por exemplo, em se tratando de interesse pessoal, o adepto pode simular a possessão para beber, comer, ou como dizem "aparecer" (chamar atenção para si mesmo). Em se tratando do interesse do terreiro, o pai de santo pode simular a possessão para realizar consultas, para dar mais espetacularidade às festas públicas etc.

> Entre os índices lingüísticos do contexto formal, há também as *expressões indiciais*, que remetem a comportamentos da *situação comunicativa*: os participantes do ato de comunicação (emissor e receptor, ou locutor e alocutário), o momento da enunciação e o lugar do discurso. Também denominados *dêiticos*, identificam-se como os elementos lingüísticos que mais claramente mostram a presença do emissor no enunciado, o qual se realiza numa situação definida pelas coordenadas espacial-temporais. As referências e essa situação constituem a *dêixis*, e os referentes que situam o enunciado são *dêiticos*. Segundo Bühler – em sua *Teoría del languaje* – os dêiticos são sinais que designam *mostrando*, e não conceituando. (É de Bülher a denominação "campo mostrativo da linguagem".) Par a par com a designação simbólica, ou conceitual, em qualquer sistema lingüístico, figura a designação dêitica. Os pronomes pessoais e as desinências verbais indicam os participantes do ato de discurso. Os pronomes demonstrativos, certas locuções prepositivas e adverbiais, bem como os advérbios de tempo, referenciam o momento da enunciação, podendo indicar *simultaneidade*, *anterioridade* ou *posterioridade*. Assim: este, agora, hoje, neste momento (presente); ultimamente, recentemente, ontem, há alguns dias, antes de (pretérito); de agora em diante, no próximo ano, depois de (futuro). Definições de lingüistas como Jakobson, Benveniste, Pottir e Herculano de Carvalho demonstram a ligação da dêixis com a noção de pessoa. O que varia com a situação é o *referente* de uma *unidade dêitica*, e não seu sentido, o qual permanece constante de um emprego a outro. O pronome *eu* transmite sempre a mesma informação, isto é, "a pessoa à qual remete o significante é o sujeito da enunciação". Os dois pronomes *eu* e *tu* têm por extensão o conjunto virtual de todos os indivíduos que se podem representar como emissor e receptor respectivamente; são *grosso modo*, os mesmos. [15]

A partir da ideia de referentes textuais e, especificamente, dentre eles, os dêiticos, é possível analisar como se apresenta o sujeito da enunciação em relação à situação comunicativa. No caso de situação comunicativa em que o locutor é uma entidade incorporada, os dêiticos podem levar aos demais elementos da situação comunicativa: espaço, momento da enunciação e lugar da enunciação.

O pressuposto é, se a entidade é uma pessoa do discurso diferente do médium, os significantes dêiticos articulados por um e por outro devem remeter para referentes contextuais (textuais e situacionais) distintos. A entidade, enquanto sujeito do discurso, discursa – ainda que no presente – de outro tempo, sendo ela mesma outro sujeito que não o médium. Contextos diferentes engendram discursos diferentes.

Se as entidades foram pessoas que viveram em outras épocas, elas devem usar uma linguagem que supostamente reproduz a linguagem da época em que viveram.

Mas nem sempre isso acontece como podemos perceber na sentença: "Faça o chá, ligue o fogão a gás….". Trecho da fala de Zé da Ladeira – entidade espiritual conhecida como Mestre de Jurema – ensinando aos filhos como preparar um chá de urtiga branca. Depois que ele falou do fogão a gás, inclusive fazendo o gesto de "ligar", tentou se justificar dizendo o seguinte: "vocês têm esses negócio muderno, né? Zé sabe?" Aqui há uma dissonância, pois Zé da Ladeira viveu em Ouro Preto, na época em que ainda não existia a "coisa" – fogão a gás – e nem as palavras referentes a ela. [16]

No geral, no linguajar das entidades, as falas são mescladas com palavras antigas e outras inventadas que supostamente seriam antigas. Predominando, portanto, um português de "fundo de garganta" com ênfase no erro, pois há a crença de que a maioria das entidades, quando vivas, foram

[15] GUIMARÃES, Elisa. *A articulação do texto.* 8 ed. São Paulo: Ática, 2003, p. 9-10.

[16] Presenciei este episódio no momento em que ocorreu no salão, depois acompanhei a sua repercussão em "conversas de corredor" e nas rodas de fofocas que se formaram por sua causa.

pessoas de "pouco estudo". Imita-se a suposta forma de falar dos negros escravos dando usos esdrúxulos ao "r" e ao "l", suprimindo letras e usando a linguagem do "dor", por exemplo:

> O fio quer bango? Zé vai dá bango pru fio.
> Traz a chambira de Zé.
> Viu fia, suncê tem que fazê saia**dor.**
> Chama o perna de carça pru fazê escrevinhador.
> Mi sun fio, vovô vai fazê ajuda**dor** pru fio rumá trabalha**dor**.[17]

Nesta outra fala, detectei uma identidade entre a pessoa do discurso e a pessoa que fala expressa pelo uso do pronome "eu". Disse um mestre de jurema: "**Eu** já **tenho** 62 anos de idade". Então percebendo o lapso, em meio a sorrisos desajeitados, retrucou: "Eu não, meu cavalo já tem 62 anos de idade". Do mesmo modo, há entidades de sexo diferente do sexo do médium, que se referem a si mesmo na forma correspondente ao sexo do "cavalo". Por exemplo, disse **um boiadeiro** incorporado numa mulher: "É meu filho, hoje eu tô muito **cansada**".

Limitar-me-ei a estes poucos exemplos, mas como orientação mais geral destaco que a análise destas marcas do discurso mostram que nas falas estudadas se encontra uma identidade ou coincidência entre a pessoa do discurso e a pessoa que fala, entre o tempo e o espaço da enunciação e o tempo e o espaço reais, o que fere a necessidade de que deuses e homens sejam diferentes. Reafirmo que acreditar nos deuses implica desacreditar nos homens. Assim, cada "ato falho" detectado no discurso das entidades, pode ser interpretado como sintoma do "colete", pois as "falas" que deveriam ser diferentes, em muitos pontos são iguais.

Por fim, os mecanismos de detecção e controle do "colete" que pude observar não se resumem aos aqui apresentados *en passant*, há outros também bastante significativos utilizados pelos adeptos. Contudo, tenho percebido que todos seguem o mesmo princípio: o que é dos deuses deve estar separado daquilo que é dos humanos. Talvez o que se mostre aqui, seja uma forma de apresentação do princípio observado por Durkheim [18] e Eliade [19] (2001): o da separação entre o sagrado e o profano. Mas vale salientar, que essa separação não é absoluta, e se ela se mostra como princípio ideal, nem sempre a prática vai ao seu encontro. Neste caso, o princípio funciona como uma "moeda" para se negociar comportamentos: atos e gestos dentro dos rituais.

Sigo o caminho.

Referências

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa.* São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões.* São Paulo: Martins Fontes, 2001.

[17] Tradução: "O filho quer dinheiro? Zé dará dinheiro ao filho."; "Traga a cachaça de Zé"; "Viu filha, você tem que participar da gira"; "Chama o rapaz/homem para fazer as anotações"; "Meu filho, preto-velho vai ajudar o filho a arrumar trabalho", respectivamente.

[18] DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa.* São Paulo: Martins Fontes, 2000.

[19] ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões.* São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIAS, Noberto: SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

GOFFMAN, Erving. *A Representação do eu na vida cotidiana.* 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

GUIMARÃES, Elisa. *A articulação do texto.* 8 ed. São Paulo: Ática, 2003.

LEWIS, Ioan M. *Êxtase religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

APRENDER EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ

Resumo: *O idioma yorubá pertence à família de línguas do Sudão e é falado nas diferentes regiões da atual Nigéria. A língua, assim como outras, chega até nós no período da escravidão e se torna a mais comum nas comunidades negras. Interessa-nos aqui partilhar um pouco essa cultura preservada e recriada nos terreiros de candomblé. Para Raymond Williams (2007), a noção de cultura está impregnada da produção histórica, material e simbólica da sociedade e suas lutas. Cultura, na concepção de Williams é modos de vida. As comunidades de terreiros abrigam modos de vida singulares, complexos, constituídos de saberes específicos. São saberes que percebem, sentem, intuem, interpretam e narram o mundo. Ou seja, há uma epistemologia, uma maneira de conhecer própria nesses lugares de saberes que difere dos modelos epistemológicos dominantes. Entendemos os terreiros como redes educativas. Redes tecidas por danças, cantos, comidas, rezas, folhas, mitos, artefatos, gestos, segredos. O yorubá perpassa todos esses saberes, como um fio de linguagem que acende, organiza e mantém a comunicação dos praticantes do culto. Os terreiros se relacionam de diferentes maneiras no aprendizado e na vivência desta língua. O interesse de nossa pesquisa sistematizada neste trabalho é pelas redes de saberes no Candomblé, seja qual for o caminho percorrido na relação com a língua. Optamos por apresentar nossas reflexões desenvolvidas no Ilè Aşé Omi Laare Ìyá Sagbá, localizado em Santa Cruz da Serra, município de Duque de Caxias, na Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro. Nesse terreiro, todos os filhos e filhas da casa possuem um caderno/diário que começa a ser usado e experenciado a partir da sua iniciação, onde registram os rituais, mitos, trocas. Mesmo os sonhos são estimulados a ganharem um corpo de escrita. O vocabulário e rezas em yorubá também são registrados. Simultaneamente a fala, a oralidade, continuam sendo praticadas em yorubá. Então, como crianças e jovens aprendem e ensinam a língua nesse terreiro? Como vivenciam e recriam a tradição e a cultura? É o que desejamos partilhar.*

Palavras-chave: *cultura, candomblé, yorubá, educação.*

APRENDER EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ*

Marta Ferreira
Professora de História da Rede Estadual de Educação do Rio de Janeiro.
ferreira-martasilva@hotmail.com
Stela Guedes Caputo
Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da UERJ (PROPED).
stelaguedescaputo@hotmail.com

Aprender em terreiros de candomblé



Figura 1: Omolocun ajeun bó, omolocun/Omolocun ajeun bó, omolocum.

Omolocun ajeun bó, omolocun/Omolocun ajeun bó, omolocum. A cantiga é entoada nos terreiros de candomblé para as rodas do *Òrìşà Logun Edé*. São apenas duas frases em yorubá e precisamos desdobrá-la em muitas outras. *Òrìşà*[1], por exemplo. Para Santos (1975), alguns autores sustentam que os *Òrìşà* são ancestrais divinizados, chefes de linhagens ou de clãs africanos que, através de atos excepcionais durante suas vidas, transcenderam os limites de sua família ou de sua dinastia passando a ser cultuados por outros clãs até se tornarem entidades de culto nacional. Nos terreiros, acredita-se que alguns filhos ou filhas de santo incorporam essas entidades, ou a energia dessas entidades. De *Logun Edé,* digamos, para resumir absurdamente, que é um *Òrìşà* caçador e pescador. É

* A pesquisa com os cadernos e escritas neste terreiro foi iniciada pela professora Marta Ferreira em seu processo de mestrado.

1 Nesse texto, sempre que for possível, utilizaremos (em itálico) as palavras em yorubá na forma como se escrevem. Para facilitar a compreensão vale o que ensina o professor Beniste. O sistema tonal é marcado por acentos em cima das vogais, que servem para dar um tom certo às palavras: o acento agudo indica uma entonação alta; o grave, uma queda de voz e, sem acento, um tom médio ou a voz natural. Em algumas letras se usa um ponto embaixo. O e E dão um som aberto; sem ele o som será fechado. Ş adquire o som de X ou CH, sem o ponto terá o som original da letra S. (Beniste, 2006, pág.13). Também não há plural. Fazemos essa opção reconhecendo a importância da oralidade na manutenção desta língua, mas acreditando também na importância da divulgação de sua forma escrita, como mais um elemento do rico conhecimento que circula nos terreiros.

filho dos *Òrìşà Ọşọ́ọ̀si* e *Ọşun* assumindo características de ambos. Justamente por isso, suas lendas ensinam que ele vive metade do ano nas matas (domínio do pai) e a outra metade nas águas doces (domínio da mãe). A cantiga que abre esse trabalho diz que *Logun Edé* "come todo *omolocum*". Já *omolocum* é uma comida também sagrada, comida de *Oşun*, mãe de *Logun*.

Para fazer o *omolocun* a *Ìyá Bassé* (responsável pela comida), reúne delicadamente *erèé* (feijão fradinho), *edé* (camarão), *àlùbósà* (cebola), *èpò funfun* ou *pupá* (azeite doce ou de dendê), *cocorodi da iná* (ovos cozidos). E utiliza, entre outras coisas, *oberó* (alguidar), *obé* (faca), *ianijé* (prato). Esta língua também nomeia os cargos adquiridos pelos iniciados e iniciadas como: *ogan* (responsável pelo toque dos atabaques) e outros. Nomeia os ritos sagrados, como o *Ebòorí* que, literalmente, quer dizer "*dar de comer à cabeça*" e que tem por objetivo fortalecer a cabeça de quem o faz. Já *Àşèşè,* é o ritual fúnebre no candomblé. Mitos, cantigas, rezas, comidas, artefatos, cargos, rituais. Todas essas coisas são faladas em yorubá, uma língua africana viva, que circula cotidianamente nos terreiros de candomblé no Brasil e que crianças, jovens e adultos conhecem.



Figura 2:*Àkárá* (bola de fogo) *Je* (comer) – *Àkáraje* – comer a bola de fogo (bolinho feito de massa de feijão fradinho, camarão seco, cebola, sal, frito em azeite de dendê). Aqui, os *Àkáraje* estão arrumados em uma oferenda com frutas para os *Òrìşà*.

Aprendemos com Beniste (2001) que o idioma yorubá pertence à família de línguas do Sudão e é falado nas diferentes regiões da atual Nigéria. A língua, assim como outras, chega até nós no período da escravidão e se torna a mais comum nas comunidades negras.

> Seu último refúgio foi nas comunidades de Candomblé, nas modalidades Kétu, Èfòn, Ìjèsà e demais que se utilizam de elementos culturais nagôs. Tem sido mantida através de cânticos, rezas e expressões diversas, estando aí um dos fortes motivos para a manutenção de tradições seculares. (2001, p.317).

Interessa-nos aqui partilhar um pouco essa cultura preservada e recriada nos terreiros de candomblé. Para Raymond Williams (2007), a noção de cultura está impregnada da produção

histórica, material e simbólica da sociedade e suas lutas. Cultura, na concepção de Williams é modos de vida. As comunidades de terreiros abrigam modos de vida singulares, complexos, constituídos de saberes específicos. São saberes que percebem, sentem, intuem, interpretam e narram o mundo. Ou seja, há uma epistemologia, uma maneira de conhecer própria nesses lugares de saberes que difere dos modelos epistemológicos dominantes.

A pesquisadora Nilda Alves, há muito vem reafirmando suas preocupações com a importância dos múltiplos *espaçostempos*[2] nos aprendizados tanto de estudantes como de professores e professoras. A ideia principal é de que a formação se dá em múltiplos contextos. Para ela, é preciso compreender que os muros das escolas são criações imaginárias e que vivemos todos e aprendemos todos *dentrofora* das escolas. Em suas palavras: "O que é *aprendidoensinado* nas tantas redes de conhecimentos e significações em que vivemos entra em todos os contextos, porque encarnado em nós." (2010, p.1197).

Acreditamos que os terreiros de candomblé com todo seu modo de vida singular, portanto, com suas culturas, estão nessas redes educativas. Redes tecidas por danças, cantos, comidas, rezas, folhas, mitos, artefatos, gestos, segredos. O yorubá[3] perpassa todos esses saberes, como um fio de linguagem que acende, organiza e mantém a comunicação dos praticantes do culto.

Há maneiras distintas de relação com esta língua nos terreiros e entre seus membros. Alguns compreendem mais e outros menos o significado daquilo que cantam ou falam. Alguns não acham importante entender completamente a tradução das cantigas e acreditam na importância do ritual mesmo sem a compreensão de todo o seu conteúdo. Já outros julgam que é cada vez mais necessário entender o idioma. O modo como se ensina e se aprende também se diferencia de casa para casa. A oralidade manteve entre nós o candomblé e suas línguas. Ritos, cantigas, rezas, receitas, mitos, foram passados de praticante para praticante através de gerações trazendo essa cultura desde a escravidão até nossos dias. Ela é preservada nas casas de *aṣé* (os terreiros), mas também vive além de seus muros. Na grande maioria desses terreiros, o mais comum é a repetição das palavras, rezas e cantos, até que todos ou quase todos se expressem de forma semelhante. Mesmo em casas que se dedicam a uma compreensão mais aprofundada do yorubá, a prática da escrita não é tão utilizada como instrumento de aprendizado e de manutenção da tradição. O interesse de nossas pesquisas é pelas redes de saberes no Candomblé, seja qual for o caminho percorrido na relação com a língua. Contudo, para este capítulo, optamos por apresentar nossas reflexões desenvolvidas no *Ilè Aṣé Omi Laare Ìyá Sagbá*, localizado em Santa Cruz da Serra, município de Duque de Caxias, na Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro. Nesse terreiro, todos os filhos e filhas da casa possuem um caderno/diário que começa a ser usado e experenciado a partir da sua iniciação, onde registram os rituais, mitos, trocas. Mesmo os sonhos são estimulados a ganharem um corpo de escrita. O vocabulário e rezas em yorubá também são registrados. Simultaneamente a fala, a oralidade, continuam sendo praticadas em yorubá.

[2] A autora sempre explica que usa esses termos juntos para indicar que as pesquisas nos/dos/com os cotidianos pretende ir além do que vê como limites herdados das ciências modernas.

[3] Mais conhecido como "Pai de santo".

Para escrever o que entregamos aqui, além de consultar bibliografia sobre o tema, conversamos com o *Babálórìşà*[4] Daniel ty *Yemòjá*, responsável dessa casa e principal incentivador da partilha dos saberes e de sua escrita. Entrevistamos praticantes do terreiro, entre crianças e jovens, numa faixa etária de oito a vinte oito anos. Gravamos conversas e registramos imagens do cotidiano tão citado nas respostas sobre a forma como se aprende yorubá neste espaço que não é escolar, mas é impregnado de saberes e processos educativos que tecem sentidos para os que participam de sua cultura. É sobre a seleção e reflexões que fizemos durante esses processos que seguiremos falando.

Àgò, mo túnbá, mo dúpė:

"Com licença", "Eu o reverencio", "Eu agradeço"



Figura 3: *Ogan* Patrick, Dofoninho Antônio Marcos e *Omorobá* João Vitor procurando *ewė* (folha).

Patrick *ty Ògún*, tem 9 anos e é *Olóyè*, uma pessoa que possui um título na religião, um chefe. *Oyè* significa inteligência, sabedoria, compreensão. O menino foi iniciado aos 7 anos e tem o cargo de *Ogan.* Ele toca os atabaques nos rituais, além de desempenhar outras funções extremamente importantes no terreiro. É chamado por todos de *Ogan* Patrick e ninguém se refere a ele sem chamá-lo de "senhor". No terreiro, a "idade iniciática" e/ou o cargo que possui o iniciado é muito importante. Ou seja, o tempo que a pessoa tem de santo é mais importante que a idade civil e inverte a lógica adultocêntrica da sociedade, de forma geral, e das escolas mais particularmente. Não significa dizer que os mais velhos não são importantes, pelo contrário, mas significa compreender que crianças e jovens são tão respeitados quanto em seu tempo-cargo de santo.

Ogan Patrick fala muitas coisas em *yorubá*, "principalmente no barracão, quando temos função", explica. O barracão é o espaço do terreiro onde acontecem as festas, os rituais consagrados aos *Òrìsà.* E "ter função", significa ter algum ritual. Perguntamos: "como o senhor aprende?" "Escrevendo no caderno, lendo, estudando". "Mas o senhor aprende sozinho?"- queremos saber. "Sozinho não. As pessoas vão cantando e a gente aprende", responde. *Ogan* Patrick também explica que durante os rituais ele repete as palavras em yorubá e só depois anota no caderno procurando

[4] O termo aparece grafado de modos diferentes pelos autores. Em nosso texto, optamos pela grafia yorubá como escreve o professor José Beniste (2011). Castro (2001) prefere iorubá. Quando citarmos os autores manteremos suas opções.

saber com os mais velhos de santo, principalmente com *Babá* Daniel, a forma correta da grafia das palavras em yorubá. Sobre os momentos em que mais fala a língua africana, o menino diz: "Em geral falamos normal, porque as pessoas mais novas na casa não entendem. Usamos mais o yorubá quando falamos com um *Òrìsà* e nas cantigas".



Figura 4: *Omorobá Aşé* João Vitor *ty Ayrá*.

O processo de aprendizado é narrado de forma semelhante por João Vitor, de 8 anos, iniciado no Candomblé, desde os quatro anos. No terreiro, ele *é Omorobá Aşé* João Vitor *ty Ayrá*. Ou seja, "filho do rei de *Aşé* João Vitor de *Ayrá* (*Ṣàngó*)". *Ṣàngó* (resumindo, outra vez absurdamente) é o *Òrìsà,* do trovão, relacionado à justiça. Como seu irmão de santo, ele aprende a língua cantando e rezando e, sobretudo, afirma, com o *Babá* Daniel. Sempre chamado de *Omorobá,* João Vitor evidencia o mais importante elemento de aprendizado nos terreiros. "Eu olho para as pessoas e aprendo, mas ensinei cantigas e ensinei a tocar". As trocas de saberes espalhadas nas redes educativas dos terreiros distribuem os conhecimentos. Destas, participam em iguais condições, crianças, jovens e adultos respeitando-se sempre as hierarquias dos cargos e o tempo de iniciado.



Figura 5: *Omorobá Aşé* João Vitor *ty Ayrá* e *Ogan* Patrick *ty Ògún*

Lincoln Ferreira de Mattos tem 16 anos, foi iniciado aos 13 e é chamado de *Dofonitinho de Oşalá***.** O termo *Dofonitinho* significa que ele foi a segunda pessoa de seu barco de iniciação. A primeira pessoa do barco é "Dofono". E barco é o nome dado quando mais de uma pessoa é iniciada ao mesmo tempo no Candomblé. A convivência cotidiana também é destacada por ele como fundamental para o

aprendizado da língua. “As pessoas pedem algumas coisas em yorubá, então a gente vai aprendendo; as pessoas explicam e assim a gente vai aprendendo as palavras”. Um exemplo comum pode ser quando se pede um *obé* (faca) ou um *ianijé* (prato). Os artefatos nomeados em yorubá promovem a circulação da língua no terreiro, repetida, praticada, memorizada e aprendida. Mas o *Dofonitinho* de *Oşalá* lembra que existe um período dedicado especialmente ao aprendizado das práticas, das danças, das rezas, das cantigas e da língua.



Figura 6: Dofonitinho de Oşalá em fogueira ty Ayrá (ritual da fogueira de Ṣàngó)

“No *hunko* a gente aprende as rezas, depois as cantigas. A gente vai aprendendo com o tempo as danças africanas também. Depois o *Babalorişá* ensina ou traduz para gente e a gente entende mais”. Perguntamos se só o Babá ensina e o *Dofonitinh*o responde: “ah, depois, quando alguns dos irmãos não escutam, aí os outros falam para a gente: oh, o significado é isso, isso e isso. A gente vai aprendendo”. Perguntamos também se é parecido com aprender na escola e *Dofonitinho* responde: “não, porque na escola é um jeito mais formal de se falar. Ah, é diferente. No barracão a pessoa ri, brinca, vai falando alguns assuntos, não é só uma pessoa que fala. Aqui, uma pessoa tem conhecimento e passa e os outros podem passar para os mais novos, para os novos irmãos. Na escola, só professor é o líder que passa para todo mundo. E os alunos não passam para os outros que perderam. Aqui todo mundo passa para todo mundo”. Mais uma vez, uma rede de aprendizagens tão coletiva quanto horizontal é destacada pelos praticantes do culto.

Perguntamos também ao *Dofonitinho* o que ele mais gosta nesse espaço de aprendizagens do terreiro. “Gosto dos itãns, as histórias, porque o *Babá* parece que vive a história quando ele conta e fica mais legal de aprender. Gosto das cantigas também que falam o que os *Òrìşà* faziam, tudo em yorubá, aí a gente aprende”.



Figura 7: *Dofono* Nicholas *ty* Oşalá

O *Dofono* Nicholas *ty* Oşalá, de 18 anos, fala sobre as primeiras palavras que, em geral, todos aprendem quando começam a vivenciar o espaço dos terreiros. E não é à toa que sejam justamente essas, já que estão relacionadas a um comportamento de humildade e fraternidade esperado de cada filho ou filha de santo.“*Àgò,* quer dizer pedir licença*, mo túnbá,* é pedir e dar a benção*, mo dúpé* é agradecer e *ajeum* é perguntar se a pessoa quer comer. Aprendemos na prática, na vivência de todos os dias. Mas às vezes o *Babá*, o Pai de Santo, senta e começa a explicar para todos, geralmente na cozinha, mas na maioria das vezes é na prática”, revela o *Dofono*, que também nos diz o que ele considera como o mais importante do aprendizado da língua. “É como se a gente pegasse uma parte da África e trouxesse aqui para o Brasil. Não teria como ter um curso de yorubá na escola, por exemplo, porque o que a gente aprende, aprende mesmo na prática. Na escola é muita teoria. O professor explica, a gente pega muita coisa, mas não praticamos. Anota no caderno e não praticamos no cotidiano. Aqui não. Aqui, aprendemos e praticamos ao mesmo tempo. É como se nós nascêssemos para fazer um pouco mais devagar, um pouco mais lento”, afirma o Dofono Nicholas.

Se a fala constrói a cidade, o silêncio edifica o mundo.

(Provérbio africano)

No prefácio do livro “As nações Ketu”, de Agenor Miranda Rocha (2000), Muniz Sodré lembra a frase que usamos nesse subtítulo. A máxima, diz ele, é sudanesa, mas representa toda uma atitude generalizada na África e em sua diáspora quanto à comunicação. De acordo com o pesquisador, há uma valorização ética do silêncio como espaço do esclarecimento e da seriedade, enquanto à fala se atribui o perigo da leviandade e da confusão.

> Apenas o “perigo”, fique bem claro. O homem que vive a arkhé, a tradição, não é mudo, nem silêncio deve ser entendido como mera ausência de verbo. Pelo contrário, silêncio é a realidade que engendra o verbo, que dá à luz a palavra, por ser a força que conduz o indivíduo à sua própria interioridade e à eclosão de uma verdade. Silêncio é coisa de

> "dentro", palavra é coisa de "fora" – no jogo ponderado dos dois espaços se faz a comunicação equilibrada do mundo. (Sodré, In: Miranda, 2000, p.9)

Mas o que significa viver a *arkhé?* a que Sodré se refere? Sodré em outro livro (1988) diz que *Arkhé*, em grego, é princípio sendo que esse princípio não significa início dos tempos, começo histórico, e sim "eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo. Este pesquisador explica que *Arkhé* também traduz-se por tradição, por transmissão da matriz simbólica do grupo. O verbo tradere (de onde se deriva traditio), significa, diz ele, transmitir ou entregar. Mas a tradição, acrescenta, não implica obrigatoriamente a ideia de um passado imobilizado, a passagem de conteúdos inalterados de uma geração para outra. Esta é, explica, a tradição negativa e não positiva, que se dá quando a ação humana é plena, isto é, quando se abre para o estranho, o mistério, para todas as temporalidades e lugares possíveis, não obstruindo as transformações ou passagens. "Na verdade, toda mudança transformadora, toda revolução ocorre no interior de uma tradição, seja para recusar o negativo, seja para retomar o livre fluxo das forças necessárias à continuidade do grupo". (Sodré, 1988, pág. 154).

Coutinho (2002) também distingue tradição de duas maneiras, uma dialética, outra metafísica. Para este autor, tais concepções possuem implicações políticas, já que correspondem a diferentes práticas de reelaboração do passado e de interpretação da história. Enquanto prática conservadora, a reiteração da tradição morta e fixa – prolongação de um passado no presente – aparece como restauração das relações sociais existentes. Por outro lado, diz ele, na prática e nos discursos libertários, a tradição – tida como ação criadora do sujeito sobre as formas do passado – é um operador político capaz de refazer a história como patrimônio das camadas populares. Utilizando a distinção realizada pelo peruano José Carlos Mariátegui (1927), a ação criadora, afirma Coutinho, será designada como "tradição", e aquela, relativa ao conservadorismo dominante, será chamada de "tradicionalismo". De acordo com este autor, o que predomina no pensamento hegemônico é a concepção metafísica da tradição que, "tendo como objetivo conservar as relações sociais vigentes, pensa a cultura como objeto, peça de coleção ou mercadoria, desconsiderando o processo pelo qual o homem, por meio de sua práxis criadora, transforma ativamente a realidade cultural". (Citado por Coutinho, p.16).

É no jogo de silêncios e falas que os integrantes do *Ilè Aşé Omi Laare Ìyá Sagbá* vivenciam não o tradicionalismo imobilizado e morto, mas uma tradição, recriada e viva em suas práticas cotidianas, incluindo nestas, o aprendizado de yorubá.

Beniste, pesquisador e professor de yorubá, acentua que, como os demais idiomas, o yorubá é um instrumento para a comunicação entre as pessoas numa sociedade em que tudo o que se faz tem o apoio de rezas, cânticos, e declamações neste idioma. Preocupado com a transmissão e manutenção da tradição, este autor destaca que dependendo do cuidado com que se fale, pode-se usar a língua correta ou incorretamente. Quando usada corretamente, assegura, consagram as normas do culto, mas, se usada incorretamente, origina vícios de linguagem e desfiguram o idioma.

> Como confirmação, basta verificar como são diferentes as formas de expressar as palavras de muitos cânticos, rezas e conversações simples, de terreiro para terreiro. Esta é uma das

> razões da dificuldade encontrada na tradução para se saber o que se canta e o que se reza. A perda do som original de muitas palavras e os vícios já creditados como corretos impedem a interpretação de certas palavras, que, ao serem traduzidas, não conferem com o desejo do momento. Esta situação vem dando margem a que pessoas, no afã de traduzir, substituam essas palavras por outras que mais lhe convenham, provocando mudança total no sentido daquilo que se deseja naquele momento. (idem, p. 318).

O mesmo autor reforça que a linguagem é a chave cultural de um povo e que, sem rever seus aspectos, origem e formas não há como constituir religião já que, muitas vezes, não se sabe o que se canta e o que se reza.

> O seu aprendizado será a resposta para muitas dúvidas que existem na religião. Mas não somente em interpretar os cânticos e rezas como forma de curiosidade, mas sim pelo fato de poder sentir mais intimamente, através do seu conhecimento o alto grau de religiosidade que existe nas mensagens. E a sua utilização terá uma extensão maior ao ser empregada também na literatura humana e de uso corrente. (ibidem).

Há muito o *Bàbálórişà* Daniel *ty Yemòjá* concorda com esse pensamento. Por isso, associa uma íntima relação entre a oralidade e a escrita no aprendizado da língua em seu terreiro. “Se não soubermos cantar, rezar e falar direito, perdemos o sentido de nossa língua e os rituais também perdem em significado porque todos precisam compreender o que estão fazendo. Aqui, o mais importante é distribuir o conhecimento porque assim distribuímos o *Aşé* que nos une e movimenta”, afirma o *Bàbálórişà.*

Òrìşà nló ẹwá kébá

O *Òrìşà* vai embora e nos deixa sua proteção

Muitos elementos constituem as culturas (os modos de vidas) nos candomblés. A língua é um elemento fundamental. Na introdução desse trabalho, dissemos com Beniste (2001) que o idioma yorubá pertence à família de línguas do Sudão, é falado nas diferentes regiões da atual Nigéria, chega até nós no período da escravidão e se torna a mais comum nas comunidades negras. Então existem outras línguas africanas, períodos distintos de sua penetração no Brasil e fatores diferentes que influenciaram suas propagação e preservação não só nos terreiros, como no próprio português falado em nosso país. No terreiro pesquisado, o vocabulário usado é da língua yorubá e, por isso, este é o idioma que nos move na pesquisa. Não podemos tratar profundamente de todos os grupos lingüísticos do continente africano (por impossibilidade completa e por não ser nosso objetivo aqui). O livro “Falares Africanos na Bahia – um vocabulário Afro-Brasileiro”, de Yeda Pessoa de Castro (2001), é um importante estudo sobre as línguas de África e deve ser consultado para um aprofundamento maior sobre o assunto.

Não o yorubá, mas o grupo banto, diz Castro, dentre todos os grupos lingüísticos sub-saarianos (região do continente africano ao sul do Deserto do Saara), foi o primeiro a despertar a curiosidade dos pesquisadores estrangeiros e a ser estudado relativamente cedo.

> O termo banto (bantu: os homens, plural de mantu) foi proposto por W.Bleek, em 1862, na primeira gramática comparativa do banto, para nomear a família lingüística que

> descobrira, composta de várias línguas oriundas de um tronco comum, o protobanto, falado há três ou quatro milênios atrás. Só mais tarde é que o termo passou a ser usado pelos estudiosos de outras áreas para denominar 190.000.000 de indivíduos que habitam territórios compreendidos em toda a extensão abaixo da linha do Equador, correspondente a uma área de 9.000.000 Km2. Sus territórios englobam países da África, Camarões, Guiné Equatorial, Gabão, Angola, Namíbia, República Popular do Congo (Congo Brazzaville), República Democrática do Congo (RDC ou Congo-Kinshasa), Zâmbia, Burundi, Ruanda, Uganda, Quênia, Malaui, Zimbábue, Botsuana, Lezoto, Moçambique, África do Sul.(Castro, 2001, p.25).

No Brasil, explica Castro, o povo banto ficou conhecido por denominações muito amplas, principalmente congos e angolas, que encerram um sem número de etnias e línguas distribuídas entre os atuais territórios dos Congos e de Angola.

A antropóloga Juana Elbein dos Santos lembra que os africanos de origem Bantu[5], do Congo e de Angola foram trazidos para o Brasil durante o período da conquista e espalhados em pequenos grupos por imensos territórios nos Estados do Rio, São Paulo, Espírito Santo e Minas Gerais, numa época de comunicações difíceis e com centros urbanos começando a nascer (1986, p. 31). Já os Nagôs, diz Santos, foram trazidos durante o último período da escravidão e concentrados em zonas urbanas em pleno apogeu dos estados do Norte e do Nordeste, Bahia e Pernambuco, particularmente nas capitais desses estados, Salvador e Recife. Segundo esta pesquisadora, o comércio intenso entre Bahia e a Costa africana manteve os Nagôs do Brasil em contato permanente com suas terras de origem. Explica a autora que todos os diversos grupos provenientes do Sul, e do Centro do Daomé e do Sudeste da Nigéria, de uma vasta região que se convenciona chamar de *Yoru baland,* são conhecidos no Brasil sob o nome genérico de Nagô, originados de diferentes reinos como os *Ketu, Sabe, Òyó, Ègbá, Ègbado, Ijesa, Ijebu*. Já o idioma desses povos é o yorubá, este sobre o qual refletimos até agora, praticado no terreiro de Babá Daniel, de nação Ketu.

Do ponto de vista histórico, a referência de Santos é muito importante porque contextualiza o fato da maioria dos terreiros de candomblé no Brasil ser de tradição nagô e porque justamente este candomblé tenha se perpetuado mais entre nós.

No entanto, Nei Lopes (2003) pontua que dentro do quadro da presença afro-negra no Brasil, verifica-se uma predominância das culturas bantas, que colaboraram, diz ele, para a formação da cultura brasileira, principalmente através de suas línguas, entre elas, o Quicongo, o Umbundo e o Quimbundo. Este pesquisador contesta o que chama de suposta ascendência de línguas sudanesas, como o nagô (yorubá) no panorama das línguas africanas faladas no Brasil à época da escravidão e que

[5] Os autores também grafam de diferentes formas várias palavras sobre as quais nos referimos. Aqui, por exemplo, Santos (1986) grafa Bantu. Castro (2001) usa Banto. E Lopes (2003) escreve também Banto. Este último explica que concorda com Mário Antônio Fernandes de Oliveira (1973) quando explica que, ao grafarem pela primeira vez as línguas bantas, os estudiosos europeus viram-se forçados a fazê-lo, naturalmente através de caracteres românicos, usando quando necessário, alguns sinais diacríticos. Foi assim que, ao ouvirem dos africanos a pronúncia "bântu" [bãtu], os cientistas de fala inglesa a grafaram como se fala; os franceses usaram a forma *bantou*; e os portugueses preferiram banto, já que, em nosso idioma, o "o" final átono tem som equivalente a "u". Foi também assim que os gauleses, depois de a afrancesarem, flexionaram a palavra*: bantou, bantoue, bantous, bantoues*. E os portugueses, no mesmo caminho, fizeram banto, banta, bantos, bantas. Para Lopes, embora atualmente, uma orientação científica, inclusive do Centre International dês Civilisations Bantu (CICIBA) condene esse recurso, propugnando pela utilização da forma Bantu, em todas as línguas, sem nacionalizações ou flexões, sua opção, por motivos práticos e por melhor compreensão, é pela utilização da grafia Banto. Utilizaremos a forma escolhida por cada autor, respeitando suas preferências.

teriam modificado o falar português em nosso país e cita outro pesquisador, Renato Mendonça, concordando que o "quimbundo, pelo seu uso mais extenso e mais antigo, exerceu no português uma influência maior do que o nagô. (pg. 18). Nas palavras de Lopes:

> De fato, no vocabulário do português falado no Brasil, os termos de origem nagô estão mais restritos às práticas e utensílios ligados à tradição dos orixás, como a música, a descrição dos trajes e a culinária afro-baiana. (...) Tanto na fonética, quanto na morfologia e na sintaxe, as línguas bantas influenciaram decisivamente a língua que se fala hoje no Brasil. Mas é no vocabulário que elas se fazem, de fato, mais presentes. Com efeito, em 1938, no seu livro "Africanos no Brasil", Nelson de Senna chamava a atenção para a insuficiência dos dicionários então existentes em relação à riqueza vocabular do português falado em nossa terra. E atribuía essa carência à ignorância em que "até muita gente culta, lá na Europa e cá na América" demonstrava em relação à vultosa contribuição emprestada por índios e africanos ao idioma de Camões". (Lopes, 2003. Pg.18).

Lopes reforça que a ignorância apontada por Senna é, no seu entender, fruto de uma visão eurocêntrica que, durante muito tempo, norteou os estudos acadêmicos no Brasil e destaca:

> Uma universidade permanentemente debruçada numa imaginária janela de onde se descortinariam o Mediterrâneo, o Báltico, etc. não via e nem podia ver o que tinha atrás de si, ao seu lado e aos seus pés: um estonteante universo de palavras sendo criadas a cada momento na boca daquele negro já não tão banto nem sudanês, porque brasileiro. (ibidem).

A própria palavra Candomblé, por exemplo. De acordo com Berkenbrock (1998), provavelmente vem de *candom*, uma espécie de tambor. Mas a terminação blé não é conhecida nas línguas sudanesas, como o yorubá. No entanto, encontramos *kandombélé* em várias línguas bantu, significando "rezar". Além disso, o samba, o jongo, as congadas, a capoeira de Angola ou do Moçambique também são importantes aspectos de nossa cultura e que foram trazidos pelos bantus.

De maneira alguma queremos reforçar uma disputa a respeito de qual é o melhor ou o mais importante legado africano entre nós, principalmente entre os praticantes de candomblés. Isso, em nada beneficia as religiões de matriz africanas. Pelo contrário. Acreditamos na importância de todas essas culturas e reforçamos a necessidade de novos e cada vez maiores estudos sobre o aprendizado de crianças e jovens de terreiros. Tudo é candomblé, sejam as casas de Angola, Congo, Jeje ou Ketu. A nós, por exemplo, agradaria muito conhecer terreiros de Angola (que existem muitos no Brasil) e perceber como se aprende o bantu (kibundo e kikongo, por exemplo). Provavelmente são práticas tão ricas quanto parecidas de aprendizagens.

Dissemos, no início desse nosso texto, que a língua é preservada nas casas de *aşé* (os terreiros), mas também não se restringe a seus muros. Sim, há muito tempo e cotidianamente, usamos diversas palavras de origem banta, fora dos terreiros, sem sequer atentar para esta sua origem. Palavras como: quitanda, corcunda, carimbo, cachimbo, dengo, cachaça, são todas bantas e totalmente incorporadas ao nosso português diário. Caçula (o único termo com o qual chamamos nosso irmão mais novo) é uma palavra banta. Já do yorubá também usamos, por exemplo, gogó, que veio de *gògòngò* (pomo de adão), ou jabá, que veio de *jàbàjábá* (pedaços de um corte de carne, carne-seca) ou goiaba, que é uma palavra linda e uma fruta deliciosa, vem de *gòba*. A história das palavras nos fala da história das sociedades, de suas belezas e também de seus conflitos.

Há, contudo, uma palavra de origem yorubá, muito importante para nós que achamos fundamental o combate sistemático contra a discriminação de praticantes de candomblé (seja qual for sua nação), principalmente contra a discriminação de crianças e jovens nas escolas. A palavra "Fé" que designa tantas diferentes formas de sentir-acreditar-explicar-agir e desencadeia, muitas vezes, tanto ódio contra os candomblecistas (de qualquer origem), vem de *Fé,* que em yorubá, significa "querer", "desejar". Lembremos outra vez da máxima sudanesa a que já nos referimos aqui. *"*Se a fala constrói a cidade, o silêncio edifica o mundo*".* Aprendendo com esse ditado africano, dizemos que já falamos muito. Sugerimos um pouco de silêncio agora.

Referências

ALVES, Nilda. *A compreensão de políticas nas pesquisas com os cotidianos: para além dos processos de regulação*. In: Revista Educação e Sociedade, Campinas, v. 31, n. 113, p. 1195-1212, out.-dez. 2010

BENISTE, José, *As águas de Oxalá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. José, Dicionário Yorubá Português. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás – um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares Africanos da Bahia*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001

COUTINHO, Eduardo Granja, *Velhas histórias, memórias futuras*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.

SANTOS, ELBEIN, J. dos. *Os Nagôs e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 1986.

SODRÉ, Muniz, *Claros e Escuros, Identidade, Povo e Mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes,1999.

_____. *O Terreiro e a Cidade, a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

O *CANTO NEGRO* DO ILÊ AIYÊ

Débora Dutra Fantini
Mestrado em História (UFSJ)
Doutoranda em História (UnB)
E-mail: deborafantini100@gmail.com

O CANTO NEGRO DO ILÊ AIYÊ

Resumo: *Pretendo analisar a questão da construção de uma identidade afro-brasileira na trajetória do bloco afro Ilê Aiyê. Essas músicas representam uma forma de resistência, já que grande parte do seu discurso se baseia na palavra "libertação". Saliento a importância de se estudar tais sujeitos não como indivíduos isolados, mas como atores envolvidos nos múltiplos processos de construção de identidades e memórias sobre a presença do negro na formação brasileira. Formado em 1974 em Salvador-BA, o grupo Ilê Aiyê, apresenta elementos discursivos da diáspora, através da produção de narrativas sobre o negro e também sobre a nação brasileira, mas em especial em relação à África. Suas músicas e através delas, suas demandas sociais, são narrativas de interpretação do Brasil e da consolidação de identidades. As letras de suas músicas podem ser compreendidas enquanto um espaço crítico para as representações do negro, além de serem constantes as referências à África e aos aspectos religiosos do universo do candomblé.*

Palavras chave: *Ilê Aiyê, música, religião e identidade negra.*

Abstract: *This research intends to analyze the black-identity building and rebuilding processes based on the narratives constructed through music by Ile Aiye, an Afro-Brazilian group. Their songs represent a form of resistance, since a large part of their speech is based on the word "liberation. This work is characterized by an emphasis on the importance of studying such subjects not as isolated individuals, but as actors involved in multiple processes of identity and memory construction about the presence of black people in Brazilian formation. Founded in1974 in Salvador, Bahia, the group Ile Aiye presents some discursive elements of the diaspora through the production of narratives about black people and Brazilian Nation, especially in their relation to Africa. Inside the songs and their social demands, there are narratives of interpretation of Brazilan consolidation of identities. The songs' lyrics can be understood as a critical space for the representation of negritude, and they are constant references to Africa and to the religious aspects of candomble universe.*

Keywords: *Ilê Aiyê, music, religion and black- identity*

Introdução

A proposta deste artigo é pensar nas relações que determinado grupo, neste caso o Ilê Aiyê, elaborou através de suas estratégias textuais e musicais, criando uma determinada identidade negra. As músicas gravadas pelo Ilê são poesias de afirmação de identidades e serão analisadas enquanto testemunho da condição negra pós-colonial brasileira e podem ser compreendidas enquanto um espaço crítico para as representações do negro, além de serem constantes as referências à África e aos aspectos religiosos do universo do candomblé.

De acordo com Stuart Hall:

> A cultura popular negra é um espaço contraditório. É um local de contestação estratégica. Mas ela nunca pode ser simplificada ou explicada nos termos das simples oposições binárias habitualmente usadas para mapeá-la: alto ou baixo, resistência versus cooptação, autêntico versus inautêntico, experiencial versus formal, oposição versus homogeneização.[1]

Podemos pensar no Ilê Aiyê enquanto um espaço de organização e (re) construção de uma solidariedade étnica, como um espaço de luta contra sua situação social. Suas músicas têm um alcance político e social e se direciona, implícita ou explicitamente, à conscientização dos produtores e receptores dessas mensagens; além de reproduzir uma memória revitalizada dos negros do Ilê, restaurando sua dignidade e denunciando seu inconformismo através principalmente do orgulho de suas origens. O Ilê não é uma forma de tradição intacta, mas sim de tradições reinventadas e em diálogo com questões sempre novas, como, por exemplo, o mercado.

O bloco Ilê Aiyê, desde sua formação em 1974, gravou

[1] HALL, Stuart. *Da diáspora:* identidades e mediações culturais. 1° edição atualizada – Belo Horizonte: editora UFMG, 2009. p.323.

quatro discos, todos intitulados *Canto Negro*, com isso já demarcando um discurso do que pretendiam trazer à público. Essas músicas serão analisadas enquanto potentes fontes simbólicas e afetivas de uma identidade cultural, já que apresentam um discurso claro de confronto contra a discriminação; negociando através de uma constante valorização de autenticidade da cultura negra.

Busco compreender a formação discursiva, e conseqüentemente a elaboração de certas identidades do bloco afro Ilê Aiyê, através das músicas, atentando para as letras e para os aspectos sonoros também enquanto um discurso. A intenção é abordar os aspectos e as evocações utilizadas nessa elaboração. O discurso é aqui utilizado, assim como o descreve Eni Orlandi, enquanto um efeito de sentido entre locutores, onde "discurso supõe um sistema significante, mas supõe também a relação deste sistema com sua exterioridade já que sem história não há sentido, ou seja, é a inscrição da história na língua que faz com que ela signifique".[2]

Refletindo acerca da construção de identidades

De acordo com Serge Gruzinski o termo cultura, muito gasto pelas ciências sociais, sugere a crença da existência de um complexo coerente e estável, capaz de condicionar os comportamentos, cabendo ao pesquisador somente descobrir seu núcleo e funcionamento. Esta análise pode também ser referente ao termo identidade, já que este geralmente é fundado num substrato cultural.[3]

Segundo Gruzinki, o historiador privilegiou a história do ocidente, no entanto esse etnocentrismo se choca com a percepção de uma dimensão caótica, que contempla as misturas e os hibridismos. Propõe pensarmos uma metodologia de análise calcada na imagem da nuvem pela sua forma desesperadamente complexa, imprecisa, mutável, flutuante e sempre em movimento. Aponta também para o perigo de levarmos em consideração a voz dos vencidos em detrimento da voz ocidental, fato este que pouco acrescentaria ao debate, uma vez que isso só inverteria os termos do que se deseja ultrapassar, ao invés de deslocar o debate ou renová-lo. [4]

Interrogando a identidade, Homi K. Bhabha conceitua a situação social do pós-colonial como um "entre lugar", já que ao demarcar uma fronteira de marginalidade, possibilita a visibilidade do signo da identidade que não é somente passado e nem futuro, mas sim o local onde esse sujeito se recompõe. De acordo com Bhabha, a condição colonial é deslocamento e cria a falta de lugar, o sem definição, um *Si* que não se conhece, se vê invisível na realização de um *Outro* que ele nunca será. A identidade é construída num processo que se faz ameaçador, já que imprevisível, onde não se estabelece com certeza nem o *Eu* nem o *Outro.*[5]

De acordo com Stuart Hall, os símbolos e as representações compõem as culturas nacionais tanto quanto as instituições culturais. Hall diz que:

> Uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. As culturas

[2] ORLANDI, Eni Puccinelli. Discurso, imaginário social e conhecimento. *Em aberto*, Brasília, ano 14, n.61, jan./mar, p.53-59, 1994.
[3] GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001. p. 51-52.
[4] GRUZINSKI, 2001, p. 56-61.
[5] BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte, UFMG, 2003.

> nacionais, ao produzir sentidos sobre "a nação", sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas estórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas. [6]

Aqui a obra musical do Ilê será analisada enquanto um discurso, já que esta se configura enquanto organizadora dos sentidos que esses negros têm de si, além de organizarem, através de constantes elaborações, suas ações e memórias. As músicas do Ilê representam constantemente uma luta, seja exaltando as potencialidades da raça negra ou clamando por liberdade, demonstrando a maneira com que os negros de Salvador se expressavam e refletiam seus ideais acerca de si mesmos e da sociedade na qual estavam inseridos e como se sentiam ou queriam se sentir em relação à sua identidade e a essa sociedade.

Bhabha, Gruziski e também Stuart Hall nos ajudam a refletir sobre a questão da cultura, identidade, bem como o lugar de construção de discursos, assim como também são importantes para pensarmos na desconstrução de um discurso cheio de estereótipos e preconceitos; e é nessa relação entre os lugares dos discursos e a criação deles que os indivíduos transitam e criam as suas identidades.

O grupo Ilê Aiyê, formado em 1974 em Salvador, apresenta elementos discursivos da diáspora, através da produção de narrativas sobre o negro e também sobre a nação brasileira, mas em especial em relação à África. A busca por se inserirem no carnaval baiano demonstra a busca por um espaço para expressarem seus sentimentos e idéias. Assim o grupo é definido em seu site:

> Primeiro bloco afro da Bahia inicia sua história em 1º de novembro de 1974, no Curuzu-Liberdade, bairro de maior população negra do país: 600 mil habitantes. O objetivo da entidade é preservar, valorizar e expandir a cultura afro-brasileira, para isso, desde que foi fundado, vem homenageando os países, nações e culturas africanas e as revoltas negras brasileiras que contribuíram fortemente para o processo de fortalecimento da identidade étnica e da auto-estima do negro brasileiro, tornando populares os temas da história africana vinculando-os com a história do negro no Brasil, construindo um mesmo passado, uma linha histórica da negritude. [7]

Levando em consideração o caráter de artificialidade de uma identidade e aa "realidade brasileira" como fruto de uma construção ideológica, se faz necessário que pensemos também nos agentes que mediam esta idéia. Se pensarmos em identidade como algo artificial, estamos fatalmente nos referindo aos agentes que a constroem. Se existem fenômenos nacionais é necessário um elemento exterior a essa dimensão que atue como agente intermediário e que a transforme em algo compreensível. O processo de construção de uma identidade se fundamenta sempre numa interpretação. As interpretações que caracterizam o negro são o resultado de sentidos criados por mediadores. E quem seriam esses mediadores? Podem ser intelectuais ou políticos, literatos ou outros agentes, mas no caso desta pesquisa, penso na música enquanto definidora desta identidade, uma vez que a música pode representar desejos, aspirações, anseios e sentimentos de inúmeros sujeitos sociais.

---

[6] HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006. p.44-45.

[7] Informações contidas no site oficial do grupo: http://www.ileaiye.org.br, acessado em 25/09/2011.

Religião e identidade

Marina de Mello e Souza reconhece a presença africana entre nós brasileiros através principalmente da música e da religiosidade e afirma que "a religião tem lugar central nas culturas africanas, sendo a esfera de onde vem toda a orientação para a vida, a garantia do bem-estar, da harmonia e da saúde." [8]

De acordo com Reginaldo Prandi, as religiões afro-brasileiras sempre se fizeram sincréticas, "estabelecendo paralelismo entre as divindades africanas e santos católicos, adotando o calendário de festas do catolicismo, valorizando a freqüência aos ritos e sacramentos da igreja." [9] Esse sincretismo entre a religiosidade afro-brasileira e o catolicismo se faz notar também na prática religiosa do Ilê Aiyê, através da celebração de missas de ação de graças, realizada anualmente desde 1979,[10] em motivo da comemoração do aniversário do grupo, na igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da cidade de Salvador - BA.

Segundo Stefania Capone a relação dos santos católicos com os orixás ou espíritos africanos antecede ao catolicismo trazido pelos portugueses ao Brasil. De acordo com a autora:

> É justamente na época colonial que encontramos as raízes do grande processo de tradução cultural que dá origem aos cultos afro-brasileiros. A religião popular, que os colonos portugueses haviam trazido consigo para o Brasil, caracterizava-se por uma abordagem extremamente utilitarista. A demanda contínua de todas as espécies de bens e vantagens materiais fundava a relação entre os fiéis e os santos, como se fosse um contrato passado entre os homens e os representantes de Deus. Gilberto Freyre (1933) mostrou a persistência de uma religiosidade popular marcada pela proximidade e familiaridade extremas com a Virgem e os santos, objetos de culto íntimo e pessoal. Essa relação do fiel com seu santo de devoção não era diferente da que ligava o escravo africano a suas divindades ou espíritos.[11]

Nas religiões afro-brasileiras, as festas possibilitam a ligação com o sagrado; através da oferta de comidas, músicas e danças. A intervenção das entidades – os orixás[12] – na vida das pessoas é o fundamento dessas religiões. Na busca por esse diálogo e proteção é que os fiéis prestam obrigações e fazem trabalhos aos orixás. Para serem atendidos os filhos em troca agraciam seus deuses ou entidades com oferendas, sejam elas comidas ou danças.

Milton Moura, em um artigo sobre as transfigurações da negritude no carnaval de Salvador, nos informa sobre o surgimento e a ligação de mãe Hilda com o bloco Ilê Aiyê:

> Os componentes - e sobretudo os figurantes – do bloco eram quase sempre bem escuros. Seus líderes eram na maioria operários do Pólo Petroquímico, aglutinados em torno de seu primeiro presidente, Antônio Carlos dos Santos, Vovô, que se tornou vitalício ao longo das décadas. É a família de Vovô, abençoada pela condição de iyalorixá de sua mãe biológica, Dona Hilda de Jitolu, que vai nuclearizar o desenvolvimento do Ilê até os nossos

---

8 SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil africano*. 2 ed. – São Paulo: Ática, 2007. p 132.

9 PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, junho, ano/vol 3, número 001. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre Brasil. p 15-33.

10 Batuque no altar. *Revista Veja*. 10/11/1993. Edição 1313.

11 CAPONE, Stefania. *A Busca da África no Candomblé*: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004. p 94.

12 Segundo Prandi, "são deuses responsáveis por aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana". Para maiores informações, ver PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

> dias. A interface entre o musical, o carnavalesco, o institucional e o familiar se manifesta inequivocamente nesta conjunção.[13]

Filho biológico da mãe de santo que seria a guia espiritual do bloco desde a sua fundação, Vovô funda o grupo e permanece até hoje na sua liderança. Em 1993, a revista Veja assim descreve o bloco:

> O Ilê Aiyê, que tem 2500 componentes e existe desde 1974, é comandado por Antônio Carlos dos Santos, o "Vovô", ex-caldereiro do Pólo Petroquímico. Ele nega que seja racista. "Para entrar aqui é preciso só duas coisas: ser ligado ao candomblé e ser apresentado por algum membro do grupo. Também exigimos uma conduta exemplar dos sócios, que não podem entrar em brigas, pois os negros, discriminados nos empregos, restaurantes e casas noturnas, são muito visados. [14]

Nesta declaração de Vovô mais uma vez fica explícita a importância religiosa para a participação no bloco do Ilê, sendo necessária a ligação do integrante com a religiosidade do candomblé. Mais adiante abordarei as representações e abordagens referentes aos aspectos religiosos, dentre outros, que se fazem presentes nas gravações das músicas do bloco.

Música e identidade

O estudo de temas e sujeitos, desprestigiados anteriormente pela historiografia, abriu espaço para o questionamento de conceitos como identidades e representações. A construção de identidades, sejam elas culturais ou sociais, são lentamente processadas e constantemente redefinidas. Essas gravações, analisadas a seguir, demonstram contornos de identidades e o deslocamento de antigas fronteiras por onde se teciam as construções de superioridade e inferioridade, participando ativamente dessa redefinição.

As músicas, das gravações dos quatro discos, são compostas por ritmo e melodia, o que intensifica uma identificação com certa "africanidade", representada aqui pela valorização da percussão como o principal instrumental na execução das músicas do bloco. Assim como as letras das músicas representam um discurso, podemos pensar também num discurso pretensiosamente africano buscado através da utilização dos tambores enquanto forte elemento identificador com a África. A música, enquanto uma espécie de representação enfatiza a presença e a ausência do que pretende representar, e ao ausentar a harmonia de grande parte de suas gravações, talvez esteja reafirmando, através dessa postura, uma intenção em supervalorizar o que é por eles considerado africano.

Em todas as músicas é tocado um ritmo conhecido como samba-reggae[15], que é uma construção musical que não reproduz diretamente nenhuma linha rítmica dos cultos do candomblé, ou seja, na prática o candomblé se faz presente através das cantigas, mas também na utilização de instrumentos somente percussivos. Os instrumentos utilizados nas gravações são diferentes tipos de

---

13 MOURA, Milton. Trilhas e atalhos na trajetória do afro: transfigurações da negritude no carnaval de Salvador. Artigo construído a partir de contribuição apresentada no *VIII Seminário Internacional de Literaturas Luso-Afro-Brasileiras*, realizado na UESC em outubro, p,115-141, 1994.

14 Os tambores ardem na nação baiana. *Revista Veja*. 24/02/1993, Edição 1276.

15 Demonstrando assim mais um aspecto híbrido, ao mesclar ritmos representativos de identidades negras: brasileira e jamaicana.

tambores (surdos, repeniques caixas e timbales) e ocupam um lugar de destaque como estruturadores das músicas.

Os tambores sagrados que acompanham os cantos para os orixás, atabaques e agogôs,[16] não são centrais nas gravações do Ilê Aiyê. Podemos pensar na transposição de um repertório sagrado para uma música comercial, onde os ritmos tocados nos terreiros não foram transpostos para as gravações. Carlos Sandroni, ao discutir o conceito de síncope e sobre a influência africana na música brasileira, escreve que a nossa musicalidade está muito mais próxima da África do que da Europa e diz que

> Mesmo se a noção de síncope inexiste na rítmica africana, é por síncopes que, no Brasil, elementos desta última vieram a se manifestar na música escrita; ou se preferirmos, é por síncopes que, no Brasil, elementos dessa última vieram a se manifestar na música escrita; ou se preferirmos, é por síncopes que a música fez alusões ao que há de africano em nossa música de tradição oral. É nesse sentido, e só nesse, que tinham razão os que afirmavam que a origem da síncope brasileira estava na África. [17]

É importante enfatizar que a música percussiva presente nas gravações dos discos gravados pelo Ilê Aiyê é analisada enquanto algo "novo" para uma sensibilidade auditiva fortemente influenciada por uma estética musical eurocêntrica. Sua criação significa a afirmação de um espaço público de expressão musical africana no Brasil, através da valorização especialmente da percussão.

Canto Negro[18] **(1984)**

	Exaltação ao Ilê	Exaltação à África	Exaltação à raça negra	Religião	Citação à figuras históricas	Citação à liberdade	Memória do cativeiro
Que Bloco É Esse	X		X				
Negrice Cristal		Gana, Ashanti,Togo, Daomé, Costa do Marfim			Osei Tutu		
Havemos de Voltar		Coanza,Congo, Matamba, Angola		X	Ginga	X	
Instrumento da Raça	X		X				
Depois Que o Ilê Passar	X	Angola	X				

16 LÜHNING, Angela. Música: coração do candomblé. *Revista USP*, n°7, p. 115-124, 1990.

17 SANDRONI, Carlos. *Feitiço decente* – Transformações do samba no Rio de Janeiro (1917- 1933). Rio de Janeiro, Rj: Jorge Zahar Editor/ Editora UFRJ, 2001. p 26.

18 Gravadora: Independente s/n°. 1. **Que Bloco É Esse** (Paulinho Camafeu)/ 2. **Negrice Cristal (Viva o Rei)** (João César Crisóstomo) / 3. **Havemos de Voltar** (Édson de Carvalho "Xuxu" / Augusto Moreira Daltro "Cuiúba") / 4. **Instrumento da Raça** (Haroldo Medeiros) /5. **Depois Que o Ilê Passar** (Miltão) / 6. **Caminho** (Buzziga) /7. **Mãe Preta** (Jailson / Apolonio) /8. **Ilê, Se Eu Não Gostasse De Você** (Nego Tica) /9. **Keto de Angola** (Heron) /10. **Canto de Fé** (Wilson Colombiano "Maguilim")/11. **A força do Ilê** (Paulinho Laranjeira). Dados adicionais: Produção de Gilberto Gil e Liminha. Em: www.memorialmusical.com.br

Caminho		Angola		X	Ginga		
Mãe Preta				X	Mãe Preta		
Ilê, Se Eu Não Gostasse De Você	X						
Keto de Angola				X			X
Canto de Fé		Mali	X	X			
A força do Ilê	X		X			X	X

O bloco surge em 1974 na cidade de Salvador/BA e seu primeiro LP é lançado em 1984, ou seja, essas músicas foram consolidadas em uma década de existência do Ilê. A música que abre o LP, intitulada *Que bloco é esse?,* é interpretada por Gilberto Gil, que também foi o produtor do disco. Intenciona apresentar o grupo e o que querem através dos versos *Que bloco é esse? Eu quero saber/ É o mundo negro que viemos mostrar pra você.* Valorizam a negritude e criticam o desconhecimento dos brancos em relação a esta, como explicitado nos versos seguintes *Branco, se você soubesse o valor que o preto tem/Tu tomava banho de piche, ficava preto também.*

As referências à África são constantes, porém é interessante salientar que a África se faz representar em especial por Angola, Mali e Gana. Ao mesmo tempo em que cantam ser de origem nagô, cantam também para a mãe Angola e o seu desejo em retornar pra lá. Este aspecto apresenta-nos um forte hibridismo, já que combina diferentes e contrastantes partes da África celebrando-a como unificada e progenitora. A etnicidade negra é reafirmada também pela territoriedade do Curuzu, bairro onde nasceu o Ilê.

Configurando mais da metade das músicas do LP, estão as de exaltação ao próprio Ilê, são músicas que exaltam a beleza negra, a nobreza, a felicidade e a capacidade em reverter o sofrimento através das músicas, brilho e força do Ilê Aiyê. Nas músicas que reverenciam a memória da escravidão, a tristeza e o sofrimento vivenciados no cativeiro, são revertidos em alegria e liberdade possibilitados pelo Ilê como se no verso *Tira o negro da senzala e dá liberdade do Ilê.*[19]

A música *Keto de Angola, é* representativa de como o aspecto religioso é abordado no disco, já traz em seu título o hibridismo das religiões afro-brasileiras, demonstrando assim que o ideal do grupo não se fixa a uma nação em especial, assim como cultuam várias Áfricas não são ligados a uma nação em detrimento de outras. A associação entre duas tradições/casas demonstra a plasticidade religiosa do grupo, manifesta, entre outros aspectos, pela incorporação de elementos de diferentes tradições, recriando assim sua própria identidade cultural.

[19] A força do Ilê (Paulinho Laranjeira).

Sobre as narrativas entre Brasis e Áfricas, Selma Pantoja, analisa as constantes construções criadas em torno da figura Nzinga Mbandi, elaboradas em momentos distintos, por diferentes autores. Sobre essa rainha noz diz que

> Na sua trajetória, ela foi figura de grande destaque nos conturbados contextos políticos e ideológicos da região, atuou diretamente nos maiores momentos de confronto militar e de negociação. Rainha, guerreira e habilidosa estrategista, ela assumiu o título Ngola. Foi expulsa pelos portugueses do seu reino e tempos depois conquistou outra região, Matamba, onde governou até sua morte natural, aos 82 anos. A trajetória de Nzinga, marcada por muitas ambigüidades, favoreceu a representação de uma mulher feroz inimiga dos europeus; ou então, a sua converção à fé cristã foi vista como prova de uma harmoniosa relação com as autoridades portuguesas.[20]

Em ambas as músicas em que Ginga é citada, ela ocupa o lugar de heroína e referência quanto a uma postura de não submissão. Sobre as muitas interpretações realizadas sobre a trajetória de Ginga, a adotada pelo Ilê, num claro projeto identitário, é a de identificação com a figura guerreira e rebelde que resistiu perante os conquistadores europeus.

Osei Tutu foi fundador e rei do Império Gana de meados do séc. XVII até o início do XVIII. Líder de guerras bem sucedidas[21] é aqui celebrado enquanto uma forte liderança pré-colonial, assim como Ginga, Osei Tutu representa uma África mítica e guerreira.

Canto Negro[22] **(1989)**

	Exaltação ao Ilê	Exaltação à África	Exaltação à raça negra	Religião	Citação à figuras históricas	Citação à liberdade	Racismo	Romance
Ilê de Luz	**X**						**X**	
Deusa do Ébano	**X**		**X**					
Negrume da Noite	**X**		**X**	**X**				
Cerca de Bakel		**Senegal**		**X**				
Canto da Cor	**X**	**X**	**X**					
Separatismo Não				**X**	**Zumbi**	**X**		

[20] PANTOJA, Selma. O Ensino da História Africana: Metodologias e Mitos: O estudo de caso da Rainha Nzinga Mbandi. **III Encontro Internacional de História de Angola**, p.317-328, 25-28/09/2007.

[21] http://www.britannica.com. Acessado em 25/07/2012.

[22] Gravadora: Eldorado 167.89.0577. 1. **Ilê de Luz** (Carlos Lima "Suka") Participação: Caetano Veloso/ 2. **Deusa do Ébano** (Geraldo Lima) Participação: Lazzo/ 3. **Negrume da Noite** (Paulinho do Reco / Cuiuba) / 4. **Cerca de Bakel** (Julinho) / 5. **Ilê Aiyê** (Antônio Carlos dos Santos) Instrumental / 6. **Canto da Cor** (Moisés / Simão) Participação: Martinho da Vila/ 7. **Separatismo Não** (Caj Carlão)/ 8. **Romance do Ilê** (Tote Gira)/ 9. **Civilização do Congo** (Ademário)/ 10. **Negro de Luz** (Édson de Carvalho "Xuxu").Em: www.memoriamusical.com.br

Romance do Ilê	**X**		**X**					**X**
Civilização do Congo		**Congo**						
Negro de Luz	**X**	**Angola**			**Zeferina,Acotirene, Aqualtune, Dandara, Gangazumba, Vovô, Zumbi**	**X**		

Com os versos Negro é sempre vilão/Até meu bem provar que não se inicia o Lp. É a primeira vez que aparece nas letras a palavra racismo. A música segue com os versos Me diz que sou ridículo/ Nos teus olhos sou mal visto/ Diz ate tenho má índole/ Mas no fundo tu me achas bonito lindo. Há a constatação da existência do racismo, no entanto o orgulho de ser do Ilê os liberta.

O tema da raça é constantemente retratado pelas palavras beleza, felicidade e originalidade. O sentimento que perpassa pelas músicas que tratam do tema expressa uma solidariedade numa permanente preocupação com os valores de uma negritude festejada pelo Ilê.

A constatação da exclusão se faz perceber em especial através do verso *Cem anos sem abolição*[23]. Demarcam a exclusão, mas também a força e o papel do Ilê enquanto um projeto que intenciona reverter esta situação. Percebe-se no segundo disco gravado pelo Ilê, quatro anos após o lançamento do primeiro, uma mudança. Há um aumento significativo de denúncia de exclusão, assim como uma diminuição das músicas que tematizam a África.

São três as músicas que tematizam o aspecto religioso. Em *Negrume da noite* e *Separatismo não* o candomblé se faz presente por cantigas cantadas no final das musicas, pela primeira vez a religião muçulmana aparece nas gravações do Ilê com a música *Cerca de bakel*.

Palmares é celebrado em *Negros de luz* através nos *versos Saudando a força de todos os quilombolas que lutavam bravamente/ Pra manter viva a nossa história, mas* também através das citações Acotirene e Aqualtune, aldeias que formavam Palmares, e dos seus líderes Dandara, Gangazumba, Zumbi, além de Vovô, vistos aqui enquanto heróis da resistência negra. Palmares é representado aqui enquanto um símbolo por excelência de reivindicação, além da constatação de que a resistência negra vale a pena. Intencionam recuperar uma memória de glória. Ao celebrar Palmares e seus líderes, os negros do Ilê estão reafirmando sua identidade afro-brasileira exaltando movimentos que confrontaram o cativeiro.

[23] Negro de luz (Edson Carvalho).

Canto Negro[24] **(1996)**

	Exaltação ao Ilê	Exaltação à África	Exaltação à raça negra	Religião	Citação à figuras históricas	Citação à liberdade	Luta
Canto Sideral	x	Gana, Zâmbia, Congo, Guiné, Angola, Tanzânia, Zaire, Zimbabwe e Mãe África	X		Zumbi, Gangazumba, Dandara, Acotirene		
A Esperança De Um Povo			X			X	X
América Brasil	X	América africana			Johnson, Jimi Hendrix, James Brown, Luther King, Fannie		X
Corpo Excitado	X						
Pai e Filho	X						
Aos Dezenove Remos	X						X
Tentação Negra	X		X				
População Magoada	X	África	X				X
Ilê é Ímpar	X		X	Ogum			
Mãe Das Águas	X		X	X		X	
Axé De Olorum		Azânia, África do Sul, África austral	X	Olorum	Mandela		X
Minha Origem		X	X				
Evolução Da Raça		Bantos, Machona, Zulu, Suases, Zimbabwe	X	Olodumaré			
Meu Jeito De Ser							X
Cenário Negro Na Simpatia Do Ilê	X		X				X

A exaltação à África se faz através da menção a vários países enquanto unidades culturais, como se o Ilê fosse filho de uma mesma mãe África. Mais uma vez percebemos que não se trata de uma África em especial, mas de Áfricas. Louvam sua origem nagô, mas também a banto, demonstrando assim que sua construção identitária passa pelo elemento da hibridação, e não pela busca de uma pureza.

A novidade é referente ao surgimento de uma América africana, também em luta por melhores condições de vida. Em *América Brasil*, ícones dos EUA são aclamados. Demonstrando assim que não há uma passividade dos sujeitos, que são a todo o momento levados a reinterpretar

[24] Gravadora: Velas 11-V143. 1. **Canto Sideral** (Julinho Leite / Eloi Estrela) / 2. **A Esperança De Um Povo** (Reizinho) /3. **J. América Brasil** (Julinho Leite / Cláudio do Reggae / Guza / Eloi Estrela) / 4. **Corpo Excitado** (Reizinho) / 5. **Pai E Filho** (Valfredo Reluzente) / 6. **Aos Dezenove Remos** (Gilson Nascimento) / 7. **Tentação Negra** (Capitão Carlão / Suka) / 8. **População Magoada** (De Neve / Genivaldo Evangelista) / 9. **Ilê É Ímpar** (Aloísio Menezes / Alberto Pita) / 10. **Mãe Das Águas** (Odara) / 11. **Axé De Olorum** (Wellington Epiderme Negra / Tuca / Nego do Barbalho) / 12. **Minha Origem** (Vicente de Paulo)/ 13. **Evolução Da Raça** (Buzziga)/ 14. **Meu Jeito De Ser** (Gibi)/ 15. **Cenário Negro Na Simpatia Do Ilê** (Amiltonegro Fulô / Genivaldo Evangelista).Em: www.memoriamusical.com.br

determinados códigos, de acordo com sua realidade cultural local. Assim sendo, os negros do Ilê Aiyê utilizam seus códigos culturais para fazerem sua própria leitura desses movimentos internacionais.

As músicas de exaltação ao grupo e à raça são bastante parecidas, chegando a reproduzir quase o mesmo discurso, utilizando-se sempre das palavras: dança, formosura, orgulho, beleza e força; percebe-se que o Ilê é a própria representação da raça negra.Percebe-se que as independências dos países africanos, como Angola e Zimbabwe despertam interesse e se fazem notar nas músicas do Ilê, indicando mais uma vez uma reação contra as injustiças sociais. Mandela também é citado enquanto um herói da luta contra o colonialismo.

Canto Negro[25] – 25 anos (1999)

	Exaltação ao Ilê	Exaltação à África	Exaltação à raça negra	Religião	Citação à figuras históricas	Citação à liberdade	Romance
Badauê	**X**						
Ilê Para Somar	**X**		**X**			**X**	
O Mais Belo Dos Belos	**X**						
Décima-quinta Sinfonia	**X**			**X**	**Zumbi**	**X**	
Estação Azeviche	**X**					**X**	
Negra Fissura	**X**			**X**			**X**
Negrice Cristal	**X**	**Gana, Ashanti, África Ocidental, Togo, Daomé e Costa do Marfim**		**Obá**	**Osei Tutu**		
Exclusão	**X**			**X**	**Benedita da Silva**		
Poeira	**X**	**Angola**					
Adeus Bye Bye	**X**						**X**
Deusa do Ébano II	**X**		**X**				
Herança Banto	**X**	**Bacongos, Bundos, Balubas, Tongas, Xonas, Jagas, Zulus**		**X**			

[25] Gravadora: Natasha 289.133. 1. **Badauê** (Môa do Catendê) / 2. **Ilê Para Somar** (Valmir Brito/Armando Áras / Lavis Menezes) / 3. **O Mais Belo Dos Belos** (Guiguio/Valter Farias/Adailton Poesia) / 4. **Décima-quinta Sinfonia** (Willians) / 5. **Estação Azeviche** (Rui Poeta / Miguel Lucena) / 6. **Negra Fissura** (Valmir Brito/Jô Nascimento) / 7. **Negrice Cristal** (César Maravilha) Participação: Milton Nascimento / 8. **Exclusão** (Adailton Bispo) / 9. **Poeira** (Marquinhos Marques / Germano Meneghel) / 10. **Adeus Bye Bye** (Guiguio / Juci Pita / Chico Santana) Participação: Daúde / 11. **Deusa do Ébano II** (Miltão)/ 12. **Herança Bantos** (Paulo Vaz / Cissa)/ 13. **Me Leva Amor** (Valter / Adailton Poesia) / 14. **Que Bloco É Esse** (Paulinho Camafeu). Em: WWW.memoriamusical.com.br

Me Leva Amor	X						X
Que Bloco É Esse	X		X				

A configuração deste disco se diferencia bastante dos três lançados anteriormente. O fato de ser um disco de comemoração dos 25 anos do grupo faz com que quase todas as músicas sejam de exaltação ao próprio Ilê, totalizando todas as músicas.

Há aqui uma grande modificação no discurso do grupo, já que grande parte das músicas que eram reservadas para louvar á África, aqui são substituídas por um desejo em ficar. Não se vê nesse disco uma vontade, como se percebe nos anteriores, em retornar à África. Isso se demonstra na canção *Poeira* através dos versos *O meu barco ancorado lá na beira mar, cheguei de Angola e não vou mais voltar/ Vou ficar por aqui com a negra cor/ Vou ficar por aqui cheio de amor.*

Em Herança Bantu há uma identificação e também constatação da influencia bantu na cultura de Salvador como também no Ilê, o aspecto religioso se faz notar nos versos *Candomblé religião/ Irmandade Boa morte, Rosário dos Pretos;* demonstrando assim uma religiosidade que sem problemas une catolicismo e candomblé.

Através dos versos *Ultrapassar obstáculos dessa exclusão/ Eu sou Benedita da Silva o mundo sabe porque* o Ilê se identifica com a primeira mulher negra[26] a se tornar vereadora, representando um espelho do que pretendem realizar.

Considerações finais

Os negros do Ilê Aiyê elaboraram através de suas músicas um discurso, quase um século após a abolição da escravatura, ainda clamando por liberdade, numa constante valorização e celebração de uma África mítica. A beleza, a dança e a alegria, constantemente reafirmadas pelo Ilê, ganham nas gravações uma conotação politizada, porque invertem o significado de inferioridade creditado ao negro. Podemos afirmar então que o bloco afro Ilê Aiyê é uma entidade que se constitui através de uma etnicidade para a mobilização e conscientização da população negra, com diferentes estratégias políticas e sociais, numa busca por reconstruir uma história com base em uma herança africana, visando reverter o estigma referente ao negro na sociedade brasileira.

O conceito de Bhabha para representar a situação pós-colonial como um "entre-lugar", pode ser também identificado no discurso musical dos negros do Ilê, em que afirmam que a África é o símbolo de sua identidade, porém uma África mítica, dos reis, riqueza ou mesmo da guerreira Angola por libertação, mas sempre um local idealizado. Estão em um busca de um Outro/África que nunca serão. Quando se referem constantemente a Palmares, um passado mítico, essa idealização permanece.

[26] Em 1982, tornou-se a primeira mulher negra a ocupar uma cadeira na Câmara de Vereadores da Cidade do Rio de janeiro. Foi eleita Deputada Federal por duas vezes. Em 1994, Benedita da Silva foi a primeira mulher negra a chegar ao Senado Federal. In: http://www.beneditadasilva.com.br. Acessado em 27/10/2012.

Os sentidos das músicas gravadas pelo Ilê se baseiam em um ato de denúncia e de luta contra o açoite e a desigualdade ainda presentes; por isso pode-se dizer que se trata de uma questão política; uma vez que intencionam criar melhores condições sociais para o povo negro. O ato de cantar denuncia sua exclusão e pode também ser compreendido enquanto um alívio de seus sofrimentos, mas também conferem sentido à existência do grupo. Esse canto de afirmação e exaltação da beleza negra é compreendido não só na elaboração positiva da negritude, mas enquanto espaço de luta com o objetivo de uma mudança social.

Referências

Livro:

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte, UFMG, 2003.

CAPONE, Stefania. *A Busca da África no Candomblé*: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.

GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

HALL, Stuart. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais. 1° edição atualizada – Belo Horizonte: editora UFMG, 2009.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SANDRONI, Carlos. *Feitiço decente* – Transformações do samba no Rio de Janeiro (1917- 1933). Rio de Janeiro, Rj: Jorge Zahar Editor/ Editora UFRJ, 2001.

SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil africano*. 2 ed. – São Paulo: Ática, 2007.

Artigo de periódico:

LÜHNING, Angela. *Música*: coração do candomblé. Revista USP, n°7,p.115-124, 1990.

MOURA, Milton. Trilhas e atalhos na trajetória do afro: transfigurações da negritude no carnaval de Salvador. Artigo construído a partir de contribuição apresentada no *VIII Seminário Internacional de Literaturas Luso-Afro-Brasileiras*, realizado na UESC em outubro, p.115-141, 2006.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Discurso, imaginário social e conhecimento. *Em aberto*, Brasília, ano 14, n.61, jan./mar, p.53-59, 1994.

PANTOJA, Selma. O Ensino da História Africana: Metodologias e Mitos: O estudo de caso da Rainha Nzinga Mbandi. III Encontro Internacional de História de Angola, p.317-328, 25-28/09/2007.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. Civitas – Revista de Ciências Sociais, junho, ano/vol 3, número 001. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre Brasil, p 15-33.

Textos de revista:

Batuque no altar. Revista Veja. 10/11/1993. Edição 1313.

Os tambores ardem na nação baiana. Revista Veja. 24/02/1993. Edição 1276.

Sites consultados:

Informações sobre Benedita da Silva, disponível em www.beneditadasilva.com.br, acessado em 27/10/2012.

Informações sobre Osei Tutu, disponível em www.britannica.com, acessado em 25/07/2012.

Informações sobre o Ilê Aiyê, disponível em www.ileaiye.org.br, acessado em 25/09/2011.

Informações sobre os discos do Ilê Aiyê, disponível em www.memoriamusical.com.br, acessado em 24/10/201

SER CAMPEÃO É DETALHE: A DEMOCRIACIA CORINTHIANA E A ABERTURA À DEMOCRACIA NO BRASIL NA PRIMEIRA METADE DOS ANOS DE 1980

Resumo: *Com os novos movimentos sociais na segunda metade da década de 1970, os quais constituíram a fase de criação dos alicerces da abertura à democracia no Brasil, muitos grupos ligaram-se aos processos de criação e manutenção de uma opinião pública contrária aos acontecimentos políticos e sociais conduzidos pelo regime autoritário que governou o país entre os anos de 1964 a 1985. Dentre esses grupos surgidos, o clube de futebol Sport Club Corinthians Paulista, da cidade de São Paulo, consagrou-se como exemplo único na história: implantou um sistema democrático conhecido como Democracia Corinthiana, o qual passou a ter vigência em fins de 1981 ao início de 1985, período este que coincidiu com revezes históricos na vida política da sociedade brasileira. O presente texto busca analisar essa experiência futebolístico-política e suas implicações nos processos de radicalização da democracia, bem como referenciar as características culturais que permearam a relevância que tal experiência relegou à sociedade brasileira.*

Palavras-chave: *Democracia Corinthiana. Sport Club Corinthians Paulista. Política.*

SER CAMPEÃO É DETALHE: A DEMOCRIACIA CORINTHIANA E A ABERTURA À DEMOCRACIA NO BRASIL NA PRIMEIRA METADE DOS ANOS DE 1980*

Helio Aparecido Teixeira
Doutorando em Teologia na Faculdades EST
Bolsista CAPES
E-mail: heliutopia@gmail.com

Introdução

O mundo do futebol é hoje um ambiente no qual estão implicados altíssimos salários e negociações jamais vistas antes. A figura do empresário, caçador e sanguessuga, está ligada aos atletas indissociavelmente. Eles chegam a faturar mais do que os próprios clubes de futebol. É um mundo extremamente avançado no quesito tecnológico e administrativo. O futebol moderno é marcado pela gestão administrativa pragmática. Difícil imaginar nos dias de hoje um clube de futebol que pudesse implantar um sistema democrático em sua gestão. Mesmo em tempos de democracia na maioria esmagadora dos países do Ocidente.

A Democracia Corinthiana foi uma experiência inusitada e sem par no cenário esportivo mundial. Marcada pelo contexto no qual os movimentos sociais reivindicavam os direitos humanos e sociais, a Democracia no Corinthians se constituía como uma experiência de liberdade no futebol do país, ambiente marcado pelo domínio dos cartolas. Nessa forma de democracia, os vários grupos que compunham a estrutura do clube paulistano participavam das decisões pelo voto direto. Os roupeiros tinham o mesmo direito ao voto e à palavra que os dirigentes. Tudo era discutido e decidido em assembleia. Uma prática estranha aos dias atuais.

Nesse sentido, no presente artigo serão considerados – introdutoriamente – alguns aspectos a respeito da história e do significado daquela experiência que ficou conhecida como Democracia Corinthiana, entre os anos de 1982 a 1984.

* A primeira parte do título do texto apresentado faz alusão direta ao filme *Ser Campeão é detalhe*: Democracia Corinthiana. Direção de Gustavo Forti Leitão e Caetano Biasi. Produção: DNA Filmes, Instituto de Artes Unicamp. Tempo: 24.59m. Campina/São Paulo, 2011.

1 Futebol em tempos de Ditadura

O Brasil viveu sob um regime autoritário durante os anos de 1964 a 1985. Nesse período houve um excepcional crescimento do futebol no país. A seleção de futebol chegou ao tricampeonato no ano de 1970 sob os auspícios de um suposto "Milagre Econômico" que parecia tirar o país das garras de uma "revolta esquerdista". O período entre 1968 e 1975 foi marcado pela repressão violenta aos grupos que se opunham ao regime. Os militares no governo impuseram um regime de exceção que fechou o Congresso Nacional com a publicação do Ato Institucional n. 5, mais conhecido como AI-5, o quinto documento de uma série de decretos emitidos pelo governo brasileiro que se sucederam após o golpe ao governo legítimo de João Goulart (O Jango), eleito como vice-presidente na chapa de Jânio Quadros e que assumiu o governo depois que o presidente renunciara ao cargo ainda em 1960, seis meses após ser eleito.

O regime militar conseguiu usar o futebol como meio de entretenimento da população. O incentivo ao esporte por grande parcela da população mais pobre permitia a manutenção do desinteresse na vida política do país. O interesse estava nas grandes partidas da seleção e dos grande times como o Santos de Pelé, Palmeiras de Ademir da Guia, Botafogo de Garrincha, Corinthians de Rivelino, entre muitos outros.

Não foi apenas no Brasil que esse processo de entretenimento esportivo acabou sendo usado para tornar as questões políticas secundárias na vida cotidiana, a Argentina é outro exemplo. Sob uma ditadura militar considerada muito mais violenta do que aquela que vigeu no Brasil, a seleção argentina conseguiu ganhar o título do torneio mundial em 1978. O torneio foi sediado na própria Argentina.

A Copa do Mundo de 1970, sediada no México, foi a primeira a ser transmitida pela TV. A canção veiculada pela TV, que patrocinava a propaganda midiática, procurava transmitir uma suposta unidade nacional:

> Noventa milhões em ação,
> Pra frente Brasil,
> Do meu coração...
> Todos juntos vamos,
> Pra frente Brasil,
> Salve a Seleção!
> De repente
> É aquela corrente pra frente,
> Parece que todo o Brasil deu a mão...
> Todos ligados na mesma emoção...
> Tudo é um só coração!
> Todos juntos vamos,
> Pra frente Brasil!
> Brasil!
> Salve a Seleção!

Essa canção, de autoria de Miguel Gustavo, intentava reforçar a percepção de uma nação unida, que possuía um único alvo, que possuía um mesmo fascínio, uma mesma alma: eram noventa milhões em ação! Por isso, quem discordasse da mensagem da propaganda, a qual ligava o espírito esportivo aos objetivos políticos, acabava como que não participando do espírito do tempo, a saber,

uma "corrente pra frente", para a qual era imprescindível acordar não somente no espírito esportivo, mas também no espírito político, sob a suspeita de não amar o país da maneira correta. Assim foi que os militares vinculavam as divergências ao governo com os objetivos do esporte, representante do país em um torneio mundial. O "Brasil grande" que "deu a mão" era preconizado por meio da identificação ideológica, conceito substanciado no lema: "Brasil, ame-o ou deixe-o!"[1]

Sabe-se que o uso de qualquer prática social com fins políticos não se dá apenas de um jeito só, ainda mais com um esporte tão popular quanto o futebol. A apreciação do futebol não significa estar preso a alguma política romana de pão e circo, espontaneamente, o futebol é uma daquelas formas sociais de entretenimento que possibilita as rivalidades dentro de uma mesma estrutura serem resolvidas por meio do jogo e da disputa sem que para isso exista o risco da violência extrema. Roberto Damatta escreveu que o futebol foi introduzido no Brasil como uma prática moderna que fomentava o bom uso do corpo. Para a sociedade brasileira, esta acostumada a jogar e não a competir, pois construída sobre a lógica dos favores, reagia de maneira ambígua, argumenta o antropólogo, tendo que aprender a abstrair as regras dos jogadores, uma vez que não era vergonhoso ou desonroso a derrota neste esporte.[2]

A vinculação íntima que teve e tem o futebol para a formação do espírito do país diante do exterior é muito marcante. Veja-se a importância dada pelos clubes brasileiros aos torneios internacionais como Copa Libertadores e Torneio Mundial de Interclubes, realizados anualmente. A exposição do Brasil no exterior por meio de um esporte considerado "moderno", exposição desenvolvida pela conquista de três torneios mundiais, 1958, 1962 e 1970, alçava o país às maiores vitrines mundiais. Damatta argumenta que:

> Foi, portanto, só com o futebol que conseguimos, no Brasil, somar Estado Nacional e sociedade. E, assim fazendo, sentir, pela avassaladora e formidável experiência de vitória em três Copas do Mundo, a confiança na nossa capacidade como povo criativo e generoso. Povo que podia vencer como país moderno, que podia, também, finalmente, cantar com orgulho o seu hino, e perder-se emocionado dentro do campo verde da bandeira nacional.[3]

Dessa forma, na década de 1970, os militares tentavam usar o futebol como meio de aliciamento a um objetivo comum, tornar o Brasil moderno. Internamente, impondo políticas de crescimento e reprimindo os contrários ao regime, e, externamente, vinculando a imagem do esporte vencedor a uma etapa socioeconômica "milagrosa".

O uso político do futebol foi facilitado porque o governo autoritário restringia o controle dos meios de comunicação, concedendo aos aliados as concessões de comunicação. Dessa forma, ligar a propaganda que unia a potência futebolística ao surgimento de uma potência militar, política e econômica, era facilitado.

---

1 Esse tipo de assertiva muito comum durante o período militar é considerado como algo *ufano*, expressão popularizada por CELSO, Afonso. *Porque me Ufano do Meu País.*

2 DAMATTA, Roberto. Antropologia do Óbvio: notas em torno do significado social do futebol brasileiro. *Revista USP*, São Paulo, v. 22, p. 10-17, 1994. Arquivos 195855 3. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/22/02-damatta.pdf>. Acesso em: 3 dez. 2012.

3 DAMATTA, 1994, p. 17.

Quando da Copa de 70, o próprio presidente recebeu o time campeão na capital do país, Brasília, o que ocorre desde então, e deu apoio para a Confederação Brasileira de Desporto (CBD), que mais tarde se tornou na atual Confederação Brasileira de Futebol (CBF). Não é à toa que foi a partir de 1971 que essa confederação começou a realizar campeonatos nacionais anualmente. Assim, já em 1979 eram 94 times disputando o campeonato nacional. É sintomático desse período a frase do presidente da CBD, Heleno de Barros Nunes, que ao enxergar o crescimento do campeonato como um processo de rejeição aos ditames políticos e acercamento cada vez maior das práticas futebolísticas, disse: "Onde a Arena vai mal, mais um clube no Nacional". Isto é, quando a Arena, o partido pró-governo, era enfraquecido e diminuía, e quanto mais se falava em redemocratização do Estado Brasileiro, o governo fazia pesados investimentos em estádios e no fortalecimento do esporte por todo o país.[4]

2 Movimentos sociais e a Ditadura Militar

A partir de meados da década de 1970 explodiu no país uma série de movimentos sociais. A situação econômica que vigia até então começava a dar sinais agressivos de desgaste por conta de uma conjuntura econômica mundial, a crise desencadeada pelo petróleo deixava o país fragilizado, pois, à época, o Brasil importava 80% de todo o petróleo consumido internamente. A dívida externa subira de US$ 40 bilhões, em 1967, para os 97 bilhões de dólares, em 1973. O governo brasileiro, muito financiado pelo apoio anticomunista, começava a sentir as dificuldades de legitimação depois de dez anos no poder.

A repressão violenta desgastava demasiadamente a imagem dos militares dentro e fora do país. A atuação das Comunidades Eclesiais de Base, ligadas à Igreja Católica, fomentava um tipo de resistência pacífica que criava muitas dificuldades para a manutenção do regime de exceção. Os movimentos sociais apareciam com as mais diversas reivindicações. Essa mudança de cenário mundial começara ainda na década de 1960 quando grupos sociais começaram a reivindicar direitos e participação que iam para além das questões econômicas. Um dos principais movimentos mundiais, referência para muitos países, foi o movimento pelos direitos civis que teve início nos Estados Unidos da América.

O movimento feminista, o movimento de mulheres, negros, índios, sem terras, movimento contra a carestia, a luta pelos direitos humanos das igrejas engajadas contra as arbitrariedades dos militares, entre outros, criaram uma conjuntura propícia à luta pela redemocratização do Brasil. Essa redemocratização está inserida dentro de um novo modelo de luta pelos direitos, isto é, um tipo novo de movimento social que está fundamentado não exclusivamente na dinâmica econômica: proletariado versus capitalistas, antes, trata-se de uma concepção mais abrangente, algo que inclui novas reivindicações por novos atores. Gohn argumenta que este tipo novo de movimento social pratica

[4] FRANCO JÚNIOR, H. *A dança dos deuses:* futebol, cultura e sociedade. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 144.

> Ações coletivas de caráter sociopolítico, construídas por atores sociais pertencentes a diferentes classes e camadas sociais. Eles politizam suas demandas e criam um campo político de força social na sociedade civil. Suas ações estruturam-se a partir de repertórios criados sobre temas e problemas em situações de: conflitos, litígios e disputas. As ações desenvolvem um processo social e político-cultural que cria uma identidade coletiva ao movimento, a partir de interesses em comum. Esta identidade decorre da força do princípio da solidariedade e é construída a partir da base referencial de valores culturais e políticos compartilhados pelo grupo.[5]

Dentro desse espectro seria possível concatenar as ações dentro de clubes de futebol que procuravam também fomentar a luta contra a reiterada falta de liberdade cívica. Essas práticas de liberdade eram buscadas dentro dos clubes. Muitos jogadores que se identificavam com a luta contra a ditadura procuravam expressar isso dentro e fora de campo. É conhecida a história que envolveu o ex-técnico da seleção brasileira de futebol que precedeu a Copa de 70, João Saldanha. O presidente Médici temendo que o técnico, obtendo sucesso com a seleção canarinho no México, viesse a dar declarações que colocassem o governo brasileiro em situação constrangedora, teria influenciado diretamente para sua demissão às vésperas da Copa.

Jogadores comemoravam os gols levantando os braços com punhos cerrados, em referência aos atletas negros nos Jogos Olímpicos do México, em 1968. Declarações contra o governo, participação em movimentos sociais, gestos, negativas, entre outras coisas valiam aos atletas conversas com os agentes da repressão. A prática de liberdade no futebol passou a incluir a manifestação da livre consciência diante do autoritarismo praticado pelos dirigentes, geralmente comprometidos com a estrutura do regime.[6]

3 A Democracia Corinthiana

A Democracia Corinthiana foi um movimento dentro do Sport Club Corinthians Paulista que buscava introduzir os valores da democracia nos participantes do clube, em todas as suas instâncias. No início dos anos 80 o Brasil vivia os efeitos de uma abertura democrática que iniciara em 1978, no governo de Ernesto Geisel, que governou o país de 1974 a 1979. No primeiro ano de governo do presidente João Figueiredo foi promulgada a Lei da Anistia, a qual concedia anistia para todos aqueles que haviam praticados "os crimes de qualquer natureza relacionados com crimes políticos ou praticados por motivação política".[7] Sendo assim, o clima era de grande euforia de parte daqueles que queriam a abertura democrática do país. Esse clima alcançou os clubes de futebol, porém, apenas no Corinthians a recepção se caracterizou em um amplo movimento interno, o que se transformou em modelo a todos os brasileiros. Aquilo que se desejava para a nação, dentro do Corinthians passou a vigir como exemplo para todo país.

Já em 1982, o Corinthians era um exemplo para os times e para a sociedade, e isso em plena ditadura militar, de que a liberdade e a democracia eram possíveis de ser alcançadas. Esse

---

5 GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos Movimentos Sociais*: Paradigmas Clássicos e Contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997. p. 44.

6 FLORENZANO, José Paulo. *A Democracia Corinthiana*: práticas de liberdade no futebol brasileiro. São Paulo: Educ/Fapesp, 2009.

7 BRASIL. Presidência da República. Casa Civil: subchefia para assuntos jurídicos. *Lei n. 6.683, de 28 de agosto de 1979*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6683.htm>. Acesso em: 5 nov. 2012.

acontecimento interno ao clube paulista é único na história dos grandes times do futebol mundial. A Democracia Corinthiana foi uma época na qual o clube se tornou uma referência. Sua torcida crescia e se multiplicava. Nesse período, o clube paulista esteve em alta, sagrou-se bicampeão paulista e chegou às semifinais do Campeonato Brasileiro contra o Grêmio em 1982, e contra o Fluminense, em 1984. Os resultados práticos do time eram visíveis.

Tudo que fosse de interesse do clube decidia-se por meio do voto. Desta forma, foi abolida a concentração dos jogadores. Um dos jogadores de maior referência da Democracia Corinthiana, Sócrates, diz que a possibilidade de não ficar mais concentrado, principalmente para os casados, tornou o jogo algo extremamente prazeroso, pois o jogo era inserido em uma cadeia de articulações que deixavam as partidas alocadas dentro de uma série de atividades nas quais os jogadores tinham prazer em vivenciar, diferentemente das regras e imposições que nem sempre tinham o efeito desejado.[8] O clube passou a ser dirigido em uma espécie de autogestão na qual os jogadores, os membros da comissão técnica, os funcionários e a diretoria deliberavam as questões relacionadas à vida do clube de maneira igualitária e promulgavam os ideais que fomentavam a democracia no país, indo de encontro com o regime autoritário.[9]

A Democracia Corinthiana era liderada por grandes jogadores como Sócrates, Wladimir, Casagrande, Zenon, Zé Maria, Biro-Biro, etc. Na mídia existia também a exposição por meio de personalidades famosas como a cantora Rita Lee, o jornalista Juca Kfouri, o diretor de TV Boni, da TV Globo, e do conhecido publicitário Washington Olivetto, quem sugeriu que o que era vivido por aqueles jogadores, diretores e funcionários era, na verdade, uma democracia, corinthiana! Olivetto assumiu na época o marketing do Corinthians, inclusive dispensando salário para realizar a tarefa, tanto era seu amor pelo clube. O lema da Democracia era “Liberdade com responsabilidade”.[10]

A história da Democracia Corinthiana teve início com a indicação de Waldemar Pires à presidência do clube. No ano de 1981, a campanha do Corinthians fora péssima, amargando o 26º lugar no Campeonato Brasileiro, e o 8º lugar no Campeonato Paulista. Com a saída do folclórico presidente Vicente Matheus, Waldemar entra e promove como diretor de futebol Adílson Monteiro Alves, um sociólogo adepto do diálogo.[11] Pires decidiu juntamente com alguns jogadores mais esclarecidos do Timão que as decisões seriam tomadas em conjunto, por todas as pessoas que faziam parte do clube. Instalou-se um tipo de presidência descentralizada na qual um modelo inédito (e nunca mais repetido!) de autogestão no esporte se configurou politicamente. Sócrates diz que: “Com o tempo, nós passamos a exercer o direito de voto dentro do Corinthians. Este foi o mote que gerou a transformação de todo o processo de relacionamento”.

---

8 SÓCRATES. Reportagem sobre os 25 anos da Democracia Corintiana. TV Bandeirantes, 2007. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=ZD8sxyIeaD8>. Acesso em: 5 nov. 2012.

9 TONON, Heitor Augusto. *De Corinthian a Corinthians*: uma história alvinegra: A trajetória mundial da equipe inglesa que divulgou o esporte e deu origem ao centenário clube paulista. Universidade do Futebol. Social. Disponível em: <http://www.universidadedofutebol.com.br/Artigo/14820/De-Corinthian-a-Corinthians-uma-historia-alvinegra>. Acesso em: 10 nov. 2012.

10 SÓCRATES; RIZZO, Sérgio. *Democracia corintiana*: a utopia em jogo. São Paulo: Boitempo, 2002.

11 Adílson Monteiro Alves: pai da democracia corintiana. Que fim levou? Milton Neves. Disponível em: <http://terceirotempo.bol.uol.com.br/quefimlevou/qfl/sobre/adilson-monteiro-alves-5009.html>. Acesso em: 7 nov. 2012.

No clube paulista da época democrática, todos podiam participar, desde o roupeiro ao presidente, das votações. As decisões do time se baseavam no esquema da democracia, voto igual a todos. Na prática isso significava que todas as ações do clube estavam pautadas no debate e no voto, desde a escalação do time até a contratação ou demissão de jogadores. Wladimir, o jogador que mais vezes vestiu a camisa do Corinthians, lembra que mesmo questões pessoais eram decididas pelo grupo em votação.[12]

Dessa fase, não somente ficaram os resultados em campo, mas também os retornos financeiros para o Corinthians que significou a quitação de todas as dívidas e um saldo de US$ 3 milhões. Para o contexto brasileiro, essa experiência democrática significou algo muito importante, o Corinthians ao entrar em campo tendo na camisa do clube referenciado os dizeres: Democracia Corinthiana, fazia eco direto em favor da democracia política. O Corinthians proclamou no futebol a luta pela liberdade social diante do regime ditatorial. Exemplo único na história do futebol mundial. Nesse processo todo o técnico Mario Travaglini representou importante peça na articulação do time dentro de campo, sua filosofia de trabalho coincidia com a ideia de liberdade dentro de fora de campo, para ele a liberdade dentro de campo tinha a ver com os objetivos do time. As jogadas individuais deveriam estar conectadas com os objetivos do time, e não simplesmente algo da vaidade dos jogadores que, por vezes, costumavam deixar o time fragilizado em jogadas arriscadas, as quais permitiam contra-atraques.

No ano de 1984 tem início o fim da Democracia Corinthiana. Sócrates e Casagrande mudam-se para o futebol europeu, e o movimento no clube paulista é sufocado pelos contrários e pela força externa, que não via com bons olhos aquele tipo de gestão democrática. O Clube dos 13 começava a impor sua força. A organização impunha a exigência da figura do cartola. Em 1985 a não eleição de Adilson Monteiro, indicado por Waldemar Pires, define o fim da democracia interna no clube paulistano.

De qualquer forma, a relevância da Democracia Corinthiana ficou para a história. Um movimento tão forte no esporte e, especificamente, no futebol mundial nunca tinha sido visto. No Brasil, a Democracia ajudou a pressionar e a acelerar a abertura democrática. Os jogadores, funcionários e parte daquela diretoria, liderada por Waldemar Pires, tiveram a coragem de desafiar o regime autoritário que imperava no país desde 1964, dando exemplo de que o povo unido na luta pela reconquista de seus direitos era possível.

Foi o Corinthians o primeiro clube brasileiro a utilizar em sua camisa dizeres publicitários. Washington Olivetto sugeria frases de efeito estampadas nas camisas, como, por exemplo, “diretas-já” ou “eu quero votar para presidente”. Embora o regime militar não tenha praticado qualquer tipo de retaliação ao clube paulistano, as ações do time causavam muito desconforto entre a hierarquia militar, sendo enviado o brigadeiro Jerônimo Bastos para pedir que fossem as frases tiradas das camisetas.

[12] Wladimir lembra que o jovem Casagrande, em face de um tour pelo Japão, queria desistir da viagem devido a um relacionamento afetivo recente, colocada em votação, Casagrande aceitou a decisão da maioria e viajou com o grupo. Reportagem sobre a Democracia Corinthiana, em homenagem ao Centenário do Corinthians, em 01 de setembro de 2010, na TV Bandeirantes. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=n30IGMKV6TM>. Acesso em: 7 nov. 2012.

Conclusão

A Democracia Corinthiana representou um momento fundamental da história recente da democracia brasileira. Depois de quase vinte (20) anos de regime autoritário, os movimentos sociais passaram a agir poderosamente na cena brasileira reivindicando as mais variadas formas de liberdade. Novos atores surgiram e novas pautas foram colocadas em debate. Sabe-se que a tradição do jogo político é muito antiga na *terra brasilis*, e que a disputa com regras não demonizadoras do vencido – característica do futebol – passou a se misturar às paixões do povo, tendo na figura do árbitro o mediador (representante da lei) o qual é atacado pelas massas como uma figura representativa da ordem, uma ordem que no Brasil sempre esteve ao lado dos poderosos.

O futebol marca profundamente a vida social do Brasil. A imagem do país ficou grandemente associada ao futebol, durante as décadas de 1960 e 1970. Este esporte, como uma prática na qual impera a organização e os métodos modernos de gestão e aproveitamento de pessoal, foi um tipo de prática usada pelo governo autoritário que ajudou a estabelecer no país um costume que parece estar longe de ser minado por eventos como o da Democracia Corinthiana, isto é, práticas de liberdade no futebol, ou mesmo em qualquer outro esporte.

Nos estertores da ditadura militar, a Democracia Corinthiana contribuiu para seu enfraquecimento definitivo e na customização de demandas de liberdade, fossem elas internas ao clube ou não. Os jogadores tinham direito a sua idiossincrasia, expressa dentro de campo, como, por exemplo, nos geniais toques de calcanhar do Doutor Sócrates. Experiência única na história do futebol brasileiro, e mundial, a Democracia Corinthiana confere ao mundo social brasileiro um exemplo característico de luta pela liberdade e igualdade.

Referências

SÓCRATES. Reportagem sobre os 25 anos da Democracia Corintiana. TV Bandeirantes, 2007. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=ZD8sxyIeaD8>. Acesso em: 5 nov. 2012.

TONON, Heitor Augusto. *De Corinthian a Corinthians*: uma história alvinegra: A trajetória mundial da equipe inglesa que divulgou o esporte e deu origem ao centenário clube paulista. Universidade do Futebol. Social. Disponível em: <http://www.universidadedofutebol.com.br/Artigo/14820/De-Corinthian-a-Corinthians-uma-historia-alvinegra>. Acesso em: 10 nov. 2012.

SÓCRATES; RIZZO, Sérgio. *Democracia corintiana*: a utopia em jogo. São Paulo: Boitempo, 2002.

GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos Movimentos Sociais*: Paradigmas Clássicos e Contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997.

FLORENZANO, José Paulo. *A Democracia Corinthiana*: práticas de liberdade no futebol brasileiro. São Paulo: Educ/Fapesp, 2009.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil: subchefia para assuntos jurídicos. *Lei n. 6.683, de 28 de agosto de 1979*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6683.htm>. Acesso em: 5 nov. 2012.

FRANCO JÚNIOR, H. *A dança dos deuses:* futebol, cultura e sociedade. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DAMATTA, Roberto. Antropologia do Óbvio: notas em torno do significado social do futebol brasileiro. *Revista USP*, São Paulo, v. 22, p. 10-17, 1994. Arquivos 195855 3. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/22/02-damatta.pdf>. Acesso em: 3 dez. 2012.

Religião e educação

A PEDAGOGIA SOCIAL COMO CAMPO DE CONHECIMENTO – CARACTERÍSTICAS E POSSÍVEIS CONEXÕES INTERDISCIPLINARES NA ÁREA DE CIÊNCIAS HUMANAS NA ESCOLA PÚBLICA

Resumo: *A Pedagogia Social apresenta-se como referencial necessário para a implementação de uma escola pública mais coerente com a necessidade de seus estudantes..O artigo busca reunir características da Pedagogia Social e justificar sua pertinência ao quefazer pedagógico dessa tipologia de escola. Visa identificar conceitos e características específicas da Pedagogia Social que norteiam ou podem nortear a educação em escola pública Além disso, busca elencar possíveis conexões interdisciplinares na área de Ciências Humanas, principalmente com Teologia e Ciências das Religiões. As políticas públicas mais recentes estão voltadas, em grande parte, para temáticas que envolvem a realidade social. Nesse sentido, o artigo também objetiva apresentar o Programa "Mais Educação" financiado pelo governo federal e analisá-lo na perspectiva da Pedagogia Social e a partir do conceito de formação integral do ser humano.*

Palavras-chave: *Pedagogia Social. Programa mais Educação. Escola Pública. Ensino Religioso.*

Abstract: *Social Pedagogy is seen as a reference necessary to implement a public school that is more consistent with the students' needs. The article seeks to put together features of Social Pedagogy and justify their relevance to the teaching act within this type of school. It aims to identify concepts and specific characteristics of Social Pedagogy that guide or can guide education in public schools. It also seeks to list possible interdisciplinary connections in the area of Humanities, mainly Theology and Religious Sciences. The most recent public policies are largely aimed at issues involving the social reality. Accordingly, the article also aims to present the program "Mais Educação" (More Education), funded by the federal government, and analyze it from the perspective of Social Pedagogy and from the concept of an integral formation of the human being.*

Keywords: *Social Pedagogy. Program More Education. Public School. Religious Education.*

A PEDAGOGIA SOCIAL COMO CAMPO DE CONHECIMENTO – CARACTERÍSTICAS E POSSÍVEIS CONEXÕES INTERDISCIPLINARES NA ÁREA DE CIÊNCIAS HUMANAS NA ESCOLA PÚBLICA

Laude Erandi Brandenburg
Doutora em Teologia, Pedagoga,
Docente do Programa de Pós-Graduação,
da Graduação em Teologia e da Licenciatura em Música
da Faculdades EST.
E-mail: laude@est.edu.br

Considerações iniciais

A Pedagogia Social como campo de conhecimento ainda está em fase de reconhecimento e de construção em legitimidade e aceitação no Brasil. Como campo de formação específica ela inexiste, já que a formação na área da Pedagogia não tem, em termos de MEC, essa especificidade ou terminalidade. No entanto, há abordagens na área da Pedagogia que tendem à analise da realidade e a um preparo para a dimensão social da educação como intervenção educativa junto à situação de vulnerabilidade social de boa parcela da população. Diante da abertura a princípios inclusivos e da diversidade, inclusive de considerações da realidade de pobreza de parte da população, na área da educação e principalmente na escola pública, as possibilidades da Pedagogia Social se ampliam. A escola pública é o espaço por excelência de intervenção na realidade social e de acolhimento de grande parcela da população que encontra ali a possibilidade de realizar a sua formação de modo integral.

O conceito de Educação Integral surge como um pressuposto importante na realização das finalidades da Pedagogia Social. O Programa Mais Educação é um espaço diferenciado que procura implementar esse conceito educacional. O desenvolvimento que segue considera fundamentos da Pedagogia Social como possíveis parâmetros de análise.

A pedagogia social e a escola pública

A dimensão social tão presente nas obras de Paulo Freire é também e atualmente evocada pela Pedagogia Social, área da Pedagogia que está mais presente em espaços não-escolares, mas que agora começa a se aproximar do quefazer pedagógico nas escolas, principalmente as públicas[1].

A Pedagogia Social é uma área em desenvolvimento no Brasil, embora em vários países da Europa já esteja consolidada como área de conhecimento. O termo Educação Social vem sendo também utilizado no Brasil, principalmente porque chamam de Educadores Sociais os monitores de projetos sociais que atendem à aplicação de políticas públicas de Municípios, Estados e País. No Brasil, estudos nessa área se justificam pela grande demanda de projetos sociais e educativos paralelos ou em consonância com a escola pública. Além disso, as políticas públicas mais recentes estão voltadas, em grande parte, para temáticas que envolvem a realidade social.

Afirma Pimenta:

> Sendo uma área da Pedagogia, a Didática tem no ensino seu objeto de investigação. Considerá-lo uma Prática educacional em situações historicamente situadas significa examiná-lo nos contextos sociais nos quais se efetiva – nas aulas e demais situações de ensino das diferentes áreas do conhecimento, nas escolas, nos sistemas de ensino, nas culturas, nas sociedades – estabelecendo os nexos entre eles[2].

Uma vez situada a Pedagogia Social no contexto educativo atual, torna-se necessário refletir sobre o conceito de Pedagogia Social e sua pertinência ao ambiente escolar da escola pública. Considere-se que

> a Pedagogia Social é, pois, um conjunto de saberes sejam teóricos, técnicos, experiências...descritivos ou normativos..., mas saberes que tratam de um objeto determinado. Este objeto é o que chamamos educação social. A educação social pertence, portanto, à ordem das práticas, processos, fenômenos...; quer dizer, à ordem da "realidade educativa[3].

E a realidade educativa remete à vivência e ao cenário de vida de estudantes, tão pouco considerada na escola pública, que ainda prioriza uma aprendizagem a partir de paradigmas predominantemente cognitivos e muito pouco voltados para as circunstancias de vida específica ou para as demandas sociais.

O referencial conceitual da Pedagogia Social é

> formado por todos aqueles processos educativos que compartilham, no mínimo, dois dos três seguintes atributos: 1. dirigem-se prioritariamente ao desenvolvimento da sociabilidade dos sujeitos; 2. têm como destinatários privilegiados indivíduos ou grupos

[1] A partir de agosto 2012 iniciei o Projeto de Pesquisa *Saberes da Pedagogia Social e suas possibilidades em escola pública* O projeto busca investigar características da Pedagogia Social e seu estágio de desenvolvimento no Brasil, suas relações indisciplinares na escola pública com a área de Ciências Humanas, principalmente sua possível aplicação no Programa "Mais Educação", programa do Governo Federal Brasileiro que visa à Educação Integral e ao Ensino Religioso como área afim.

[2] PIMENTA, Selma Garrido. Epistemologia da prática ressignificando a Didática. In.: FRANCO, Maria Amélia Santoro, PIMENTA, Selma Garrido. *Didática***;** embates contemporâneos. São Paulo: Loyola, 2010. p.17.

[3] ROMANS, Merece, PETRUS, Antoni, TRILLA, Jaume. *Profissão:* educador social. Trad. Ernani Rosa. Porto Alegre: Artmed, 2003. p. 16.

> em situação de conflito social; 3. têm lugar em contextos ou por meios educativos não-formais[4].

Em se aplicando os atributos mencionados à escola pública e partindo-se do pressuposto de que a escola pública apresenta-se mais como cognitivista, cabe ressaltar que a sociabilidade dos sujeitos ainda não se apresenta como prioridade nos Projetos Político-Pedagógicos institucionais da escola básica pública. O segundo atributo que trata de individuos ou grupos em conflito social pode ser aplicado à clientela da escola pública, embora não se possa assegurar que a maior parte da clientela dessa tipología de escola encontre-se em conflito social. Já o terceiro atributo não se aplica à escola pública em seu currículo organizado e formal, mas pode encontrar ressonância no programa Mais Educação, o qual será caracterizado e brevemente analisado a seguir.

Esse tipo de programa pode fazer uma ponte com os contextos.[5] Assim, a relação teoria-prática, epistemologia-didática, constitui-se na subjetividade das práticas educativas nas salas de aula, "pois, a importância da teoria(cultura objetivada) na formação docente, uma vez que, além de seu aprendizado ter poder formativo, dota os sujeito de pontos de vista variados para uma ação contextualizada"[6]

Uma educação contextualizada, com características sociais, de acolhimento às necessidades específicas das grandes massas populacionais ainda não é uma realidade na organização das escolas. "O sistema de ensino é antes de tudo um instrumento de reprodução social. As relações educativas são relações sociais e manejos de poder." [7] Por isso, a escola ainda está desafiada a sair da mera reprodução dos mecanismos sociais e otimizar as relações educativas de modo que elas também se transformem em relações sociais com acesso democrático de poder de modo igualitário a todas as pessoas:

> ...não pode passar em silêncio, neste esboço das principais disparidades do acesso ao conhecimento e ao saber, um fato preocupante que se observa em todo o mundo, mas, sobretudo nos países em desenvolvimento: a desigualdade de homens e mulheres perante a educação.[8]

Tanto as questões de gênero quanto outras considerações da diversidade ainda são pouco consideradas no ensino escolar formal. Também o acesso igualitário ainda é um aspecto insuficiente no processo de escolarização da escola pública.

Embora as avaliações oficiais como Prova Brasil, ENEM, IDEB demonstrem em algumas partes do Brasil expressivo avanço, a realidade que atinge nível satisfatório ou de excelência, de modo geral foi sempre privilégio de uma parte minoritária. No Brasil, ainda há dificuldades em se completar o ensino da educação infantil, fundamental e média, mesmo com a existência de legislações específicas nas idades mais tenras e do bolsa-família para o Ensino Fundamental. Além disso, cada vez mais jovens, adultos e idosos integram o ensino superior, graduando-se com bolsas governamentais.

---

4 ROMANS, 2003, p. 28.

5 Não é intenção do presente trabalho fazer uma análise crítica do Programa Mais Educação, mas apresentar características e finalidades. A análise de seu funcionamento e implementação é objetivo posterior.

6 PIMENTA, 2010, p. 20.

7 PREISWERK, Matthias. *Educação Popular e Teologia da Libertação.* Petrópolis: Vozes, 1998. p. 200.

8 DELORS, Jacques (coord.). *Educação: um tesouro a descobrir***.** Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI*.* 4.ed*.* São Paulo: Cortez; Brasília/DF: MEC, UNESCO, 2000. p.76.

"Historicamente, a Pedagogia Social baseia-se na crença de que é possível decisivamente influenciar circunstâncias sociais por meio da educação."[9] Como dizia Paulo Freire: Se a educação sozinha não pode transformar a sociedade, a sociedade tampouco se transforma sem ela. Aliás, Paulo Freire, em seu livreto *Pedagogia da Autonomia*[10] em seus três capítulos: Não há docência sem discência, Educar não é transferir conhecimento, Ensinar é uma especificidade humana, apresenta o grande desafio da educação cidadã e, por isso, social e de acesso a todas as pessoas, na escola ou não.

"A Pedagogia Social tem como objetivo o desenvolvimento da dimensão social da personalidade, a Educação Social do indivíduo. O indivíduo é visto na sua singularidade e especificidade; assim o objeto da Pedagogia Social é o indivíduo *atuando junto* com outros indivíduos."[11]

Pedagogia Social e Educação Cidadã não são a mesma coisa, pela sua origem, características e campo conceitual, mas confluem para os mesmos resultados.

A Pedagogia Social em sua origem filosófica não dizia respeito especificamente à pobreza[12], diferentemente da atualidade onde em nível brasileiro se percebe esta como expressivo fator a influenciar a educação ou nela se manifestar. De modo geral, além da análise sobre o currículo, a metodologia, a avaliação, a aprendizagem, também hoje como parte imprescindível acontece ou deveria acontecer a participação da família na escola, a garantia do direito de estudar, condições mínimas de saúde, higiene e alimentação para que haja êxito. E, assim, expressa-se o que Gadotti chama de sociedade aprendente.[13] Também o conceito de cidade educadora poderia entrar nessa perspectiva da Pedagogia Social. Nesse conceito, cidades ou governos possuem e declaram uma intencionalidade educativa e educadora para a cidade.

> Neste sentido, o conceito de "cidade educadora" pode ser pertinente porque implica a'conversão' do território urbano em território intencionalmente educador, através de novas pactuações entre o Estado e as organizações da sociedade. Os atores deste debate serão alunos, professores, pais, gestores, comunidades. A cidade, no seu conjunto, oferecerá, intencionalmente, às novas gerações experiências contínuas e significativas em todas as esferas e temas da vida. Na articulação feita a partir da escola, estas experiências poderão dar novos sentidos aos conteúdos clássicos da educação escolar e à própria experiência escolar.[14]

Há outras organizações não governamentais que deveriam auxiliar, fiscalizar e se responsabilizar pela garantia de uma melhor educação. A Igreja, por exemplo, atualmente direciona suas preocupações não apenas em manter dogmas ou expectativas de vivência de fé, mas sim, como real intencionalidade de ser agente preventivo e auxiliador nas dificuldades sociais comunitárias.

A Pedagogia Social trabalha com o conceito de sujeito. Na opinião de Gomes da Costa, no século XX houve a vigência de dois paradigmas que sustentaram a relação entre educadores e

---

9 SOUZA NETO, João Clemente de; SILVA, Roberto da; MOURA, Rogério. *Pedagogia social***.** São Paulo: Expressão e Arte Editora, 2009. p 31

10 FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia***.** 35.ed. São Paulo Paz e Terra, 2007.

11 SOUZA NETO, SILVA, MOURA, 2009, p. 64.

12 SOUZA NETO, SILVA, MOURA, 2009. p 31

13 GADOTTI, Moacir. *A boniteza de um sonho.* Novo Hamburgo, FEEVALE, 2003, p. 37.

14 MOLL,Jaqueline. Conceitos e pressupostos: o que queremos dizer quando falamos de Educação Integral? In.: *Educação Integral***.** Salto para o futuro. Ano XVIII boletim 13 - Agosto de 2008, p. 14.

educandos: o primeiro deles é a prática da educação bancária e o outro consiste na concepção do educando como sujeito do processo educativo. Essa conclusão parece conter um certo reducionismo, mas nesses dois paradigmas expostos estão representadas as duas correntes presentes na prática educativa.

Gomes da Costa[15] relaciona a Pedagogia Social com a reflexão sobre a responsabilização da pessoa adolescente como sujeito de direitos e de deveres. O autor ocupa-se com o encaminhamento de adolescentes infratores, o que não é o usual na escola pública, mas que também nela pode acontecer. Por isso, sua reflexão pode contribuir, por exemplo, para o tratamento e a aplicação de Medidas Sócio-educativas, previstas nos regimentos escolares para estudantes que não observam as normas de convivência estabelecidas nas escolas. As medidas sócio-educativas enfocam a análise e a aplicação das conseqüências ao ato. Considero essas ideias importantes, pois essa é uma questão que se apresenta como delicada na escola pública. Percebemos no posicionamento do autor que princípios da Pedagogia Social podem contribuir conceitualmente e pedagogicamente para a assunção das conseqüências dos seus atos. Essa premissa endossa a autonomia como um conceito importante da Pedagogia Social a ser ainda mais implementado na escola pública. Nesse sentido, apresentamos o Programa Mais Educação como um possível espaço de desenvolvimento do paradigma que trata da concepção do educando como sujeito do processo educativo.

O Programa Mais Educação

O Programa Mais Educação foi criado com o intuito de promover de forma prática a proposta da Educação Integral. Foi instituído através da Portaria Normativa Interministerial nº 17,em de 24 de abril de 2007.

A finalidade do programa é apresentada no decreto 7.083, de 27 de janeiro de 2010:

> Art. 1º O Programa Mais Educação tem por finalidade contribuir para a melhoria da aprendizagem por meio da ampliação do tempo de permanência de crianças, adolescentes e jovens matriculados em escola pública, mediante oferta de educação básica em tempo integral.

O Programa Mais Educação "preconiza a Educação Integral de crianças, adolescentes e jovens, por meio de atividades articuladas ao projeto de aprendizagem desenvolvido pela escola, como as relacionadas com educação ambiental, esportes, cultura e lazer..."[16] Seus principios e ações são voltados para a integralidade do tempo/ espaço que promova a formação, mas também que atinja integralmente o ser em suas necessidades formadoras.

A proposta da Educação Integral divide a responsabilidade formativa com o Estado, família e sociedade em geral e assegura na escola um ambiente interativo que proporciona a aproximação desses elementos responsáveis. Desse modo, a Educação Integral ultrapassa o modelo de educação

---

[15] COSTA, Antônio Carlos Gomes da. A pedagogia Social e o adolescente autor de ato infracional**.** In.: SOUZA NETO, João Clemente de; SILVA, Roberto da; MOURA, Rogério. *Pedagogia social***.** São Paulo: Expressão e Arte Editora, 2009. p. 195-205.

[16] PACHECO, Suzana Moreira. Proposta Pedagógica Educação Integral. In.: *Educação Integral*. Salto para o Futuro. Ano XVIII boletim 13 - Agosto de 2008, p. 4

em que a escola está isolada como instituição (supostamente) do saber e assume um papel de integração entre professores, alunos, gestores, entidades e associações da sociedade civil e tudo aquilo que está ligado ao crescimento comum da comunidade. A concretização desse novo conceito está na dependência do uso do espaço e do tempo, da formação dos educadores e principalmente de uma nova visão de pais e alunos sobre esse novo modelo.

O Programa Mais Educação, é implementado desde janeiro de 2010, surge "como uma estratégia do Governo Federal para induzir a ampliação da jornada escolar e a organização curricular, na perspectiva da Educação Integral"[17]

Tem por objetivo uma ação, que através das políticas públicas contribuam na qualificação educacional e social, bem como valorizar a cultura brasileira.

O programa é direcionado principalmente para as escolas com baixo IDEB, geralmente localizadas em metrópoles e constatadas como lugar geográfico com alto índice de vulnerabilidade.

> O Programa Mais Educação visa fomentar, por meio de sensibilização, incentivo e apoio, projetos ou ações de articulação de políticas sociais e implementação de ações socioeducativas oferecidas gratuitamente a crianças, adolescentes e jovens...[18]

O Programa foca na dificuldade existente na integração social expressa no desnível econômico. Busca suprir comunitariamente os *déficits* educacionais e referentes à educação cidadã. Essa formação também pode ser útil auxiliando desvendar futuros campos de trabalho com os quais o aluno se identifique.

> Essa estratégia promove a ampliação de tempos, espaços, oportunidades educativas e o compartilhamento da tarefa de educar entre os profissionais da educação e de outras áreas, as famílias e diferentes atores sociais, sob a coordenação da escola e dos professores. Isso porque a Educação Integral, associada ao processo de escolarização, pressupõe a aprendizagem conectada a vida e ao universo de interesses e de possibilidades das crianças, adolescentes e jovens.[19]

O MEC apresenta a educação integral como perspectiva na formação do cidadão/ cidadã, tendo direito de acesso assim como o direito à saúde e a outros atributos que são responsabilidades do estado.

> Além disso, o PNE (Plano Nacional de Educação) apresenta, como meta, a ampliação progressiva da jornada escolar para um período de, pelo menos, 7 horas diárias, além de promover a participação das comunidades na gestão das escolas, incentivando o fortalecimento e a instituição de Conselhos Escolares.[20]

A discussão em torno da epistemologia da Educação Integral concentra-se em um campo que contempla reflexões ideológicas amplas, em favor de sanar dados percentuais ligados ao alto índice de analfabetismo funcional e absoluto. Dentro do Projeto Mais Educação, para facilitar a organização pedagógica, foram organizados *macrocampos* que são: 1. Acompanhamento Pedagógico; 2. Educação Ambiental; 3. Esporte e Lazer; 4. Direitos Humanos em Educação; 5. Cultura e Artes; 6. Cultura Digital;

---

17 MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, *Manual da Educação Integral em jornada ampliada para obtenção de apoio financeiro por meio do programa Dinheiro direto na Escola*– PDDE/Educação Integral, no exercício de 2011. p. 01.

18 MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2011. p. 02.

19 MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2011. p. 01.

20 MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2011. p. 02.

7. Promoção da Saúde; 8. Comunicação e Uso de Mídias; 9. Investigação no Campo das Ciências da Natureza; 10. Educação Econômica.

Para a concretização de uma Educação Integral não basta ter aumento de horas na escola, mas faz-se necessária uma organização pedagógica que ressalte as necessidades da realidade social do grupo envolvido. Cada realidade possui necessidades específicas.

O Programa é recente. A adesão das escolas ao programa pode ter sido imediata após o lançamento ou mais recente. Devido a isso, as ressonâncias do impacto ainda são pouco avaliáveis. No entanto, o Programa pode ser analisado conceitualmente em suas intencionalidades sob a ótica dos princípios da Pedagogia Social. Há semelhança de princípios na Educação para a Cidadania, na Educação Integral e na Pedagogia Social. Não fazemos uma mera enumeração de tipologias educacionais ou disputa de conceitos, até porque isso não levaria a um esclarecimento das práticas, mas buscamos concepções confluentes que possam auxiliar na reflexão sobre mudanças significativas e possíveis na educação formal em escola pública.

Devido a isso, o Projeto de Pesquisa em evidência procura fazer possíveis conexões interdisciplinares na área de Ciências Humanas, principalmente com Teologia e Ciências da Religião. Nesse sentido tornam-se importantes conceitos das Ciências Sociais, da Teologia e das Ciências da Religiões. Como uma área que representa essa conexão na escola está o Ensino Religioso.

Área de Ciências Humanas - O Ensino Religioso

Considerando-se que o Ensino Religioso, pela sua natureza dialogal e por seu estatuto fundante de respeito à diversidade cultural religiosa, é eminentemente inter e, oxalá, transdisciplinar, tornam-se referenciais para sua implementação alguns saberes da Pedagogia Social:

> para a realização prática da educabilidade humana voltada para pessoas que se encontram em condições sociais desfavoráveis. O trabalho do educador social emerge, pois, como uma necessidade da sociedade industrializada, enquanto nela se desenvolvem situações de risco e mal-estar social que se manifestam nas formas de pobreza, da marginalidade, do consumo de drogas, do abandono e da indiferença.[21]

Assim, docentes do ER, movidos por seus princípios interdisciplinares e dialogais, podem valer-se de aspectos que movem a Pedagogia Social: "... buscar conhecer a sabedoria popular, expressa em seus códigos, dramaturgia, religiosidade, produtos culturais e senso comum".[22]

Relacionar Pedagogia Social e Ensino Religioso não seria forçar uma situação que não existe? A partir do argumento de Graciani expresso acima, não. Se considerarmos que os códigos da religiosidade movem a Pedagogia Social, podemos dizer que há possibilidades de intersecção entre Ensino Religioso e a Pedagogia Social.

---

[21] SOUZA NETO, SILVA, MOURA, 2009, p. 54.

[22] GRACIANI, Maria Stela . A Pedagogia Social no trabalho com crianças e adolecentes em situação de rua. In.: SOUZA NETO, João Clemente de; SILVA, Roberto da; MOURA, Rogério. *Pedagogia social*. São Paulo: Expressão e Arte Editora, 2009. p. 211.

Essa afirmação, a princípio pode encontrar resistência em adeptos de purismos conceituais ou de pessoas que, a partir das Ciências das Religiões, afirmam que essas reflexões nos campos sociais ou da ética não são da área epistemológica do Ensino Religioso. Um argumento pedagógico que refuta essa limitação encontra-se no conceito de interdisciplinaridade que caracteriza a prática metodológica do Ensino Religioso. Não acredito ser possível estudar características de Religiões ou fenômenos religiosos específicos o tempo todo na escola. O Ensino Religioso abarca o trato da vida e, desse modo, aborda também a realidade social, as religiosidades diversificadas e contextualizadas em espaços específicos.

Nesse sentido, o projeto em andamento vai lançar um olhar para os saberes da Pedagogia Social de modo que possam ser relacionados ao Ensino religioso.

O atual contexto contemporâneo requer da escola uma visão integral, interativa, interdisciplinar. A articulação entre os diferentes saberes oriundos das diversas áreas do conhecimento constitui-se como importante desafio para a escola que se vê com tarefas transformadoras na sociedade. E nessa tarefa podem contribuir, dependendo de sua organização, o Programa Mais Educação e a área de conhecimento do Ensino Religioso.

Considerações Finais

A escola com contribuições da Pedagogia Social, elencadas ao longo do trabalho, seria uma escola aberta, não apenas no sentido de abrir as portas no final de semana para a comunidade, mas:

- no sentido de ser mais flexível em seus programas;
- no sentido de assumir o paradigma em que se trabalha o protagonismo e a autonomia enquanto projeto coletivo;
- em que a palavra integração tem um sentido real, com todas as contradições comunitárias, e não apenas de utopia a ser alcançada;
- que pense o ser humano por inteiro, em todas as dimensões, inclusive a dimensão da religiosidade;
- que considere o estudante em suas necessidades e inserido no seu próprio contexto social, politico e cultural.

Referências

DELORS, Jacques (coord.). *Educação: um tesouro a descobrir*. Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI. 4.ed. São Paulo: Cortez; Brasília/DF: MEC, UNESCO, 2000.

FRANCO, Maria Amélia Santoro, PIMENTA, Selma Garrido. *Didática*; embates contemporâneos. São Paulo: Loyola, 2010.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia.* 35.ed. São Paulo Paz e Terra, 2007.

GADOTTI, Moacir. *A boniteza de um sonho.* Novo Hamburgo, FEEVALE, 2003, p. 37.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, *Manual da Educação Integral em jornada ampliada para obtenção de apoio financeiro por meio do programa Dinheiro direto na Escola* – PDDE/Educação Integral. Brasília, 2011.

MOLL,Jaqueline. Conceitos e pressupostos: o que queremos dizer quando falamos de Educação Integral? In.: *Educação Integral.* Salto para o futuro. Ano XVIII boletim 13 - Agosto de 2008.

PACHECO, Suzana Moreira. Proposta Pedagógica Educação Integral. In.: *Educação Integral.* Salto para o Futuro. Ano XVIII boletim 13 - Agosto de 2008.

ROMANS, Merece, PETRUS, Antoni, TRILLA, Jaume. *Profissão:* educador social. Trad. Ernani Rosa. Porto Alegre: Artmed, 2003.

SOUZA NETO, João Clemente de; SILVA, Roberto da; MOURA, Rogério. *Pedagogia social*. São Paulo: Expressão e Arte Editora, 2009.

PEDAGOGIA DO OPRIMIDO E PEDAGOGIA DAS COMPETÊNCIAS: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS

Resumo: *O contexto educacional brasileiro, marcado pelo histórico acesso desigual de jovens oriundos de diversos segmentos sociais, tanto no Ensino Superior quanto na Educação Básica, recebe orientações oficiais fortemente embasadas na Pedagogia das Competências desde a década de 1990. Considerando os pressupostos da Pedagogia do Oprimido de Paulo Freire cinco décadas após seu surgimento e as necessidades da(s) juventude(s) brasileira(s) no atual momento, pretende-se, com o presente artigo, levantar pontos de convergência e de divergência entre ambas as pedagogias, demonstrando que, apesar de algumas características aparentemente semelhantes, servem a modelos e propósitos políticos, econômicos e sociais diversos.*

Palavras-chave: *Pedagogia do Oprimido. Pedagogia das Competências. Juventude(s).*

Abstract: *The Brazilian educational context, marked by historic unequal access of young people from different social segments, both in higher and basic education, receive official guidance strongly based in the Education Skills since the 1990s. Given the assumptions of Pedagogy of the Oppressed by Paulo Freire five decades after its emergence and the needs of the youth Brazilian at the current time, it is intended, with this article, raise points of convergence and divergence between both pedagogies, demonstrating that, despite some apparently similar characteristics, models and serve political purposes, various economic and social.*

Keywords: *Pedagogy of the Oppressed. Pedagogy Skills. Youth.*

PEDAGOGIA DO OPRIMIDO E PEDAGOGIA DAS COMPETÊNCIAS: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS

Simone Kohlrausch[*]
Mestra em Educação pela UNISINOS,
Doutoranda pela Faculdades EST,
Bolsista CAPES

(...) o conhecimento está sempre se transformando. Isto é, o ato de saber tem historicidade, então o conhecimento de hoje sobre uma coisa não é necessariamente o mesmo de amanhã. O conhecimento transforma-se à medida que a realidade também se movimenta e se transforma. Então, a teoria também faz o mesmo. Não é algo estável, imobilizado.[1]

Introdução

Trazer as palavras escritas por Paulo Freire há alguns anos atrás, na abertura de um trabalho que pretende discorrer sobre a educação da juventude no século XXI pode parecer, à primeira vista, ultrapassado. No entanto, pode-se dizer que, em muitas esferas, permanecem atuais as necessidades e pressupostos aludidos por ele, servindo, inclusive, como ponto de partida para uma reflexão acerca do que vem se denominando como "Pedagogia das Competências". Além disso, o tom profético de suas palavras, inaugurado com sua "Pedagogia do Oprimido", se confirma nesse excerto exposto anteriormente, pois da mesma forma como houve importantes mudanças na sociedade que refletiram nas políticas e nos sistemas educacionais, pode-se argumentar que pouca coisa mudou, devido à crueldade com que a exclusão se manifesta nos corpos e mentes de quem sofre suas consequências, tema sempre trazido à tona por Freire. Claro que uma interpretação da 'pedagogia das competências', em cujo texto se traz, já na introdução, referência clara a Paulo Freire, não demonstrará um caráter desinteressado ou asséptico como pretendem as teorias científicas pautadas no positivismo, mas trará pistas para uma reflexão séria por parte de quem verdadeiramente se preocupa com a educação da juventude.

Neste ponto, outro aspecto chama a atenção: pode-se falar apenas em juventude ou estamos neste termo contemplando a diversidade de juventudes que povoam as escolas, universidades e

[*] Doutorado na área de atuação "Religião e Educação" sob orientação da Profª Drª Laude Erandi Brandenburg.

[1] FREIRE, P.; HORTON, M. *O caminho se faz caminhando*: conversas sobre educação e mudança social. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 114.

demais contextos sociais? Para caracterizar a juventude, as estatísticas brasileiras geralmente seguem os parâmetros de organismos internacionais, considerando o grupo etário de 15 a 24 anos, apesar de muitos países da Europa, para efeito de execução de políticas públicas, considerarem como jovens os indivíduos com até 30 anos de idade. Somando os 34 milhões de pessoas que se encontravam na faixa etária dos 15-24 anos à época do último censo, ao contingente de indivíduos de 25 a 29 anos, em geral designados pelos demógrafos como 'jovens adultos', obtém-se um total de 47 milhões. Mas voltando ao ponto acerca de juventude ou juventudes, o que se tem bem presente é que, no Brasil, a condição juvenil é vivida de forma desigual e diversa. São muitas as juventudes, caracterizadas por classe social, cor, gênero, local de moradia e outros, como bem aponta também o Mapa da Violência de 2011[2]. É óbvio que entre os 34 milhões recenseados pelo IBGE[3], há muitos jovens de classe média e alta, no entanto, a maioria esmagadora representa um dos segmentos populacionais mais fortemente atingidos pelos mecanismos de exclusão social. As estatísticas apontam para a juventude como um dos grupos mais vulneráveis da sociedade brasileira. Ela é especialmente atingida pelas fragilidades do sistema educacional, pelas mudanças no mundo do trabalho e é o segmento etário mais destituído de apoio de redes de proteção social. Apontar para esses aspectos descritos em estatísticas recentes (IBGE, Mapa da Violência 2011) é necessário e urgente se se pretende falar de educação para esse contingente populacional, confrontando o senso comum que atribui aos jovens o caráter da força descomunal, da beleza, da inconsequência e da impetuosidade.

A reflexão que segue, mais do que expor certezas, pode servir como um ponto de vista que tem a expectativa de ser enriquecido por aqueles que nutrem o espírito crítico próprio dos que praticam uma pedagogia dialógica, porquanto democrática.

1. O contexto contemporâneo

Antes de situar ou de buscar compreender o fenômeno juvenil e a relação da juventude com a educação, com o mundo do trabalho, da economia, enfim, com a sociedade em geral, é necessário compreender o contexto atual, para estar claro de que lugar está-se falando.

O contexto social contemporâneo se constitui em matriz de um forte sentimento de insegurança em relação à existência e ao próprio futuro. Insegurança esta demarcada pela perda do controle da sociedade sobre si mesma, na medida em que a mundialização das atividades econômicas fragilizou os laços sociais e culturais, bem como o sentimento de unidade presente na ideia de estado-nação. A dependência estabelecida pelo homem em relação ao conjunto de fenômenos que integram o "não-eu" tem confinado a humanidade num labirinto onde as relações não são diretas, ou seja, são relações mediatizadas por procedimentos de troca nos quais a possibilidade de vantagem define a superficialidade e inconsistência destas mesmas relações. A busca desta vantagem é que define o conteúdo da competitividade que, por sua vez, fundamenta a capacidade de ser mais ou menos cidadão no mundo do mercado. Nesta busca em 'ser mais', o que menos importa é a situação do

[2] WAISELFISZ, J. J. *Mapa da violência 2011*: os jovens do Brasil. Brasil: UNESCO, 2011.
[3] Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

outro, alvo somente de nosso desinteresse. Em paralelo, o apelo individualista é subjetivamente aliciado a partir dos *reality shows* , expressão contemporânea do totalitarismo[4].

No que concerne ao campo da produção, temos um novo padrão produtivo com base na microeletrônica, na telemática, na robótica, na química fina e em novas formas de organização do trabalho que vêm se consolidando. Neste contexto o novo paradigma de empresa alicerça sua base competitiva no conhecimento e em P&D. Sua posição no mercado é dada por sua capacidade de tirar máximo proveito das competências tecnológicas[5]. As empresas, sobretudo a partir da década de 1980, compelidas pela competitividade, buscam obter maior produtividade, eficiência e qualidade. A mão de obra exigida deve ser polivalente, cooperativa e responsável e é de acordo com esse perfil que o mercado exige a formação dos jovens profissionais.

Há uma ampliação da situação de um campo social marcado pelo pré-contratualismo ou pelo pós-contratualismo[6] e é cada vez mais frequente a entrada de novos trabalhadores na disputa por espaços de trabalho e que não encontram ocupação em função da redução destes espaços e da desconstituição de toda uma legislação trabalhista. Esta situação tem condenado uma crescente massa de assalariados às inseguranças do mundo do trabalho. Este é um processo em que, na lógica do mercado, nem o Capital nem o Estado devem se responsabilizar pela produção da força de trabalho para além daquela que a margem de lucro requer. Neste novo paradigma o trabalho altera-se. A demanda agora é por um trabalho em equipe, com uma visão mais globalizante do processo produtivo, baseado no autocontrole do trabalhador, quase como que um autômato, mais intelectualizado e integrado às necessidades da empresa[7].

Apesar da elevação dos índices de produtividade, verifica-se uma redução dos postos de trabalho. Esta tendência de precarização das relações e das condições de trabalho é, para Mattoso[8], uma obra que o avanço do capitalismo tem realizado ultimamente. Segundo ele, as novas regras de produção e organização do trabalho criaram a demanda por um novo trabalhador: mais escolarizado, participativo e polivalente. No entanto, esta reestruturação produtiva engendra, também, um combate ao trabalho organizado, rompendo com o compromisso social do keynesianismo. Os direitos e conquistas dos trabalhadores são questionados ou desconsiderados. O novo paradigma tecnológico recruta um trabalhador diferente, ao mesmo tempo em que exclui uma crescente massa de trabalhadores, dentre eles, um número cada vez mais elevado de jovens. Estes, não-qualificados ou semi-qualificados, ou ficam a mercê do desemprego ou se sujeitam a relações de trabalho muitas vezes precárias e não padronizadas. Em consequência, os sindicatos encontram-se perplexos face à

---

4 BAUMAN, Z. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

5 SILVA JÚNIOR, João dos Reis. Reformas educacionais, reconversão productiva e a constituição de un novo sujeito. In: GENTILI, Pablo y FRIGOTTO, Gaudêncio (Orgs.). *La Ciudadania Negada*. Políticas de Exclusión en la Educación y el Trabajo. CLACSO, 2000.

6 SANTOS, B. S. *Reinventar a democracia*: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo. In: OLIVEIRA, Francisco de & PAOLI, Maria Célia (Orgs.). Os sentidos da democracia – Políticas do dissenso e hegemonia global. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

7 SILVA JÚNIOR, 2000.

8 MATTOSO, Jorge. O novo e inseguro mundo do trabalho nos países avançados. In: OLIVEIRA, Carlos Alonso Barbosa de. [et al]. *O mundo do trabalho* – Crise e mudança do final do século. São Paulo: Scritta, 1994.

redução de seus associados e dificuldade de encontrar respostas que possam reduzir ou alterar o impacto deste contexto sobre os direitos dos trabalhadores.

O mundo atual configura uma sociedade da incerteza e do risco[9], onde arriscar, diante de um mundo em constante e veloz transformação dos processos produtivos e sociais, passa a ser, muitas vezes, decidir entre a inclusão e a exclusão social, entre fazer o que se precisa e o que se gosta, entre o prazer individual e a indiferença social, entre o manter-se vivo e o ter cidadania, entre a vida e o abandono da mesma, entre a dominação e a emancipação social. Em outras palavras, a modernidade, como resultado da interconexão das influências globalizantes, principalmente da mídia, e as disposições pessoais é que tem provocado a oscilação entre a confiança e o risco. Diante disso, a reflexividade procura dar conta das dúvidas decorrentes das múltiplas e provisórias formas de conhecimento. Face à complexidade social, os indivíduos têm sua identidade permeada pelas opções concernentes a determinados estilos de vida que exigem, muitas vezes, transformações na intimidade que podem desaguar, por sua vez, em aceitação, ceticismo, rejeição ou retraimento[10].

De acordo com Daniel Bensaïd[11], vivemos uma época de grande transição. Trata-se, segundo ele, de um grande intervalo entre um curto século XX inaugurado pela Primeira Guerra Mundial e pela Revolução Russa e encerrado pela queda do Muro de Berlim e pela desintegração da URSS. Desde então, vive-se sobre um intervalo entre o 'não mais' e o 'ainda não', em que o antigo ainda não acabou e o novo sofre para emergir. Mais do que um tempo de falência de utopias, o que se vê é a indeterminação de seu conteúdo e a ignorância sobre os meios de atingi-la.

É neste contexto de incerteza em que vivem os jovens brasileiros e, segundo Regina Novaes[12], são três as marcas desta geração contemporânea: ela é uma geração que tem 'medo de sobrar', por causa do desemprego; tem 'medo de morrer' precocemente devido à violência e é uma geração que vive em um mundo conectado, devido ao acesso relativamente fácil à internet.

Em meio às ilusões de um futuro fechado e a sensação de viver sob o mito do eterno retorno, a função da educação talvez seja fazer ver que vivemos uma época de crise histórica e que, como toda crise, apresenta uma positividade intrínseca, qual seja, de que o mal-estar vivido pela cultura e pela civilização abre brechas em direção a não fatalidade do futuro e à irrupção de acontecimentos não premeditados ou imprevisíveis. Esta abertura para o mundo talvez seja uma das distinções, dentre outras, entre a 'pedagogia das competências' e a 'pedagogia do oprimido'.

2. A Pedagogia das Competências

Sob o argumento principal de que as mudanças que estão ocorrendo na esfera do trabalho desde os anos 60/70 do século XX, mas que se fizeram mais patentes no decorrer dos anos 80 e 90, demandariam um novo tipo de trabalhador, mais versátil, mais informado, possuidor de níveis de

9 GIDDENS, Anthony & TURNER, Jonathan. *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Unesp,1999

10 GIDDENS, Anthony. *A Transformação da Intimidade*: Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas. São Paulo: Unesp, 1993; _____. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002

11 BENSAÏD, D. *Os irredutíveis* – Teoremas da resistência para o tempo presente. São Paulo: Boitempo, 2008

12 NOVAES, R. R.; SANCHES, E. M. P. (Orgs). *Fiéis e cidadãos*: percursos do sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. VERJ, 2001

escolaridade mais altos, desencadeia-se, durante a última década daquele século, um intenso movimento de reformas educacionais que viriam a atingir todos os níveis da educação nacional.

Das mais diversas formas e por diversos meios esses elementos se fizeram presentes em muitas políticas internacionais e nacionais. No primeiro caso, principalmente por intermédio da ação sistemática de organismos multilaterais. No segundo, pela ação não apenas do Estado, mas de diferentes grupos sociais.

Tendo esse panorama em vista, as políticas educacionais recentemente traçadas pelo Estado brasileiro, em articulação com diferentes setores sociais, têm afirmado não apenas a intenção de elevar o nível de qualidade da educação pública, mas de fazê-lo de modo que esta cumpra o papel que lhe caberia, segundo tais políticas, na promoção do desenvolvimento nacional. Dessa forma acabou-se por estabelecer uma relação estreita entre educação e trabalho, com base no pressuposto das novas demandas deste último à sociedade.

Como elemento central desses discursos e ações justificadoras, desponta o denominado 'modelo de competências', que se transforma em ponto nevrálgico das reformas educacionais brasileiras. Em grande parte dos documentos produzidos pelo MEC desde a década de 90 até os dias de hoje (PCN 1997; RCN 1998; Diretrizes Curriculares para as diversas modalidades de ensino, inclusive para o Ensino Superior) e em muitos trabalhos produzidos por intelectuais do país e do exterior[13], a educação para ou por competências mostra-se como uma panacéia para os problemas educacionais.

São vários os argumentos defendidos em torno de sua adoção, mas os principais dizem respeito à necessidade, posta pelas transformações em diversas esferas, mas especialmente na econômica, de as sociedades em geral, mas em particular as emergentes, buscarem a constituição de um novo sujeito social, no plano coletivo e no individual, capaz de conviver com tais transformações. São essas transformações no capitalismo atual que produzem um deslocamento conceitual do conceito de qualificação para o de competência. Mas afinal, o que vem a ser competência? E mais especificamente, uma pedagogia das competências?

De acordo com Ramos[14], a noção de competências é de tal forma polissêmica que se poderia arrolar uma infinidade de definições a ela conferida. Essa polissemia de significados atribuídos à palavra competência se faz presente em inúmeros documentos do MEC em que, ora se encontra o termo no singular, ora no plural, além da expressão 'educação orientada para competências'. No entanto, todas as tentativas de definição do termo mostram-se falaciosas, pois remetem a um campo semântico impreciso. Nesses documentos, mesmo diante da multiplicidade de sentidos, o vocábulo competência parece relacionar-se, na maioria de suas ocorrências, a conhecimentos, procedimentos e atitudes de ordem prática, como se fosse um saber em uso, um saber em ação.

A precisão conceitual não é facilmente encontrada nem mesmo em diversas leituras dos textos de um dos precursores da pedagogia das competências, Philippe Perrenoud, e assim, a maioria

---

13 COLL, César et alii. *Os conteúdos da reforma*: ensino e aprendizagem de conceitos, procedimentos e atitudes. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998; MORIN, Edgar. *Sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez, 2000; PERRENOUD, Philipe. *Construir as competências desde a escola*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999a, _____. *Dez novas competências para ensinar*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999b.

14 RAMOS, M. N. *Pedagogia das competências*: autonomia ou adaptação? São Paulo: Cortez, 2001.

dos educadores não sabe exatamente o que significa competência e, o que é mais grave, como concretamente se transpõe uma competência da esfera discursiva para a realidade das práticas pedagógicas. Ou seja, fala-se muito em competências, até para se emprestar um significado mais atual aos projetos em educação, mas a ação pedagógica, propriamente dita, segue sendo a mesma. Isso se dá também pelo fato de que em nossas instituições de ensino se presencia uma mera reprodução de um discurso que não é da educação, que não nasceu na escola, mas que foi por ela apropriado. Há uma grande diversidade de competências, é comum ouvir-se falar em competências gerais, transversais ou ainda competências específicas para as diversas áreas curriculares numa crítica exagerada aos conteúdos, quer sejam informacionais, factuais, conceituais e/ou procedimentais[15] termos também presentes no discurso pedagógico atual.

Antes de incursionar mais especificamente sobre definições do termo 'competência', convém também fazer uma breve retomada da raiz etimológica da palavra, procedimento indispensável para a compreensão do seu conceito e, por conseguinte, do seu significado na atualidade educacional brasileira. Ao contrário da polissemia que embala a produção de textos acerca das 'competências', e por vezes, sobre sua diferenciação do conceito de habilidades, a raiz etimológica da palavra, segundo Edna Prado[16], é precisa: do latim *competentia, ae,* remete a 'proporção, simetria; aspecto, posição relativa dos astros', que por sua vez vem de *competere,* 'competir, concorrer, buscar a mesma coisa que outro, atacar, hostilizar'. Ainda de acordo com Prado:

> Competir mostra-se uma das grandes questões implícitas no conceito de competência. Embora muitos documentos e textos não se apóiem na origem do termo, a realidade da maior parte dos estudantes brasileiros deixa explícita a concepção de que no mundo de hoje, o competir e o vencer tranformaram-se em um dos grandes objetivos postos à escola pelos ditames neoliberais do capitalismo. *Buscar a mesma coisa que o outro* significa que apenas poucos competidores alcançarão seus objetivos, ou a vitória que hoje pode ser vista como a inserção no mercado de trabalho e acesso aos direitos mínimos do cidadão[17].

Complementando essa assertiva, Duarte afirma que:

> O "aprender a aprender" pode ser apresentado como uma arma na competição por postos de trabalho, na luta contra o desemprego. O "aprender a aprender" aparece assim na sua forma mais crua, mostra assim seu verdadeiro núcleo fundamental: trata-se de um lema que sintetiza uma concepção educacional voltada para a formação da capacidade adaptativa dos indivíduos. [18]

No entanto, dentre as definições comumente utilizadas, essa faceta não emerge claramente. Uma das definições encontradas e difundidas considera a 'competência' como o conjunto de conhecimentos, qualidades, capacidades e aptidões que habilitam o sujeito para a discussão, a consulta, a decisão de tudo o que concerne a um ofício, supondo conhecimentos teóricos fundamentados, acompanhados das qualidades e da capacidade que permitem executar as decisões

---

15 COLL, 1998.

16 PRADO, Edna. Da formação por competências à pedagogia competente. In: *Revista Múltiplas Leituras*, v. 2, n. 1, p. 115-130, jan./jun. 2009.

17 PRADO, 2009, p. 119.

18 DUARTE, Newton. As pedagogias do "aprender a aprender" e algumas ilusões da assim chamada sociedade do conhecimento. *Revista Brasileira de Educação*. n. 18, p. 22-34, 2001. p. 38.

sugeridas[19]. Zarifian[20] propõe outras definições: "a competência é a conquista de iniciativa e de responsabilidade do indivíduo sobre situações profissionais com as quais ele se confronta"; "a competência é uma inteligência prática das situações que se apóiam sobre os conhecimentos adquiridos e os transformam, com tanto mais força quanto a diversidade das situações aumenta"; "competência é a faculdade de mobilizar os recursos dos atores em torno das mesmas situações, para compartilhar os acontecimentos, para assumir os domínios de corresponsabilidade".

Ramos[21] destaca ainda que, ao ser utilizada no âmbito do trabalho, o termo competência se pluraliza tornando-se 'competências', buscando designar os conteúdos particulares de cada função em uma organização de trabalho. A transferência desses conteúdos para a formação orientada pelas competências que se pretende desenvolver nos educandos, dá origem ao que hoje é conhecido como a 'pedagogia das competências', qual seja, uma pedagogia definida por seus objetivos e validada pelas competências que produz.

Conforme já referido, a 'pedagogia das competências, com estreito vínculo com o trabalho, vê sua emergência acompanhada de um fenômemo observado no mundo produtivo: a eliminação de postos de trabalho e redefinição dos conteúdos de trabalho à luz do avanço tecnológico, promovendo um reordenamento social das profissões, que acaba por levantar dúvidas sobre a capacidade de sobrevivência de profissões bem delimitadas, ao mesmo tempo em que fica diminuída a expectativa da construção de uma biografia profissional linear, do ponto de vista do conteúdo, e ascendente, do ponto de vista da renda e da mobilidade social. Essa situação acaba por afetar não apenas os profissionais já inseridos no mercado do trabalho e dos quais são exigidos sempre mais e mais resultados, mas também os jovens aspirantes de seu primeiro posto de trabalho neste mundo produtivo mutante, isso sem falar dos que foram ou são excluídos desse mundo de forma implacável. Muitos jovens trabalhadores/estudantes não sabem o que fazer e, a cada dia, vê-se nas notícias veiculadas pela mídia televisiva ou impressa, o grande número de desempregados migrando de um lado a outro do país em busca de uma nova chance de inserção e, por outro lado, um número cada vez mais elevado de vagas disponíveis para quem detenha um mínimo das características exigidas pelo empregador para preencher o perfil profissional almejado. Ainda nesse meio todo, pode-se falar da crise do valor dos diplomas, os quais perdem importância para a qualificação real do trabalhador, promovida pelo encontro entre as competências requeridas pelas empresas e adquiridas pelo trabalhador, capazes de serem demonstradas na prática[22].

Em realidade, o que o mundo do trabalho tem colocado ao sistema educativo é a necessidade de contribuir para que aquela esfera possa dispor de um 'capital variável' capaz de 'saber', de 'saber fazer', de saber 'ser', ou seja, que tenha sua 'competência' definida a partir de sua capacidade de responder aos novos imperativos do mundo da produção. De acordo com essa expectativa está a efetivação de uma sociabilidade desprovida de exigências quanto ao papel do

---

19 TANGUY & ROPÈ, TANGUY, L. & ROPÉ, F. (Orgs.) *Saberes e competências*: o uso de tais noções na escola e na empresa. São Paulo: Papirus, 1997.

20 1999, p. 18-19.

21 RAMOS, 2001.

22 PAIVA, V. *Desmistificações das profissões*: quando as competências reais moldam as formas de inserção no mundo do trabalho. Contemporaneidade e Educação, ano II, 1: 19-37, maio, 1997.

Estado na resolução dos problemas cotidianos, pois que a ordem social passa a ser percebida como resultado da capacidade, individual e competitiva, que cada um dispõe para enfrentá-la[23].

Definições vocabulares à parte, pouco tem se discutido qual é realmente a base teórica dessa pedagogia das competências, qual é a finalidade primeira de tal pedagogia, já antevista em parágrafos anteriores. Uma breve retrospectiva dos acontecimentos educacionais dos últimos anos, em especial, a preocupação excessiva com desempenhos escolares a partir de exames internacionais, mostram que o discurso das competências, mais do que responsável pela emancipação dos sujeitos, tem servido para atender ao mercado e ao neoliberalismo. Esse discurso atrelado aos demais artifícios das chamadas pedagogias do 'aprender a aprender' e às imposições neoliberais têm contribuído com o processo de alienação dos indivíduos e com sua adaptação acrítica.

Ramos[24], em sua análise minuciosa, postula que a teoria funcionalista predomina nos estudos e ações que procuram identificar e promover o desenvolvimento de competências, entendidas essas como fator de produção. Ao examinar no que consiste a 'pedagogia das competências' na sua dimensão psicológica – cujas abordagens não privilegiam apenas a concepção mais estreita de competência, que a remete ao desempenho frente a demandas objetivas - e socioeconômica, a autora salienta que esta última é a visão predominante, pois enfatiza o desenvolvimento de sujeitos que privilegiam seus projetos pessoais de profissionalização em detrimento de uma outra perspectiva, em que a profissionalização resulte de construções e compromissos coletivos dos trabalhadores. Além disso, Ramos examina as implicações curriculares que a 'pedagogia das competências' acarreta e salienta:

> O ponto convergente da discussão curricular que toma o desenvolvimento de competências como referência, é a crítica à compartimentação disciplinar do conhecimento e a defesa de um currículo que ressalte a experiência concreta dos sujeitos como situações significativas de aprendizagem[25].

Resulta daí, segundo a autora, que a referida pedagogia tende a assentar-se, de um lado, sobre o construtivismo, priorizando a dimensão subjetiva da aquisição dos conhecimentos e, de outro, sobre a articulação interdisciplinar, conferindo pouca atenção às dimensões social e histórica do processo educativo.

Em suma, a 'Pedagogia das competências', ainda que seja um termo polissêmico, pressupõe: formação do sujeito que aprende com enfoque em uma aprendizagem significativa nas áreas da cognição – saber - , psicomotora – saber fazer - , afetiva – saber ser (valores). Abarca um saber fazer na prática, a partir de uma aprendizagem significativa, produto do diálogo com situações da vida real, com saberes formalizados e traduz-se em saber resolver problemas[26]. Mais do que isto, as competências desejadas são a curiosidade intelectual, ter pensamento próprio, aprender por conta

---

[23] ALMONACID & ARROYO. *Educación, trabajo y exclusión social*: tendencias y conclusiones provisorias. In: GENTILI, Pablo & FRIGOTTO, Gaudêncio. La ciudadania negada. Políticas de exclusión en la educación y el trabajo. CLACSO. 2000.

[24] RAMOS, 2001.

[25] RAMOS, 2001, p.260.

[26] RAMOS, 2008, ROPÉ, 2008

própria, ter capacidade de gerir sua vida e de se adaptar, saber dialogar, saber colaborar[27]. Ou ainda, na capacidade de articular um conjunto de esquemas de pensamento capazes de acionar os conhecimentos na situação, oportunamente e com discernimento[28].

Esta expectativa de formação não permite uma convivência pacífica com as formas tradicionais e/ou organizacionais onde a relação com o saber faz do aluno expectador, do professor sujeito central num processo de ensino marcado por estruturas de tempo e espaço rígidas, presas ao universo da sala de aula e em tempos estanques onde se dispõem, fragmentadamente, as disciplinas. A Pedagogia das Competências sugere que a aprendizagem deva ocorrer em ambientes vivos, cognitivamente desafiadores, porque metodologicamente e conceitualmente tornados significativos e interessantes aos alunos, sujeitos principais na construção do conhecimento e de seu próprio desenvolvimento. Constitui-se em uma pedagogia que quer fazer da aprendizagem uma força mobilizadora das energias intelectuais e emocionais do aluno no processo de construção do seu conhecimento. Ela pressupõe, portanto, uma formação humana integral, uma relação substantiva entre a construção de conceitos e vida real, com uma valorização dos saberes dos alunos em atividades formativas diversas baseadas, sobretudo, no trabalho coletivo de alunos e professores e no aprender fazendo[29].

Seu ponto nodal está nos esforços educativos donde o sucesso é resultado do mérito individual/projeto pessoal. Em sociedade este mérito se manifesta nas vantagens adquiridas no mercado das trocas, isto é, na maior apropriação do equivalente geral, o dinheiro. Para as empresas significa a possibilidade de uma formação para melhor adaptar os assalariados às mudanças técnicas e organizacionais do e no mundo do trabalho. Para os trabalhadores, significa uma obrigação no sentido de manter ou melhorar sua empregabilidade. Em resultado, os referenciais dos diplomas, cuja conquista sustenta a legitimação do sucesso escolar, são dados a partir das exigências laborais colocando a formação sob os auspícios da conformação técnica[30].

Em essência, a Pedagogia das Competências, incorre na transposição de conceitos próprios à iniciativa privada não sendo incomum, por exemplo, professores serem avaliados por nível de desempenho, serem promovidos por mérito a partir de conceitos de produtividade e eficiência[31]. À margem de outras interpretações e apesar de representar um passo além das pedagogias de crivo instrucional, o currículo por competências responde mais às necessidades do mundo competitivo das empresas do que, necessariamente, de uma formação cujo vértice estivesse nos princípios da solidariedade, da qualidade de vida e da justiça social.

---

27 SILVA, Eliana Nunes da. A pedagogia das competências no ideário da formação de professores. *Intelectus* – Revista Acadêmica Digital das Faculdades Unopec. Sumaré-SP, ano 02, n° 4, jan/jul 2005

28 PERRENOUD, 1999.

29 SILVA, 2005.

30 ROPÉ, 2008.

31 SILVA, 2005.

3. A Pedagogia de Paulo Freire

Paulo Freire não se reduz à 'Pedagogia do Oprimido', no entanto, falar de uma educação guiada pelos princípios e pressupostos de Freire sem falar da 'Pedagogia do Oprimido', é inviável, pois é a partir dela que se vão desdobrando outras pedagogias, complementares e enriquecedoras daquela, num movimento de um pensamento que não abdicou da tarefa de dialogar com a realidade. Assim, temos a Pedagogia do Oprimido, a Pedagogia da Pergunta, a Pedagogia da Esperança, a Pedagogia da Autonomia, a Pedagogia da Indignação, todas elas partindo de uma matriz, a ação cultural para a prática da liberdade[32]. Esta matriz configurou-se como peça central da Educação Popular. Este foi o espectro de atuação no qual Freire e seus seguidores ergueram seu testemunho. Na medida em que procuraram, sobretudo a partir dos anos 50 do século passado, e tomando por base o diálogo com organizações e/ou grupos populares, desenvolver processos educativos, que eram ao mesmo tempo políticos, perseguindo o objetivo de elevar a consciência crítica daqueles[33].

Mas ao contrário do que muitos propalam por aí, Paulo Freire não permaneceu restrito ao século XX. Se a "Pedagogia do oprimido" é dedicada "(a) os esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim, descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam" [34], na "Pedagogia da autonomia" Freire reafirma o seu ponto de vista como sendo o dos "condenados da Terra, o dos excluídos" [35]. Assumir essa nova nomenclatura – os excluídos – incorporada com naturalidade em sua obra, faz parte do posicionamento epistemológico de Freire efetivado na obra "Pedagogia da esperança" [36], quando a metáfora da trama assume uma importância central, sinalizando a necessidade de ser pós-modernamente progressista[37]. Se a sociedade em movimento requer outra leitura, com novos conceitos, Freire o fez com grande propriedade e, a introdução da expressão 'ser gente' nos últimos escritos, indica um retorno ao que o ser humano tem de mais básico e que está ligado com sua dignidade e liberdade.

Segundo a pedagogia preconizada por Freire, a educação deve, ao mesmo tempo em que alfabetiza, dar condições para que os indivíduos tenham um juízo crítico e possam escolher seu próprio caminho, que possam dizer a sua palavra, criadora de cultura. Os homens e as mulheres devem assumir seus papéis de sujeitos capazes de modificar o seu mundo e Paulo Freire esclarece que a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos é "libertar-se a si e aos opressores", que a Pedagogia do Oprimido deve ser forjada com o oprimido e para ele, que ela deve fazer da opressão e de suas causas objeto de reflexão para a conscientização dos oprimidos e sua luta por libertação através da práxis. Com a conscientização o homem e a mulher não mudam apenas a realidade em que se encontram, mas a si mesmos. Ao haver libertação, surgem um homem e uma mulher novos, engajados, pois homens e mulheres só se libertam em comunhão.

---

32 FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1987.
33 BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A educação como cultura*. São Paulo: Brasiliense,1985.
34 FREIRE, 1987, p. 17.
35 FREIRE, 1996, p. 16.
36 FREIRE, P. *Pedagogia da esperança*: um reencontro com a pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
37 STRECK, D. R. *Pedagogia no encontro de tempos*: ensaios inspirados em Paulo Freire. Petrópolis: Vozes, 2001.

Para se chegar a isso, deve-se abolir a concepção bancária da educação e substituí-la por uma concepção problematizadora, superando-se a contradição dualista educador-educando, pois "ninguém educa ninguém, ninguém se educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo", a dialogicidade é a essência desta educação. É a partir do diálogo que se estabelecem as relações homens-mundo, que surgem os temas geradores que nortearão a metodologia desta educação como prática da liberdade, de superação das situações-limite em que os homens e as mulheres se acham quase "coisificados".

Tanto o vocabulário selecionado por Freire em cada época, quanto a sua forma de lidar com problemas conceituais, de maneira tão natural, demonstram, de certa forma que, apesar de algumas mudanças que venham ocorrendo, as leituras sobre elas é que devem ser cuidadosas e críticas. Para exemplificar, mais uma vez, lança-se mão das palavras de Steck[38] ao afirmar que:

> Em *Educação como prática da liberdade* a ideia de trânsito - do homem-objeto ao homem-sujeito, da sociedade fechada à sociedade aberta, da consciência ingênua à consciência crítica - expressa a expectativa de uma mudança em vias de realização por meio dos projetos que, naquela época de grande mobilização popular, estavam sendo desenvolvidos. Na *Pedagogia do oprimido* torna-se central a noção de conflito entre oprimidos e opressores, numa ruptura com a linearidade sugerida pelo conceito de trânsito. Em *Pedagogia da esperança*, a metáfora da trama indica novos tempos, novas leituras e novas pedagogias. A continuidade não está dada pelo apego a uma ou outra teoria, mas deve-se à escuta das práticas educativas que, em seu tempo, desafiam a busca de novos referenciais. Continua o desafio do trânsito da consciência, do ser humano e da sociedade em direção ao "ser mais". A luta pela libertação dos oprimidos não perdeu a sua vigência. Mas ambos os processos são ressignificados em outro contexto sociopolítico.

Conforme já referido, vivemos um mundo de incertezas e de dúvidas. Boaventura de Sousa Santos[39] também afirma que estamos em um período de mudanças paradigmáticas e que há uma busca por uma linguagem que traduza essa realidade, desafiando à criatividade e ao diálogo. Danilo Streck[40] reforça essa ideia dizendo que criou-se no imaginário coletivo da época atual a sensação de que é do momento presente o 'privilégio' ou o infortúnio de viver um tempo de incertezas, de riscos e de buscas. Streck[41] complementa e questiona:

> Se olharmos a *Pedagogia do oprimido,* vemos que Freire lutava com questões semelhantes há quase meio século e que talvez fosse mais adequado reconhecer que cada geração está confrontada com a tarefa intransferível de encontrar o seu "posto no cosmo". Segundo ele, o problema central que então assumia um "caráter ineludível" era o da humanização de homens e mulheres. Seria outro o problema central, hoje?

Como obra, a 'Pedagogia do Oprimido' é um paradoxo, pois conseguiu transcender seu tempo e seu espaço. Ela ultrapassou seu contexto histórico e social, configurando-se num livro intergeracional, inequivocamente intercultural, podendo contribuir, com sua potência transformadora,

[38] STRECK, D. R. *Da pedagogia do oprimido às pedagogias da exclusão*: um breve balanço crítico. Educação e Sociedade, v. 30, p. 539-560, 2009. p. 553.

[39] SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice:* o social e o político na pós-modernidade. 2. ed. São Paulo: Cortez,1996.

[40] STRECK, 2009.

[41] STRECK, 2009, p. 542.

em qualquer tempo ou lugar. Deste modo, é uma pedagogia universal, ainda que tenha um sujeito preferencial: os esfarrapados do mundo. Mais uma vez fazendo uso das palavras de Streck[42]:

> O oprimido é o ser humano alijado da condição de "ser mais" no sentido de realização da vocação de ser capaz de pronunciar o seu mundo como sujeito. É um ser histórico com uma subjetividade complexa cujos níveis de profundidade requerem, para a sua apreensão, uma "arqueologia da consciência". Embora seja o portador da esperança de um futuro diferente, ele não está isento ou acima dos conflitos e das contradições da sociedade em que vive. A libertação será possível na medida em que houver uma assunção crítica dessas contradições, não apenas na teoria nem apenas na prática, mas na práxis que integra ação e reflexão como dois movimentos complementares em permanente tensão. Por isso Freire denuncia o "fatalismo libertador" inscrito em práticas e teorias que partem de leituras a-históricas da realidade.

Talvez se possa até arriscar em dizer que a pedagogia do oprimido é uma filosofia travestida de pedagogia que valoriza a participação ativa do sujeito conhecedor (trabalhadores/oprimidos) no ato de conhecer; que valoriza o saber popular que, em processo de reconhecimento, se reconstrói em perspectivas de conscientização e de emancipação social e política, princípio de sua relação com o mundo. À sua maneira, se realiza em um processo de saber dinamizado pelo diálogo dialético do 'eu com o outro', do reconhecimento do 'eu no outro', reciprocamente.

Este movimento dialógico se dá a partir da exploração e problematização da realidade mediatizadora da relação entre educador e educando, da consciência que cada um tem daquela. É desta realidade e a consciência que dela emana que estar-se-á, de acordo com a pedagogia freireana, construindo o conteúdo programático e/ou o universo temático da educação. Os 'temas geradores', pontos de partida desta pedagogia, são sempre os temas de uma época, com suas 'situações-limite', sobre as quais os homens vivem e pensam e quando refletem criticamente sobre o que experimentam e sabem sobre o que experimentam, constroem na reflexão e na ação, em sua práxis, as tarefas superadoras das 'situações-limite'[43].

Nesse sentido, a escola edificada à luz da pedagogia freireana é aquela que derruba os muros que existem entre ela e a comunidade, entre ela e o mundo. Para tanto, é aquela que diversifica metodologias, problematiza transdisciplinarmente os temas concretos de interesse dos que nela e com ela se encontram em diálogo. É aquela que flexibiliza tempos e espaços a partir desses desafios, que pesquisa a realidade para responder o pensado; que faz-se em constante processo de ação-reflexão-ação, em permanente exercício de avaliação. Nesta escola não se transmite conhecimento, se constrói, no ato criativo da relação entre pensamento e realidade, entre interpretação e ação.

4. Convergências e divergências entre a Pedagogia do Oprimido e a Pedagogia das Competências

É fato que a educação, porque não dizer, a escola, tem um papel fundamental no processo de formação de qualquer pessoa. Apontar pontos convergentes e divergentes das pedagogias anteriormente arroladas deve ser apreendido aqui como reconhecimento de que a construção de uma prática pedagógica, que tem seu foco central na construção do conhecimento, se constitui em uma práxis que congrega uma multiplicidade de caminhos, ora congruentes, ora divergentes.

[42] STRECK, 2009, p. 543.
[43] FREIRE, 1987.

Tanto a 'Pedagogia das competências' quanto a 'Pedagogia freireana' sustentam uma crítica à pedagogia conservadora/bancária. Ambas colocam ênfase na necessidade de rompimento com a estrutura tradicional do saber disciplinar, desarticulado da vida real, distribuído em períodos letivos e horários fixos, baseado no protagonismo do professor, no ensino individualizado e na avaliação centrada em conteúdos para selecionar os que melhor se adaptaram ao modelo[44].

Seus pontos de afinidade também ficam evidentes quando se destaca a atenção dada à aprendizagem e à participação ativa do aluno no processo de construção do conhecimento. Ambas pedagogias sustentam que a aprendizagem deve ocorrer em diálogo com o outro e com a sua realidade, resultando em aprendizagens significativas e intervenções na realidade[45].

Outro aspecto importante que as aproxima é a preocupação que essas pedagogias compartilham para com a construção de uma formação integral, baseada no trabalho coletivo, globalizante e interdisciplinar, almejando alcançar a consecução de uma educação crítica, criativa, desafiadora e potencializadora das capacidades, sobretudo autônomas, dos sujeitos[46].

No entanto, apesar de alguns pontos convergentes, há muitos outros que as distanciam. No que diz respeito ao seu diálogo com a política, com a abertura às consequências de sua ação, a 'pedagogia das competências' se mostra muito aquém, se perdendo em seus limites, não colocando em questão o uso destas competências.

Esta pedagogia não coloca em causa as interpretações hegemônicas que contribuem para a reificação deste mesmo mundo. Aqueles presos a sua lógica nutrem um desprezo pelo passado, engrandecendo o presente e domesticando o futuro. Essa ideia pode ser complementada com as palavras do sociólogo gaúcho Alexandre S. Virginio[47]:

> Esta pedagogia não questiona o modelo de organização da formação social, pois se submete aos princípios que sustentam o mesmo – competitividade, eficácia, flexibilidade, maximização do lucro e o dinheiro como medida de todas as coisas. Apresenta focos de ação destinados à formação de líderes e, como forma de manipulação, vai inoculando nos indivíduos o apetite burguês do êxito pessoal e onde os menos capacitados devem sanar suas necessidades no comunitarismo e somente, em última instância, procurar o Estado. Os oprimidos são instados a participar deste desejo de cobiça acreditando num mito, no mito de que são livres para fazê-lo, o mito de que. . . bastando não ser preguiçosos, podem chegar a ser empresários [...]. O mito da igualdade de classe, quando o 'sabe com quem está falando?' é ainda uma pergunta dos nossos dias (FREIRE, 1987, p. 137). Este é o modelo onde os ricos devem ser solidários com os ricos e os pobres com os pobres (VINOKUR, 2008). Por analogia, a ajuda dos primeiros, do humanitarismo voluntário às políticas compensatórias do banco mundial, não fazem mais do que sugerir que os dominadores são os salvadores dos homens a quem desumanizam. A partir de Paulo Freire (1987) podemos suspeitar de que o que realmente eles querem é comprar sua paz.

Virginio[48] é categórico ao afirmar que a 'Pedagogia das competências' refere-se à construção de saberes pertinentes que resultam da relação entre conhecimentos e situações circunstanciais,

---

44 RAMOS, 2008; FREIRE, 1977, 1981,1987

45 RAMOS, 2008; FREIRE, 1987

46 RAMOS, 2008; FREIRE, 1987

47 VIRGINIO, A. S. *Re-inventar Paulo Freire a 40 anos da pedagogia do oprimido*: de que maneira uma perspectiva freiriana critica a pedagogia das competências nos sistemas de educação. Texto-base de sua comunicação no Seminário Municipal de Educação de Nova Hartz/jul. 2009, cedido pelo próprio autor; jul./2009

48 VIRGINIO, 2009.

configurando, dessa forma, um caráter de efemeridade. Esse caráter de efemeridade afasta-se da universalidade de saberes e do desafio que se tem de que conhecimentos possam alargar e aprofundar a relação do homem com o mundo multirefenrencial da cultura. O sociólogo enfatiza, inclusive, que essa pedagogia desconsidera que muito do que se é e se sabe é produto das interações e das relações sociais mediadas por contextos específicos e destaca que:

> Neste sentido, a leitura de mundo feita inicialmente pelos sujeitos demanda ser problematizada, talvez por saberes distantes das demandas do campo da economia, ainda que devamos problematizar os saberes deste. A identidade do trabalhador não pode ser definida somente a partir de competências que colocadas em ação visam gerar resultados esperados[49].

Ele ainda desafia a todos que, de alguma forma, estão envolvidos com processos formativos, seja na escola ou não, a assumir que projeto educativo, ancorado em que pedagogia se escolherá. Claro que para isso é necessário saber discernir uma de outra, as quais ele caracteriza como sendo uma – a pedagogia das competências – vinculada "às odes e ordens do mercado", do *homo economicus*, da produtividade, do individualismo; e a outra – pautada pelos pressupostos freireanos – caracterizada pela conscientização, pela participação, pela democracia, pelos direitos humanos, pela consciência de saber que viver dignamente é um direito inalienável. Apesar de haver pontos de diálogo entre uma pedagogia e outra, Virginio[50] afirma que a 'Pedagogia das competências' está para a globalização neoliberal, enquanto que a 'Pedagogia do Oprimido' está para a alterglocalização:

> A primeira é adaptação ao mundo. A segunda é humanização no e do mundo;
> Uma vale-se das palavras no mundo. A outra quer criar as condições para que os oprimidos possam dizer, com bravura, a sua palavra;
> Numa a palavra é um estar no mundo. Na outra a palavra é tomar a direção, cultural e política, do mundo;
> Uma cuida do imediato e do parcial. A outra parte do imediato para chegar à totalidade, à cidadania planetária;
> Uma resolve problemas no mundo. A outra quer resolver o seu problema no e com o mundo;
> Uma quer colocar problemas à consciência. A outra quer tomar sua consciência como problema;
> Uma procura respostas aos momentos de crise civilizatória. A outra coloca a civilização em questão;
> Uma é pedagogia como método. A outra é movimento antropológico e político;
> Uma é pedagogia para eles. A outra, pedagogia deles;
> Uma está para o conhecimento. A outra para a sabedoria;
> Uma articula conhecimento e capital. A outra, conhecimento e bem comum;
> Uma é ciência. A outra, consciência;
> Uma, pretende-se ideologicamente neutra. A outra, assume-se politicamente engajada;
> Uma é qualidade formal da educação. A outra qualidade formal e política da educação;
> Uma, dirige-se para os incluídos. A outra, para todos, em especial para os que estão à margem;
> Uma quer educar. A outra, ao educar, quer saber para que, para quem, contra que e contra quem educamos;
> Uma não questiona a possibilidade de sermos diferentes. Outra não se satisfaz com o que somos;
> Uma é pedagogia do meio transfigurado em fim, o capital. A outra objetiva que o fim, o homem, seja emancipado da mera condição de meio;

[49] VIRGINIO, 2009.
[50] VIRGINIO, 2009.

> Numa a educação é um bem de consumo. Na outra, um direito irrenunciável;
> Uma é o reflexo de um modelo de produção social e de distribuição da riqueza. A outra é prática reflexiva sobre as injustiças deste modelo e de suas possíveis alternativas;
> Uma é reificação. A outra, transformação;
> Uma é desumanidade. A outra, humanização.

Essas palavras proferidas por Virginio destacam claramente que as pedagogias tratadas neste artigo embasam projetos educativos divergentes, embora com algumas características comuns. Educadores, ao trabalharem com jovens, trabalhadores ou desempregados, tanto na Educação Básica, quanto no Ensino Superior, devem ter clareza quanto a que projeto estão servindo com a sua ação, sob pena de serem apenas meros joguetes alienados de seu poder transformador.

Conclusão

Tratar desta temática no campo da educação, sem dúvida, pode gerar algum tipo de polêmica, pois Paulo Freire é reconhecido pela sua 'Pedagogia do Oprimido' no mundo todo e a 'Pedagogia das competências' detém lugar de relevância inegável no meio educacional. Apesar de alguns pontos congruentes entre essas duas pedagogias, fica evidente que se trata de duas pedagogias distintas que sustentam projetos educacionais, muitas vezes, antagônicos.

É sabido que há uma série de confusões conceituais que envolvem as duas propostas pedagógicas, conduzindo a interpretações equivocadas e, pior, situando ambas num mesmo patamar, como se comungassem dos mesmos pressupostos. Um exemplo que se pode utilizar para ilustrar essa situação é com relação a uma das clássicas frases de Paulo Freire: "ninguém educa ninguém, mas todos se educam em comunhão", proferida em vários momentos de sua obra[51] erroneamente relacionada à atual ideia do aluno construir competências para aprender a aprender, como um dos pressupostos da educação contemporânea. Explicitando melhor, uma observação mais atenta da realidade educacional mostra que o referido princípio freireano vem sofrendo, ao longo dos anos, um processo de banalização, que em última instância, associado ao princípio do aprender a aprender tem contribuído para a descaracterização do próprio professor como profissional qualificado para o exercício do magistério, reduzindo-o a mero animador, já que o conhecimento, segundo muitos, é construído pelo aluno a partir de seus interesses apenas.

Equívocos à parte, é sabido que desenvolver determinadas competências nos indivíduos é necessário até mesmo para a sobrevivência social, no entanto, o ponto central do problema reside no fato de que se propagou a ideia de que a exclusão social é uma deformidade que deve ser vencida a partir da capacitação do indivíduo: uma vez desenvolvidas as devidas competências, todos poderiam se tornar aptos a serem incluídos na sociedade. Como se o 'aprender a aprender', desvinculado de um contexto mais amplo e coletivo, fosse o suficiente para resolver o problema da exclusão e da pobreza:

> Possivelmente nenhuma competência tenha recebido tanta atenção como o aprender a aprender. Na realidade a aprendizagem permanente faz parte da necessidade de adaptação do ser humano para a preservação da própria vida. No limite, a capacidade de aprender e a possibilidade de viver são sinônimos (Streck, 2001). Talvez hoje essa

[51] FREIRE, 1987, 1992.

> competência humana tenha se tornado efetivamente mais urgente e, neste sentido, o seu desenvolvimento deve receber uma atenção especial na educação. A falácia está na disseminação da ideia de que o fato de desenvolver essa capacidade seja suficiente para a integração plena na sociedade[52].

Mas a educação não pode se restringir a apenas desenvolver competências nos indivíduos, ela abrange um espectro muito mais amplo. Para Humberto Maturana "o educar se constitui no processo em que a criança ou o adulto convive com o outro, se transforma espontaneamente, de maneira que seu modo de viver se faz progressivamente mais congruente com o do outro no espaço de convivência"[53]. Ou seja, o educar não é algo estático e pontual e não acontece de maneira isolada; ele pressupõe - a partir dessa concepção - convívio, coletividade. Consequentemente, podemos nos valer de uma definição de Carlos Rodrigues Brandão, que ao caracterizá-la como difusa em todos os mundos sociais, define-a basicamente como:

> uma prática social cujo fim é o desenvolvimento do que na pessoa humana pode ser aprendido entre os tipos de saber existentes em uma cultura, para a formação de tipos de sujeitos, de acordo com as necessidades e exigências de sua sociedade, em um momento da história de seu próprio desenvolvimento."[54]

E mais do que isso a educação, em seu sentido radical, significa humanizar: o ser humano não nasce humano, ele se torna humano na convivência com os outros ao perceber-se um ser inconcluso e com vocação de "Ser Mais", como bem dizia Paulo Freire.

Humanizar, promover a vida, impregnar de sentido a vida: tarefas da educação que se fazem imprescindíveis num mundo cada vez mais absorvido e regido pelas leis do mercado capitalista, num mundo e numa sociedade invadidos por respostas pseudocientíficas das mais diversas às questões essenciais do ser humano, mas que, no entanto, não trazem consigo a legitimidade de um fundamento em que acreditar e, "no excesso de informações contrapostas, é criada a angústia, o retorno, com frequência, ao desejo de crença simples, firme, milagrosa, transcendente"[55] provocado pelo vazio criado pela falta de referenciais, principalmente entre os mais jovens.

A partir da breve explanação sobre metodologias e pedagogias contemporâneas, tendo como base os princípios postos como elementos balizadores de uma educação humanizadora, não fica difícil fazer uma opção. Ou será que ainda restam dúvidas sobre qual das pedagogias apresentadas educadores comprometidos com a causa social devem escolher como referência de sua ação educativa?

Referências

ALMONACID, Claudio; ARROYO, Miguel. *Educación, trabajo y exclusión social*: tendencias y conclusiones provisorias. In: GENTILI, Pablo & FRIGOTTO, Gaudêncio. La ciudadania negada. Políticas de exclusión en la educación y el trabajo. CLACSO. 2000.

52 STRECK, 2009, p. 548

53 MATURANA, Humberto R. *Emoções e linguagem na educação e na política*. Tradução de José Fernando Campos Fortes. Belo Horizonte: UFMG, 1998.p. 29

54 BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é educação.* São Paulo: Brasiliense, 2007, p.73-74

55 SUBIRATS, Marina. A educação do século XXI: urgência de uma educação moral. In: IMBERNÓN, F. (org.) *A educação no século XXI: os desafios do futuro imediato.* Porto Alegre: Artmed, 2000. p.199

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BENSAÏD, Daniel. *Os irredutíveis*: Teoremas da resistência para o tempo presente. São Paulo: Boitempo, 2008.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A educação como cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *O que é educação.* São Paulo: Brasiliense, 2007.

COLL, César et alii. *Os conteúdos da reforma*: ensino e aprendizagem de conceitos, procedimentos e atitudes. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

DUARTE, Newton. As pedagogias do "aprender a aprender" e algumas ilusões da assim chamada sociedade do conhecimento. In: *Revista Brasileira de Educação*. n. 18, p. 22-34, 2001.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1987.

_____. *Extensão ou comunicação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

_____. *Ação cultural para a liberdade*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1981.

_____. *Pedagogia da esperança*: um reencontro com a pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *Pedagogia da Autonomia* – Saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, P.; HORTON, M. *O caminho se faz caminhando*: conversas sobre educação e mudança social. Petrópolis: Vozes, 2003.

GIDDENS, Anthony. *A Transformação da Intimidade*: Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas. São Paulo: Unesp, 1993.

_____. Estruturalismo, pós-estruturalismo e a produção da cultura. In.: GIDDENS, Anthony & TURNER, Jonathan. *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Unesp, 1999.

_____. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

MATTOSO, Jorge. O novo e inseguro mundo do trabalho nos países avançados. In.: OLIVEIRA, Carlos Alonso Barbosa de. [et al]. *O mundo do trabalho* – Crise e mudança do final do século. São Paulo: Scritta, 1994.

MATURANA, Humberto R. *Emoções e linguagem na educação e na política*. Tradução de José Fernando Campos Fortes. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

MORIN, Edgar. *Sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez, 2000.

NOVAES, R. R.; SANCHES, E. M. P. (Orgs). *Fiéis e cidadãos*: percursos do sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. VERJ, 2001.

PAIVA, V. *Desmistificações das profissões*: quando as competências reais moldam as formas de inserção no mundo do trabalho. Contemporaneidade e Educação, ano II, 1: 19-37, maio, 1997.

PERRENOUD, Philipe. *Construir as competências desde a escola*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999a.

_____. *Dez novas competências para ensinar*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999b.

PRADO, Edna. Da formação por competências à pedagogia competente. In: *Revista Múltiplas Leituras*, v. 2, n. 1, p. 115-130, jan./jun. 2009.

RAMOS, M. N. *Pedagogia das competências*: autonomia ou adaptação? São Paulo: Cortez, 2001.

_____. *A pedagogia das competências e a psicologização das questões sociais*. Disponível em: <http://www.cefetsp.br/edu/eso/formacaoprofissional>. Acesso em: 15 dez. 2011.

ROPÉ, Françoise. *El modelo de las competências en la escuela y en la empresa*. Disponível em: <http://www.me.gov.ar/curriform/publica/francia/03rope.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2011.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice:* o social e o político na pós-modernidade. 2. ed. São Paulo: Cortez: 1996.

_____. *Reinventar a democracia*: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo. In: OLIVEIRA, Francisco de & PAOLI, Maria Célia (orgs.). Os sentidos da democracia – Políticas do dissenso e hegemonia global. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

SILVA, Eliana Nunes da. A pedagogia das competências no ideário da formação de professores. *Intelectus* – Revista Acadêmica Digital das Faculdades Unopec. Sumaré-SP, ano 02, n. 4, jan/jul 2005.

SILVA JÚNIOR, João dos Reis. Reformas educacionais, reconversão productiva e a constituição de un novo sujeito. IN.: GENTILI, Pablo y FRIGOTTO, Gaudêncio (orgs.). *La Ciudadania Negada*. Políticas de Exclusión

en la Educación y el Trabajo. CLACSO. 2000.

STRECK, Danilo R. *Da pedagogia do oprimido às pedagogias da exclusão***:** um breve balanço crítico. Educação e Sociedade, v. 30, p. 539-560, 2009.

_____. *Pedagogia no encontro de tempos*: ensaios inspirados em Paulo Freire. Petrópolis: Vozes, 2001.

SUBIRATS, Marina. A educação do século XXI: urgência de uma educação moral. In: IMBERNÓN, F. (Org.). *A educação no século XXI: os desafios do futuro imediato.* Porto Alegre: Artmed, 2000.

TANGUY, L. & ROPÉ, F. (Orgs.). *Saberes e competências*: o uso de tais noções na escola e na empresa. São Paulo: Papirus, 1997.

VIRGINIO, A. S. *Re-inventar Paulo Freire a 40 anos da pedagogia do oprimido*: de que maneira uma perspectiva freiriana critica a pedagogia das competências nos sistemas de educação. Texto-base de sua comunicação no Seminário Municipal de Educação de Nova Hartz/jul. 2009, cedido pelo próprio autor; jul./2009.

WAISELFISZ, J. J. *Mapa da violência 2011*: os jovens do Brasil. Brasil: UNESCO, 2011.

FÁBRICA DE PASTORES: A EDUCAÇÃO TEOLÓGICA NA ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL

Claiton Ivan Pommerening*
Doutorando em Teologia pela EST
bolsista da Evangelisches Missionswerk da Alemanha
Presidente do CEEDUC e Diretor da Faculdade Refidim
E-mail: claiton@ceeduc.edu.br

FÁBRICA DE PASTORES: A EDUCAÇÃO TEOLÓGICA NA ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL

Resumo: *A pesquisa tem por objetivo entender os mecanismos da educação teológica encetada pela Igreja Evangélica Assembleia de Deus (AD) no Brasil, procurando por suas origens, as diferentes posições defendidas entre os principais líderes e os desdobramentos práticos e atuais que foram desenvolvidos a partir de sua história. Procura-se mostrar a forte cultura oral presente nos debates e discussões, mesmo que estas sejam escritas, apontando para a forma como era desenvolvida e debatida a teologia, dando ênfase ao receio existente entre os líderes desta igreja, com relação à implantação de seminários teológicos. Explica-se o modelo seguido pelas igrejas da Suécia, de semanas bíblicas, de curta duração, mais voltada ao estudo bíblico apologético e devocional e o modelo seguido pelas igrejas dos Estados Unidos, mais preocupadas com a educação teológica formal, como ambas as tendências se relacionaram, as principais discussões havidas nas Assembleias Gerais e quais legados deixaram para o ensino teológico na atualidade.*

Palavras-chave: *educação teológica, pentecostalismo, Assembleia de Deus, escolas bíblicas.*

Abstract: *The research aims to understand the mechanisms of theological education initiated by the Evangelical Assembly of God Church (AG) in Brazil, searching for its origins, the different stances defended by the main leaders and the current practical deployments that have been developed from its history. It is intended to show the strong oral culture present in the debates and discussions, even if they are written, pointing to how theology was developed and debated, emphasizing the fear existing among the leaders of this church with regards to theological seminaries implantation. Explains the model followed by the churches of Sweden, of short biblical weeks, mainly focused on the apologetic and devotional Bible study and the model followed by the churches of the United States, more concerned with formal theological education, how did both trends get related, the main discussions that happened in the General Meetings and what legacies were left for the theological education nowadays.*

Keywords: *theological education, pentecostalism, Assembly of God, Bible schools.*

Introdução

As discussões havidas nas reuniões dos líderes da Assembleia de Deus são emblemáticas, no sentido de traçar um perfil seguido por esta denominação por muitos anos, especialmente numa fase mais oral das controvérsias, envolvendo a manutenção das "Escolas Bíblicas" e a criação dos "Institutos Bíblicos". As principais reuniões foram as Convenções Gerais da Assembleia de Deus no Brasil (CGADB), que se iniciaram a partir do ano de 1930 e as Semanas Bíblicas, de caráter não deliberativo, que aconteceram de 1939 a 1943.

A fase escrita das discussões é aborda através da análise do O *Mensageiro da Paz* que é o órgão oficial da Convenção Geral das Assembleias de Deus (CGADB) no Brasil, publicado a partir de dezembro de 1930, proveniente da fusão dos jornais *Boa Somente*, editado na AD de Belém (PA) e do *Som Alegre*, da AD do Rio de Janeiro (RJ) e serve até hoje de importante instrumento para a produção de artigos teológicos e devocionais, bem como de notícias das principais atividades das igrejas e da CGADB. A análise parte também de *A Seara,* que era o segundo mais importante periódico da Assembleia de Deus, em formato de revista. Depois de reformulada várias vezes, não circula mais como órgão oficial.[2]

---

* Claiton Ivan Pommerening é doutorando em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST), bolsista da Evangelisches Missionswerk da Alemanha. Possui mestrado em Teologia pela EST (2008), graduação em Teologia pelo Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix/Faculdade Evangélica de Teologia - FATE (2009), graduação em Ciências Contábeis pela Fundação Universidade Regional de Blumenau (1990). Membro do RELEP – Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais e do NEPP – Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo. Presidente do CEEDUC – Associação Centro Evangélico de Educação Cultura e Assistência Social em Joinville (SC); diretor da Faculdade Refidim; editor da Azusa Revista de Estudos Pentecostais (ISSN 2178-7441) e pastor auxiliar na Assembleia de Deus em Joinville (SC). E-mail: claiton@ceeduc.edu.br. Pesquisa vinculada à tese de doutorado sob título: Interfaces e divergências entre educação teológica e fé cristã na Teologia Pentecostal; orientador Dr. Oneide Bobsin.

2 ARAUJO, 2007, p. 773-774.

A análise das discussões das reuniões citadas e dos periódicos das edições lançadas pela CPAD – Casa Publicadora das Assembleias de Deus não é exaustiva, serve apenas de modelo para as discussões que ocorreram e que poluem ainda o porão Teológico da instituição.

As fontes da Teologia desenvolvida na AD e os métodos da educação teológica adotados, levando em conta a importante contribuição que a edição de jornais, revistas e livros da CPAD trouxeram e ainda trazem para a formatação e preservação da Teologia assembleiana e mais recentemente a criação de faculdades teológicas com formalização governamental, levando desta forma a uma produção acadêmica autêntica, serão abordadas brevemente neste artigo.

Ranços e avanços na educação teológica formal – análise a partir de escritos e periódicos da Assembleia de Deus

Os missionários que chegaram dos Estados Unidos para ajudarem na expansão da Assembleia de Deus no Brasil, na maioria deles, não pastorearam igrejas,[3] mas se ocuparam com serviços para-eclesiásticos, certamente em consequência da rejeição inicial destes pelos missionário suecos. Entretanto, foram os americanos que insistiram em criar "Institutos Bíblicos". Não seria isto uma forma de poder paralelo? Não estariam os missionários suecos e pastores brasileiros defendendo sua autoridade sabedores do empoderamento que a educação formal traz?

Sempre se percebeu determinado medo de usar a palavra Teologia, até mesmo pelos que defendiam a educação Teológica formal, evitou-se também usar a palavra seminário, por isso utilizavam "instituto bíblico" ao invés de "seminário teológico". Como se dizia: Elias era "profeta e diretor de um colégio de profetas que, se fora hoje, poderíamos conferir-lhe o título de: "Instituto Bíblico"."[4] Um dos autores, contrário à ideia de estudos formais, escreveu um artigo, que será analisado em detalhes abaixo, com o título "Instituto Bíblico – Sinônimo de Seminário"[5]

Este cuidado que se tinha de usar a palavra "teologia", é demonstrado de forma clara no artigo do Pr. Francisco Assis Gomes, em que defende a criação de escolas teológicas formais, porém substituindo o "seminário teológico" por "instituto bíblico"[6] Ele também cita as críticas feitas na época: "O Espírito Santo é quem ensina; quem é chamado por Deus não precisa aprender de homem, para pregar o Evangelho, basta ler a Bíblia, o mestre do crente é o Espírito Santo; Seminário e Instituto Bíblico são fábrica de pastôres [sic], lá os homens ficam com a cabeça cheia e o espírito vasio [sic]."[7]

Várias refutações foram feitas às críticas na criação de estudos formais de Teologia.

> Seminário ou Instituto Bíblico, não são fábricas de pastôres [sic] nem tão pouco tiram a espiritualidade de quem tem sido chamado por Deus, antes é um meio de preparar em conhecimentos úteis e indispensáveis aquêles [sic] que são vocacionados para servirem na santa Seara do Senhor. Muitos de nós (pastôres) [sic], devemos agradecer pelo

[3] J.P. Kolenda, Orlando Boyer e Virgil Smith pastorearam igrejas no sul do Brasil, especialmente em Santa Catarina.
[4] GOMES, Francisco Assis. Uma palavra aos líderes do movimento Pentecostal. *A Seara*. Rio de Janeiro, ano III, n. 3, Mai/Jun 1958, p. 6.
[5] REGO, José Teixeira. Instituto bíblico – sinônimo de seminário. *Mensageiro da Paz*. Rio de Janeiro, ano 30, n. 11, 01 jun 1960, p. 3.
[6] GOMES, 1958, p. 5,6,8,33.
[7] GOMES, 1958, p. 5.

> conhecimento que hoje temos, à leitura da Bíblia e muitos livros escritos por servos de Deus, cujas instruções receberam nos seminários. Achamos digno de reprovação o costume de alguém sentar-se à mesa, receber a alimentação, saboreando-a com todo o paladar, e depois falar mal da cozinha, das cozinheiras e da família que lhes forneceu alimento.[8] [...] Se fez a raça humana para ser culta, ela não pode permancer na imbecilidade, ainda que, quanto ao Evangelho, muitos morram na ignorância por causa do endurecimento de coração. É tempo de nossas igrejas possuírem (muitas já estão agindo com louváveis iniciativas) instituições educacionais para o nosso povo.[9]

Percebe-se que o medo da Teologia está presente até mesmo nos que a defendem.

> Muitos homens que estudaram nos seminários, saíram dali apavorados, confiam mais no seu diploma e no título de doutor em teologia, do que no próprio Senhor Jesus; escrevem muitas asneiras e até com os seus escritos prejudicam a marcha do evangelho em muitos corações. Mas isso não é base para se desprezar Institutos Bíblicos e Seminários. Pois se uns indivíduos saem orgulhosos, outros saem humildes e cheios de bons conhecimentos para edificação da fé dos que recebem suas instruções.[10]

Em outro artigo do mesmo autor ele destaca que "com referência a diplomas [...] para o ministério evangélico, é coisa desnecessária. Não é o diploma, o verdadeiro comprovante da ortodoxia doutrinária de um pastor."[11]

Em defesa do IBAD

A defesa que os órgãos de comunicação da igreja davam à criação do IBAD – Instituto Bíblico das Assembleias de Deus, foram importantes para sua sobrevivência nos tumultuados anos iniciais, tendo em vista as muitas críticas sofridas. Desta forma em um artigo do Mensageiro da Paz, alguns meses após sua fundação, torna-se clara esta defesa nas seguintes afirmações:

> uma escola genuinamente pentecostal, sem a afetação que geralmente domina um estabelecimento desta natureza; [...] tudo é simples; [...] tudo funciona de acordo [sic] com a Palavra de Deus; [...] as aulas iniciam-se com oração, e meditação da Palavra de Deus; [...]o Instituto não forma pastôres [sic], não dá diplomas de pregador; existe para proporcionar conhecimento da Palavra de Deus; [proporciona conhecimento da] Palavra de Deus àqueles que sentem a chamada divina para o ministério e que desejam servir melhor a Deus e a Igreja, dentro do espírito salvo para servir; [seu] programa é servir às igrejas; [os alunos] encontram um ambiente simples, fraternal, no qual insiste [sic] em conservar a simplicidade cristã na direção divina; [...]consagração de vidas a Deus e ao próximo; [...] dependência do Espírito Santo; [...] o Instituto iniciou suas atividades de forma simples e humilde, sem pretensões de grandeza; [...] não possuía bens nem recursos para manter-se; [...] Deus tem ajudado os abnegados professores a confiar em Deus que tudo pode.[12]

O esforço para equiparar o IBAD às antigas escolas bíblicas de obreiros (que tinham duração, de no máximo, de um mês), tentando assim convencer os críticos, é demonstrado no artigo de um professor deste instituto, escrito quase sete anos após sua criação. Ele explica que o IBAD nada mais é do que uma ampliação em termos de tempo do formato original das escolas bíblicas, onde os alunos

---

8 GOMES, 1958, p. 5,6.
9 GOMES, 1958, p. 8.
10 GOMES, 1958, p. 8.
11 GOMES, Francisco Assis. Parabéns às Assembleia de Deus no Brasil. *Mensageiro da Paz.* Rio de Janeiro, ano 30, n. 6, 15 mar 1960, p. 5.
12 CONDE, Emílio. Instituto Bíblico das Assembleias de Deus. *Mensageiro da Paz.* Rio de Janeiro, ano 30, n. 1, 01 jan 1960, p. 4.

> aprendem a buscar a Deus; antes de qualquer atividade realiza-se o culto de adoração e louvor, do qual todos participam. Como resultado, há consagração de vidas, conversões, batismo com Espírito Santo, sinal evidente que a Escola tem aprovação divina.[13]

A aprovação divina, como tentativa de provar a viabilidade espiritual do IBAD, permeia todo seu todo texto.

> A Escola Bíblica não separa pastôres [sic]; não está no seu programa formar pastores porque não é fábrica de pastôres [sic]. A escola somente proporciona ensino àqueles que as igrejas ou pastôres [sic] credenciam para receber ensino, da mesma forma que as Escolas periódicas [as que funcionam apenas um mês, nas igrejas] recebem aquêles que as igrejas ou seus pastôres [sic] recomendam para freqüentarem os estudos. [São as igrejas] que podem dar certificados de ORDENAÇÃO a quem desejarem. Pensamos, pois, que está bem claro, que a Escola Bíblica de Pindamonhagaba [sic], não fabrica pastôres [sic], nem dá qualquer diploma, privativo das igrejas e Convenções.[14]

O único texto que é mais crítico em relação as "Escolas Bíblicas" foi escrito na *A Seara* de 1957, referindo-se ao pouco tempo que as escolas tinham para as aulas, a falta de compromisso na freqüência regular, afirma que serve para "alegrar" os alunos, porém com pouco aproveitamento do que é essencial. As "Escolas Bíblicas" servem para promover a emulação dos obreiros, mas não satisfazem pedagogicamente.[15] Em todos os textos analisados esta é a única vez que aparece alguma crítica neste sentido.

A "fábrica de pastores"

Deve-se dar destaque ao artigo "Fábrica de Pastores", em que o Pr. Alcebíades Pereira de Vasconcelos, um importante líder da AD brasileira, na época presidente da igreja-mãe em Belém (PA), ataca com veemência as críticas aos institutos bíblicos. Comenta sobre visitas feitas a escolas bíblicas fora do país, que tem produzido bons pastores e missionários. "UMA COISA NOTEI COMPLETAMENTE AUSENTE EM QUALQUER DELES: foi justamente a tal "fábrica de pastores"! Dali ninguém sai feito pastor, evangelista ou missionário, a menos que já se hajam matriculado como tal."[16] A sua defesa propõe aos alunos que se matriculem num Instituto Bíblico para "humildemente" aprender mais.

Seguindo esta mesma linha de defesa da instrução formal em Teologia, o missionário americano, radicado no Brasil, Lawrence Olson, relatando uma viagem que fez a alguns países escandinavos, expos o avanço destas escolas nestes países e como contribuíram positivamente para a "expansão do Evangelho", a aculturação dos jovens pentecostais destes países e a "dupla capacidade: intelectual e espiritual". Termina seu artigo afirmando que "o trabalho dos Institutos Bíblicos está recebendo mais e mais o apoio dos líderes e do povo pentecostal".[17]

---

[13] OLIVEIRA, João de. Instituto Bíblico da Assembleia de Deus – Pindamonhagaba [sic] – São Paulo. *Mensageiro da Paz*. Rio de Janeiro, ano 30, n. 15, 01 Ago 1960, p. 3.

[14] OLIVEIRA, João. Instituto Bíblico da Assembleia de Deus – Pindamonhagaba [sic] – São Paulo. *Mensageiro da Paz*. Rio de Janeiro, ano 30, n. 15, 01 Ago 1960, p. 3.

[15] PEREIRA, João. Escola bíblica, instituto ou seminário? *A Seara*. Rio de Janeiro, ano II, n. 4, vol. V, jul/ago 1957, p. 3-4.

[16] VASCONCELOS, Alcebíades Pereira. "Fábrica de Pastores". *Mensageiro da Paz.* Rio de Janeiro, ano 35, n. 1, 01 jan 1965, p. 2.

[17] OLSON, Nels Lawrence. Instituições de ensino religioso na Europa. *Mensageiro da Paz*, Rio de Janeiro, n. [?],15 jan 1965, p. 2,7.

Nota-se desta forma um importante embate entre a cultura oral e a escrita[18], presente nas Assembleias de Deus, em que a cultura oral criticava as "fábricas de pastores", do púlpito das igrejas, pois estes não sabiam escrever nas revistas e jornais da igreja, enquanto os que dominavam a escrita defendiam os "Institutos Bíblicos", utilizando os periódicos Mensageiro da Paz e A Seara.

Os poucos que se utilizavam dos meios impressos para se opor a criação do "Instituto Bíblico", endossavam o que era dito de forma intensa nos púlpitos e nas pregações, de tal forma que um deles se refere a si mesmo como "um pobre alfaiate, analfabeto", embora escreveu o artigo (ou se utilizou de um amanuense), tentando fazer coro a milhares de obreiros leigos da Assembleia de Deus que se sentiam ameaçados com a educação teológica formal. Seu medo é tanto que diz acreditar

> que com a existência dos Seminários, homens dessa espécie [leigos e analfabetos, cita uma longa lista de nomes no artigo] não poderão mais ser consagrados ao trabalho, mas somente os diplomados [...]. Se não está sendo assim, ainda, contudo futuro próximo será [sic], a continuar a propaganda que vem sendo encetada nesse sentido. E os pastores caducos e analfabetos, como muitos dizem, serão postos fora das igrejas. Eu, serei o primeiro.

Segue seu artigo afirmando que

> nenhum argumento mais forte para convencer [é o de] igrejas centenárias, dirigidas por homens que são verdadeiras sumidades nas ciências e letras, e no entanto, tais igrejas não apresentam grande número de membros. [...] A idéia de homem preparar outro para o trabalho do Senhor não me parece do Espírito Santo.[19]

Paradoxalmente, corroborando o medo dos formados em teologia, cita que "Deus é poderoso para chamar crentes formados em Direito, Agronomia, Odontologia, Engenharia, etc., para serem pastores [sic], sem necessitarem freqüentar Institutos Teológicos."[20] Permitindo assim que ficasse mais evidente o medo que se tinha da Teologia.

A situação era tão periclitante que alguns jovens que ousaram estudar no IBAD foram sujeitos a processos disciplinares em suas igrejas.[21] Na igreja de Joinville (SC) o jovem Reginaldo Leandro Plácido, quando foi estudar neste instituto sofreu tentativa de dissuasão e forte repreensão por parte de seu pastor. Já os que se formavam no referido instituto tinham muita dificuldade de se reinserirem em suas igrejas de origem e de se inserirem[22] no ministério pastoral.

Embora haja na maioria dos textos a defesa dos "Institutos Bíblicos", excluindo-se o acima exposto, assim mesmo, está subjetivamente presente o medo de se avançar muito no ensino teológico. "Dar instrução intelectual a um indivíduo e depois consagrá-lo ao ministério, sem que o Senhor o tenha chamado, é periclitar a causa evangélica."[23]

---

18 Uma análise completa da cultura oral e escrita no pentecostalismo pode ser encontrada em POMMERENING, Claiton Ivan. Oralidade e escrita na Teologia Pentecostal. *Azusa Revista de Estudos Pentecostais*, Joinville, vol. I, n. 1, p. 23-62,2010.

19 REGO, José Teixeira. Instituto bíblico – sinônimo de seminário. *Mensageiro da Paz*. Rio de Janeiro, ano 30, n. 11, 01 jun 1960, p. 3.

20 REGO, 1960, p. 3.

21 ALENCAR, Gedeon. *Assembleia de Deus: origem, implantação e militância*. São Paulo: Arte Editorial, 2010. p. 92.

22 ALENCAR, 2010, p. 92.

23 GOMES, 1960, p. 5.

Fontes e métodos da educação teológica na Assembleia De Deus

A situação dos seminários, institutos e faculdades teológicas na Assembleia de Deus hoje no Brasil é bem mais confortável do que nestes anos relatados acima. Entretanto nos porões escuros do subconsciente coletivo tais conflitos de rejeição e aceitação perduram até hoje. Como não há uma exigência mais séria quanto a formação teológica[24] dos pastores e obreiros desta igreja, os que chegam a alguma liderança sem ela, acabam por fazer comentários pejorativos e/ou irônicos em relação à Teologia e aos que tiveram alguma, por mínima que seja, instrução nela. Desta forma trava-se uma "guerra fria" em relação ao assunto, polarizando inclusive os membros das igrejas.

A produção literária

Com todo este cuidado que as lideranças que inicialmente assumiram a educação teológica formal tiveram que tomar, acabou-se por formar na Assembleia de Deus uma Teologia inteiramente submissa aos ditames da igreja. Teologia esta que não reflete nem busca novos horizontes, torna-se apenas reprodutivista dos que a formataram em anos passados. Exemplo disto são os materiais publicados pela CPAD – Casa Publicadora das Assembleia de Deus, editora oficial da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), responsável pela formatação[25] teológica da Assembleia de Deus, que somente edita materiais de linha fundamentalista e discurso dogmático. Em certo sentido tal formatação é benéfica, pois permitiu que houvesse um mínimo de Teologia sendo produzida e freou a invasão de teologias neopentecostais que penetraram[26] em muitas igrejas pentecostais. Entretanto não é benéfica na medida em que tolhe o livre pensar.

Convém destacar um grande avanço na produção literária da Assembleia de Deus com o lançamento da Teologia Sistemática Pentecostal, editado pela CPAD, inteiramente produzida por teólogos brasileiros, demonstrando assim um despontar positivo de reflexão teológica, embora ainda, em boa parte, comprometida com um discurso dogmático. Desta forma está-se percebendo boa autonomia num processo teológico que iniciou com os missionários escandinavos, com influência inicial de Gunnar Vingren até 1932; depois com Samuel Nyström de 1916 a 1949 com alguns livros escritos e como o mais "profícuo" professor das "Escolas Bíblicas";[27] em seguida chegou Eurico Bergstén de 1948 a 1999, substituindo Nyström nas "Escolas Bíblicas" e tornando-se o maior escritor de Lições Bíblicas da Escola Dominical de sua história, escreveu ainda o livro "Teologia Sistemática", a primeira obra pentecostal deste gênero produzida no Brasil.[28] Paralelamente aos escandinavos foi a vez dos americanos iniciarem sua influência, com Orlando Boyer de 1936 até aproximadamente 1978,

[24] Esta exigência se apóia em resoluções convencionais. Entretanto, como algumas vezes isto não é devidamente regulamentado, muitos são ordenados pastores e evangelistas sem contudo terem concluído qualquer curso básico em Teologia.

[25] Destaque importante deve-se dar às revistas de Escola Bíblica Dominical, que mesmo sendo de caráter devocional, mantém certa unidade de pensamento teológico denominacional, como o adotado em todas as demais confissões religiosas.

[26] Esta constatação pode ser encontrada em: CORREA, Marina Aparecida Oliveira dos Santos. Alterações das características da Igreja Assembleia de Deus no Bairro Bom Retiro em São Paulo. *Azusa Revista de Estudos Pentecostais*. Joinville, vol. III, n. 1, 2011, p. 07-25.

[27] ARAÚJO, 2007, p. 508-511.

[28] ARAÚJO, 2007, p. 559.

este publicou 131 obras das quais merecem destaque "Espada cortante" e "Pequena enciclopédia bíblica" que serviram de referência para milhares de obreiros e pregadores brasileiros;[29] depois Lawrence Olson, de 1938 a 1989, com o livro "Plano divino através dos séculos" que vendeu mais de 100.000 cópias e implantou o dispensacionalismo no Brasil;[30] entretanto a literatura de maior influência na Teologia pentecostal brasileira recente foi o lançamento da "Bíblia de estudo Pentecostal" nos anos 90 pela CPAD, que vendeu mais de 1 milhão de cópias.[31]

Os avanços na produção teológica

Será que continua não havendo interesse por parte da igreja na formação teológica formal? As principais faculdades de Teologia da Assembleia de Deus no Brasil, na grande maioria delas, foram instituídas e mantêm-se não através da igreja, mas são iniciativas que continuam à margem dela e dos seus interesses, sendo apenas suportados por uma questão de "necessidade".

Um caso emblemático é a FAECAD – Faculdade Evangélica de Ciências e Tecnologia, no Rio de Janeiro, de confessionalidade assembleiana, porém indiretamente instituída e mantida pela CPAD. Estas instituições têm, em sua maioria, apenas relações fraternais com a Assembleia de Deus, sabendo que seu maior nicho de alunos/clientes provém dela. A FAECAD também é o início de faculdades ligadas, ainda que indiretamente, a Assembleia de Deus que tem seus funcionamentos autorizados pelo MEC (Ministério da Educação). Neste mesmo grupo encontram-se, no sul e sudeste, as faculdades FATADC – Faculdade Teológica da Assembleia de Deus em Curitiba (PR) e a Faculdade Refidim em Joinville (SC). Existem muitas outras faculdades, institutos e seminários, porém oferecem apenas cursos livres em Teologia e nas modalidades de Ensino a Distância bem como cursos básico e médio em Teologia, em regime de extensão nas igrejas, com materiais fornecidos por estas instituições e professores locais.

Fontes da Teologia assembleiana

A Teologia esboçada pela Assembleia de Deus tem sua fonte, conforme visto acima, nos movimentos pentecostais da Suécia e dos Estados Unidos, entretanto, seu nascedouro é muito mais abrangente e complexo. José de Oliveira traça o perfil eclético do movimento pentecostal de forma bastante clara, conseguindo beber de diversas fontes teológicas, o que é perfeitamente aplicado ao Brasil, ao transcrever as palavras de Thomas Ball Barrat (1862-1940), pastor pentecostal em Oslo na Noruega:

> Com respeito à salvação por meio da justificação pela fé, somos luteranos. Na forma do batismo pelas águas, somos batistas. Com respeito à santificação, somos metodistas. Em evangelismo agressivo, como o Exército da Salvação. Porém, com respeito ao batismo no Espírito Santo, somos pentecostais![32]

[29] ARAÚJO, 2007, p. 136-138.
[30] ARAÚJO, 2007, p. 531-532.
[31] ARAÚJO, 2007, p. 560.
[32] OLIVERIA, José de. Breve história do movimento pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 2003. p. 70.

Claro está que a afirmação acima é simplista, entretanto traz determinada luz sobre a fonte teológica da Assembleia de Deus. Percebe-se na Teologia pentecostal assembleiana elementos presentes nos movimentos pietistas com a rigorosa ascese; nos quacres, com a ênfase sobre movimentos corporais; nos metodistas (John Wesley)[33] com a ênfase nas emoções e na santidade; em Charles Finney e Dwight L. Moody com a ênfase avivamentista; em William H. Durham, pregador dos movimentos de santidade com a segunda benção;[34] e nos batistas de onde procedem a boa parte dos dogmas.

O método teológico

A hermenêutica do Espírito é o grande "fio vermelho" que permeia o ensino teológico assembleiano. O Espírito não como algo extático, porém dinâmico que leva a uma teologia experiencial que valoriza e se interessa pelo cotidiano das pessoas. Bernardo Campos propõe esta "hermenéutica del Espíritu"[35] em que se interpreta a realidade (experiência de vida) a partir de uma interpretação das Escrituras sob a luz da iluminação do Espírito Santo.

> O pentecostalismo faz leitura bíblica bastante pontual e seletiva de textos bíblicos, conforme os interesses imediatos de quem prega ou dos ouvintes; procuram-se forças para soluções urgentes de problemas pessoais, familiares; buscam-se saídas mágicas para dificuldades de ordem amorosa, financeira, conjugal e angústias diversas. [...] A Bíblia é, pois, enquanto tal, portadora de um poder imanente, seus textos detêm autoridade transcendente que transforma a vida das pessoas.[36]

Este método é mais utilizado nos seminários e por professores leigos que procuram, embora de forma inconsciente, falar a "linguagem do povo", tornando-se assim melhor aceitos. Entretanto não necessariamente este é o método teológico da academia formal, em que em muitos casos prevalecem as idéias teológicas[37] de grandes pensadores calvinistas, batistas conservadores e luteranos, que, em sua grande maioria, são contrários a preceitos pentecostais importantes como a atualidade dos dons, os milagres e a experiência com o divino. Estas linhas teológicas trazem embutidas um grande perigo à Teologia Pentecostal que é a aniquilação da hermenêutica do Espírito, que baseada em linhas fundamentalistas, se fecha e não abre espaço para a emotividade, ridicularizando-a e desprezando sua espontaneidade presente no pentecostalismo que valoriza mais a experiência.

Esta nova divisão da Teologia no meio assembleiano faz com que surjam duas vertentes: a dos métodos informais, seguindo a tradição das "Escolas Bíblicas", mais biblicista, simplista e

---

33 BARROS, Paulo Cesar. Pentecostalismo: a liberdade do Espírito. *Perspectiva teológica*. Belo Horizonte, ano 43, n. 119, jan/abr 2011, p. 6.

34 Uma linha pentecostal que seguia a Seymour argumentava que havia três ações: conversão, santificação e batismo. Durham entendia que a conversão e a santificação eram uma só etapa da conversão, este entendimento ficou conhecido como "obra consumada do Calvário" ou "obra acabada de Cristo" (ARAUJO, 2007, p. 278), e é a que é aceita como doutrina da Assembleia de Deus no Brasil.

35 CAMPOS, Bernardo. *El post pentecostalismo*: renovación del liderazgo y hermenéutica del Espíritu. Disponível em: http://www.pctii.org/cyberj/cyberj13/bernado.html#_Toc57341950. Acesso em: 17 jan. 2008.

36 BARROS, Paulo Cesar. Pentecostalismo: a liberdade do Espírito. *Perspectiva teológica*. Belo Horizonte, ano 43, n. 119, jan/abr 2011, p. 7.

37 Exemplos de alguns autores mais utilizados: calvinistas: BERKHOF, L.; GRUDEM, W.; HODGE, C.; CHAFER, L. S.; batistas: BANCROFT, E. H.; ERICKSON, M.; LANGSTON, A. B.; THIESSEM, H. C.; STRONG, A. H.; luteranos: AULÉN, G.; BRAATEN, JENSON; KOEHLER, E. W. A.

conservadora, embora mantendo a hermenêutica do Espírito, e a acadêmica de cunho fundamentalista ou liberal dependendo das linhas de pensamentos adotadas pelas escolas. Ambas não dialogam de maneira satisfatória com a hermenêutica do Espírito trazendo sérios danos à continuidade deste movimento. Certamente que a pouca atenção dada à Teologia formal salvará a instituição desta conseqüência.

Conclusão

A preocupação inicial da liderança com a Teologia, para que ela continuasse sendo informal e encabrestada pela liderança da igreja e sua dogmática, tem sua razão de ser, embora não pelos mesmos motivos que a liderança o desejava naquele tempo. A liderança não a quer pela "dualidade de poderes"[38]. Entretanto a maior contribuição que este receio da Teologia trouxe, foi o acesso da liderança leiga ao exercício do pastorado de igrejas, o que permitiu que um grande contingente de pessoas se sentisse incluída por um discurso teológico mais simplista, prático e que se contextualiza melhor com o dia-a-dia dos fiéis. Logicamente que isto trouxe também uma grande deficiência no entendimento de postulados cristãos fundamentais para os fieis da Assembleia de Deus, com prejuízos históricos inestimáveis.

Faz-se necessário que a educação teológica formal valorize o contexto eclesial no qual é produzida a teologia, ou seja, a hermenêutica do Espírito, fazendo com que tanto o fundamentalismo quanto o liberalismo possam incorporar esta importante fonte da teologia pentecostal, sob risco de se perder a grande capacidade de inclusão que o pentecostalismo sempre facultou a um variado espectro de pessoas, especialmente as massa excluíds. Se o Brasil é o país de todos, a Assembleia de Deus é a igreja de todos.[39]

Referências

ALENCAR, Gedeon. *Assembleia de Deus: origem, implantação e militância*. São Paulo: Arte Editorial, 2010. 187 p.

ARAUJO, Isael de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007. 932 p.

ARAUJO, Isael. *Pequena história da educação teológica nas Assembleias de Deus no Brasil*. Apostila. Rio de Janeiro: 1988. 39 p.

BARROS, Paulo Cesar. Pentecostalismo: a liberdade do Espírito. *Perspectiva teológica*, Belo Horizonte, ano 43, n. 119, p. 5-10, jan/abr 2011.

[38] DANIEL, 2004, p. 254.

[39] Logicamente serão necessários alguns avanços que a Teologia liberal poderá ajudar, como por exemplo, a inclusão dos homossexuais.

BERG, Daniel. *Enviado por Deus: memórias de Daniel Berg*. 10ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2007. 208 p.

CAMPOS, Bernardo. *El post pentecostalismo*: renovación del liderazgo y hermenéutica del Espíritu. Disponível em: http://www.pctii.org/cyberj/cyberj13/bernado.html#_Toc57341950. Acesso em: 17 jan. 2008.

CONDE, Emílio. Instituto Bíblico das Assembleias de Deus. *Mensageiro da Paz.* Rio de Janeiro, ano 30, n. 1, 01 jan 1960.

CORREA, Marina Aparecida Oliveira dos Santos. Alterações das características da Igreja Assembleia de Deus no Bairro Bom Retiro em São Paulo. *Azusa Revista de Estudos Pentecostais*. Joinville, vol. III, n. 1, 2011, p. 07-25.

DANIEL, Silas. *História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004. 692 p.

FRESTON, Paul (Org.). *Marxismo e Fé Cristã: o desafio mútuo.* São Paulo: A.B.U., 1.988. p. 85. In: CETRULO NETO, Francisco. Os que semeiam chorando ceifarão com júbilo: a origem da igreja Assembleia de Deus em Belém. 1995. 168 f. Dissertação (Mestrado) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA, Universidade Federal do Pará, Belém.

GOMES, Francisco Assis. Parabéns às Assembleia de Deus no Brasil. *Mensageiro da Paz.* Rio de Janeiro, ano 30, n. 6, 15 mar 1960, p. 5.

GOMES, Francisco Assis. Uma palavra aos líderes do movimento Pentecostal. *A Seara.* Rio de Janeiro, ano III, n. 3, Mai/Jun 1958, p. 5,6,8,33.

OLIVERIA, José de. *Breve história do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2003. 96 p.

OLSON, Nels Lawrence. Instituições de ensino religioso na Europa. *Mensageiro da Paz.* Rio de Janeiro, n. [?], 15 jan 1965.

PEREIRA, João. Escola bíblica, instituto ou seminário? *A Seara*. Rio de Janeiro, ano II, n. 4, vol. V, jul/ago 1957, p. 3-4.

POMMERENING, Claiton Ivan. Oralidade e escrita na Teologia Pentecostal. *Azusa Revista de Estudos Pentecostais*. Joinville, vol. I, n. 1, 2010, p. 23-62.

REGO, José Teixeira. Instituto bíblico – sinônimo de seminário. *Mensageiro da Paz*. Rio de Janeiro, ano 30, n. 11, 01 jun 1960, p. 3.

VASCONCELOS, Alcebíades Pereira. “Fábrica de Pastores”. *Mensageiro da Paz.* Rio de Janeiro: ano 35, n. 1, 01 jan 1965.

VINGREN, Gunnar. *O tabernáculo e suas lições por Gunnar Vingren: monografia de graduação em Teologia do fundador das Assembleias de Deus no Brasil, defendida em 1909 no Seminário Teológico Sueco de Chicago (EUA).* Rio de Janeiro: CPAD, 2011. 96 p.

VINGREN, Ivar. *O diário do pioneiro Gunnar Vingren*. 2ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1982. 236 p.

EDUCAÇÃO COM PRINCÍPIOS BÍBLICOS: FORMAÇÃO PARA TRANSFORMAR NOSSAS NAÇÕES

Monica Pinz Alves
Doutoranda em Teologia – Área de Concentração Religião e Educação
EST – São Leopoldo-RS
Bolsista CAPES
Professora da Faculdade Batista Pioneira
monicapinz@hotmail.com

Gisela I.W. Streck
Doutora em Teologia
Docente Faculdades EST

EDUCAÇÃO COM PRINCÍPIOS BÍBLICOS: FORMAÇÃO PARA TRANSFORMAR NOSSAS NAÇÕES

Resumo: *Esta comunicação tem por objetivo apresentar a educação com princípios bíblicos. Os princípios bíblicos são verdades irrefutáveis da Palavra de Deus. Estão presentes na nossa vida e se cumprem ainda que não os conheçamos. São sementes de verdade e conhecimento. Sua aplicação é universal e não está sujeita ao espaço e ao tempo. A presente comunicação tem como objetivo resgatar a história da educação com bases cristãs apresentando a educação por princípios bíblicos como alternativa na proposta educacional do educador, sem perder de vista a preocupação com a proposta curricular estabelecida pelas Diretrizes Curriculares Nacionais. A proposta da Educação por Princípios está baseada na Palavra de Deus, e é preciso investir numa organização de toda estrutura escolar e corpo docente. Todos devem falar a mesma linguagem e ter o mesmo objetivo em busca da qualidade educacional. Os princípios bíblicos devem ser como uma bússola que se integram à vida de cada indivíduo e assim contribuir para uma geração que Deus está formando para transformar nossas nações.*
Palavras-chave: *educação, princípios bíblicos, educador, Palavra de Deus.*

Abstract: *This study aims to introduce to education with biblical principles. Biblical principles are irrefutable truths of God's Word. They are present in our lives and realize even we don't know them. They are seeds of truth and knowledge. Their application is universal and it is not subject to space and time. This Communication aims to rescue the history of education bases with Christian education by presenting biblical principles in the proposal as an alternative on the educational proposal of the educator, without losing sight of the concern with the curriculum established by the National Curriculum Guidelines. The proposal by the Education Principles are based on the Word of God, and we must invest in an organization structure of whole school and faculty. Everyone must speak the same language and have the same goal in pursuit of quality education. Biblical principles should be like a compass that integrate the life of each individual and thus contribute to a generation that God is forming to transform our nations.*

Keywords: *education, biblical principles, educator, God's word.*

Introdução

Atualmente a educação é reconhecida como prioridade nacional. Neste contexto, a educação é uma questão estratégica tanto no estabelecimento de valores morais e éticos, quanto no desenvolvimento de uma nação livre como um todo e o desejo de se construir uma nação livre e consciente da realidade que a constrói e que realmente pode transformar o país através da educação que se dá indissociavelmente através do estabelecimento de fundamentos bíblicos tanto para a Educação, como para o Governo, Economia e Política.

A preocupação com a qualidade do ensino público não é uma questão apenas dos países em desenvolvimento, que no geral apresentam elevadas taxas de analfabetismo, de distorção idade-série, de abandono, elevado número de crianças e jovens fora das escolas e condições precárias de ensino. No mundo desenvolvido também se discutem e se estudam as melhores formas de como elevar a qualidade da educação pública, cientes dos seus efeitos sobre o crescimento econômico, a produtividade individual, a redução da crimilidade, o fortalecimento da democracia, a diminuição das desigualdades sociais dentre outras externalidades positivas.

Em consequencia a realidade moral, ética e educacional brasileira diante do seu contexto histórico e

político, nos mostra que a estrutura social brasileira quase sempre foi marcada por fatos negativos e em decorrência, ainda encontra-se envolta numa realidade caótica, deplorável e praticamente desprovida de orientação moral e ética.

Nossa sociedade vive atualmente em um momento que valores passam a serem atributos atrevidos num passado cada vez mais distante e longínquo, o aumento da irresponsabilidade moral e ética se dá de forma tão nítida e rápida, que já se embrenha pelos campos da política, da educação e dos princípios básicos e norteadores das condutas sociais como um todo.

São inúmeras as razões apontadas como sendo problemas na educação brasileira, desde os valores dos salários pagos aos professores, a indisciplina dos alunos, o índice das repetências, o analfabetismo ainda existente, a conclusão do ensino fundamental sem o domínio da leitura e da escrita, o ensino médio ruim, as deficiências e carências da escola pública, dentre outras. Estas críticas são constantes e estão, por assim dizer, impregnadas nas mentes dos brasileiros, tanto que ninguém questiona porque não conseguimos alcançar sucesso escolar com tantos investimentos em prol da qualidade da educação e vivendo numa sociedade informatizada, capitalista e globalizada.

É lamentável perceber a decadência e falência dos valores sociais, que por sua vez, indissociavelmente se derivam da estrutura familiar cada vez mais abalada por uma avalanche de deturpações e desvalorização dos preceitos sociais.

No Brasil existem muitas crianças, há um futuro a ser conquistado e que necessita de muito esforço educacional. Nunca se investiu tantos recursos em educação, muitos pesquisadores estão ocupados em pesquisar a psicologia e a neurologia associando-as ao aprendizado. Estamos cercados de teses sobre a riqueza da inteligência, em seu aspecto emocional, multiforme e criativo.

Apesar de todos os recursos que essa nova geração tem para o seu desenvolvimento, em nenhum momento do passado os jovens tiveram tanto tempo livre e poder de acesso à informação e comunicação, e mesmo assim parece que a educação caminha para um colapso. Como um dos maiores indicadores temos o aumento alarmante da depressão infantil e juvenil e do suicídio nessa faixa etária.

Atualmente a educação apresenta-se como um conjunto de práticas discursivas, que se estruturam nas instituições sob a forma de esquemas de comportamento, atividades técnicas, métodos de transmissão e difusão de conhecimentos, que ao mesmo tempo impõe e mantêm tais práticas discursivas. As práticas discursivas defendem a educação como um processo centrado na pessoa que, voltado para a humanização, valoriza o pensar crítico e criativo, construindo e transformando a subjetividade.

A proposta deste trabalho é verificar qual a visão de Deus sobre a criança e abordar um modelo educacional baseado na Educação por Princípios Bíblicos verificando assim a possibilidade de conseguirmos apesar do quadro apresentado ainda encontrar esperanças para a nossa educação e consequentemente para uma restauração moral e ético da nação que futuramente estará governando neste mundo.

O educador cristão é aquele que educa com excelência, aplicando uma metodologia bíblica de ensino e aprendizagem, para assegurar a formação e o desenvolvimento integral do educando, preparando-o para cumprir seu propósito de existência, de acordo com Cristo e sua Palavra. Trabalha em aliança com os pais. Relaciona com cada aluno individualmente, liberando seu potencial e sua individualidade em Cristo. Inspira um amor ao aprendizado, à sabedoria e ao conhecimento por toda a vida. Demonstra as ferramentas de erudição. Exemplifica o autogoverno cristão. Cultiva a habilidade de pensar governamentalmente (criticamente). Apoia o desenvolvimento de habilidades.

1 A visão cristã da criança

> E traziam-lhe meninos que lhe tocasse, mas os discípulos repreendiam aos que lhos traziam. Jesus, porém, vendo isto, indignou-se, e disse-lhes: Deixai vir os meninos a mim, e não os impeçais; porque dos tais é o reino de Deus. Em verdade vos digo que qualquer que não receber o reino de Deus como menino, de maneira nenhuma entrará nele. E, tomando-os nos seus braços, e impondo-lhes as mãos, os abençoou. Marcos 10:13-16

Na Palavra de Deus podemos ler que Cristo ensinou a seus discípulos que o maior no reino de Deus é como uma pequena criança. Uma das cenas mais ternas do Evangelho inclui uma criança e revela o coração paterno de Deus. Vivemos em uma era que se opõe a essa visão Cristã da criança! A maioria dos educadores e pais tem uma visão secular da criança, pois se formaram em escolas e universidades seculares.

Precisamos permitir que as nossas mentes sejam renovadas para que vejamos o grande potencial existente dentro de cada criança e trazê-lo à tona. Ao apascentar as crianças com esperança e a ternura de Cristo, as veremos como pessoas com dignidade e valor. A doutrina central do cristianismo é que o homem foi criado à imagem de Deus, destinado para imortalidade e que todos são considerados iguais aos olhos de Deus. Assim devemos aprender princípios que enobreçam nossas crianças para que possamos ensina-las de acordo com sua maneira singular de aprendizado, a descobrir e cumprir seu chamado.

Em nossos dias é possível perceber uma clara conspiração contra as crianças seja atentando contra as suas vidas, suas mentes, suas emoções, seu futuro, suas esperanças e sua eternidade.

De acordo com estatística publicada pela Organização Mundial da Saúde, na maioria dos países em desenvolvimento, metade da população possui menos de 15 anos. A UNICEF reporta que 149 milhões de crianças sofrem de má nutrição e 100 milhões de crianças estão fora da escola devido à pobreza, descriminação e falta de recursos e políticas públicas.

Uma determinada cultura pode ser julgada através do modo pelo qual trata seus idosos e crianças. A cultura é o reflexo dos valores e práticas da religião prevalecentes em certa sociedade. Hoje, a maioria das culturas possui uma visão secular e pagã da criança. As crianças são desprezadas em número crescente ao redor do mundo e nunca na história da humanidade tantos pequeninos foram abortados, abandonados e sofreram abusos como atualmente.

Infelizmente temos que constatar que a presente geração de crianças na sua grande maioria é desprovida da figura paterna. São filhos muitas vezes indesejados, não amados, abandonados e

desprovidos de sustento físico, espiritual e emocional. Mesmo quando os pais estão presentes, passam em média menos de 5 minutos ao dia com seus filhos.

De acordo com um documentário da PBS (1999), há tantas crianças pobres nas ruas do Brasil que crianças e menores eram baleados como vermes durante a noite por policiais incapazes de controlar a criminalidade. Na Europa Oriental, crianças desaparecem sequestradas para sustentar o número crescente da indústria pornográfica, para nunca mais serem encontradas. Jovens adolescentes se prostituem para ajudar a família. Muitas crianças em regiões da África possuem AIDS e na terrível guerra civil de Serra Leoa, jovens meninos, de oito a dez anos, foram alistados como soldados. Drogados e armados com metralhadoras, receberam instruções hediondas para que matassem membros de suas próprias vilas. Antes da queda de Sadam Hussein no Iraque, os "filhotes de Sadam", jovens meninos portando rifles protegiam o ditador no 12º maior exército do mundo.

Através destas informações constatamos a necessidade do coração dos pais se voltar para seus filhos e o dos filhos para seus pais assim como podemos ler em Malaquias 4:6:

> E ele converterá o coração dos pais [ausentes] aos filhos [ímpios], e o coração dos filhos[rebeldes] a [piedade de] seus pais[reconciliação produzida pelo arrependimento do ímpio]; para que eu não venha, e fira a terra com maldição. (Malaquias 4:6, com adições da Bíblia Amplificada)

Pais tementes a Deus que saibam ouvir com discernimento as instruções do Senhor para proteção dos seus filhos como nos ensina no Evangelho de Mateus 2:13:

> Tendo eles partido, eis que apareceu um anjo do Senhor a José, em sonho, e disse: Dispõe-te, toma o menino e sua mãe, foge para o Egito e permanece lá até que eu te avise; porque Herodes há de procurar o menino para o matar. (Mt 2:13)

Da mesma forma precisamos de educadores (parteiras) que se arrisquem para salvar muitas destas crianças assim como fizeram nos dias do nascimento de Moisés no Egito: "As parteiras, porém, temeram a Deus e não fizeram como lhes ordenara o rei do Egito; antes, deixaram viver os meninos" (Ex 1: 17).

Jesus possuía uma visão das crianças ela é admirável, ele as considerava como as "maiores no reino de Deus" (Mt. 18:1-5). Ele interagia com elas segurando-as em seus braços, abençoando-as e curando-as e deixando-as como modelo a ser seguido. No entanto existem poucas referências nos Evangelhos que nos relatam Cristo com as crianças, e as Escrituras não definem os termos 'criança' ou 'infância'. Da mesma forma, a Igreja nunca desenvolveu em plenitude uma 'teologia da infância'. O conceito de 'infância' muitas vezes é relativo a lugar e época e sua definição é cultural e sofre mudanças constantemente.

2 A abordagem por princípios

A expressão Abordagem por Princípios foi criada por Rosalie Slater, que através de seus estudos, demonstrou que esta abordagem diz respeito ao método bíblico de raciocínio cristão que faz das verdades da Palavra de Deus a base de cada disciplina no currículo escolar. A abordagem é definida como um método de estudo e investigação que desenvolve o raciocínio por princípios a partir

dos fundamentos bíblicos identificados em qualquer disciplina e ensina o aluno como pensar e aprender.

Para que uma educação seja considera Cristã ela deve ser pautada na Bíblia e em três pontos: Filosofia (por que), Currículo (o que) e Método (como).

A educação por princípios é uma maneira de ensinar e aprender tendo a Palavra de Deus como essência de cada matéria do currículo escolar. Na aplicação dessa metodologia o aluno pensa e aprende através de princípios. Este método de educação libera o potencial do indivíduo, forma caráter cristão, constrói uma erudição baseada numa cosmovisão cristã e habilita líderes servidores. A filosofia educacional tem a Bíblia e seus princípios como fundamento central para basear todo o processo educacional.

Na abordagem a educação não é neutra, mas pressupõe a formação de caráter com base moral e espiritual. Está fundamentada na visão geracional, ou seja, uma geração é responsável por transmitir à próxima geração o conhecimento de Deus e o conhecimento de todas as áreas da vida através de uma cosmovisão cristã. Com esta visão da Educação, os pais são os responsáveis pela educação dos seus filhos, mas contam com professores comissionados por eles para ajudarem nessa tarefa educacional.

Ambos adotam uma visão cristã da criança reconhecendo que ela tem um potencial e um propósito único na vida determinado por Deus, portanto, todo trabalho educacional tem como objetivo despertar esse potencial e razão existencial e auxiliar a criança a ser um aprendiz por toda a vida.

A palavra “princípio” significa a origem, primeira causa, uma raiz, uma fonte verdadeira. Princípios bíblicos são verdades fundamentais extraídas da Palavra de Deus que expressam Seu caráter e natureza, sendo aplicáveis em qualquer situação e época. Os princípios nos ajudam a discernir e usar o conhecimento corretamente (sabedoria). Ensinar com uma abordagem de princípios implica buscar a fonte, entender os fundamentos, agir consistentemente.

Temos a ciência que métodos não são neutros. De acordo com I Co 3:10 ‘o como’ você constrói é tão importante quanto ‘o que’ você constrói. Usar métodos bíblicos para ensinar é essencial se desejamos alcançar os resultados esperados. Como exemplo podemos ler em Provérbios 22:6: “Instrui o menino no caminho em que deve andar, e até quando envelhecer não se desviará dele” (Prov. 22:6).

Ensinar e aprender são um processo natural e relacional, da forma que o coração e a mente do professor interagem com a mente e o coração do aluno.

Na metodologia da Educação por Princípios são utilizados quatro passos no processo de Ensino e Aprendizagem: PESQUISAR (incluindo a fonte bíblica do assunto a ser estudado), RACIOCINAR (identificando os princípios do assunto), RELACIONAR (perguntando o que isto significa para minha vida, sociedade e mundo) e REGISTRAR (sintetizando o assunto estudado com as próprias conclusões).

Para isto a Educação por Princípios usa várias Ferramentas Pedagógicas que também produzem resultados esperados numa educação clássica: Fichário/Caderno de Anotações (o registro

personalizado da aprendizagem), Linha de Tempo (ganha-se uma perspectiva providencial da história), Constituição de Classe (estabelece governo na sala de aula), Estudo de Palavras Chave (desenvolve vocabulário rico, blocos construtores de idéias), Redação tipo Ensaio (desenvolve a habilidade de expressar idéias e conhecimentos adquiridos), além de trabalhar Programa de Literatura e Biografias e de Belas Artes, Celebração de Aprendizagens, Projetos como Oportunidade de Serviço, entre outras.

Os resultados de uma educação numa abordagem por princípios são claros quanto ao desenvolvimento de uma geração que adquiriu uma cosmovisão, erudição, caráter e liderança servidora cristã.

3 Educação com princípios e a qualidade da educação

Qualidade da educação é um termo difícil de ser definido, uma vez que aquilo que para um é qualidade, para o outro pode não ser. Este tema assumiu, nos últimos anos, um papel central nas discussões acadêmicas e na formulação e execução de políticas educacionais, tudo isso, devido à ampliação quantitativa do atendimento à demanda e às condições estruturais do capitalismo. A escola passa a ser uma prestadora de serviços, ao invés de ser um espaço de construção do conhecimento, assim, não discute questões de desigualdade social.

No Brasil, pensar sobre os indicadores de qualidade de ensino nos impõe uma reflexão sobre como dar conta de ajustar a educação nacional às demandas do novo quadro da conjuntura mundial.

De certa forma, uma educação de qualidade é aquela baseada na concepção histórico-social para a natureza humana, que forme sujeitos capazes de aprender criticamente a realidade e de contribuir para a sua transformação. Para que isso ocorra, acreditamos ser importante que o Projeto Político Pedagógico e a organização do trabalho escolar caminhem para isso, bem como uma gestão democrática, que permita a participação de todos os agentes.

Diante dos exemplos já citados, podemos vizualizar um futuro recheado de incertezas, inseguranças que permeiam uma nação na qual o sistema educacional se encontra respaldado e refletido numa desordem moral reinante. Tudo isto nos leva a uma reversível conclusão, a de que a educação brasileira esta distante dos sonhos e anseios de formar uma nação constituída por uma educação de qualidade.

Nesta figuração é impossível ser um educador sem perceber a realidade que o cerca, sem se situar socialmente no meio de seu convívio e realidade. Mattar (2008), afirma que um educador envolto pela Educação por Princípios deve

> ...possuir entusiasmo pela sua profissão, ama o magistério e apresenta a arte de ensinar para o público em seus aspectos positivos inspirando-os a verem a educação escolar cristã como uma ocupação digna. Ele faz parte de um movimento que busca restaurar a honra de lecionar através de um caminho sobremodo excelente: Educar com amor.

A sala de aula muitas vezes tem se tornado laboratórios experimentais ao passo que alunos e professores transformam-se indiscriminadamente em cobaias humanas. O ambiente educacional frente aos problemas apresentados anteriormente que permeiam a sala de aula com um mundo

complexo, violento e embrutecido coage o aluno a transformar-se num ser desprovido de sensibilidade e apego ao humano.

A educação muitas vezes escraviza mais do que liberta o aluno, nesta realidade em Rousseau (p.356), possui um trecho em que um vigário desabafa:

> Aprendi o que quiseram que eu aprendesse, disse o que queriam que eu dissesse, assumi os compromissos que quiseram e fui ordenado padre. Esta fala proferida por um vigário, personagem de Rousseau em "Emílio ou Da Educação", referindo-se a sua infância e juventude, demonstra muitas vezes a realidade a que muitas crianças e jovens tem vivido na escola em decorrência de uma educação sem sentido e nexo, sem uma explicação plausível e contundente.

A matéria prima do educador é a esperança no ser humano. O homem está corrompido. O ser humano precisa ser restaurado. É com esta esperança na restauração humana, que os educadores devem trabalhar. Como apresentado por Aristóteles, a virtude é algo a ser trabalhado com muito esforço, sendo ela possível de ser alcançada.

Segundo Aristóteles (Tratado Aristotélico, p. 52, 53):

> (...) Aristóteles sustenta que a virtude é um hábito e, portanto, não só pode, mas também deve ser ensinada, constituindo-se talvez numa das tarefas mais importantes da educação do homem. Não será pequena a diferença, então, se formarmos os hábitos de uma maneira ou de outra desde nossa infância; ao contrário, será muito grande, ou melhor, ela será decisiva.

A prioridade de um educador neste mundo conturbado é educar visando à virtude na complexidade do ser. Entendendo virtude como: tentar se aproximar do bem. Sonho com um ensino que invista nas relações interpessoais e que seja equilibrado. Quais são as características desse ensino? Ele é um ensino que equilibra: Conhecimento e sabedoria; fundamentação teórica e vivencia prática; informação e formação humana; um ensino que alcance a razão e a emoção, que valorize a linguagem científica e a poética; que equilibre o individual e o coletivo; um ensino de ciência e de senso comum. Ou seja, um ensino que vise à formação integral do ser humano.

A abertura para esta estrutura converte a visão do aluno para debates e entendimento relativo ao sentido da vida, para aquilo que supera a limitação material e temporal do homem e que o realiza em plenitude; tal realidade somente ocorre dentro de uma dinâmica que respeite a individualidade, a liberdade de cada ser e sua realidade sócio-política-econômica.

Entendendo que a educação é em seu sentido amplo um o processo de transmitir à próxima geração conhecimento e valores que a capacitem a uma participação construtiva na sociedade, compreende-se que educar uma criança é trabalhar em um projeto de vida, o que compete primordialmente aos pais, como responsáveis diretos pelos resultados.

Contudo é inevitável conceber que a educação possui papel primordial e contribuinte a esta realidade, ao passo que muitas vezes a estrutura educacional apresentada às crianças e jovens colabora com a disseminação no quesito de falta de moralidade.

A situação moral e a existência de descrédito em relação às instituições, e a ordem constituída, reverte-se num processo e num ciclo vicioso de descontentamento com a realidade. Este descrédito é que potencializa crime e corrupção, na medida em que não mais se acredita que o

sistema possa defender os interesses da sociedade, na medida em que se gera uma descrença de que a ordem e a lei possam defender a paz para proteger a liberdade e a propriedade, tudo se torna possível, neste contexto surge à lei do mais forte.

Outro grande problema oriundo desta situação, sendo uma vertente próxima, é a via da escalada do erotismo; a propaganda brasileira muito conceituada lá fora, é tida como uma das mais eróticas e sensuais do mundo, e esta realidade esta sendo usada para promover o Brasil no exterior, com uma visão deturpada da nossa sociedade, pois acaba criando uma imagem distorcida de uma nação puramente erótica, o que vulgariza o pais no estrangeiro.

É impossível, portanto, se desvencilhar esta realidade do sistema educacional brasileiro, pois tal realidade se encontra inserida num momento de notória universalização do ensino nacional, mas envolto numa má qualidade que torna-se cada vez mais latente.

Na atualidade, considera-se a educação um dos setores mais importantes para o desenvolvimento de uma nação, pois é indiscutível que através da produção de conhecimentos que um país cresce, aumentando sua renda e a qualidade de vida das pessoas. Embora o Brasil tenha avançado neste campo nas últimas décadas, ainda há muito para ser feito. Nesta realidade "o sistema educacional da atualidade pode ser comparado a uma organização em processo de falência e faz lembrar até mesmo a tirania dos tempos da palmatória. Para transformar radicalmente essa realidade, escola e família devem estar unidas para cria algo de novo" (Meirelles, 1994).

Na educação com princípios vemos cada criança como plena, pronta a ser cultivada, inspirada, consagrada e instruída, ao invés de as vermos vazias, servindo apenas para serem estimuladas, motivadas ou doutrinadas. Vemos as necessidades tutoriais dos estudantes, que cada um, como indivíduo, tem direito a seu próprio estilo de aprendizado e instrução, que cada criança pode ser elevada a um padrão digno. Labutamos para que nossos estudantes produzam, não apenas consumam – expressando – se nas artes, música, drama e atletismo, desenvolvendo cada talento, exercitando todo seu potencial. (Adams, 2006, p.20).

Compreender os princípios de uma disciplina equipa os estudantes para o aprendizado de toda uma vida, equipando-os não apenas com informação ou fatos, mas preparando-os a como aprender. Como Albert Eisntein disse: Se uma pessoa domina os fundamentos de sua área de conhecimento e sabe pensar e trabalhar de maneira independente, certamente encontrará o seu caminho e, além disso, estará mais bem capacitada a adaptar-se para aprender a adquirir conhecimento detalhado (Lyons, 2002, p.10).

Sabendo que conhecimento, desenvolvimento e aprendizagem são processos relacionados entre si, que acontecem por construção e interação, o professor que privilegia conteúdos significativos e os integra ao trabalho em sala de aula cria situações desafiadoras, problematizadoras, prevendo interações com os alunos e deles entre si e com o conhecimento. O fundamental da atuação docente é promover a aprendizagem dos alunos, o professor, reconhecendo a importância de envolvê-los, auxilia nos processos de pensamento, explorando todas as dimensões e oportunidades de aprendizagem, fazendo e refazendo percursos, criando e renovando procedimentos – visando sempre seus alunos reais, que formam um grupo com características próprias.

De acordo com Dalbosco

> [...] a aprendizagem não consiste só na assimilação do conteúdo e o crescimento desejado não se resume só no acúmulo de informações, desconectado da formação e do compromisso ético dos envolvidos. Trata-se sim de um retorno a si como apropriar-se a si mesmo, mas não mais segundo o modelo representacional de objetos, mas sim de constituição intersubjetiva do sujeito, na qual ele deve se pôr como um parceiro de iguais direitos na relação e conceber o outro da mesma forma (2008, p. 18).

Assim como nossa aprendizagem própria constitui-se através de assimilações daquilo que está ao nosso redor, precisamos estar conscientes que há outros que estão na mesma situação e dependem da nossa interação para conceber a sua aprendizagem como também a relação consigo mesmo. Boufleuer, baseado em Paulo Freire, afirma que a espécie humana é distinta das demais.

> Enquanto estas já nascem prontas e são determinadas instintivamente em seus modos de ser e de agir, a espécie humana é uma espécie "aberta", sendo que cada indivíduo necessita se fazer, decidir sobre o que virá a ser (BOUFLEUER, 2008b, p. 1-2).

Através desta fala podemos refletir um pouco sobre a liberdade de constituição que a espécie humana possui. Ela somente será o que permitirá fazer parte de sua constituição humana.

> O mundo humano, enquanto expressão própria das relações que vamos criando com a natureza, com os outros e com nós mesmos, pode ser considerado como resultado de processos de aprendizagem que se expressam sob a forma de conhecimento. Todo conhecimento, assim, pode ser visto como acréscimo que fazemos a nós e a nosso entorno. Assim, o que temos como cultura, como sociedade e como modos de expressão dos sujeitos individuais é o resultado da construção de um conhecimento humano (BOUFLEUER, 2008b, p. 2).

Boufleur esclarece significativamente a relação existente entre o professor e a sua aprendizagem, destacando a importância da aquisição de novos conhecimentos e a forte relação existente entre o indivíduo e o meio. Dessa forma fica claro o quanto nós profissionais da educação devemos permanentemente buscar a formação contínua e adquirir conhecimentos.

Considerações finais

O princípio de semeadura e colheita se aplica para implantarmos a Verdade de Deus nas nações. É num processo gradual, através da Educação Cristã, que as sementes são plantadas e cuidadas, para produzir frutos em todos os aspectos da vida: pessoal, social, político e econômico. Esta tarefa envolve sociedade, família e escola, comprometidas na educação de uma geração que esteja preparada e habilitada para aplicar princípios bíblicos em todas as áreas da vida.

Seu currículo define um contexto de aprendizagem consistente, integrando as matérias sob a perspectiva da soberania de Deus e Seu propósito na Criação. É comunicado como uma experiência viva do professor para o aluno, através de seu exemplo e domínio da matéria. Opõe-se à apresentação fragmentada e meramente informativa das matérias, que não promove no aluno uma visão integrada e responsável.

Sua metodologia desenvolve o raciocínio criativo, constrói o conhecimento através da pesquisa e fundamenta o aprendizado na aplicação de princípios bíblicos. Usa Fichários de Anotações como exercício de mordomia na educação, e enfatiza a aplicabilidade do conhecimento. O ensino é

visto como um processo individual, adequado à necessidade de cada criança. Opõe-se a métodos pré-fabricados e consumistas, que acarretam dependência do meio psicossocial.

Neste contexto percebemos que a Educação por Princípios, apresenta toda uma estrutura capaz de facilitar todo o desenvolvimento do aluno na questão de solução de problemas comportamentais, diferenciando-se das demais estruturas educacionais já tentadas, por meio do processo de ensino e aprendizagem que envolve a pesquisa, raciocínio, relacionamento, registro/ aplicação.

A Educação por Princípios é de vital importância para solidificar a formação de cidadãos reflexivos, frente ao mundo desordenado que nos encontramos na atualidade, além de garantir um processo ensino-aprendizagem satisfatório, devido a sua preocupação também com a produção de pensadores e escritores competentes. Diante das informações expostas, acredita-se que este estudo possa contribuir para formação de futuros pedagogos que se interessem por propostas de educação diferenciadas.

O objetivo geral da Educação por Princípios é o de possibilitar ao educando o despertar de uma maior consciência de mundo e moral através de um trabalho teórico-prático, fundamentado no conhecimento dos ensinamentos de Jesus Cristo e no cultivo de valores essenciais à dignidade humana e sua inter-relação, envolto em princípios como Soberania, Individualidade, Autogoverno, Semeadura e Colheita, Mordomia, Aliança e Caráter.

O novo milênio exige um profissional que direcione o seu olhar para o futuro, que exercite a imaginação e a fantasia de seus alunos na tentativa de solucionar problemas ou situações que os novos tempos trazem. Dessa forma é importante que ele seja provocador e desafiador, contribuindo para a formação de cidadãos críticos e autônomos. Um compromisso de cada educador é cultivar no aluno o espírito inquiridor, ensiná-lo a expressar adequadamente as suas idéias, a aprender com os erros, além de enfrentar obstáculos, levá-lo a acreditar em si e a descobrir seus talentos e potencialidades, despertando o desejo pelo saber. Assim, o professor com visão de futuro amplia o seu campo de ação educacional, o que proporciona ao aluno descobrir o funcionamento e o significado do que lhe é proposto, sabendo o porquê do ensinar e o porquê do aprender.

Mais do que saber “o que” e “como” ensinar e educar, a qualidade da educação se expressa através do conhecimento e da “atitude interna” do professor que está a ensinar. É necessário criar políticas compromissadas com a formação dos professores e que busquem uma visão do ser humano, como ser complexo, ou seja, uma só pessoa com diversos aspectos, como emoção e razão.

Referências

ADAMS, Carole G. *A Ideia Cristã de Criança*: Concepção e Implicações. Tradução de Tradução de Fernando Guarany Jr. 1. ed. Belo Horizonte: Copyright, 2006.

ASSOCIAÇÃO DAS ESCOLAS CRISTÃS DE EDUCAÇÃO POR PRINCÍPIOS. Disponível em:< www.aecep.org.br> Acesso em: 20 abr. 2011.

BOUFLEUER, José Pedro. . O paradigma da comunicação e a re-configuração do espaço pedagógico. In: Trevisan, Amarildo Luiz; Tomazetti, Elisete M.. (Org.). *Cultura e alteridade: confluências*. 1 ed. Ijuí: Unijuí, 2006, v. 1, p. 303-319.

BOUFLEUER, José P. ; FENSTERSEIFER, Paulo. E. A re-configuração da dialética pedagógica com vistas a uma formação emancipadora. In: *III Seminário de Epistemologia e Teorias da Educação e IV Colóquio de Epistemologia da Educação Física*, 2008, Campinas. III Episted. Campinas - SP : UNICAMP, 2008a. v. 1. p. 1-9.

BRASIL. Ministério de Educação e Cultura. Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais*: 3º e 4º ciclos apresentação dos temas transversais.Brasília: MEC/SEB, 1998.

BRITO, Hélvia Alvim F. *Cristãos em tempo integral*: vivendo os 7 princípios Bíblicos. 4.ed. Belo Horizonte: Copyright, 2009.

DALBOSCO, Claudio Almir. *Experiência de si e coordenação da ação docente*. UPF, 2008

DALBOSCO, C. A. . Diálogo consigo mesmo, voz interna da consciência e ação simbólica no contexto pedagógico**.** *Conexão* (Caxias do Sul), v. 5, p. 97-116, 2006.

GIL, A. C. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 1999.

LYONS, Max. *A Abordagem por Princípios*: O método educacional para desenvolver uma Cosmovisão Bíblica. Tradução de Fernando Guarany Jr. 1. ed. Belo Horizonte: Copyright, 2002.

MATOS, Alderi Souza de. Breve História da Educação Cristã: Dos Primórdios ao Século 20. In: *Fides Reformata*: Educação. ed. Especial. v. XIII, n. 2. São Paulo: Igreja Presbiteriana do Brasil- IPB / Mackenzie, 2008.

SCHAEFFER, Francis. *O Deus que intervém*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

Religião, religiosidades: moral, espiritualidade e tradições

LOGOTERAPIA E A SUA FUNDAMENTAÇÃO NUMA ÉTICA TERAPÊUTICA

Resumo: *A concepção antropológica influi diretamente na forma que se realiza uma intervenção terapêutica. Neste caso a Logoterapia que representa uma abordagem humanista existencial nos deixa claro como é possível identificarmos elementos característicos de sua intervenção terapêutica, que se utiliza de princípios reconhecidos e sustentados pela ética. Podemos apontar entre esses elementos o respeito pela vida e pela dignidade humana, o reconhecimento da importância da dimensão espiritual e o sentido transcendente da existência humana. Diante disso nos propomos a discorrer sobre o tema numa tentativa de apontar a Logoterapia como uma proposta da atualidade que está em sintonia com a realidade social na qual buscamos organizar e viver prezando o respeito a uma vida numa ação pastoral, com dignidade acima de tudo.*

Palavras-chave: *Ética. Logoterapia. Terapêutica, Antropologia Terapêutica. Ação Pastoral.*

LOGOTERAPIA E A SUA FUNDAMENTAÇÃO NUMA ÉTICA TERAPÊUTICA

Darlei de Paula
Doutor em Teologia pela EST.
Mestre e Licenciado em Filosofia pela PUCRS.
Professor das disciplinas de Ética, Relações Humanas e Filosofia.

Introdução

Nosso propósito de estudo neste texto busca ultrapassar a área visada pela ação pastoral, entendida por muitos agentes de pastoral apenas como suporte espiritual. Porque nossa atenção reside na possibilidade de haver uma sintonia entre o espiritual e o terapêutico com a visão do restabelecimento integral da pessoa como é a proposta da Logoterapia. Como é possível atingir o espiritual e considerar o psicofísico?

A ação pastoral não se resume à atividade de um grupo de pessoas que pertencem a uma Igreja com boas intenções, mas é a ação desenvolvida em favor da vida plena. É também uma ação organizada da Igreja Católica, para atender determinada situação, ou uma específica realidade a exemplo dos trabalhos desenvolvidos com os jovens, as equipes de liturgia, as equipes de comunicação social, as famílias, os trabalhos assistenciais com os encarcerados, com as equipes da catequese, entre diversas outras frentes de trabalho em prol do necessitado de auxílio como é o caso da reabilitação de adictos.

1. Reabilitação e Logoterapia

Falar de reabilitação em Logoterapia requer que a compreendamos como uma possibilidade entre outras existentes como a cognitivo- comportamental e a psicanalítica. Contudo, o diferencial da logoterapia se encontra na busca de um sentido para vida fomentado permanentemente no processo terapêutico. Essa abordagem visa contribuir na tentativa de que a resposta terapêutica seja oriunda do próprio paciente, a partir de seu próprio reconhecimento da capacidade de transcendência do espírito e do reconhecimento de seus valores. O alerta fica para o agente de pastoral de que ele "não pode dizer àquele que busca orientação qual é o sentido de sua existência".[1] O que ele pode fazer consiste em apontar para as possíveis alternativas na busca de sentido. Essa definição nos aproxima da compreensão do termo terapeuta

[1] LUKAS, Elisabeth. *Assistência Logoterapêutica.* São Leopoldo: Sinodal 1992. p. 49.

como vemos:

> A palavra grega "*therapeutes*" significa companheiro e, independentemente da época, ela indica que qualquer um que se encontre em uma profissão terapêutica (médico, psicólogo, guia espiritual) deve tornar-se um acompanhante daquele que errou o caminho, daquele que precisa de um pouco de companhia, daquele que não sabe como ir adiante, ou daquele que está correndo de um lado para o outro sem chegar a lugar nenhum.[2]

Portanto, trabalhar no processo de reabilitação, exige que acompanhemos a pessoa em foco, quer dizer, nos requer que direcionamos nossa atenção não para dependência da droga, mas para o adicto. Mas, a decisão de aceitar esse acompanhamento deve ser também por ele tomada por ver sentido em mudar a situação. O agente de pastoral deve ter uma postura de companheiro, daquele que acompanha com respeito e dedicação a situação de busca de sentido para vida do adicto em reabilitação, longe das drogas. O foco deve ser mudado, porque com relação ao problema da adicção,

> não se trata tanto da dependência do tóxico, mas da dependência do toxicômano em relação a sua própria disposição ao estado de espírito, que implica na sua perda gradual de todos o valores em si, pois todo ambiente externo se restringe a duas categorias, aquela que serve para satisfazer as necessidades de seu vício e aquela que se opõe a essa satisfação. O tóxico torna o regulador do respectivo estado de espírito.[3]

O sentido que a pessoa em reabilitação vai descobrindo a partir de uma abordagem logoterapêutica precisa ser não apenas conhecido, mas vivido pelo proponente (agente de pastoral) antes de ele fazer o acompanhamento em favor dos outros. "Tem que haver coerência entre o que nos propomos ser e o que mostramos ser, e a logoterapia também não pode contentar-se em ser ensinada teoricamente, ela precisa ser vivida na prática".[4] Essa fala de Lukas podemos adotar como um dos princípios éticos próprio da Logoterapia.

A assistência pastoral não deixa de ser uma extensão da assistência terapêutica.

> A abordagem do aconselhamento [assistência pastoral] pode se dar como parte tanto da formação inicial profissional quanto do ideário de uma instituição de saúde, construindo uma exigência para a prestação a seus afiliados ao incorporar a um profissional que interaja, neste sentido, entre o paciente e o médico.[5]

Milano aponta o caminho filosófico antropológico como regra para se abordar com propriedade Frankl, ele nos recomenda que passemos por uma filosofia existencial oriunda de Sören Kierkegaard e por filósofos como Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Max Scheler e Martin Heidegger com uma metodologia que se origina da fenomenologia de Edmund Husserl.[6]

---

2 LUKAS, Elisabeth. *Histórias que Curam*. Campinas: Verus, 2005. p. 136.
3 LUKAS, 1992, p. 50.
4 LUKAS, 1992, p. 289.
5 MILANO, 2010, p. 23.
6 MILANO, Juan José. *Counseling Logoterapêutico*. Buenos Aires: Lúmen, 2010.p. 15.

2. A Logoterapia de Frankl exige uma vivência humanista existencial

Além de possuir o conhecimento científico da medicina e filosofia, Frankl foi uma pessoa que viveu a possibilidade terapêutica da busca do sentido que a logoterapia preconiza. Ele praticou, através da experiência que teve nos campos de concentração, uma filosofia que já havia tecido em sua mente anteriormente. Passou por quatro campos em três anos de prisão.[7]

Lukas viveu e ainda vive a Logoterapia em sua vida tanto no consultório quanto no ensino universitário.[8] Nos últimos anos, também, tem contribuído na escrita de conteúdos logoterapêuticos para auxílio de pessoas que buscam pela leitura o conforto de uma busca de sentido para a vida, como é o caso de seu último livro, editado no Brasil, "Histórias que curam".[9]Convém mencionarmos que a logoterapia tem seu fundamento, isto é, sua linha de atuação, na corrente de cunho humanista existencial.[10]

> De um modo geral ela [logoterapia] é enquadrada na psicologia humanista, mas se diferencia dessa por não reconhecer a auto-realização do homem como o objetivo máximo de usa existência. De acordo com a logoterapia, a autotranscendência do homem, isto é, sua dedicação a uma tarefa que tenha sentido, ou a um relacionamento amoroso, no sentido amplo, constitui o grau mais alto de desenvolvimento.[11]

Apesar de Frankl insistir em falar em suas entrevistas, nos termos Logoterapia e Análise Existencial, ou ainda, *nós logoterapeutas* e não, *eu Frankl*, sentimos a necessidade em darmos a pessoalidade e o devido reconhecimento pela dedicação e exemplo de vida dele, onde teoria e vida se complementam. Isso marca o verdadeiro caráter holístico que a logoterapia aborda, pelo respeito ao princípio ético que se baseia na vivência.

> De maneira especial a logoterapia exige de seus representantes uma elevada consciência do exemplo, quer dizer, uma consciência daquela irradiação do próprio ser sobre o ambiente mais restrito e mais amplo. Ela exige a credibilidade pessoal antes mesmo de qualquer comprovação científica.[12]

Diante deste desafio que a Logoterapia nos apresenta, através da necessidade de sermos exemplo, naquilo que fazemos porque acreditamos, o agente da pastoral, conforme as diretrizes gerais da CNBB tem sob este aspecto algo em comum com o logoterapeuta, porque ambos também nutrem sua espiritualidade, e seu testemunho.[13] No caso do agente de pastoral é na Palavra de Deus que ele acredita e onde vai buscar apoio para a sua espiritualidade; com relação ao logoterapeuta, isso se dará em conformidade à sua concepção de espiritualidade, não necessariamente através da Bíblia, embora ela possa ser a fonte.

---

7 FRANKL, Viktor. *A questão do Sentido em psicoterapia*. Campinas: Papirus, 1990. p. 124.

8 LUKAS, Elisabeth. Programa: *Spirit Leben mit Stil: Lifestyle oder Lebensstil? - Was das Leben gelingen lässt* Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=au0NpWl6ju4&feature=related> Acesso em: 16 jun. 2012. Entrevista concedida a Michael Ragg.

9 LUKAS, 2005, pp. 172.

10 ORTIZ, Efrem M. *Prevencion de recaidas desde una perspectiva Logoterapêutica* in: Desafios y avances en la prevencion y el tratamiento. Madri: Asociacion Proyeto Hombre, 2004.

11 LUKAS, 1992, p. 204.

12 LUKAS, 1992, p. 288.

13 CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *Cartilha de Pastoral Social*. Disponível em:<http://www.dhnet.org.br/dados/cartilhas/dht/cartilha_pastoral_social.pdf.> Acesso em: 26.03.2012.

3. A axiologia em favor da busca de sentido

O mundo dos valores permanece intacto na pessoa, mas não é possível ter acesso a eles e em especial aos valores de atitude responsável pelo posicionamento de vitimismo que é característico da pessoa adicta.[14] Em linhas gerais, podemos afirmar que a reabilitação está embasada na promoção de valores. Estes valores são cultivados por três áreas específicas que poderão ter seus próprios desdobramentos de acordo com a filosofia do plano de tratamento da instituição que acolhe os dependentes químicos.[15]

a) a espiritualidade e os exercícios que contribuam para transcender;[16]

b) o trabalho na transformação concreta do mundo, um sentido no fazer;[17]

c) na disciplina pela liberdade de escolha, respeito e dignidade de aceitar os limites.[18]

Os três elementos espiritualidade, trabalho, disciplina estarão presentes sob distintas formas de organização em atividades propostas no plano de reabilitação. Essa mescla de atividades no programa ocorre porque faz parte da base de qualquer planejamento que conduza as atividades da reabilitação (numa comunidade terapêutica), isso se for seguida a portaria 16/01 do estado do Rio Grande do Sul.[19]

Esses três elementos garantem também um amplo campo de atuação de um profissional que segue os princípios da logoterapia, principalmente em matéria de promoção de valores. Contudo, nos focaremos na espiritualidade. A logoterapia tem por objetivo contribuir para a vida do indivíduo através dos instrumentos terapêuticos que propiciem a recuperação da capacidade de amar, trabalhar e também de sofrer.[20]

Mas, para que esses objetivos possam ser alcançados, precisamos identificar o papel dos valores. Eles fazem parte da base do processo logoterapêutico. As pessoas sempre necessitam no decorrer da vida optar, escolher, ou tomar decisões que de uma forma ou de outra, envolvem a axiologia.[21]

Na perspectiva da logoterapia encontramos três categorias de valores:

a) Valores de criação (criativos): se manifestam pelas vias do trabalho, amor e sofrimento. “não se referem apenas a realizações e descobertas criativas e que tenham sentido, ou seja, ao trabalho e a busca de inovações, mas estendem-se para além do material, penetrando intimamente no âmbito da provação humana”.[22]

b) Valores de experiência (vivenciais): nascem de nossa capacidade de sentir e experimentar o mundo. Entendemos que os valores de experiência ou também chamados de vivenciais, “nos

[14] LANGLE, 1992, pp. 27-36.
[15] RIO GRANDE DO SUL, *Guia Comentado para implantação da portaria 16/01*. Brasília: SENAD, 2001. p. 29.
[16] RIO GRANDE DO SUL, 2001, p. 29.
[17] RIO GRANDE DO SUL, 2001, p. 29.
[18] RIO GRANDE DO SUL, 2001, p. 29.
[19] RIO GRANDE DO SUL, 2001, p. 29.
[20] LANGLE, 1992, p. 34.
[21] LANGLE, 1992, p. 34.
[22] LANGLE, 1992, p. 33.

permite[m] experimentarmos a beleza fundamental da vida e conservamos nossas forças espirituais, com a ajuda das quais podemos dar sentido a nossa vida".[23]

c) Valores de atitude (atitudinais): estão relacionados com a ética pessoal e a tomada de posição diante da vida, do sofrimento, da alegria e de tudo que acontece. O sofrimento depende de mim e de como eu o enfrento e o objetivo pelo qual sofro.[24]

No sofrimento, o essencial é permanecermos nós mesmos sem heroísmos. A vida não se resume em podermos sempre escolher as condições segundo nossos planos.

Agora que nós já identificamos os elementos basilares da logoterapia que são a liberdade da vontade, vontade de sentido e sentido da vida, e ainda, o campo axiológico que os sustenta, não perdendo de vista a responsabilidade e liberdade como instrumental de uma vida prática baseada na coerência (noodinâmica), então surge a seguinte questão: como identificamos o vazio existencial?

4. A ação pastoral e sua perspectiva ética a partir da Logoterapia

A dimensão ética deve sempre pautar qualquer trabalho, especialmente na ação pastoral. Ao nos referirmos a uma ética pastoral, falamos do respeito ao semelhante, pela sua dor, bem como o cuidado em evitar um agravamento da situação que encontramos, uma vez que nossa ação possa não alcançar o resultado esperado. Bem como a consciência tranquila de agirmos livres de pressões de todos os tipos pelas demais partes envolvidas na situação, como é no caso dos pais ou responsáveis pelo regime de internação do adicto, entre outros.[25]

De uma forma em geral a ação pastoral, através da orientação espiritual, pode ser compreendida pelo profissional da área da Logoterapia, como o potencial de ação numa esfera que vai do inconsciente ao consciente espiritual, em seu ponto de maior interioridade (esses dois termos, inconsciente e consciente espiritual, serão aclarados em capítulo posterior). Por isso, o agente de pastoral que opta pela Logoterapia deve buscar de alguma forma, despontar o centro da identidade da pessoa com a qual está interagindo. O agente deve englobar em sua ação, desde a maneira que a pessoa tem de abordar a vida, e a experimentá-la pelas vivências cotidianas, até os valores e motivações que esse indivíduo possui. Esse agente deve ser capaz de trazer esses elementos para um diálogo que tenha uma característica natural (não *pro forma* clínica do tipo de uma anamnese) e intuitivamente organizá-los nas intervenções.

Não se deve esquecer também que isso pode ocorrer com vistas a uma mudança de atitude diante do seu entorno, para que o indivíduo atendido se comprometa com a vida e com seu sentido.[26] Nesse parágrafo sintetizamos uma postura ética prática do agente de pastoral num ambiente terapêutico de reabilitação.

A intervenção do agente de pastoral que atua com a proposta da Logoterapia em ambiente de reabilitação deve estar alicerçada numa conduta que alcance os conflitos existenciais espirituais, e

[23] LANGLE, 1992, p. 32.
[24] LANGLE, 1992, p. 36.
[25] MACHADO, Adriane P. *Manual de Avaliação Psicológica*. Curitiba: Unificado, 2007. p. 18.
[26] MILANO, 2010, p. 36

ainda conflitos de consciência, contribuindo para que o próprio sujeito, foco da ajuda, o desvende em si. Isso, com certeza promove um choque interno na pessoa adicta.

O agente de pastoral deve possibilitar na reabilitação, que mesmo a pessoa vivenciando o choque interno, obtenha desse agente de pastoral o apoio necessário para suportar a realidade marcada pelo desejo descontrolado de usar a droga. O agente de pastoral deve propiciar ao adicto em reabilitação a motivação para permanecer no tratamento através da espiritualidade, para que o abandono do vício esteja pautado na responsabilidade de adesão ao processo de reabilitação. Um choque entre o que está no profundo (inconsciente), e o que emerge e se apresenta (consciente), quando aos outros tais ações parecem incoerentes.

Contudo o agente deve estar preparado para identificar a situação da pessoa adicta em recuperação, seja está situação desencadeante do problema do vício promovido por causas externas (relações sociais) ou internas (questões psicológicas e noéticas), e, de alguma forma contribuir para busca de sentido para vida através da reconciliação. Outra forma de auxílio na orientação para busca de sentido para vida na reabilitação está na superação do problema, numa busca que ameniza e pacifica o conflito, embora não o extinga, pois o conflito é parte da dinâmica do processo logoterapêutico, o que varia é a intensidade e o foco desse conflito.[27]

Neste caso, podemos resumir o conceito de "ser ético na ação pastoral" no fato de o agente estar preparado e voltado ao interesse de buscar pela via do conhecimento a forma mais apropriada de ajudar o outro pelos elementos a ele expostos durante a ação pastoral.

O agente de pastoral, numa postura ética, ainda deve buscar atender à questão espiritual do adicto com a promoção ou o estímulo pelo desejo natural de reunir-se com sua crença pessoal, isto é, *re-unir-se* ao princípio do todo que o adicto possa ter como sua crença. Buscando trazer à tona a consciência do que ele entende por Deus (ou ser superior) em seu interior. Uma imagem que muitas vezes é ignorada, ou ainda, mal formada a partir de crenças culturais ou pessoais (imagens que apresentam Deus vingador, portanto muito longe de ser misericordioso e capaz de perdoar).[28]

Mas para trazer à tona

> a [espiritualidade] verdadeira, para que seja existencial, deve ser dado o tempo necessário para que possa brotar espontaneamente. Nunca podemos apressar a pessoa neste caminho. Podemos assim dizer: para a [espiritualidade] verdadeira o homem não se deixa impelir pelo id [inconsciente], nem apressar pelo médico.[29]

Tanto a religiosidade quanto a espiritualidade inconscientes constituem de modo geral todo inconsciente transcendente e, como resultado, um ser inconsciente que é existente, mas não é determinante, e não pode ser um ser impelido a partir do inconsciente, e sim um ser inconsciente que decide.[30]

[27] MILANO, 2010, p. 36.
[28] MILANO, 2010, p. 36.
[29] FRANKL, 2004, p. 55.
[30] FRANKL, 2004, p. 50.

A ação pastoral que é praticada numa perspectiva de orientação logoterapêutica, voltada para um público de reabilitação, deve considerar que os elementos "dependência de drogas, agressão e depressão comprovadamente tem como causa a falta de sentido para vida".[31]

Por isso a função do agente requer clareza no desempenho de seu papel na reabilitação e nas diretrizes que busca seguir não esquecendo que está contando com balizas pessoais próprias. Porque ele orienta, e como o próprio Frankl menciona em sua obra, não é possível que aqueles que orientam e cuidam dos que se encontram sem sentido para vida, também não encontrem o sentido em suas próprias vidas.[32] Isso remete ao o exemplo de vida do agente de pastoral em primeiro plano.

Conclusão

Se um profissional seja ele, teólogo, filósofo, psicólogo ou assistente social, encontrando-se na função de orientador espiritual, adere à Logoterapia é porque acredita na função terapêutica que ela oferece pela espiritualidade, e no valor que a capacidade de autotranscendência ocupa na vida das pessoas. Isto é o que dará sentido ao seu trabalho e rumo à sua vida também. [33] "A Logoterapia exige a credibilidade pessoal antes mesmo de qualquer comprovação científica".[34]

Compete a nós alertarmos que o mesmo senso de responsabilidade que um profissional dentro de sua área observa, como ética de sua função, deve ocorrer com o agente de pastoral. Principalmente com aquele que trabalha em ambiente terapêutico de reabilitação de adictos. Ele deve acreditar na possibilidade de sua ação ser efetiva e, através da apresentação de um caminho alternativo proposto ou apresentado por ele, que ela favoreça ao adicto em recuperação buscar permanentemente um sentido para vida em sua recuperação.[35]

Referências

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *Cartilha de Pastoral Social*. Disponível em:<http://www.dhnet.org.br/dados/cartilhas/dht/cartilha_pastoral_social.pdf.> Acesso em: 26.03.2012.

FRANKL, Viktor. *A questão do Sentido em psicoterapia*. Campinas: Papirus, 1990.

LUKAS, Elisabeth. *Mentalização e Saúde*. São Leopoldo: Sinodal, 1990.

_____. *Assistência Logoterapêutica.* São Leopoldo: Sinodal 1992.

_____. *Histórias que curam.* Campinas: Verus 2005.

[31] FRANKL, 2004, p. 79.
[32] LUKAS, Elisabeth. *Mentalização e Saúde*. São Leopoldo: Sinodal, 1990. p. 138.
[33] LUKAS, 1990. p. 138.
[34] LUKAS, 1992a, p. 288.
[35] LUKAS, 1992a, p. 288.

_____. Programa: *Spirit Leben mit Stil: Lifestyle oder Lebensstil? - Was das Leben gelingen lässt* Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=au0NpWl6ju4&feature=related> Acesso em: 16 jun. 2012. Entrevista concedida a Michael Ragg.

MACHADO, Adriane P. *Manual de Avaliação Psicológica*. Curitiba: Unificado, 2007.

MILANO, Juan José. *Counseling Logoterapêutico*. Buenos Aires: Lúmen, 2010.

ORTIZ, Efrem M. *Prevencion de recaidas desde una perspectiva Logoterapêutica* in: Desafios y avances en la prevencion y el tratamiento. Madri: Asociacion Proyeto Hombre, 2004.

RIO GRANDE DO SUL, *Guia Comentado para implantação da portaria 16/01*. Brasília: SENAD, 2001.

A CULTURA E SUA INFLUÊNCIA SOBRE O ESTUDO DA MORAL

Ana Gabriela Colantoni
Doutoranda em Filosofia (Unicamp).
Professora no curso de Filosofia (UFG).
E-mail: anacolantoni@gmail.com

A CULTURA E SUA INFLUÊNCIA SOBRE O ESTUDO DA MORAL

Resumo: *Nas sociedades primitivas, havia homogeneidade de valores, pois os interesses coletivos se coincidiam com os interesses individuais. Porém, com o desenvolvimento das sociedades complexas, apareceram novas necessidades, bem como os interesses diversificaram-se, o que fez com que novos valores surgissem e divergissem entre os indivíduos. Entretanto, podemos dizer que, por causa da homogeneidade primitiva anterior, permaneceu para uma boa parte dos estudiosos da ética uma identificação não adequada entre os costumes e o estudo da moral. Embora pesquisas sobre a orientação de como agir remetam aos costumes, os mesmos não podem ser a base para a discussão sobre o que é certo ou errado. A partir disso, este trabalho visa mostrar a diferença entre a moral ordinária – baseada nos costumes e extremamente preconceituosa – e a moral reflexiva – que tem a função de garantir a liberdade individual quando não houver conflito significativo, ao passo que, quando houver dilema, tem a função de investigar quais ações podem ser universalizadas, independentemente da cultura, da religião ou das leis. Algumas questões da ética prática serão trabalhadas de modo a mostrar como a forma de se deduzir valores (a partir da moral ordinária, ou a partir da moral reflexiva) pode gerar juízos morais que se chocam. Isso explicita que os sentimentos herdados da formação cultural não devem ser fundamentos de uma análise racional e objetiva dos juízos morais.*

Palavras-chave: *moral ordinária, moral reflexiva, cultura.*

Abstract: *In primitive societies, values were homogeneous because collective values coincided with individual interests, but the development of complex societies introduced new necessities as well as diverse interests, and this gave rise to new divergent values. However, because of the anterior primitive homogeneity, many of those who studied ethics failed to adequately distinguish between customs and ethics. Even though research about the orientation of how to act has its origin in primitive customs, these can not be the basis for a discussion about what is right and what is wrong. Thus, this paper aims to show the difference between ordinary morality – based on customs and prejudice – and reflexive morality whose function is to guarantee individual liberty in the face of simple conflict. However, when there exists a serious dilemma, the function of reflexive morality is to ascertain what actions can be universalized independently of culture, religion or laws. Some practical ethical questions will be examined here to show how the method of deducing values (from ordinary morality or from reflexive morality) can cause conflicting moral judgments. This highlights the fact that sentiments inherited from cultural formation should not be the basis for an objective, rational analysis of moral judgments.*

Keywords: *ordinary morality, reflexive morality, culture.*

É muito comum depararmos com críticas sobre o papel da ética, não só nas conversas corriqueiras dentre as pessoas mais ousadas, mas também, e principalmente, dentre os autores mais engajados politicamente. Pode-se dizer que o estudo da ética tem passado por uma crise sobre seu papel e sua relevância, como se não fosse possível investigar o que é certo e que ele fosse algo relativo somente à situação ou à cultura.

Observe o descrédito de Nietzsche com relação ao estudo e aos estudiosos da moral:

> Ainda sem considerar o valor de afirmações como "existe em nós um imperativo categórico", sempre se pode perguntar: o que diz uma tal afirmação sobre aquele que a faz? Existem morais que pretendem justificar perante os outros o seu autor; outras morais pretendem acalmá-lo e deixa-lo contente consigo mesmo; com outras ele quer crucificar e humilhar a si mesmo; com outras ele quer vingar-se, com outras esconder-se, com outras quer transfigurar-se e colocar-se nas alturas; essa moral serve para o autor esquecer, aquela, para fazê-lo esquecer de si mesmo ou de algo de si; alguns moralistas gostariam de exercer sobre a humanidade seu poder e seu capricho criador; alguns outros, talvez Kant entre eles, dão a entender com sua moral: "o que merece respeito em mim é que sou capaz de obedecer – e com vocês não será diferente!" – em suma, também as morais não passam de uma *semiótica dos afetos*.[1]

Nessa passagem, Nietzsche mostra uma moral vista como subterfúgio do sujeito que a pronuncia ou a elabora, ou seja, um artefato para se conseguir algo ou um instrumento de eufemismo e persuasão. Ainda que não seja foco desse trabalho fazer um estudo detalhado sobre o niilismo ético, podemos citar que, dentre correntes, inúmeras são as críticas dirigidas à moral: que

[1] NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal* – prelúdio a uma filosofia do futuro. Paulo Cesar de Souza (Trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 87.

ela é aparelho ideológico do estado, utilizada para manter o poder da classe dominante; que ela é instrumento religioso de controle da libido; e até mesmo que é fato social, por isso só pode ser descrita e não serve para a orientação da conduta.

Queremos mostrar que isso ocorre devido a uma confusão conceitual culturalmente construída. Ao fazermos as devidas distinções, mais adiante, ficará claro que as críticas adequadas deveriam ter sido feitas à moral ordinária e não à moral reflexiva.

Para fazer esse esclarecimento, é preciso entender primeiramente conceitos como o de "valor" e o de "juízo de valor", bem como suas particularidades significativas para a discussão sobre a cultura e a moral, porque a linguagem moral possui especificidades. Hare, em seu livro "A linguagem da moral" analisa o comportamento lógico de imperativos e mostra que esse comportamento é análogo ao dos juízos de valor.

Embora os dicionários e as gramáticas apontem os adjetivos como aqueles que descrevem os substantivos, pode-se notar que, ainda que alguns tenham a função única de descrever, outros têm também a função de valorizar o substantivo, ou seja, aprovar, desaprovar, prescrever, recriminar, etc. É o caso de adjetivos como "bom", "ruim", "certo", "errado", "bem" e "mal".

Os juízos são sentenças que podem ser julgadas com "verdadeiro" ou "falso", e, os juízos que são normalmente compostos com esse tipo de adjetivo valorativo podem ser chamados de juízos de valor, por diferirem-se dos demais juízos que simplesmente descrevem um fato. Enquanto um juízo do tipo "o livro é azul" apenas descreve um estado de coisas relacionado ao mundo, juízo do tipo "fumar faz mal" funciona como imperativo, pois prescrevem uma ação como o imperativo "não fume!".

Austin destaca o fato de que, mesmo em sentenças no modo indicativo, pode haver imperativos implícitos, como é o caso da frase "a mesa está suja" no contexto de ter sido dito a uma auxiliar doméstica, pois podemos explicitar a prescrição de uma ação do tipo "limpe a mesa!". Portanto, a distinção entre juízos descritivos e valorativos não se dá simplesmente pela forma ou pelo adjetivo que o compõe, mas pelo fato de que os primeiros simplesmente descrevem um estado de coisas e os segundos prescrevem uma ação.

E, cada prescrição se dá a partir de uma escolha individual concreta. Podemos explicitar isso da seguinte forma: a partir das alternativas possíveis criadas anteriormente, pode-se optar por uma ideia que seja possível de tornar-se realidade.

> [...] o ser humano cria **alternativas**, abrindo possibilidades de **escolha** entre elas. As escolhas entre alternativas, por outro lado, promovem valorações (escolhe-se o melhor, realizam-se comparações entre o que é bom ou mau, bonito ou feio, correto ou incorreto etc.), ou seja, realizam-se *escolhas de valor*, não necessariamente de valor moral.[2]

Defendemos então, que prescrevemos o que anteriormente escolhemos. E essa é uma característica presente em qualquer valor, pois todos os valores são funcionais, ou seja, são direcionados para alguma finalidade. Algo só pode ser valorado se existir uma finalidade escolhida anteriormente. Por exemplo: um relógio pode ser bom por ser à prova d'água para uma pessoa que

[2] BARROCO, Maria Lúcia. *Ética:* fundamentos sócio-históricos. São Paulo: Cortez, 2008. p. 25.

escolheu entrar na água usando o relógio, mas pode ser ruim para uma pessoa que escolheria usar um relógio que lhe desse status.

Contudo, a distinção que interessa para a ética está no interior dos juízos de valor. Existe uma finalidade dentre as que podem ser escolhidas que é chamada de moral. O conjunto de juízos valorativos que atendem a função moral diz respeito às ações humanas, e, além disso, diz respeito às ações que podem ser universalizadas, e que, independentemente da posição que o emissor do juízo esteja no contexto, a atribuição de verdade ou falsidade é a mesma. Para entender melhor essas especificações, vejamos os exemplos: o juízo "o relógio é bom" é valorativo, mas não diz respeito às ações humanas; o juízo "usar roupa vermelha é bom" é valorativo, diz respeito às ações humanas, mas não diz respeito a uma ação que seja digna de uma análise sobre sua universalização. Isso significa que, ainda que a mesma seja valorativa, e esteja no campo das ações humanas, ela está fora de um julgamento moral, portanto, é um juízo amoral. Não é o que acontece com a frase "trapacear é errado", que é um juízo de valor, diz respeito às ações humanas e é digno de análise sobre a sua universalização, pois o mesmo pode ser julgado como "verdadeiro" no sentido de buscar a imparcialidade do juízo. O imperativo implícito "não trapaceie!" prescreve um comportamento para todos que desejam agir de modo que sua ação valha de forma independente da posição que se encontra (seja a de trapaceiro ou a de trapaceado).

Entretanto, juízos amorais são frequentemente confundidos com juízos morais, de forma não sistemática. Isso ocorre por causa do padrão de costumes e da cultura dominantes, consolidados pelo desenvolvimento da sociedade complexa. Pois, a ampliação das capacidades, que aumentam a possibilidade de escolhas humanas, acabou por criar condições também de alienação, em que o homem perde o domínio sobre suas ações – o que é uma grande contradição. O trabalho, que permite a ampliação das escolhas por meio da criação, quando intensificado de forma exagerada, faz com que o homem perca o domínio sobre o processo criador.

> Tanto as atividades individuais como as coletivas exigem o trabalho social, que, para se objetivar, supõe o intercâmbio entre os indivíduos. No trabalho alienado, os homens continuam a trabalhar juntos; no entanto, não se reconhecem como seres de uma mesma espécie, se *estranham*; ao invés de desenvolver formas de compartilhamento, criam formas de sociabilidade fragmentadas.[3]

Com isso, o homem perde sua capacidade de escolha e, consequentemente, de escolha de valor, uma vez que suas alternativas tornam-se limitadas. E assim, os valores tornam-se prescrições sem terem sido escolhas, porque simplesmente são mecanismos de reafirmação de um comportamento padrão, fruto do sistema econômico de produção capitalista. Essas prescrições são deduzidas da cultura, da religião e das leis. E, se a moral é interpretada a partir dessas prescrições, ela passa a ter um caráter descritivo e reafirmativo dos costumes dominantes, sem nenhuma força para alterá-los. Sobre esse aspecto, a crítica de Nietzsche é adequada:

> [...] e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como "dada". Quão longe de seu tosco orgulho estava a tarefa da descrição, aparentemente insignificante e largada no pó e na lama, embora para realiza-la não bastassem talvez os sentidos e os dedos mais finos e delicados! Precisamente porque os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, num excerto

[3] BARROCO, 2008, p. 35.

> arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar – precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de *muitas morais.* Por estranho que possa soar, em toda "ciência da moral" sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático.[4]

Destacamos a questão de que o padrão de costumes desenvolvidos culturalmente é normalmente tomado como algo dado e natural, o que gera sentimentos morais. Contudo, como muitas são as culturas, esses sentimentos nem sempre são convergentes, o que gera "muitas morais".

Essa conjuntura de "muitas morais" foi ocasionada pelo o desenvolvimento do trabalho no sistema capitalista, que proporcionou a diversificação de interesses, agora não mais homogêneos como eram nas sociedades primitivas:

> Nas comunidades primitivas, a moral apresenta um nível de desenvolvimento restrito, tendo em vista os limites de seu desenvolvimento econômico e social e o fato de os *valores* serem relativamente *homogêneos.* Em decorrência disso, tais valores podiam ser adotados pelos indivíduos singulares e reproduzidos através dos costumes sem grandes *conflitos* de ordem social e moral, ao contrário do que ocorre quando determinado grupo ou estrato social não aceita as normas e valores socialmente determinados.[5]

Por esse motivo, faz-se necessária a distinção entre a moral ordinária (comum, antônimo de extraordinária), que gera juízos de valor com atribuições de valor verdade baseadas nos costumes dominantes e no senso comum, e a moral reflexiva, que procura sistematizar racionalmente a elaboração dos juízos de valor humanos a partir de regras universalizadas para a orientação de condutas específicas.

Os juízos gerados a partir da moral ordinária possuem a finalidade de manutenção da ordem e da tradição. Defendemos que, frente à diversificação de interesse e valores que acompanharam o desenvolvimento humano, a moral reflexiva (ou a moral propriamente dita) passa a ter novos papéis: o de garantir a liberdade individual quando não houver conflitos de interesses e o de discutir o que é mais universalizável apenas quando existir conflitos entre dois ou mais indivíduos de forma significativa, de modo a cumprir seu papel de orientação de conduta sem interferência da cultura, das leis, ou da religião.

Para ficar clara essa distinção, vejamos as questões relativas aos comportamentos sexuais em que juízos deduzidos desses dois tipos de moral entram em choque. De acordo com o padrão de comportamento cultural dominante, o comportamento sexual socialmente mais aceito pela sociedade brasileira é o que ocorre entre um homem e uma mulher, no intuito de constituição de uma família¸ por causa dos interesses capitalistas de preservação da propriedade pela hereditariedade, bem como por influência da religião católica que admite o sexo apenas como meio de procriação. Consequentemente, pode-se deduzir da moral ordinária os seguintes juízos com atribuição de valor verdade "verdadeiro": "o comportamento homossexual é errado", "a mulher livre ter vários parceiros livres é errado", "os bacanais são errados".

[4] NIETZSCHE, 1992, p. 86.
[5] BARROCO, 2008, p. 60.

Entretanto, como foi dito, a moral reflexiva exige uma análise mais sistemática: quando não houver conflito de interesses em um conjunto de ações, elas não são dignas de fixação de valor verdade. Logo, não é o caso de recorrer às regras da ética normativa, sejam deontológicas, ou baseadas na ética das virtudes, ou utilitaristas, porque esses juízos acima citados são amorais e não são dignos de atribuição de valor verdade. Isso significa que a moral reflexiva não prescreve nem desaprova a concupiscência. Esse tipo de comportamento não pode ser prescrito ou reprovado quando não existir conflitos de interesses de quem o pratica. E, ao mostrarmos que, racionalmente, esse tipo de comportamento não é digno de juízo moral, reafirmamos o papel emancipatório do estudo da moral, pois, a partir da reflexão, as pessoas não são obrigadas a aceitar imposições do sistema e dos ditos "bons" costumes.

Por outro lado, isso não significa que tudo pode ser relativizado. Ainda no campo do comportamento sexual, pela moral reflexiva, a traição seria algo a ser investigado, uma vez que existem conflitos entre o traído e o amante. E é provável que, depois de uma investigação com base nas regras, pela moral reflexiva, assim como a dedução de juízos com base nos costumes, pela moral ordinária, ambas chegariam à mesma conclusão.

De qualquer modo, essa distinção entre moral reflexiva e moral ordinária é de suma importância para se entender que as críticas feitas comumente à moral são exclusivas à moral ordinária. Vejamos o exemplo de Marx, que embora também tenha sido um dos autores responsabilizados pela "crise da ética", desenvolve critérios éticos de acordo com a nossa análise de moral reflexiva. Marx foi enquadrado como niilista, porque denunciava a moral como instrumento de manipulação da classe burguesa sobre os operários. Observem o trecho abaixo:

> Nas condições de existência do proletariado já estão destruídas as da velha sociedade. O proletário não tem propriedade; suas relações com a mulher e os filhos nada têm de comum com as relações familiares burguesas. O trabalho industrial moderno, a sujeição do operário pelo capital, tanto na Inglaterra como na França, na América como na Alemanha, despoja o proletário de todo caráter nacional. As leis, a moral, a religião são para ele meros preconceitos burgueses, atrás dos quais se ocultam outros tantos interesses burgueses.[6]

Entrementes, queremos mostrar que, quando Marx menciona a moral, não está por criticar a moral reflexiva. Quando defende o proletariado em busca de seus direitos perdidos, ele defende ações que estão de acordo com a moral reflexiva, isto é, que podem ser universalizadas, inclusive, a partir de uma perspectiva utilitarista. Sua crítica à moral dirige-se exclusivamente à moral ordinária, que quer impor um modo de comportamento em acordo com um sistema econômico dominante que beneficia uma minoria. Mas, por não fazer as devidas diferenciações, é interpretado como "suspeito" de causar descrédito às investigações morais.

Isso também acontece com Nietsche, que, apesar de ser interpretado como niilista, cria uma regra que guia o comportamento dentro da moral reflexiva, denominada "o eterno retorno", em que o

[6] MARX, K. H.; ENGELS, F. *O manifesto comunista.* Riendo Castigat Moraes (Trad.)._: RocketEdition, 1999, p. 24-25.

modo de vida que deve ser vivida é aquele que fosse desejado ser eternamente retornado. Eis a suposição que elabora essa regra:

> E se, durante o dia ou à noite, um demônio te seguisse à mais solitária de tuas solidões e te dissesse: - Esta vida, tal qual a vives atualmente, é preciso que a revivas ainda uma vez e uma quantidade inumerável de vezes e nada haverá de novo, pelo contrário! – É preciso que cada dor e cada alegria, cada pensamento e cada suspiro, todo o infinitamente grande e infinitamente pequeno de tua vida aconteça-te novamente, tudo na mesma sequência e mesma ordem – esta aranha e esta lua entre o arvoredo e também este instante e eu mesmo; a eterna ampulheta da existência será invertida sem detença e tu com ela, poeira das poeiras! Não te lançarás à terra ringindo os dentes e amaldiçoando o demônio que assim tivesse falado? Ou então terás vivido um instante prodigioso em que lhe responderias: "És um deus e jamais ouvi coisa mais divina". Se esse pensamento tomasse força sobre ti, tal qual tu és, ele te transformaria talvez, mas talvez te destruísse também; a questão: "queres ainda e uma quantidade inumerável de vezes", esta questão, em tudo e por tudo, pesaria sobre todas as tuas ações com peso formidando! Ou então quanto te seria necessário amar a vida e a ti mesmo para não *desejar outra coisa* além dessa suprema e eterna confirmação![7]

A partir de então, fica claro que Nietzsche, ao dizer que "enquanto cremos na moral, condenamos a existência"[8] não está impossibilitando a criação de uma regra de conduta, caso contrário, seria contraditório. Na verdade, o autor critica a moral dogmática ou a tradição filosófica advinda da metafísica, porque, de certa forma, ele cria uma regra de investigação comportamental baseada na vivência, ainda que com todas as contradições advindas dela:

> Para que os homens possam *suportar* a idéia do Eterno Retorno é mister que sejam livres da moral; que encontrem meios novos para combater a realidade da dor (deverão considera-la como instrumento, como geradora de prazer; não há uma consciência que somasse o desprazer); o gozo que oferece toda espécie de incerteza, de tentativa, como contrapeso contra o fatalismo extremo; supressão de toda idéia de necessidade, supressão de "vontade"; supressão do "conhecimento em si". [9]

Dessa forma, mostramos que a distinção entre moral ordinária e moral reflexiva mostra-se de suma importância para que as críticas direcionadas à moral ordinária não interfiram de forma pejorativa nas investigações morais. Existe uma relação inversamente proporciona da cultura com relação a esses tipos de moral. Enquanto, na moral ordinária, os costumes geram juízos, na moral reflexiva, os juízos podem modificar os costumes.

Referências

AUSTIN, J. L. *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

BARROCO, Maria Lúcia. *Ética:* fundamentos sócio-históricos. São Paulo: Cortez, 2008.

HARE, R. M. *A linguagem da moral.* Tradução Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

[7] NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência.* Márcio Pugliesi, Edson Bini e Norberto de Paula Lima (Trad.). São Paulo: Hemus, 1976, p. 223-224.
[8] NIETZSCHE, F. *Vontade de Potência.* Mário D. Ferreira Santos (Trad.). São Paulo: Escala, S/d, parte 1, p. 97.
[9] NIETZSCHE, S/d, parte 2, p. 303.

_____. *Ética*: problemas e propostas. Tradução de Mário Mascherpe e Cleide Antônio Rapucci. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

MARX, K. H.; ENGELS, F. *O manifesto comunista.* Riendo Castigat Moraes (Trad.).S/l: RocketEdition, 1999.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência.* Márcio Pugliesi, Edson Bini e Norberto de Paula Lima (Trad.). São Paulo: Hemus, 1976.

_____. *Além do bem e do mal* – prelúdio a uma filosofia do futuro. Paulo César de Souza (Trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Genealogia da moral* – uma polêmica. Paulo César de Souza (Trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Vontade de Potência.* Mário D. Ferreira Santos (Trad.). São Paulo: Escala, S/d, parte 1.

_____. *Vontade de Potência.* Mário D. Ferreira Santos (Trad.). São Paulo: Escala, S/d, parte 2.

RELIGIÃO & ESPIRITUALIDADE: OS ESTADOS NÃO ORDINÁRIOS DE CONSCIÊNCIA E AS POSSÍVEIS RELAÇÕES ENTRE BIOLOGIA E CULTURA EM REPRESENTAÇÕES DAS ARTES VISUAIS

Resumo: *De que maneira determinados símbolos podem constituir um valor comum para um grupo de pessoas, um povo? O presente trabalho propõe algumas tentativas de elucidar como um sistema de símbolos, mediante uma interação entre os âmbitos biológico e cultural, pode naturalmente fazer parte de uma cultura; buscaremos, para tanto, alguns exemplos em obras de artes visuais que procuram representar o mundo espiritual.*

Palavras-chave: *ENOC (Estados Não Ordinários de Consciência), Religião, Cultura, Arte Visionária, História da Arte.*

Abstract: *How can certain symbols bear a common value for a group of people or a society? This paper proposes some attempts to elucidate how a system of symbols can naturally be part of a culture, through an interaction between biological and cultural fields; we intend to accomplish this task by pointing out some examples in works of the visual arts which seek to represent the spiritual world.*

Keywords: *NOSC (Non-Ordinary States of Consciousness), Religion, Culture, Visionary Art, History of Art.*

RELIGIÃO & ESPIRITUALIDADE: OS ESTADOS NÃO ORDINÁRIOS DE CONSCIÊNCIA E AS POSSÍVEIS RELAÇÕES ENTRE BIOLOGIA E CULTURA EM REPRESENTAÇÕES DAS ARTES VISUAIS*

José Eliézer Mikosz
Doutor pelo PPICH-UFSC
Artista Visual, Professor Adjunto e Pesquisador da EMBAP
E-mail: antarm@gmail.com

Introdução

O presente trabalho aborda, de modo bastante sucinto, a religiosidade, no sentido estrito da espiritualidade,[1] através da combinação entre elementos culturais e biológicos nos quais transita a experiência humana. Diversas definições de religião não dão conta de explicar por que as pessoas, em todos os lugares, acreditam em deuses, espíritos, em outros reinos de existência diferentes do mundo material. Para Clifford Geertz, religião é:

> (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.[2]

Lewis-Williams & Pearce, entretanto, notaram que essa definição omite um elemento crucial: Geertz não explica como esse "(1)... sistema de símbolos" e o que ele chama de "(3)... conceitos de uma ordem de existência geral" podem obter uma "(4)... aura de fatualidade". O ponto omitido seria o primeiro de três dimensões interconectadas da religião: *experiência, crença e prática*, pois "a experiência religiosa eufórica e transcendente deriva do sistema nervoso humano." [3] Ou seja, ela é uma característica da *natureza humana*, apenas suas interpretações e consequentes representações variam de acordo com a cultura na qual o indivíduo está imerso.

Sem qualquer intenção de sustentar ou defender determinismos biológicos (mesmo porque muitos desses estudos se

* Artigo com excertos da tese de doutorado do autor "A Arte Visionária e a Ayahuasca: Representações de Vórtices e Espirais nos Estados Não Ordinários de Consciência (ENOC)". Orientador: Prof. Dr. João Batista Lupi; Coorientação: Prof. Dr. Luis Eduardo Luna.

1 Ou seja, para além do que pregam instituições religiosas, focaremos na experiência individual.

2 GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 67.

3 LEWIS-WILLIAMS, David; PEARCE, David. *Inside The Neolithic Mind:* consciousness, cosmos and the realm of the gods. New York: Thames & Hudson, 2005. p. 25.

encontram apenas no início), o presente trabalho se limita a procurar, em algumas representações das artes visuais, evidências da relação entre biologia e cultura no campo da *experiência religiosa*.

A Experiência Religiosa e a Formação de Mitos

Primeiramente temos de levar em consideração duas formas de experiência religiosa. Uma delas consiste na experiência direta do indivíduo com algo que, simplificando, podemos chamar de *reino espiritual*. Provavelmente foi este o caso de diversos avatares e profetas da Antiguidade, fundadores de religiões, sacerdotes e/ou xamãs. A outra forma de experiência religiosa se refere àquela experimentada por discípulos. Eles "acreditam" nesses líderes espirituais, não meramente devido à sua inocência e despreparo, aos seus medos e dúvidas perante uma vida misteriosa que não conseguem explicar, mas também porque, de alguma forma, sentem dentro de si uma ressonância do que é transmitido por aqueles mestres, conferindo-lhes, assim, confiança e coerência. Tanto Freud quanto Jung perceberam que o mito se enraíza no inconsciente:[4]

> Qualquer um que se entregue a um trabalho de criação literária sabe que a gente se abre, se entrega, e o livro nos fala e se constrói a si mesmo. Até certo ponto, você se torna o portador de algo que lhe foi transmitido por aquilo que se chama as Musas, ou, em linguagem bíblica, "Deus". Isso não é força de expressão, isso é um fato. Uma vez que a inspiração provém do inconsciente, e uma vez que a mente das pessoas de qualquer pequena sociedade tem muito em comum, no que diz respeito ao inconsciente, aquilo que o xamã ou o vidente traz à tona é algo que existe latente em qualquer um, aguardando ser trazido à tona. [...] [5]

É muito provável que certos mitos, por exemplo algumas lendas indígenas, tenham surgido de visões recebidas nos ENOC. Porém, com o tempo, eles podem sofrer alterações e adaptações de acordo com transformações de época, afastando-se, aparentemente, das associações iniciais, ou até mesmo ser substituídos por *sinônimos simbólicos*, ou seja, imagens diferentes com o mesmo sentido:

> Bem, os automóveis adentraram a mitologia. Adentraram os sonhos. E as aeronaves estão muito a serviço da imaginação. O voo da aeronave, por exemplo, atua na imaginação como libertação da terra. É a mesma coisa que os pássaros simbolizam, de certo modo. O pássaro é um símbolo da libertação do espírito em relação a seu aprisionamento à terra, assim como a serpente simboliza o aprisionamento à terra. A aeronave desempenha esse papel, hoje.[6]

Um mito, como o relato sagrado sobre a criação, contado por um povo, pode parecer engraçado a outro: o que para um é sagrado, para outro é superstição, mas isso não reduz o poder e a eficácia desse mito no seu lugar de origem.[7] Mitos estão inseridos na sociedade, as pessoas os herdam e assimilam da cultura em que nasceram: são como "contratos" compartilhados socialmente. As pessoas se sentiriam mal e ridículas caso fossem obrigadas a se vestir, ou se despir, segundo práticas e hábitos de culturas diferentes das suas. Da mesma forma, o indivíduo absorve a religião disponível à sua volta, tornando-se cristão, judeu, muçulmano, hinduísta, navajo ou huichol. Mesmo que mais tarde pretenda negar as influências da religião em seus hábitos pessoais, dificilmente não terá

4 CAMPBELL, Joseph. *O Poder do Mito*. São Paulo: Palas Athena, 1991. p. 70.
5 CAMPBELL, 1991, p. 71.
6 CAMPBELL, 1991, p. 32.
7 LEWIS-WILLIAMS & PEARCE 2005, p. 150.

assumido automaticamente seus valores e rituais mais básicos, tais como o modelo de comportamento sexual e o casamento.

Um estudo dessa natureza seria bem complexo, porém é possível buscar desde o passado alguns exemplos que podem ilustrar a questão. Para tanto, iniciaremos estudando algumas características da mente humana sob certas condições, os estados não ordinários de consciência (ENOC), que, aparentemente, favorecem o contato do homem com uma forma de *reino espiritual*, e paralelamente a isso indicaremos algumas tentativas por parte do homem de realizar representações visuais de suas experiências durante tais estados em contato com esse "reino". Não nos compete aqui fazer afirmações de que há ou não verdadeiramente um reino espiritual ou, ao contrário, que tudo está contido em nosso sistema nervoso; nosso propósito é evidenciar que *a experiência realmente acontece*, que ela em si é legítima, e que a humanidade a vem experimentando desde longínquo passado e a representando visualmente por milênios.

Estados Não Ordinários De Consciência (ENOC)

Pode parecer difícil aceitar que tenhamos predisposições complexas inerentes, e talvez mais cativante acreditar que somos como uma folha de papel em branco ao nascer e que a cultura escreverá tudo ali, moldando os pensamentos e comportamentos que se manterão ao longo da vida. Sem dúvida a cultura tem esse poder. Mas, aproximando-nos do pensamento do psicólogo evolucionista Steve Pinker, descobrimos que a cultura não seria assimilada sem as faculdades mentais que possibilitam ao ser humano aprendê-la,[8] o que parece bastante razoável e nos leva a refletir acerca dos modos como a cultura atua sobre um organismo complexo como o do homem.

Para o olhar desta pesquisa, qual seria a principal característica observada nos fenômenos espirituais? A resposta é que estes parecem estar ligados à capacidade que o ser humano possui de modificar seus estados de consciência através daquilo que chamaremos de *técnicas espirituais*. Muitas delas são bem conhecidas e utilizadas por diversas religiões: meditação, jejum, celibato, privação dos sentidos, estímulo do córtex visual cerebral mediante luzes estroboscópicas,[9] ioga, tantra, uso de plantas e substâncias psicoativas, entoação de mantras e orações, exaustão física, danças sagradas, uso de músicas específicas que vão de bumbos xamânicos, maracás, até a música eletrônica atual. Os estados não ordinários de consciência compreendem uma série de características, como o contato com níveis diferentes de realidade que estão além do processo racional e do mundo material; porém, o que aqui especificamente nos interessa são os fenômenos visuais que algumas dessas técnicas podem facilitar, ou seja, o que essas técnicas podem provocar no tocante a estímulos visuais – geralmente chamados, de maneira reducionista, de alucinações –, e a produção de artes visuais resultante dessas experiências.

Huxley, em *As Portas da Percepção,* de 1957, observa que o cérebro parece exercer a função de uma válvula redutora da percepção, um filtro para a realidade, "para tornar possível a

[8] PINKER, Steve. *Tábula Rasa:* a negação contemporânea da natureza humana. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 11.

[9] Como nos experimentos realizados pelo Dr. Dominic F. Fytche no Instituto de Psiquiatria do King's College em Londres.

sobrevivência biológica".[10] Nossa consciência recebe uma torrente de impressões do mundo exterior e do próprio corpo que necessita ser filtrada. De fato, não estamos conscientes simultaneamente de todos os estímulos oriundos do tato, olfato, audição, visão, etc. O que nos chega à consciência deve, por assim dizer, seguir uma hierarquia de prioridades. Da mesma maneira que as impressões do mundo exterior são filtradas, as internas, isto é, as memórias, pensamentos e conteúdos inconscientes, devem passar por alguma forma de seleção. Em "condições normais" as pessoas se relacionam com o mundo através dessas filtragens. Entretanto, *técnicas espirituais* podem driblar essas filtragens e, em alguns casos, até intensificar a recepção por parte do cérebro de certas impressões vindas do mundo exterior ou do interior. Hancock, em relação a algumas prováveis características do cérebro, comenta:

> Teoricamente o cérebro poderia ser tanto um receptor quanto um gerador de consciência e assim, nos estados alterados, poderia ser sintonizado para captar comprimentos de onda que normalmente não são acessíveis a nós.[11]

Segundo isso, de fato seríamos tentados a assumir que experiências religiosas nada mais seriam do que fenômenos biológicos, cerebrais; porém, ainda estamos muito longe de compreender esses fenômenos com profundidade suficiente para dar por encerrada a questão. Grof fornece um exemplo de como certos ramos da ciência podem estar equivocados ao interpretar a consciência como mero produto do cérebro:

> Un técnico experto en electrónica puede identificar una determinada distorsión en la imagen o el sonido de un televisor y corregir el problema reemplazando el componente averiado. Nadie interpretaría esto, sin embargo, como una prueba definitiva de que el televisor sea el responsable de los programas que reproduce. Sin embargo, éste es precisamente el argumento que aduce la ciencia mecanicista en su intento de "demostrar" que la conciencia se origina en el cerebro.[12]

Um passado xamânico

Sociedades consideradas primitivas, como as indígenas, convivem com uma figura fundamental: o xamã, indivíduo encarregado de ser o intermediário, o *médium* entre os reinos espiritual e material. Os estudos antropológicos iniciais sobre xamanismo, de maneira geral, tomavam os xamãs por neuróticos, epiléticos, psicóticos, histéricos ou esquizofrênicos.[13] Porém, as pesquisas levantadas por Eliade sobre o xamanismo arcaico levam a crer que muitas das associações feitas pelos primeiros etnólogos são fruto de observações imperfeitas, para as quais um indivíduo "possuído por espíritos" podia ser simplificado nos termos de um caso patológico.[14] Uma das diferenças entre um indivíduo com alguma psicopatia e um xamã reside na "capacidade deste último de provocar por

[10] HUXLEY, Aldous. *As Portas da Percepção – Céu e Inferno*. São Paulo: Globo S.A., 2004, p. 32.
[11] HANCOCK, Graham. *Supernatural:* meetings with the ancient teachers of mankind. New York: Disinformation Company Ltd, 2007, p. 39.
[12] GROF, Stanislav. *La Mente Holotrópica*. Barcelona: Editorial Kairós, 1999. p. 17.
[13] NARBY, Jeremy. *Cosmic Serpent – DNA – and the Origins of Knowledge*. New York: Penguin Putnam Inc., 1998, p. 15.
[14] ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos:* ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 41.

vontade própria seu 'transe epileptoide'",[15] ou seja, ele pode entrar em um estado de "loucura controlada", capacidade esta que um doente mental não possui. Segundo Campbell:

> O xamã é uma pessoa, homem ou mulher, que, no final da infância ou no início da juventude, passa por uma experiência psicológica transfiguradora, que a leva a se voltar inteiramente para dentro de si mesma. É uma espécie de ruptura esquizofrênica. O inconsciente inteiro se abre, e o xamã mergulha nele. Encontram-se descrições dessa experiência xamânica ao longo de todo o caminho que vai da Sibéria às Américas, até a Terra do Fogo.[16]

Longe de ser um assunto do passado, o xamanismo, "a mais antiga prática espiritual, religiosa e de cura da humanidade, conseguiu um reaparecimento moderno dramático".[17] As antigas práticas xamânicas ainda persistem pelo mundo todo e ressurgem nas sociedades contemporâneas "[...] porque elas estão baseadas nas estruturas inatas do cérebro e refletem um desenvolvimento psicológico dos seres humanos".[18]

Xamanismo e os ENOC

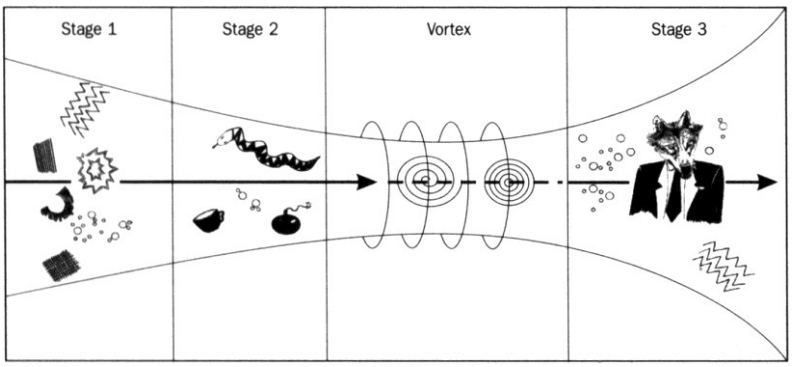
As práticas xamânicas estão associadas aos ENOC e são bastante antigas e similares entre povos de várias partes do mundo, razão por que alguns pesquisadores fazem uso da expressão *estado xamânico de consciência*.[19] O gráfico adiante mostra a trajetória de dois aspectos da consciência: primeiramente da consciência ordinária que vai do estado de vigília ao sono profundo, inconsciente; em seguida a trajetória "intensificada", ou ENOC, onde se nota o espectro de consciência dividido em três estágios principais: *estágio 1*, dos fenômenos entópticos, fenômenos visuais que ocorrem entre o olho e o córtex, independentemente do mundo material, mas que podem ser projetados sobre objetos do mundo exterior; *estágio 2*, ou *"construal"*, que pode ser entendido como um processo de construção interpretativa: nele o indivíduo procura dar sentido às formas entópticas – o que pode ocorrer de maneira semelhante a quando se observam imagens indefinidas como manchas, formações de nuvens, dobraduras de tecidos, que podem se transformar em figuras conhecidas como animais, pessoas, faces, etc., de acordo com a predisposição, aspectos culturais e diversas influências momentâneas. Por exemplo, quando vemos, na sequência de dois pontos, um hífen e um parêntesis, a imagem de um rosto sorrindo.[20] Se quaisquer dessas experiências acontecerem em um contexto religioso, os fenômenos entópticos podem construir imagens de entidades sobrenaturais, seres ou símbolos.[21] Ao aproximar-se o *estágio 3,* é comum a experiência com vórtices ou túneis, com luz brilhante ao fundo, muitas vezes associada à experiência de quase-morte. É neste ponto que "[...] muitos indivíduos relatam experiências com vórtice ou com um túnel giratório que parece cercá-los e

---

15 ELIADE, 2002, p. 43.
16 CAMPBELL, 1991, p. 99.
17 WINKELMAN, Michael. Shamanism as Neurotheology and Evolutionary Psychology. *American Behavioral Scientist*, Vol. 45 No. 12, August 2002 1873-1885. Pag. 1873. Disponível em <http://www.public.asu.edu/~atmxw/absneuro.pdf>, acessado em 10 de Outubro de 2012.
18 WINKELMAN 2002, p. 1884.
19 HARNER, Michael. *The Way of the Shaman:* a guide to power and healing. New York: Bantam Books, 1982, p. 59.
20 **:-)** Esta característica de associar formas ambíguas a objetos conhecidos chama-se *pareidolia*.
21 HARNER, 1982, p. 59.

atraí-los para seu fundo".[22] O indivíduo se desliga cada vez mais do mundo exterior, imergindo na experiência. Lewis-Williams cita que "Siegel verificou que entre 58 relatos de oito tipos de alucinações, as de túnel eram as mais comuns".[23] Túneis parecem estar relacionados a certas estruturas cerebrais; o artigo *Geometric Visual Hallucinations – Euclidean symmetry and the functional architecture of striate cortex* descreve uma investigação matemática sobre a possível origem dessas imagens, assumindo que os padrões de conexão entre a retina e o córtex visual estriado (V1) – o caminho retinocortical – e dos circuitos neurais em V1, local e lateral, são o que determina essas geometrias.[24] Finalmente, o *estágio 3*, as "alucinações", isto é, visões onde cenas mais complexas se formam. Mudanças marcantes ocorrem nesse estágio. O indivíduo nem sempre consegue diferenciar entre sua experiência e o mundo material. Visões completas de todo tipo podem se formar, sensações somáticas bizarras podem aparecer tais como deformações físicas, transformações em animais e vegetais, ou outras. As formas entópticas do *estágio 1* podem persistir aqui, tanto perifericamente como integradas a visões de pessoas, animais ou objetos. Lewis-Williams & Pearce citam algumas características relativas à integração dos fenômenos entópticos com o ambiente:

- As formas entópticas podem ser projetadas nas superfícies e objetos do ambiente;
- Objetos em si podem se tornar fenômenos entópticos;
- Pós-imagens podem ocorrer algum tempo depois de passadas as experiências.[25]



Os três estágios de consciência intensificada e o vórtice (LEWIS-WILLIAMS & PEARCE 2005, 48).

Essa divisão em estágios não significa que as pessoas sempre passem obrigatoriamente por eles, nem que a passagem de um estágio a outro tenha fronteiras rígidas – ao contrário, ela acontece de forma gradual. Informações culturais podem influenciar as expectativas e interesses do indivíduo e

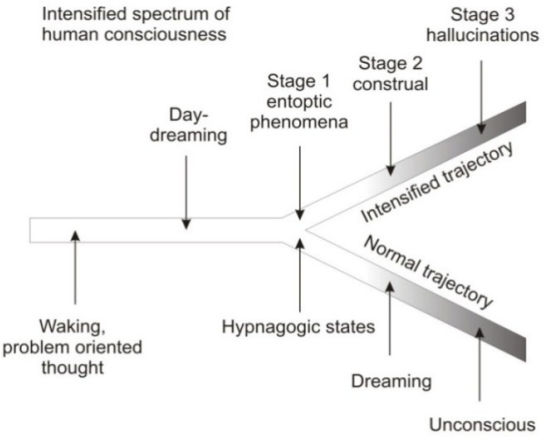
[22] HOROWITZ HOROWITZ, M. J. Hallucinations: an information processing approach. SIEGEL, R. K.; WEST, L. J. (Eds) *Hallucinations: Behaviour, experience & theory*, p. 153-95. New York: Wiley, 1975, 178; WILLIS 1994; WILBERT 1997 *apud* LEWIS-WILLIAMS, David. *The mind in the cave: Consciousness and the origins of art*. New York: Thames & Hudson, 2004, p. 129.

[23] SIEGEL, R. K. Hallucinations. *Scientific American* 237, p. 132-40. 1977, 134; 1975, 139 *apud* LEWIS-WILLIAMS 2004, p.129.

[24] BRESSLOFF, Paul C.; Cowan, Jack D.; Golubitsky, Martin; THOMAS, Peter J.; Wiener, Matthew C. Geometric Visual Hallucinations: Euclidean symmetry and the functional architecture of striate cortex. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*. Pages 299-330, Volume 356, Number 1407/March 29, 2001. DOI 10.1098/rstb.2000.0769. London: The Royal Society, 2001.

[25] LEWIS-WILLIAMS & PEARCE 2005, p. 55.

destacar um ou outro estágio. Se, por exemplo, uma determinada cultura atribui muito valor às visões do *estágio 3* (que podem incluir seres mitológicos, por exemplo), as pessoas inseridas em tal cultura, que portanto *procuram* essas visões, podem passar pelo *estágio 1* sem lhe dar maior importância.[26]



Os estados ordinários e não ordinários de consciência. (LEWIS-WILLIAMS 2004).

Visões entópticas e as artes visuais

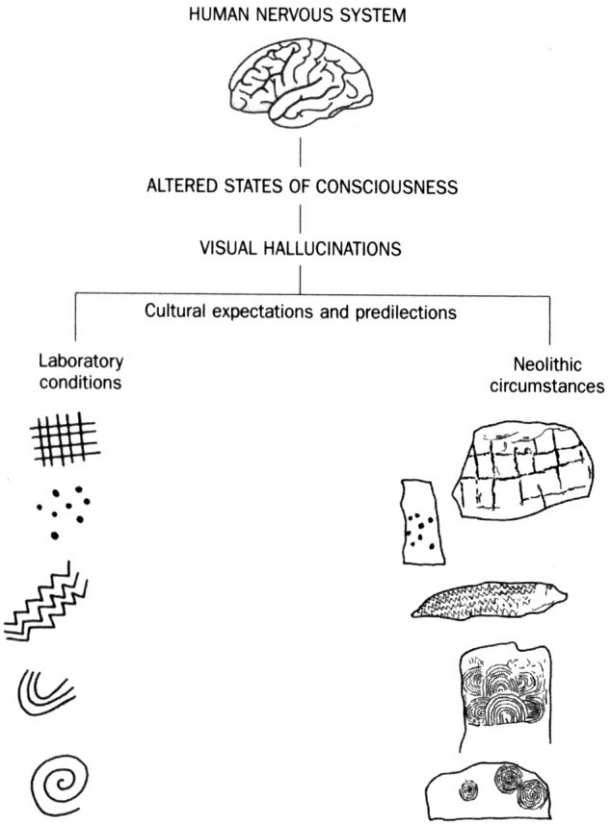
As visões obtidas nos ENOC costumam ser sentidas como genuínas pelos indivíduos, mesmo que estes não sejam xamãs. São vivências de um "outro mundo", que só podem ser traduzidas para "este mundo" – o objetivo, material, do dia-a-dia – de forma descritiva e simbólica, mediada pela cultura e pelo repertório interno de cada indivíduo. Esta é uma questão fundamental, pois exige uma profunda reflexão sobre como compreendemos as bases da fé religiosa que essas experiências podem favorecer.

Como visto acima, a trajetória intensificada, ou não ordinária, inicia-se por um desvio do estado hipnagógico para os fenômenos entópticos (*estágio 1)*. É comum ocorrerem visões de figuras e padrões geométricos coloridos, como pontos, grades, zigue-zagues e linhas sinuosas. Klüver divide o fenômeno entóptico em quatro categorias, também chamadas de *constantes formais*[27] ou *fosfenos*[28]: "[1] grades, treliças, tramas, cordas, filigranas, favos de abelha, enxadrezados; [2] teia de aranha; [3] túnel, funil, viela, cones e vasos; [4] espirais".[29] Essas visões ocorrem desvinculadas do contexto cultural do indivíduo, possivelmente por estarem mais associadas à constituição do sistema nervoso humano do que à cultura. Baseando-se nas constantes formais de Klüver, Lewis-Williams & Pearce descrevem sete tipos de formas mais recorrentes:

1. As grades e seu desenvolvimento em treliças ou se expandindo em padrões hexagonais;
2. Conjuntos de linhas paralelas;

[26] LEWIS-WILLIAMS & PEARCE 2005, p. 47.
[27] "*form constants*" no original.
[28] Apertar com os dedos o globo ocular é uma maneira de estimular a visão de fosfenos.
[29] KLÜVER, Heinrich. Mescal and Mechanisms of Hallucination. Chicago: University of Chicago, 1966, 66 *apud* BRESSLOF *et. al.* 2001, p. 300.

3. Pontos brilhantes ou pequenas manchas;
4. Zigue-zagues descritos por alguns indivíduos como angulosos, por outros como ondulações;
5. Jogos de curvas catenárias geralmente com zigue-zagues luminosos intermitentes, similares aos que ocorrem na aura de enxaqueca;
6. Filigranas ou finas linhas sinuosas;
7. Espirais, também relacionadas aos vórtices. 30



Equivalências entre imagens em testes de laboratório e as encontradas no período neolítico. (LEWIS-WILLIAMS & PEARCE 2005).

Essas formas pulsam com luz brilhante, diferentes dos objetos do ambiente. Tais categorias não são rígidas; podem aparecer combinadas, girar, se contraírem e se transformarem umas nas outras. A visão de uma espiral, por exemplo, pode adquirir profundidade como um vórtice ou um túnel. As imagens podem ainda se multiplicar (*poliopsia*) e/ou se integrar a outros objetos na cena, como nos desenhos geométricos de animais e pessoas, provenientes de suas visões, que os índios Tukano realizam sobre canoas. [31]

[30] LEWIS-WILLIAMS & PEARCE 2005, p. 48.
[31] LEWIS-WILLIAMS & PEARCE 2005, p. 275.

No caso da experiência cosmológica, "a técnica xamânica por excelência consiste na passagem de uma região cósmica para outra, da Terra para o Céu ou da Terra para o inferno".[32] Os xamãs realizam isso através de uma estrutura própria do Universo que interliga esse "cosmo em camadas": o *axis mundi*, o eixo do mundo, ou ainda, o pilar cósmico, que passa por uma "abertura", um "buraco", por onde os deuses, os mortos, os xamãs podem subir e descer em suas viagens celestes ou infernais.[33]



Alice perseguindo o Coelho Branco na entrada do túnel. Várias descrições no livro de Lewis Carrol são bastante similares às características de experiências dos ENOC.



Passagem para o Inferno.
William Blake



Subida ao Firmamento ou ao Mais Alto Céu – detalhe.
Hieronymus Bosch



O Sonho de Jacó.
William Blake

[32] ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002b, p. 287.
[33] ELIADE 2002b, p. 287.



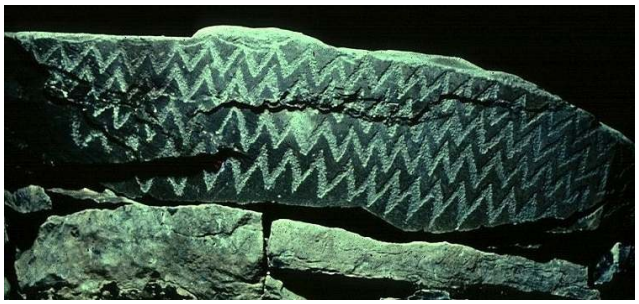
Espíritos baixando em um "banco" (médium).
Pablo Amaringo



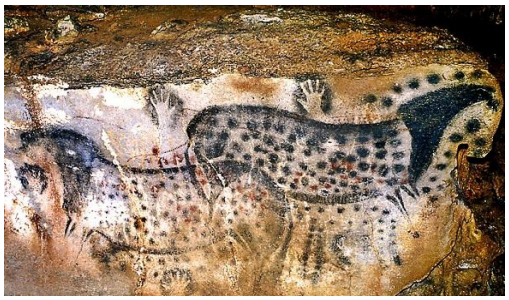
Ayahuasca Visitation.
Alex Grey

Lewis-Williams trata das representações visuais na arte rupestre, em que se encontram muitos dos elementos visuais acima descritos, propondo que podem ter sido produzidas com inspiração nos ENOC. As imagens dessa natureza são muito similares entre si e se repetem nas experiências dos indivíduos pelo mundo todo. Dependendo de influências da cultura, linguagem, expectativas e preferências pessoais, estado emocional do indivíduo, condições do ambiente, enfim, elementos contingentes conhecidos pela expressão *set and setting*,[34] a experiência pode sofrer direcionamentos quanto ao que será vivido ou visto, respeitando certos limites de possibilidade:

> Por exemplo, uma forma ambígua arredondada pode ser visualizada como uma laranja se o individuo estiver com fome, um seio se estiver sexualmente excitado, um copo de água se estiver com sede ou uma bomba anarquista se o assunto for medo.[35]



Detalhe do lintel pré-histórico com zigue-zague encontrado em Fourknocks – Irlanda.



Equinos com pontos dentro e fora da imagem.
Peche Merle – França.

[34] Termo criado por Timothy Leary para designar o estado mental e as condições do ambiente que podem influenciar as experiências.

[35] HOROWITZ 1975, 177 *apud* LEWIS-WILLIAMS 2004, p. 128.

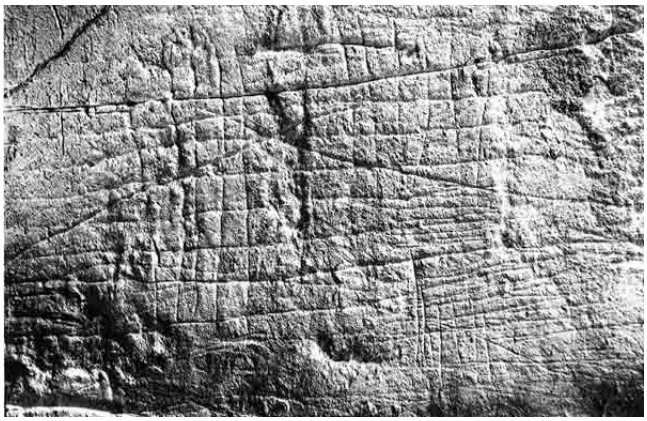


Espirais esculpidas na pedra de entrada (K1) em Newgrange, Irlanda. 3200~2900 a.C. (Wikimedia Commons).



Espirais e mãos em La Ciniega e Mesa Verde no Novo México (período Pré-Colombiano).

A visão de espirais e suas diversas associações em cada cultura tais como serpentes, labirintos, círculos, túneis, escadas, seguem princípios parecidos de transformação. Cabe aqui observar que, embora o presente trabalho se ocupe principalmente dos fenômenos visuais, diversas sensações, não apenas as visuais, estão presentes nos ENOC.



Caverna de Koonalda, Austrália, padrões xadrez gravados em pedra. (Foto R. Edwards)



Petroglifo do Litoral de Santa Catarina (Bradshaw Foundation)

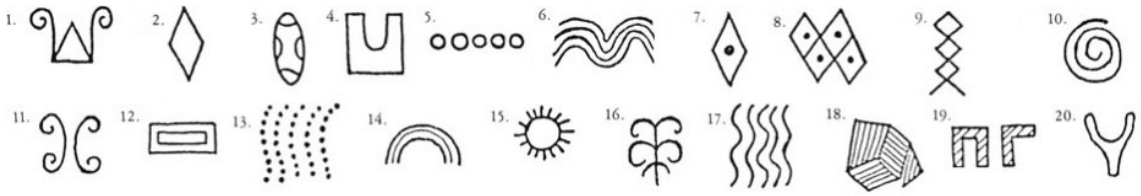


Padrões de pintura corporal indígena - Brasil



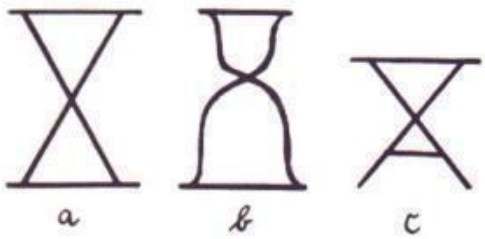
Índio Yanomami - Brasil

Os índios Barasána (família Tukano), povo que usa a Ayahuasca[36] nos seus ritos, referem-se à imagem de linhas paralelas onduladas verticais, 17ª figura do quadro adiante, que fazem parte do *tipo 4* das sete formas mais recorrentes supracitadas – zigue-zagues ondulosos – como simbolizando "[...] o pensamento criativo e, às vezes, a energia do próprio criador solar".[37] Um arco, 14ª figura, com diversas linhas coloridas paralelas do *tipo 5*, pode simbolizar o Arco-Íris e, em uma das interpretações, o Pênis do Pai-Sol.[38] Os índios *San* da África do Sul entram em transe através de danças. Eles se concentram nas linhas brilhantes do *tipo 2* e *6,* que acreditam ser *filamentos de luz* pelos quais os curandeiros sobem, ou ao longo dos quais eles flutuam em direção ao Grande Deus no céu.[39] Já a 10ª imagem, a espiral do *tipo 7*, representa o incesto e as mulheres proibidas.



Desenhos codificados dos índios Barasána no Brasil (REICHEL-DOLMATOFF apud VIDAL 2007, p. 47).

Os aspectos culturais que influenciam as visões em ENOC são fundamentais, mas, naturalmente, apesar de não ser possível traçar fronteiras claras, deve haver um limite razoável quanto ao que pode ser construído sobre uma imagem inicial. Uma espiral pode se parecer com um túnel em perspectiva ou com uma serpente enrolada; essas associações são possibilitadas/condicionadas por configurações visuais. Arnheim demonstra, em um experimento, "que a percepção e reprodução de formas ambíguas estão sujeitas à influência da instrução verbal".[40] Nesse experimento, projetou-se uma série de figuras simples; quando se comunicou ao observador que uma ampulheta apareceria, a figura [a] projetada foi reproduzida como a figura [b], enquanto [c] resultou quando ele aguardava uma mesa:



Teste da influência da linguagem na percepção. (ARNHEIM 1980, 42).

[36] Bebida psicoativa produzida pela decocção de duas plantas nativas da floresta amazônica: as folhas do arbusto *Psychotria viridis* e o cipó *Banisteriopsis caapi*.

[37] REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. O Contexto Cultural de um Alucinógeno Aborígene: *Banisteriopsis caapi*. In: *Os Alucinógenos e o Mundo Simbólico*. Coelho, Vera Penteado (org). São Paulo: EDU/EDUSP, 1976, p. 59-104. 1976, 86 *apud* VIDAL, Lux (org.). *Grafismo indígena*: estudos de antropologia estética. São Paulo: Edusp, 2007, p. 47.

[38] LEWIS-WILLIAMS & PEARCE 2005, p. 49.

[39] LEWIS-WILLIAMS & PEARCE 2005, p. 49.

[40] ARNHEIM, Rudolf. *Arte & Percepção Visual:* uma psicologia da visão criadora. São Paulo: EDUSP, 1980, p. 42.

As formas dos objetos guardados na memória (repertório interno) influenciam as formas dos objetos percebidos, elas podem parecer tão diferentes quanto sua estrutura permitir, porém "[...] nenhuma força do passado far-nos-á ver uma girafa na figura [a]".[41]

Considerações finais

Como, enfim, pode um símbolo tornar-se de valor comum para um grupo de pessoas, para um povo? Como vimos na presente investigação, podemos inferir que as *técnicas espirituais* descritas podem conduzir a *experiências religiosas*. Segundo Lewis-Williams & Pearce, estas, por sua vez, podem fazer o indivíduo interpretar as experiências como prova da existência sobrenatural de um reino cosmológico, justificando a "[...] (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas", tal como descrito por Geertz.[42] As *crenças religiosas* derivam da tentativa de sistematizar as experiências religiosas no contexto de circunstâncias sociais dadas. O ambiente cultural provê uma base comum de experiências para todas as pessoas; elas podem compreender de uma mesma maneira do que é que se trata num dado momento porque pertencem a uma mesma rede de construção e compartilhamento de significados, rede que é ancorada em características biológicas inatas.



The Vine of the Dead – Óleo e Têmpera
(ao fundo padrão similar dos índios Shipibo-Conibo peruanos)
(L. Caruana)

[41] ARNHEIM 1980, p. 42
[42] GEERTZ, 1989, p. 67.



Tihuaco II (2012) – Óleo sobre painel
(Antar Mikosz)



Spiral Reverie – Aerografia sobre painel
(Andrew Gonzalez)

Este artigo buscou, dentre a imensa quantidade de exemplos que não caberiam aqui, apresentar uma pequena amostra de representações visuais, tanto do passado remoto como de artistas da atualidade, ilustrativas e resultantes de *estados não ordinários de consciência*. Assim como povos indígenas podem considerar sagrados certos padrões geométricos, pois foram "vistos" através das experiências de contato com outros níveis de realidade, os "reinos espirituais", a ciência procura investigar esses fenômenos religiosos não como meros devaneios alucinatórios, mas como fruto de experiências legítimas, independentemente da comprovação ou não da existência desses reinos. Hoje se questiona o que são as alucinações, pois o fato de não existirem no mundo material, objetivo, não significa que não podem fazer parte da psique humana perfeitamente normal, apresentando características recorrentes e mensuráveis pela ciência. As representações visuais, por sua vez, examinadas de forma interdisciplinar com as ciências humanas e biológicas, ajudam a compreender algumas evidências em relação à escolha de determinados padrões geométricos nas representações, assim como suas modificações e sofisticações em sociedades mais complexas.

Referências

ARNHEIM, Rudolf. *Arte & percepção visual*: uma psicologia da visão criadora. São Paulo: EDUSP, 1980.

BRESSLOFF, Paul C.; Cowan, Jack D.; Golubitsky, Martin; THOMAS, Peter J.; Wiener, Matthew C. Geometric visual hallucinations: Euclidean symmetry and the functional architecture of striate cortex. IN: *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*. Pages 299-330, Volume 356, Number 1407/March 29, 2001. DOI 10.1098/rstb.2000.0769. London: The Royal Society, 2001.

CAMPBELL, Joseph. *O Poder do Mito*. São Paulo: Palas Athena, 1991.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GROF, Stanislav. *La Mente Holotrópica*. Barcelona: Editorial Kairós, 1999.

HANCOCK, Graham. *Supernatural*: meetings with the ancient teachers of mankind. New York: Disinformation Company Ltd, 2007.

HARNER, Michael. *The Way of the Shaman*: a guide to power and healing. New York: Bantam Books, 1982.

HOROWITZ HOROWITZ, M. J. Hallucinations: an information processing approach. In: SIEGEL, R. K.; WEST, L. J. (Eds) *Hallucinations: Behavior, experience & theory*, p. 153-95. New York: Wiley, 1975, 178; WILLIS 1994; WILBERT 1997 apud LEWIS-WILLIAMS, David. *The Mind in the Cave*: consciousness and the origins of art. New York: Thames & Hudson, 2004.

HUXLEY, Aldous. *As Portas da Percepção – Céu e Inferno*. São Paulo: Globo S.A., 2004.

KLÜVER, Heinrich. *Mescal and Mechanisms of Hallucination*. Chicago: University of Chicago, 1966, 66 apud BRESSLOF et. al. 2001.

LEWIS-WILLIAMS, David. *The Mind in the Cave*: consciousness and the origins of art. New York: Thames & Hudson, 2004.

LEWIS-WILLIAMS, David; PEARCE, David. *Inside The Neolithic Mind*: consciousness, cosmos and the realm of the gods. New York: Thames & Hudson, 2005.

NARBY, Jeremy. *Cosmic Serpent – DNA – and the Origins of Knowledge*. New York: Penguin Putnam Inc., 1998.

PINKER, Steve. *Tábula Rasa*: a negação contemporânea da natureza humana. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. O contexto cultural de um alucinógeno aborígene: Banisteriopsis caapi. In: *Os alucinógenos e o mundo simbólico*. Coelho, Vera Penteado (org). São Paulo: EDU/EDUSP, 1976, p. 59-104. 1976, 86 apud VIDAL, Lux (org.). *Grafismo Indígena*: estudos de antropologia estética. São Paulo: Edusp, 2007.

SIEGEL, R. K. Hallucinations. *Scientific American* 237, p. 132-40. 1977, 134; 1975.

VIDAL, Lux (org.). *Grafismo Indígena*: estudos de antropologia estética. São Paulo: Edusp, 2007.

WINKELMAN, Michael. Shamanism as Neurotheology and Evolutionary Psychology. In: *American Behavioral Scientist*, Vol. 45 No. 12, August 2002 1873-1885. Pag. 1873. Disponível em <http://www.public.asu.edu/~atmxw/absneuro.pdf>, acessado em 10 de Outubro de 2012.

LA IGLESIA MEDIEVAL COMO RESIGNIFICADORA DE LAS TRADICIONES MÁGICAS

Fernando Cammarota
Universidad Nacional del Comahue.
.Institución: Facultad de Humanidades y Centro de Estudios Clásicos y Medievales,
Universidad Nacional del Comahue, Argentina.
E-mail: fercammarota@hotmail.com

La Historia es absolutamente social, y por lo tanto, lo que nos reúneme aquí es nuestra preocupación por el hombre y más específicamente por la mujer y el hombre Medieval, Lucien Febvre sostenía que:

> La historia se hace, no cabe duda, con documentos escritos. Cuando los hay. Pero, si no existen, se puede, se debe hacer sin documentos escritos. […] Con palabras. Con signos. Con paisajes y con ladrillos. Con formas de campos y malas hierbas. Con eclipses lunares y colleras. [...] con todo lo que siendo propio del hombre depende de él, le sirve, lo expresa, significa su presencia, su actividad, sus gustos y sus modos de ser hombre (LE GOFF, 2005:106).

En este sentido, es complejo imaginar la vida en la Edad Media, sus tradiciones, sus costumbres y hábitos, dificultan *el oficio del historiador* (BLOCH, 1996:33).

No obstante podemos afirmar que el horizonte medieval es abierto y amplio. Aunque el hombre que lo habita es víctima de una naturaleza que todo lo abruma, es esta misma naturaleza, la que le brinda lo necesario para su conservación. El espeso bosque, es ante todo, una imagen que no deberíamos perder de vista. Cabe, pues, imaginar, pequeñas casas rusticas bien distantes unas de otras. Los historiadores medievales, conocemos minuciosamente estas representación, es abrumadora la suma de relatos que favorecen estas descripciones. El bosque es mágico, sobrenatural y las potencias invisibles moran en él. Se trata, pues, de una tendencia sumergida inevitablemente en la realidad mitogénica medieval, en la que se encuentran simultáneamente el nacimiento y la vida perenne. ¿No fue acaso en ese oscuro bosque donde el heredero del primer monarca de Asturias -el Rey Pelayo- *Fafila* fue muerto por un oso? ¿Y acaso uno de los últimos carolingios, Luis IV, no encontró la muerte en un bosque al luchar contra un demonio, disfrazado de lobo?

Esa relación cotidiana con la naturaleza y con un entorno, del que no podía dar cuenta plenamente, hacen del campesino y del rustico, en mayor medida, pero también del noble y del monje, un consumado practicante y un partícipe necesario del mundo inmaterial.

Es un hecho prácticamente irrefutable para la mayoría de los investigadores que el cristianismo paso velozmente de ser hostigado a convertirse en perseguidor de aquellos que no acordaban con sus prácticas, anatemizando y tildando de “herejes” a una multitud de individuos que se oponían básicamente a la forma que -paulatinamente- iba tomando la institución eclesiástica.

El fracaso de Diocleciano en restaurar los tradicionales cultos del Estado Romano, basado en una cruenta persecución contra los cristianos durante el bajo imperio, abrió el camino para que poco

después Constantino[1], decidiera ceder a una prudente tolerancia. Sería el emperador Teodosio el que en última instancia implantaría al cristianismo como única religión del estado, iniciando la persecución de los que comenzaron por entonces a llamarse paganos (ROMERO, 2004:12).

Por el favor del que ahora gozaban y tomando por modelo las salas en las que los magistrados impartían justicia, los funcionarios eclesiásticos se construían basílicas, largas naves que estaban escoltadas por galerías que finalizaban en el sillón episcopal (Duby, 2011:20). De modo tal, la Iglesia de Cristo, comenzó a modelar y modelarse dentro del Estado Romano, que se encontraba ya en franco retroceso, y del cual sería -solo en parte- custodio a su modo, de un exquisito legado.

Precisamente, esta situación, permitió que las cuestiones espirituales -de éste cristianismo primitivo- comenzaran a dominar las cuestiones públicas y privadas con una centralidad hasta entonces inédita. De tal forma, las escrituras de los apóstoles y la buena nueva del reino llegarían para aportar un nuevo soplo al embrionario Medioevo. Así, la Iglesia combatió, en toda Europa en general y en la Península Ibérica en particular, a numerosos movimientos que se le oponían, calificándolos de ahí en adelante como "sacrílegos". Sirvan de ejemplo: ***Migecio***, quien defendía que la trinidad estaba compuesta por David, Jesús y Pablo de Tarso; ***Sereno***, quien se había autoproclamado como un nuevo mesías o a los numerosos seguidores del movimiento que sostenía que Jesús era un hijo adoptivo de Dios, entre otros tantos. Nicea[2], sería el punto de inflexión que sentaría las bases de una ininterrumpida política eclesiástica. De igual modo, aunque por una vía diferente, la escuela neoplatónica que intentaba explicar la naturaleza de lo divino, debería ser sitiada por sus prácticas *paganas y mágicas*:

> Proclo tomó consigo al gran Pericles de Lidia, hombre que era un gran amigo de la sabiduría, y juntos se dirigieron al Asclepeon, para orar al dios y suplicarle por la niña enferma. Lo cierto es que por entonces la ciudad todavía tenía la suerte de disfrutar la presencia del dios y el templo todavía ni había sido saqueado [por los cristianos]. Y mientras Proclo oraba según el antiguo rito, se produjo un cambio repentino en el estado de la criatura, que enseguida se sintió mejor (Cameron, 1998:146).

Así, todo aquel individuo, escuela u movimiento, que acometiera en forma directa o indirecta contra el dogma de la Santísima Trinidad[3], correría con la misma suerte y sería catalogado como hereje. Isidoro de Sevilla había concebido una definición inaugural del tema: Heretici, qui de Ecclesia reccesserunt[4]. Ciertamente, en el pensamiento medieval solo un bautizado podía ser hereje, ya que, por algún motivo, había dejado de aceptar la autoridad Romana como cabeza de la Iglesia y al mismo tiempo renegaba sobre los dogmas de la Fe, que razonaba, desgarraban la tradición y los mandatos divinos. Al decir de C. Thouzellier (1999:75), el hereje tiene conciencia de ser ortodoxo y conserva la esperanza de vencer en nombre de la verdad evangélica.

De modo tal, a los ojos de Roma, el hereje es quizá el peor enemigo de la cristiandad, había formado parte de sus filas y ahora desde su propio seno, renegaba sobre el modo en que esta se

---

1 Viejo y enfermo en el año 337 Constantino pide el bautismo.
2 Primer Concilio Ecuménico celebrado en 325 en la Ciudad de Nicea.
3 Tres personas, espirituales, incorpóreas, indivisas, inconfusas, coesenciales, consustanciales, coeternas, en una Divinidad, poder y majestad, sin principio ni fin.
4 Véase: Etymología, VIII, 5, 1.

conducía. Si el judaísmo o el islam no eran bien vistos, al menos, ambos tenían cierto grado de organicidad y verticalidad que los emparentaba con la Iglesia cristiana.

No obstante, aseveramos que siempre existió un límite demasiado borroso entre lo esotérico y lo tolerado por la institución eclesiástica que permitió al mismo tiempo un punto de fuga de esta sociedad. Los controles, aunque intentaron ser severos y efectivos, resultaron a todas luces infructuosos y a decir verdad creemos que hasta causaron el efecto contrario.

Las *Fiestas de Carnaval* quizá son el ejemplo más conocido. Una crónica del Siglo XII, afirma:

> Los sacerdotes de una iglesia elegían un obispo de los bufones, que acudía a la iglesia con gran pompa y se sentaba allí en el trono episcopal. A partir de ese momento comenzaba la misa cantada en la que participaban todos los clérigos con las caras tiznadas o con máscaras repulsivas o ridículas. Durante la misa, los clérigos disfrazados de bailarines o mujeres danzaban en el coro y cantaban allí canciones indecorosas. Los demás comían salchichas sobre los altares, jugaban a las cartas o a los dados en presencia del sacerdote que decía la misa, lo ahumaban con un incensario donde ardían trapos viejos y le hacían respirar ese humo.(Schultz, 1993:159)

Justamente el juego de la oca, que muestra el derrotero del *Camino de Santiago* -empezando en los pirineos y culminando en la Ciudad Santa- es un claro ejemplo de ello. De la misma manera podemos imaginar sin demasiado esfuerzo el juego de la rayuela que va desde la tierra hasta el cielo, describiendo un camino en forma de cruz que simula una catedral vista desde arriba, o la costumbre de arrojar sal por encima del hombro para ahuyentar al demonio, así lo ratifican.

La institución eclesiástica sabía congregar un abrumador poderío y las cruzadas representan, para el historiador, un significativo exponente. Y la elocuencia de Urbano II, haría alarde de este poderío. Durante el año 1095, se reunió en la ciudad Gala de Clermont, un concilio presidido por el Papa. Numerosos príncipes, cardenales, obispos y caballeros, tanto germánicos como francos concurrirían al mismo. Cuentan los documentos que tenemos ante nosotros como, después de haber regulado los asuntos eclesiásticos, el Papa Urbano II salió a un lugar espacioso, y les dijo:

> Que vuestros corazones se conmuevan y que vuestras almas se estimulen con valentía por las hazañas de vuestros ancestros, la virtud y la grandeza del rey Carlomagno y de su hijo Luis […] Sed conmovidos sobre todo en favor del santo sepulcro de Jesucristo, nuestro Salvador, poseído por pueblos inmundos, y por los santos lugares que deshonran y mancillan con la irreverencia de sus impiedades. Oh, muy valientes caballeros, posteridad surgida de padres invencibles, no decaed nunca, sino recordad la virtud de vuestros ancestros; […] Tomad la ruta del Santo Sepulcro, arrancad esa tierra de las manos de pueblos abominables, y sometedlos a vuestro poder. Esta ciudad real, [Jerusalén] situada al centro del mundo, ahora cautiva de sus enemigos, ha sido reducida a la servidumbre por naciones ignorantes de la ley de Dios: ella os demanda y exige su liberación, y no cesa de imploraros para que vayáis en su auxilio. Tomad, entonces, aquella ruta, para remisión de vuestros pecados, y partid, seguros de la gloria imperecedera que os espera en el reino de los cielos" [y los presentes] gritaron todos: ¡Dios lo quiere! ¡Dios lo quiere! Habiendo escuchado esto el venerable pontífice de Roma, dijo: Que ése sea, pues, vuestro grito de guerra en los combates, porque esa palabra viene de Dios.

Había llegado la hora de la acción, y la Iglesia estaba colmatando un proceso iniciado en el año mil. Era este sin dudas, el momento preciso de pasar a los hechos.

La Iglesia

Se puede afirmar que existe una coherencia impecable entre el Antiguo y el Nuevo testamento, algunos libros más y en otros menos, todos concuerdan como protervo y vedado el consultar brujos, adivinas y hechiceras[5].

Así también lo dejaría plasmado Columela[6] en el Siglo I de nuestra era y en pleno Imperio Romano al afirmar que "el amo" debía prohibir los sacrificios que él mismo no haya ordenado, mientras se debían evitar por todos los medios el contacto con hechiceros y místicos por impulsar actos criminales. Tales cuestiones no escapaban al conocimiento de los noveles seguidores del humilde carpintero judío crucificado cerca del año 33.

La incipiente iglesia cristiana que mucho después se transformaría en católica, es decir en Universal, conocía perfectamente las prohibiciones que el *Antiguo Testamento* primero y el *Nuevo Testamento* después enumeraba sobre esas prácticas.

El sillón Romano, forzado heredero de un pasado germánico que apenas podía comprender, no realizó (como era de esperar) ningún esfuerzo por preservarlo. La estigmatización de las costumbres paganas, fue una práctica habitual del cristianismo antiguo y medieval, suceso éste que nos permite dar cuenta del lento pero ininterrumpido proceso de "conquista" llevado a cabo por la Iglesia católica. Es significativo remarcar aquí que esta institución fue la única que se mantuvo en pie desde la desaparición del mundo antiguo y sin lugar a dudas encontró un campo fértil de acción siempre que la coyuntura de la hora se lo permitió.

Bastará con señalar como prontamente los Apóstoles se lanzaron a divulgar las enseñanzas de Jesús por todo el mundo romano. San Pablo, llegaría hasta España, como lo indica *la epístola a los romanos*. Su misión por éstas tierra se encuentra respaldada por numerosas fuentes históricas contemporáneas, entre las que destacamos la de su discípulo San Clemente. De igual forma San Pedro remitió a predicar en Bética a sus discípulos: Torcuato, Ctesifon, Indalecio, Eufrasio, Cecilio, Hesichio y Segundo; hoy conocidos como los Siete Varones Apostólicos. Mientras que la llegada del Apóstol Santiago cerca del año 60, es más controversial historiográficamente hablando, aunque no por eso afirmamos que no se haya producido. Comenzaba así un lento pero ininterrumpido proceso de cristianización del mundo antiguo que ganaría celeridad durante todo el Medioevo. Menéndez Pelayo lo resumía de esta forma:

> La insania crucis, la religión del sofista crucificado, que decía impíamente Luciano, había triunfado en España y en todo el mundo romano, de sus primeros adversarios. Lidió contra ella el culto oficial defendido por la espada de los emperadores, y fue vencido en la pelea, no solo porque era absurdo e insuficiente, y habían pasado sus días, sino porque estaba, hacía tiempo, muerto (1951:24).

Similar suerte correrían los ídolos de los pueblos germanos, los cuales, sufrirían una vigorosa aculturación a lo largo de un interrumpido proceso, de avances y retrocesos, por más 6 siglos.

---

[5] Véase: Segundo Libro de Zacarías 10:2,7; Adivinación consultar en Deuteronomio 18:9-12, Levítico 19:26,1- 20:27; Jeremías 23:32. Magia y Hechicería consultar Daniel 1:20, 2:2,10,27; Génesis 41:8, 24; Mateo 6:13, entre otros.

[6] Escritor latino, natural de Gades, España y contemporáneo de Seneca; escribió alrededor del año 60 de nuestra era.

La inestabilidad de los límites territoriales del cristianismo occidental, sobre todo en los territorios noruegos y su zona de influencia, fue la norma y no la excepción. El abuelo de Olaf el Santo, el rey de Noruega Olav Trygvesson, circa del año mil, lucho denodadamente por eliminar todo rastro de paganismo, aunque su tarea quedo inconclusa; como lo *indican Las Sagas de los Reyes*:

> Había un terrateniente que se llamaba Raud el Fuerte. Vivía en la isla de Godöy en el fiordo de Salten. Raud era un hombre riquísimo que tenía muchos dependientes. Era muy poderoso, un gran contingente de lapones acudía a ayudarle en cuanto lo necesitaba. Era conocido por los sacrificios que celebraba y poseía grandes dotes mágicas.

Pero aunque los encargados de difundir la nueva religión tenían nociones disímiles de las "adecuadas" prácticas religiosas que debían mantener las gentes, ya que su bagaje cultural era naturalmente diferente, era evidente para todos que la magia se diferenciaba notoriamente de la adivinación. Así la primera requería como condición sin ecua-non; el haber realizado un pacto con Satanás o algún ángel caído, mientras que la adivinación era ampliamente practicada, sobre todo por los estamentos más encumbrados de la sociedad medieval y se la vinculaba *teóricamente*, en lo que hoy podríamos encuadrar, hacia nociones alquímicas o cuasi científicas.

Añádase que no eran del todo desconocidas -por el cristianismo- las prácticas de los mal llamados pueblos "*Barbaros*", así cuando *Cayo Julio César*[7], marcho sobre la Galia Transalpina; circa del 58 al 50 A.C., pudo registrar como:

> Los Druidas [Galos] se esmeran en persuadir la inmortalidad de las almas y su transmigración de unos cuerpos a otros, cuya creencia juzgan ser grandísimo incentivo para el valor, poniendo aparte el temor de la muerte. Otras muchas cosas disputan y enseñan a la juventud acerca de los astros y su movimiento, de la magnitud del orbe terrestre, de la naturaleza de las cosas, del poder y soberanía de los dioses inmortales.
>
> Sus dioses son sólo aquellos que ven con los ojos y cuya beneficencia experimentan sensiblemente, como el Sol, el fuego y la Luna.

A juzgar por los testimonios aquí vertidos, es más que probable que dichas costumbres propiciaran –siglos después- la tendencia de los Francos, a llevar sus ofrendas de agradecimiento a los sepulcros de los milagrosos *Santos Galos*, como San Martín de Tours, bajo cuya protección ganarían numerosas batallas. No obstante, debemos explicitar sin temor a ser reiterativos que la *Iglesia Romana* canalizó todos sus esfuerzos contra estos antiguos lugares y prácticas.

Quedaba inaugurado un período de fuertes cuestionamientos iconoclastas que venían a eclipsar la exhibición de diferentes representaciones. Así El Papa Gregorio II (715-731) confirmaba tempranamente en sus cartas:

> No adoraremos piedra, ni paredes, ni cuadros, sino que por medio de ellos conmemoramos a aquellos santos cuyos nombres y semejanzas llevan […] delante de la imagen del Salvador, decimos: << Jesucristo, Socórrenos y Sálvanos.>> Delante de una de la Virgen: << Santa María, ruega a tu hijo por la salvación de nuestras almas.>>

Una opinión generalmente extendida dice que los rústicos[8] se caracterizaron, en esencia, por la conformación de un *Universo Mágico*, por los ritos de taumaturgia y en definitiva por la búsqueda de la fecundidad del mundo agrario (LE ROY LADURIE, 1981: 221)

---

[7] Véase: Cayo Julio César, Comentarios de las Guerras de las Galias, Buenos Aires., Claridad, 2008.

[8] Léase: Campesinos y/o Aldeanos.

Justamente, a principios del siglo VIII el Papa Gregorio le indicaba claramente a San Agustín de Canterbury como debía llevar la fe a tierras nuevas:

> Después de prolongadas reflexiones, he estatuido respecto de los anglos: que los templos de ídolos en ningún caso deben derribarse en esa nación; solo hay que destruir los ídolos que se encuentran en su interior. Se tomará agua bendita y rociarán los templos; se construirán altares y en ellos se colocarán reliquias; en efecto, si esos templos están bien construidos, lo único que hace falta es cambiar su destino: en lugar de servir al culto de los ídolos, servirán a la veneración del Dios verdadero.
>
> De este modo, el pueblo, al ver que se respetan sus templos, depondrán más fácilmente el error de su corazón y, al conocer y adorar al Dios verdadero, se reunirá de manera más familiar en los lugares a los cuales ya tenía el hábito de asistir. Como existe la costumbre de ofrecer muchos bueyes en sacrificio a los espíritus, también será necesario transformar ligeramente el aspecto ceremonial de esas ofrendas, a fin de vincular esas costumbres rituales con el día que se dedica o se festeja a los santos mártires cuyas reliquias se hayan depositado en la iglesia; que la gente continúe construyendo cabañas de ramas juntos a los mismos templos transformados en iglesias y que celebren la fiesta con ágapes rituales[9].

Pero no debemos perder de vista que estamos aquí ante un doble movimiento que por un lado niega o impide, mientras que por el otro reutiliza en su favor, prácticas y creencias antiguas. Legítimamente, lo confirman los registros sobre el origen de las procesiones de las primeras *Rogaciones*[10] que nos llegan de la mano de Jacobo de Voragine (2008: 157):

> Se lleva una cruz, se hacen sonar las campanas, se enarbolan estandartes y en algunas iglesias se transporta además un dragón con una cola enorme y se implora especialmente la protección de todos los santos.
>
> Se lleva una cruz y se hacen sonar las campanas para que los demonios despavoridos emprendan la fuga.

La cruz, las campanas, los estandartes y el muñeco de dragón, son todos símbolos que tienen una función específica en el imaginario medieval, por lo tanto, deben respetar un rito, una forma precisa de proceder y operar a los efectos de lograr lo buscado. Al fin y al cabo, era tan importante la existencia terrena como la futura.

Así el cristianismo, que modifico la sociedad en gran medida, influyo como era de esperar, también, en las prácticas de sepultura. Por consiguiente la antigua tradición Germana de enterrar a sus difuntos de cara al Este, envueltos en una capa y habitualmente sin ataúd, debió dar paso a un novísimo ritual idóneo para una cristiandad que desconfiaba de todo y de todos.

Los francos fueron durante varios siglos paganos. De modo tal, los Merovingios no escatimaron esfuerzos en subrayar que el origen de su dinastía se emparentaba con una divinidad marina en este caso un *Tritón,* y como tal sus poderes "extraordinarios" provenían del *Panteón Germánico*; pero aquello era inconcebible para la Iglesia Romana que pretendía ocupar un papel cardinal del que se creía legítima heredera.

[9] Sancti Gregorii Magni registrum epistularum (Corpus Christianorum, series latina, CXLA), Turnout, 1982.

[10] Lunes, martes y miércoles anteriores a la ascensión. Época de la Luna roja que el libro de las revelaciones advertía como presagio del fin de los tiempos y que no era desconocido para las mentalidades medievales.

Así en 751, San Bonifacio ungía a Pipino[11] por vez primera con el Santo Óleo, vehículo que lo conectaba con Dios Padre y la gracia divina. Samuel, había ungido rey a David en lugar de Saúl y de igual manera procedía Roma con los Carolingios (WALLACE, 1962:135-136).

Tres años más tarde el papa Esteban II partía rumbo a Saint Denis a coronar a Pipino como *Rey de los Francos*. De modo tal, imbuida por un poder sobrenatural la mutación "bárbaro-cristiana" elevaba indiscutiblemente, a la dinastía Carolingia, al estatus de divinidad. El cenit, llegará con la coronación de Carlomagno, como emperador, en la mismísima Roma, la navidad del año 800.

La columna vertebral, del movimiento, se sustentaría en un bien elaborado mapa de parroquias rurales. Ahí donde lo pagano aun perduraba, el largo brazo eclesiástico, disputaría y obtendría un lugar preponderante. Las reliquias, las vírgenes, los santos, suplieron solo en parte las divinidades naturales de los hombres y mujeres del medioevo. A todos los lugares hasta donde el Imperio Carolingio extendió sus fronteras, llevó consigo su religión, pero aun en los lugares donde la institución eclesiástica no había penetrado completamente, era incuestionable su ascendiente. Rechazar la idea del juicio final, del fin del mundo, de la resurrección de los cuerpos y de la vida eterna, implicaban ganar un sin número de enemigos que el pesado andamiaje medieval podía movilizar.

Que de hecho así lo creían no debería ponerse en cuestión, sin embargo, los antiguos pueblos germánicos resistieron reciamente el avance eclesiástico. Para tal propósito ensayaron -siempre que pudieron- algunos ritos *liberadores*:

> El viento ya había hinchado las velas y he aquí a los traidores livonios emergiendo de sus acostumbrados baños, echándose agua del Duina, mientras decían: "Eliminamos el agua del bautismo y al mismo cristianismo con el agua del río. Nos frotamos para alejar la fe que hemos recibido y la enviamos a los sajones que se alejan [...] De común acuerdo, cocinaron carne según sus ritos, bebieron juntos y tomaron la cabeza del árbol, la colocaron sobre maderas que habían atado y enviaron esto, como si fuera el Dios de los sajones, junto con la fe cristiana, hacia aquellos que volvían a Gotland por mar (ENRIQUE DE LIVONIA, 1983:9).

A medida que el cristianismo, fue extendiéndose a latitudes más elevadas, resulto preciso, tutelar este avance. Al decir de Raoul Glaber (2004:202), circa del año mil, la razón central sería "tener cuidado con las formas tan variadas de las supercherías diabólicas y humanas que abundan por todo el mundo; y que tienen particular predilección por esas fuentes y esos árboles que los enfermos veneran sin discernimiento".

Acaso, ¿No había sido San Bonifacio, quien había destruido el roble de *Donar* en Geismar? Ni que decir del Emperador de los francos, cuando teniendo este y otros precedentes no dudo ni por un segundo en reducir a pequeñas astillas el *Irminsul* de los Sajones, el gran tronco del árbol sagrado que soportaba la bóveda celeste.

Y sin embargo, no debería sorprendernos como el Emperador Carlo Magno se pretendía protegido por fuerzas invisibles, omnipotentes y celestiales. Exhibía con orgullo la *sacro-santa* espada ***Gozosa***, que poseía en su empuñadura incrustada, la punta de la lanza por la cual Jesús había sido

[11] Pipino el Breve, con la ayuda del Papa Zacarías y el Abad de San Dionisio destronó al último rey merovingio Childerico III y logró coronarse rey de los francos, dando inicio a la dinastía Carolingia.

lacerado y que otorgaba a su poseedor, cualidades divinas que impedían conocer la derrota en batalla. Así lo manifiesta el Cantar de Roldán, cuando afirma:

> El emperador se ha tendido en un prado [...] Esta noche no ha querido desarmarse, y conserva su blanca loringa recamada, y lleva atado a su yelmo de oro gemado y ceñida su espada Gozosa, que jamás tuvo par, y que muda la color treinta veces al día. Nosotros sabemos bien qué acaeció a la lanza con que fue lacerado Nuestro Señor en la cruz; Carlos, por la gracia de Dios, posee la punta, que hizo incrustar en la empuñadura de oro. Por este honor y esta gracia la espada recibió el nombre Gozosa. Los barones de Francia no deben olvidarla; de ella tomaron su grito de guerra "Montjoie". Y por esto ningún pueblo puede sostenerse contra ellos (1995:64).

Y era común entre los Germanos el hecho de darle nombre a las espadas, ellas eran objetos animados y por lo general disfrutaban de una fuerte personalidad que les permitía morder a sus dueños, cantar, aconsejar y ciertas veces realizar algún auxilio milagroso. Como era de esperar, Beowulf[12], blandía la poderosa *Hrunting*: *No fue tampoco menos poderosa la ayuda que el orador de Hrothgar le prestó en estos momentos de necesidad. Hrunting era el nombre que tenía esa espada de hermosa empuñadura, que era entre las viejas herencias, el legado más preciado* y quizá la más conocida de todas *Excalibur* la espada del rey Arturo o la de Juana de Arco, encontrada en un altar y que le permitió vencer a los Ingleses y como no mencionar a *Durandarte*, la mágica espada del héroe franco Roldan, que había sido obsequiada por el mismísimo Emperador Carlos.

La violencia a los que pensaban de otra manera se haría cada vez más notoria, así lo atestigua el Obispo de Toledo Elipando alrededor del año 700 dirigiéndose en forma terminante a un supuesto "*hereje*": *vimos y nos burlamos de tu fatua y ridícula locura. Antes de que llegase a nosotros el fetidismo olor de tus palabras […] tu desvarío no debe ser curado con vino y aceite, sino con el hierro*.

No obstante de modo alguno se extinguieron las referencias a la herejía, ni mucho menos a la hechicería o las artes mágicas, como lo evidencia el sexto canon del Concilio de Coyanza (1050) llamando al arrepentimiento y penitencia a magos, adúlteros, incestuosos, ladrones y homicidas. Seis años más tarde, el quinto Concilio de Santiago de Compostela endurecía su posición, *que ningún cristiano tome agüeros ni encantamientos por la luna ni por el semen, ni colgando de los telares figuras de mujercillas o animales inmundos, u otras cosas semejantes, todo lo cual es idolátrico*.

En cualquier caso, y en términos generales, en la *Atmósfera Mental* de estas sociedades, Dios castigaba severamente estas prácticas, ya que ninguna potencia –con excepción a Dios padre, Hijo, Espíritu Santo, la Virgen María o los numerosos Santos- era reconocida como válida. De modo tal, los castigos purificadores de las almas de aquellos *pecadores* eran dados por seguro. Así lo observamos si seguimos los cifrados mensajes de la abadesa, Hildegarda de Bingen (2011:258), "*un ardiente abismo contenía las almas de aquellos que, mientras estaban en sus cuerpos, habían desesperado de la gracias y la misericordia de Dios. Porque desecharon la esperanza de la salvación [es que] estaban en esa fosa".*

Obsesionados por el juicio celestial, los monjes que redactaron, *El Cantar de Roldán*, una de las mayores gestas caballerescas, dan cuenta como "el arzobispo les ha matado a Siglorel, el encantador aquel que ya había bajado a los infiernos a donde llevara a Júpiter, por sortilegio"

[12] Probablemente escrito durante el Siglo VIII, aunque la tradición de los Bardos, se remonta a varios siglos antes.

(1995:40). Así, acusadas de envenenar las conciencias y manchar las almas y el conocimiento de aquellos que las practicasen, las *Artes Mágicas*, estaban vedadas a hombres y mujeres, sin importar la posición social que ocupase. En este contexto, es que debemos concebir las afirmaciones de Hildegarda[13] hacia 1163:

> Porque cuando los hombres ociosamente recorren muchas cosas que les son ajenas [la magia y la adivinación], también, abandonando a Dios, mediante diabólicas artes indagan en las creaturas muchas veces vanas, hasta que en cada una encuentran lo que quieren (HILDEGARDA DE BINGEN, 2011: 359-360).

Claro está que la magia, la astrología, etc. estaban lejos de coincidir con las prácticas habituales de la Iglesia Católica y por lo tanto se las tenían por demoniacas. Como era de esperar, no solo los clérigos recibían una fuerte dosis de control. La tutela hacia los laicos, debía ser tanto o más rigurosa ya que su vida, por lo general alejada de los caminos de Dios, los hacía presas fáciles de los artilugios demoniacos. En este contexto, el hombre *ingenuo* que incurriese en tales prácticas quedaba sujeto a la pérdida de todos sus bienes y a la servidumbre perpetua, del mismo modo el esclavo podía ser azotado, decalvado[14] y vendido en tierras ultramarinas. Se podía atormentar al trasgresor de diversos modos (*diverso genere tormentorum*) y en caso de que no fuera suficiente y que no renegase de sus prácticas contrarias a la cristiandad, se le podía encadenar perpetuamente y/o hacerle perder la vida[15].San Paciano de Barcelona, en el Siglo IV, reflejaba la costumbre que tenían sus feligreses y fieles ya que al parecer era práctica común, recorrer las calles disfrazados en enero es decir durante las calendas, con pieles de animales cometiendo "*excesos y abominaciones*". Pasajes análogos encontramos en las *Crónicas Florentinas* invalorable documento del siglo XIV. Precisamente en 1332 luego de muchos incendios que estallaron en la ciudad de Florencia se advierte como en esta ciudad "la influencia del planeta Marte, que al encontrarse en conjunción con el signo del León en su tercer decanato, es signo de fuego, puesto que en poco más de un año estallaron tantos incendios en nuestra ciudad (VILLANI, 1968:138)". Y acaso no es cierto que ya en el siglo V estaba establecido férreamente, más allá de la Galia, el culto a San Dionisio, protector de animales y de aquéllos cuyas vidas estuvieran en peligro. De este modo, la adivinación por medio de espejos mágicos, así como la capacidad de evocar imágenes en una copa, en una vasija llena de agua, en un anillo, en la hoja de una espada, o en un escudo, se oponía a las practicas licitas de la todo cristiano. Pues por sobre todas las cosas, *las artes oscuras*, atacaban la trinidad y el poder Dios y de la Iglesia como institución que moldearía las conciencias, las prácticas y las creencias hasta bien avanzada la Edad Moderna.

Conclusiones

La tradición de la Europa Occidental se compone por un crisol de conocimientos y tradiciones diversas que la definen atractiva y compleja a la vez, así tropezamos con disímiles mundos, cosmovisiones y creencias. Celtas, Romanos, Visigodos, Árabes, Normandos y Cristianos proporcionarán un rasgo distintivo a esta porción particular del territorio europeo.

[13] Hildegarda de Bingen, Abadesa canonizada y Doctora de la Iglesia.
[14] Práctica común visigoda.
[15] Véase: Fuero de Juzgo, Libro VI, Leyes I, III y IV.

Como el futuro solo corresponde a Dios, y es condenable el intentar conocerlo, varios concilios reprobaron estas prácticas[16].

Hemos visto como la pervivencia de numerosas tradiciones, prácticas y ritos, han sido combatidos y reelaborados por la Iglesia Católica, como una forma de legitimar lo que desde Roma se consideró *El Dogma Verdadero de la fe*.

De igual modo y simultáneamente se gestó un proceso de resistencias a abandonar las antiguas prácticas vinculadas con la naturaleza, la utilización de plantas medicinales es un claro ejemplo de ello.

Confío en haber demostrado como en vano trataron los Concilios, en declarar profana, ridícula, fantástica o demoníaca, la adivinación y la magia. De ninguna forma los ubicaría en el bando de los perdedores. Así lo demuestra el hecho que numerosos clérigo que ocuparon los más encumbrados cargos dentro de la institución eclesiástica hayan practicado tales artes prohibidas e inferimos que en mayor grado fueron practicadas en el ámbito campesino y aldeano. Este último hecho, es en definitiva el que nos impulsa a reflexionar al respecto.

Por un lado afirmar que nos es absurdo concebir la expansión del cristianismo medieval sin el apoyo decidido de la institución eclesiástica a través, sobre todo, del extendido sistema de parroquias. Además, la asimilación de las formas *Paganas*, al vasto panteón hagiográfico, generó una afanosa coacción por parte del flamante Estado Pontificio.

Para decirlo de otra manera, la Iglesia no solo asimilo las tradiciones paganas, sino que al mismo tiempo, al incorporarlas, las resignificó, permitiéndole propagarse hacia nuevos territorios conforme el modelo feudal se hacía presente en una dinámica expansiva.

Como no podía ser de otra manera, la América Colonial y Moderna, recibió este pesado legado que aun hoy pervive, en formas veladas, en nuestras sociedades.

Bibliografia

ROMERO, José Luis, *La Edad Media*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.

DUBY, George, *Arte y Sociedad en La Edad Media*, Buenos Aires, Taurus, 2011.

LE GOFF, *Jacques, Pensar la historia*, España, Paidós, 2005.

BLOCH, Marc, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, México, Fondo de Cultura económica, 1996.

CAMERON, Averil, *El Mundo Mediterráneo en la Antigüedad Tardía 395 – 600*, Crítica, Barcelona, 1998.

[16] Véase, hacia el 511, el canon 30 del Concilio de Orleans I.

THOUZELLIER, C., *Tradición y Resurgimiento en la Herejía Medieval*, en: LE GOFF, Jacques, *Herejías y sociedades en la Europa pre industrial. Siglos XI-XVIII*, Madrid, Siglo XXI, 1999.

SCHULTZ, Uwe, *La Fiesta*, Madrid, Alianza, 1993.

MENENDEZ, Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Bs.As., Espasa-Calpe, 1951.

LE ROY LADURIE, Emmanuel, *Montaillou aldea occitana de 1294 a 1324,* Madrid, Taurus, 1981.

GLABER, Raúl, *Historias Del Primer Milenio*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2004.

ANÓNIMO, *El Cantar de Roldán*, Porrúa, 1995.

WALLACE-HALDRILL*, El Oeste Bárbaro*, Buenos Aires, EUDEBA, 1962.

VILLANI, Giovanni, *Crónicas Florentinas*, Centro Editor de América Latina, 1968

VORÁGINE, Santiago de la: *La leyenda dorada* (2 vol.). , Alianza Editorial, 2008 p. 157.

O DISCURSO MÉDICO-HIGIENISTA NOS IMPRESSOS PROTESTANTES (BRASIL, SÉCULO XIX)

Iranilson Buriti de Oliveira
Doutor em História.
Professor Associado I da Universidade Federal de Campina Grande.
E-mail: Iran.ch@ufcg.edu.br

O DISCURSO MÉDICO-HIGIENISTA NOS IMPRESSOS PROTESTANTES (BRASIL, SÉCULO XIX)

Resumo: *"Um banho de água fria todas as manhãs é um meio excelente para um refrigério e saúde", escrevia a missionária protestante Sarah Kalley, nos idos do Segundo Império, mais precisamente em 1866, quando a escritora escreveu o livro "A Alegria da Casa", um texto voltado para orientações particularmente das mulheres que integravam a Igreja Evangélica Fluminense, fundada pelo seu marido, o médico e pastor Robert Kalley. A circulação e a recepção aos impressos de Kalley foi tanta que o referido livro passou a ser adotado nas escolas fluminenses a partir de 1880, demonstrando a circulação do discurso médico-higienista voltado para o ambiente familiar no cotidiano da população carioca, bem como a intersecção entre Religião, política, poder e cultura. Esta pesquisa, portanto, visa contribuir com a temática voltada para a escrita, circulação e recepção de discursos moralizadores, higienizadores e doutrinadores no Segundo Império, problematizando como esse tipo de literatura protestante circulava entre o público leitor brasileiro. A análise do livro "A Alegria da Casa" desenha as aproximações entre os discursos médico, o religioso e o educacional, tomando como referência o período compreendido entre 1866 e 1880, no Rio de Janeiro. Nessas aproximações, problematizamos o saber médico-protestante na orientação do saber pedagógico e sua recepção no discurso dos educadores.*

Palavras-chave: *impressos protestantes, moralização, feminino.*

Abstract: *"A cold shower every morning is an excellent way for a refreshment and health," wrote the Protestant missionary Sarah Kalley, back in the Second Empire, more precisely in 1866, when the author wrote the book "The Joy of Home", a text-oriented guidelines particularly women who formed the Evangelical Church Fluminense, founded by her husband, doctor and pastor Robert Kalley. The circulation and reception to printed Kalley was such that this book came to be adopted in schools Fluminense from 1880, showing the circulation of hygienist medical discourse-oriented family environment in everyday Carioca population, as well as intersection religion, politics, power and culture. This research therefore aims to contribute to the theme focused on writing, circulation and reception of moralizing speeches, sanitizers and indoctrinated in the Second Empire, questioning how this type of literature circulated among Protestant readership Brazilian. The analysis of the book "The Joy of Home" draws similarities between the speeches medical, religious and educational, with reference to the period between 1866 and 1880, in Rio de Janeiro. In these approaches, we critically-Protestant medical knowledge in guiding pedagogical knowledge and their reception in the discourse of educators.*

Keywords: *printed Protestant, moralization, female.*

Introdução

Este artigo que ora apresento ao "III Congreso Internacional del Conocimiento", cujo tema é a representação do discurso médico-higienista nos impressos protestantes no Brasil do século XIX, nasceu do entrecruzamento de pesquisas e opções religiosas, pois me encantaram os escritos de uma missionária protestante inglesa, Sarah Kalley, que aportou no Brasil na segunda metade do Oitocentos e que contou com as experiências de escrita, leitura e docência para fins de evangelização e serviço de colportagem. É um texto que tem como objetivo problematizar a vontade de saber e o desejo de Sarah Kalley em fazer as letras desenharem no papel uma história possível para o gênero feminino no século XIX, uma gramática inspirada em vários campos do conhecimento, dentre os quais o saber médico, o pedagógico, o sanitário, o arquitetônico, o familiar. Esta pesquisa, portanto, entre os seus objetivos e sua tessitura, são fios tinturados pela intersecção de práticas religiosas protestantes, médicas e familiares.

A fonte que serviu de inspiração para este artigo foi o livro "A Alegria da Casa", publicado em 1866, no Rio de Janeiro[1], escrito pela missionária congregacional Sarah Pouthon Kalley, que aportou na capital do Império em 1855, juntamente com o seu esposo, pastor e médico, Robert Reid Kalley. Vieram em missão protestante, mas também evangelizaram através de outros discursos, marcando o cotidiano pelas

[1] O livro também foi publicado em Portugal, país em que o mesmo teve várias edições. No site da biblioteca nacional de Portugal, consta que a 11.ª edição desta obra é de 1926, o que demonstra a circulação e recepção desse discurso tanto no Brasil quanto em Portugal. Além disso, o livro publicado no Rio de Janeiro foi distribuído na Ilha da Madeira, em Lisboa, em Trinidad & Tobago e Illinóis.

prédicas sobre cura, higiene, cuidados, afazeres domésticos, princípios morais. “A Alegria da Casa” é um pequeno livro, mas um rico texto, um arquivo gramaticalmente esculpido pelo punho feminino, uma função não muito bem vista naquele contexto. Nele, a autora imprimiu traços do século XIX, marcas do seu tempo e de outras estações. Representou o homem ao escrever sobre a mulher. Lembrou dos vivos e dos mortos, das bactérias, dos miasmas, da doença, do gênero feminino, da educação doméstica, das noções de educação e de pedagogia fincadas na Modernidade e nos ideais Iluministas, cujo objetivo era “transmitir o conhecimento científico”, formar “um ser humano supostamente racional e autônomo”, “soberanamente no controle de suas ações” (SILVA, 2002, p.113).

“A Alegria da Casa” é um livro-texto que, assim como a pedra das casas e das calçadas, o tecido das lojas e dos armazéns, o receituário médico, as cartilhas de alfabetização e de leitura, forneceu suporte no qual a escritora inscreveu o cotidiano das mulheres do seu tempo em suas relações com os homens, com os filhos, com a sociedade. Livro-texto que lutou contra a fatalidade da perda e se tornou arquivo. A pena, como um estilete metálico, foi utilizada por Sarah para compor memórias, para talhar nas páginas em branco as regras do “bom viver”, do “fino trato”, da mulher galante que sabe se vestir, se comportar, se materializar em forma de mãe e de esposa.

Pena-estilete que desenhou cenários, que traçou as habilidades de uma “boa dona de casa”. Nas noites e nos dias quentes do Rio de Janeiro Imperial, a pena e o tinteiro foram testemunhas das conversas que Sarah mantinha com os papéis em branco. Papéis em branco que se converteram em letras, em palavras, em frases, em parágrafos, em capítulos, na “alegria da casa”. Conversas que foram traduzidas em criações poéticas, normas médicas, ordens familiares, rimas femininas, ritos cotidianos. Conversas sobre as superstições curativas, narrativas contra o charlatanismo, receituário contra as mazelas que atacam a população pobre e rica deste país tropical. Rabisca e desenha quadros e palavras.

Pena-estilete que cortou as grossas fronteiras de gênero, que delimitava a escrita feminina a um lugar marginal, inferior, secundário; que circunscrevia os manuais de bom-tom para os grandes nomes. Sarah corta, recorta, tricota a própria geografia feminina e desenha novas possibilidades para a mulher, elaborando discursivamente novos valores culturais, (re)definindo os papéis femininos, discutindo os espaços, tentando desconstruir paradigmas existentes na sociedade brasileira que impunham à mulher um papel fixo, imutável, rígido. O texto de Sarah, “além de criticar a cultura dominante, apresenta, de forma pioneira no Brasil, um novo modelo firmado na ética protestante de raiz puritana” (CARDOSO, 2005, p.16).

A Alegria da Casa Imperial

O Segundo Império brasileiro (1840-1889) foi decisivo para a configuração de novas territorialidades no Brasil, com o aumento progressivo de novas tecnologias, de novos produtos industrializados, e da emergência de novas práticas socioculturais. O tráfico de “boas maneiras” foi intenso, principalmente através de leitores, viajantes e comerciantes ingleses e franceses. A geografia do Brasil seduzia sujeitos dos mais diversos países, que vinham para cá com o objetivo de trabalhar,

comercializar, fazer missões, dentre outros. Foi um momento em que se disseminaram, progressivamente, as novas tecnologias vindas do outro lado do Atlântico, dentre as quais o saber e o poder da medicina, o controle médico sobre as normas familiares: "A normalização médica da família brasileira operou-se em estreita correspondência com o desenvolvimento urbano e a criação do Estado nacional" (COSTA, 1999, p.52).

Dentro desse empreendimento normativo, os homens ilustrados das décadas finais do século XIX – juristas, médicos, pedagogos, higienistas, arquitetos – investidos de autoridade científica, apresentaram-se como os artífices iluminados, capazes de dar respostas às necessidades de higienização[2] das cidades, do crescimento econômico do país e de formação de trabalhadores saudáveis tanto física quanto moralmente. O discurso e as práticas de poder dos atores políticos mobilizaram um conjunto de saberes para qualificar ou desqualificar códigos e comportamentos sociais, com a finalidade de corrigir as "anomalias" que se instauraram nas famílias, principalmente as urbanas. Nessa perspectiva, a medicina social urbana, ao estender o seu olhar clínico para os segmentos sociais, percebeu-os como um organismo vivo, diagnosticando-o, identificando e catalogando as suas mazelas, as suas fraturas, as suas rachaduras, os seus problemas higiênicos.

O Rio de Janeiro, sede do poder imperial, necessitava de transformações de ordens as mais variadas para adquirir feições europeias. Conforme Gondra (2000, p. 3), era preciso destruir a vila colonial e transformá-la em cidade, alterando as sensibilidades baseadas nas relações sociais senhoriais, recepcionando os trejeitos burgueses e munindo a cidade de infraestrutura urbana (água, iluminação e esgotamento sanitário), transporte (arruamentos, carruagens, bondes e trens), economia (instalação de fábricas e de estabelecimentos comerciais), comunicação (imprensa, correios e telégrafos), segurança (guarda-nacional, sistema judiciário) e cultura geral (bibliotecas, jardim botânico, escola de belas artes, faculdades, escolas de primeiras letras e secundárias, dentre outras). Para tanto, o Rio ganhava os primeiros impulsos de industrialização, de ideais revolucionários em prol da República e da abolição do trabalho escravo, de convulsões urbanas, de ambiguidades, de confrontações múltiplas, da emergência de novas instituições sociais e política. Rio, capital do Império, que cria no progresso, na razão, na ordem, nos ideais iluministas. Rio, que via chegar as primeiras missões modernas protestantes. Novos discursos e novos espaços eram configurados na cidade.

A partir da segunda metade do Oitocentos, a questão higiênico-sanitária torna-se um problema urbano, principalmente em grandes centros, como o Rio de Janeiro. As impressões médicas, conjugadas às ações/transformações do engenheiro e às políticas de intervenção estatal, interferem no cotidiano urbano, na vida e na vila das pessoas. Dentro desses novos referenciais de verdades que circulavam nos principais impressos, o discurso médico também ganhará visibilidade, tornando a insalubridade uma questão de ordem pública, além de contribuir para: a) orientar as práticas e os saberes pedagógicos; b) criar instituições, como os hospitais, para sanar a população, corrigindo seus males e reduzindo as epidemias (varíola, tifoide, tuberculoses, gripes); c) edificar hospícios para isolar

[2] O advento da higiene foi simultâneo às transformações institucionais e científicas relacionadas com o "nascimento da clínica" (FOUCAULT, 1980). O higienismo estava relacionado ao chamado neo-hipocratismo, uma concepção ambientalista da medicina baseada na hipótese da relação entre doença, ambiente e sociedade. A tradução dos princípios higienistas para a sociedade brasileira ocorreu na primeira metade do século XIX, embora isto tenha ocorrido de forma muito tímida (FERREIRA, 2006)

os “doentes mentais” que podem pôr em perigo os membros “normais” da família; d) instituir o juizado de menores e colônias de correção para punir os infratores mirins que atentam contra os “bons costumes” da família civilizada. Jurandir Freire Costa (1999, p.33) mostra que, no curso do Segundo Império, a medicina social vai ser dirigida à família “burguesa” citadina, “procurando modificar a conduta física, intelectual, moral, sexual e social dos seus membros com vistas à sua adaptação ao sistema econômico e político”. São transformações medicamente descritas como higienizadoras da família e da nação. A extensão de instituições médicas para a família obedece aos protocolos políticos de uma nação que deseja muito mais soldados da pátria do que meramente trabalhadores.

A ingerência médica no seio familiar perseguia o objetivo de tornar o estranho algo familiar. No Segundo Império, assiste-se a uma heroicização do médico. Ele e sua ciência parecem residir no âmago maior da cidade, da família e da instrução pública. Torna-se o engenheiro da saúde, o pedagogo das almas, o destruidor dos micróbios, dos vírus, das doenças, e responsável por restabelecer a cura na cidade e na família. Novas estratégias sanitárias são modeladas e novas questões urbanas são inventadas. A cidade grande é o cenário eleito pelas autoridades políticas para o exame da péssima vida que levavam homens e mulheres. A racionalidade médica “reuniu argumentos, calculou procedimentos, investiu em técnicas, constituiu instituições e fabricou tecnologias suficientes para produzir a ordem médica” (GONDRA, 2003, p.27). A recorrência do enfoque médico para a abordagem dos “fenômenos sociais” foi, conforme Anca (2005), resultado da progressiva convergência de projetos sustentados em diferentes áreas do Estado, tais como a criminologia e o direito penal, a normalização da população infantil, a saúde pública e o dispositivo psiquiátrico.

Nesse cenário, em que se afirma uma gramática de práticas correlatas a uma vida saudável, a mulher recebe especial atenção do saber médico, preocupado em modificar os hábitos coloniais que prejudicavam as novas gerações. Como resultado, novas práticas e especialidades médicas emergem, a exemplo da obstetrícia e da pediatria. Na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, em 1832[3], houve uma reforma curricular na qual foram introduzidas disciplinas acadêmicas que melhor orientassem os alunos, como “partos, moléstias de mulheres pejadas e paridas e de meninos recém-nascidos” (DANTES, 2001, p.66).

Nessas novas, embora tímidas, paisagens urbanas, o próprio corpo é reescrito, reelaborado, repensado, reconfigurado ou desconfigurado. Tanto os médicos quanto outros profissionais, a exemplo dos arquitetos, ficaram mais atentos aos silêncios dos corpos, aos não-ditos, ao que até então tinha sido suprimido, ignorado ou esquecido. Para as novas descobertas sobre o corpo, a sensibilidade foi fundamental para ajudar os sujeitos a perceberem as singularidades, as falas, os gestos e os códigos do corpo e da alma. É, nessa paisagem de remodelações, que chega ao Rio, em 1855, a missionária protestante Sarah Kalley, ávida por novas leituras e novas escritas da vida, conforme veremos a seguir.

[3] “A transformação, em 1832, das academias médico-cirúrgicas do Rio de Janeiro e da Bahia em faculdades de medicina tornou mais amplo o espectro da influência da medicina clínica francesa” (DANTES, 2000, p.69).

Arquitetura e arquitetos familiares: a sensibilidade do feminino no cuidar, no controlar e no curar

Como desenhar a casa e os seus moradores? Como ler a arquitetura e os arquitetos-sujeitos de uma nova configuração familiar? Para responder a tais questionamentos, é importante destacar que as premissas da higiene são patentes nos textos de Kalley, que explica a força emocional das descobertas pasteurianas[4], mas também a contribuição da pedagogia e do discurso médico, já que esta era casada com o médico Robert Kalley. Sarah era tanto educadora quanto terapeuta de sentidos. O discurso de Sarah Kalley, bastante influenciado pelo seu esposo, fundamentava-se, à semelhança de tantos outros, nas operações de prescrever, ordenar, certificar, avaliar, prometer, recompensar. São escritos que mostram o regramento da vida individual e da vida familiar, pregações morais e científicas que ensinam sobre aeração, asseio, dormida, comida, vestuário, enfim, um repertório de palavras que visam disciplinar o corpo feminino, ao mesmo tempo em que o constrói como civilizado, atraente ao olhar do marido, belo e ordeiro. Deve-se redobrar o cuidado com a roupa, com a comida, com as bebidas e com os espaços frequentados.

Corpo individual e corpo social se associam em nome da saúde da família e da nação. Era preciso se preocupar com as enfermidades infectocontagiosas. A pedagogia da higiene adentrou a arquitetura familiar e contribuiu para a criação das figuras da "boa" e da "má" dona-de-casa. A imagem da "boa mulher", que é representada como forte, trabalhadora, corajosa, asseada, econômica. Estava sempre realizando tarefas, limpando a cozinha, engomando roupa, bordando, costurando e cerzindo roupas, limpando os filhos, preocupando-se com todos os recônditos do mundo feminino, a exemplo da sala de jantar que deveria "ser bem arejada, mas (principalmente no tempo de verão) é bom conservá-la muito *sombria*, por causa das moscas, às quais a escuridão afugenta, e que causam tão grande incômodo nas horas de comer" (KALLEY, 2005, p.78).

A sala, como um documento de identidade feminina, era um discurso que falava sobre que perfil de mulher a governava. Como cartão de visita, deve ser livre de toda poeira, "lavada uma vez por semana, espanando-se primeiramente as paredes e o teto". Dessa forma, "será sempre agradável e saudável", pois consiste em um local de vivências: "Na sala de visita, como na sala de jantar, como em todos os outros lugares e aposentos de uma casa bem governada, a coisa principal é o *asseio*", pois isto não confere somente "um ar de agradável conforto à morada, como uma boa ideia do morador" (KALLEY, 2005, p.78, 81).

Se a mulher fosse uma boa administradora do lar, dedicada e com amor ao asseio, isso representava saúde para todos, união dos corações e felicidade para os seus habitantes. Para a educação dos filhos e filhas, as ordens e rotinas familiares funcionavam como dispositivos pedagógicos, como espaços educativos de transmissão de saberes e de funções, reforçando as prescrições e expectativas socioculturais em relação às condutas e comportamentos de homens e mulheres. Na arquitetura doméstica, aprendia-se olhando a mãe fazendo, dando ordens, governando. A casa era uma escola, um edifício pedagógico, dotada de um "currículo" que representava e reproduzia os estereótipos da sociedade mais ampla. Os estereótipos e preconceitos de gênero eram

[4] Pasteur nasceu em 1822. Consagrou sua vida ao estudo da microbiologia, e suas investigações sobre as enfermidades infectocontagiosas permitiram suplantar a força da teoria dos humores proposta por Galeno.

internalizados e subjetivados pelos filhos e filhas que (in)conscientemente esperavam e desejavam funções diferentes[5] para meninos e meninas. Essas expectativas, de certa forma, determinavam a carreira educacional dos filhos e filhas, reproduzindo as desigualdades de gênero. Quando os escritos de Kalley passaram a circular nas escolas do Rio de Janeiro, essa perspectiva de gênero ganhou mais visibilidade.[6]

A desinfecção da casa, particularmente da cozinha, ganhou estatuto religioso na narrativa kalleyana. A cozinha deve ter uma assepsia constante por causa da contaminação dos alimentos. O Capítulo I do livro "A alegria da Casa" é dedicado a esse fim, advertindo que "cozinha asseada [era] casa asseada", as paredes limpas para não formar uma crosta de sujeira. A assepsia da casa era, assim, condição de existência de uma família saudável, principalmente da mulher e da criança: "A casa higiênica era, por conseguinte, um dos trunfos médicos na luta contra a família clássica em favor da mulher. Mas também das crianças". Em nome destas, a higiene "insurgia-se contra a insalubridade reinante nas residências", contra os quartos pequenos e insalubres, privados do ar e da assepsia da ação solar (COSTA, 1999, p.120). Era urgente mudar o desenho das novas habitações... e das antigas também.

"O lugar onde toda a comida da família é preparada deve andar bem arranjado e limpo", argumenta Sarah, advertindo que a "cozinha é como a *raiz* de toda a casa; por isso é preciso tratar dela antes de tocar nos quartos e nas salas" (KALLEY, 2005, p.72). A estratégia médica para a produção de um sujeito controlado pressupunha a vigilância em todos os locais. Nada de paredes visguentas de bolor. Com essa tônica, a habitação saudável deveria obedecer às regras da nova arquitetura, mesmo que estas fossem alarmantes. Conforme Vigarello (1996, p.165), a higiene alarma para convencer, dramatiza para surpreender, inventa razões: "A higiene do fim do século XIX cria, em parte, justificações: o papel oxigenador da pele e as virtudes anti-infecciosas da energia". E é isto que Sarah faz ao apropriar-se do discurso higienista: tenta convencer, educar, moralizar, assustar, alarmar. Escreve e prescreve cuidados, receita fórmulas, dita regras de cuidados tanto para o interior quanto para o exterior da casa: "As vidraças limpas, até se tornarem lustrosas, são para uma casa o que o céu claro é para o mundo; e é importantíssimo conservá-los assim, não somente para maior glória dos moradores, como também para benefícios da sua saúde" (KALLEY, 2005, p.80).

A missionária compara as vidraças limpas ao céu. Os céus são conclamados como símbolo da saúde, como metáfora da higienização e da limpeza, da transparência. Deus é convidado a ser o exemplo maior de salubridade, de lucidez, de luz: "Quando Deus disse: *Faça-se a luz*, conferia ao mundo o mais maravilhoso benefício que se poderia imaginar" (KALLEY, 2005, p.80). A evangelização da higiene é fundamental para que os leitores subjetivem os novos códigos de civilidade e salvem os seus corpos através de uma nova alma de governo, ultrapassando a tradicional concepção de corpo e construindo outra, se libertando das antigas prisões coloniais e adentrando nos espaços da cidade racionalizada.

[5] A diferença, tal como a identidade, "é um processo relacional. Diferença e identidade só existem numa relação de mútua dependência. O que é (a identidade) depende do que não é (a diferença) e vice-versa" (SILVA, 2002, p.101).
[6] Sobre a problemática de gênero, escola e currículo, verifique SILVA (2002).

A caça às bactérias e aos micróbios está em toda parte: na cozinha, nos quartos, nos assoalhos, nos alpendres, nas roupas de dormir, nas vidraças. É preciso *luz*. Kalley lança mão da metáfora da luz para elucidar as mentes e os pensamentos dos seus leitores. Com a luz, a sujeira aparece, a poeira torna-se visível. A casa carece de luz, assim como as mentes dos seus moradores. *Faça-se a luz* recair sobre os corpos moles, flácidos, que não caminham, não fazem exercícios. *Faça-se a luz* penetrar nos poros revelando sujidades, imundícies, cascões. O processo de fabricação de sujeitos saudáveis é continuado e envolve uma educação cotidiana, práticas rotineiras, inspeção, iluminação, luz, iluminismo. É a influência do Iluminismo sobre as mentes, do enciclopedismo, da ilustração, da razão do sujeito moderno. É preciso livrar o homem da escuridão mediante a luz do saber. A medicina, "ao se impor como técnica de regulação do contato entre indivíduos e família (...), teve na casa um dos maiores aliados", sendo a cozinha um local que merece vigilantes cuidados do ponto de vista da higiene (COSTA, 1999, p.110).

Sarah Kalley desenha a cozinha como uma topografia que merece constantes movimentos de limpeza, de esfregões, de varridas até se tornar luminosa. Uma gramática do asseio deve ser constante nessa geografia que é, primordialmente, um lugar de atuação feminina. Um detalhado e minucioso conjunto de dispositivos de poder é instituído sobre o corpo feminino no ambiente da cozinha. Elas (as mulheres) organizam e ocupam essa geografia. Vigiam as panelas, preparam a comida, acendem e apagam o fogo, enxugam louça, espantam as moscas. Ritual diário consagrado pelos discursos patriarcais, médicos, religiosos, políticos, esposos, filhos. Linguagem marcada pela repetição e pelo cuidado, pela observação constante, pelo ir e vir. Para Sarah Kalley, a geografia da cozinha deve ser envolvida pelo afeto, asseio e cuidado: "Cada manhã (...) a cozinha deve ser varrida com cuidado; o fogão, tirar-lhe a cinza e escová-lo; as mesas, cadeiras, etc., limpá-las" (KALLEY, 2005, p.72). E os dispositivos de limpeza vão sendo narrados: lavar os armários e prateleiras, conservar a comida, manter o ambiente livre de poeira e de toda espécie de sujidade, cuidar das panelas e das frigideiras, limpando-as com um punhado de cinza de madeira, conservar as toalhas limpas e separadas, colocar raspadores para os pés à porta da casa, enfim, higienizar cada espaço e cada lugar desse ambiente "tão feminino".

A pedagogia da higiene mostrava-se por todo o interior e exterior da habitação. Para Sarah, as mulheres deveriam ter sensibilidade para não descuidar da limpeza diária, removendo "toda a água suja e de lavar a louça do quarto de dormir todos os dias com um pouco de água quente, enxugando-a, depois com uma toalha reservada para este fim somente", evitando que as águas paradas atraiam doenças para dentro de casa, para perto de seus moradores. Quarto asseado, depois de varrido, "todos os seus móveis devem ser bem limpos da poeira, e será bom aqui lembrar que o bater em qualquer objeto, com um espanador ou com um pano, só faz com que a poeira voe de um lugar para outro". A disciplina pedagógica do limpar e do varrer continua sendo narrada pela escritora, alertando as mulheres de que "é preciso esfregar com um movimento de mão firme, rápido e regular, usando de um pano mole e bastante grande, e ter o cuidado de não sacudi-lo senão fora da janela ou da porta, a fim de que a mesma poeira não torne a pousar sobre os móveis" (KALLEY, 2005, p.76).

O abecedário da limpeza, as lições repetitivas, o controle da gramática cotidiana, as vozes ativas dentro de casa são evocadas. O asseio da *frontaria* da casa é visto como representativo da boa

higiene dos seus moradores. “A soleira e o limiar da porta devem ser cuidadosamente varridos todos os dias de serviço, e lavadas uma ou mais vezes na semana. Em igual asseio e limpeza deve cada um trazer a sua testada, bem como o pátio, se o tem” (KALLEY, 2005, p.81). Dia-a-dia, os cuidados para com o ambiente familiar devem ser redobrados, “proibindo” a entrada de elementos estranhos à boa saúde, permitindo a entrada do ar para purificações dos pulmões de seus moradores. “Uma vez por semana deve o quarto de dormir ser lavado com água e sabão”, mas adverte:

> ... não quero dizer que seja preciso tirar fora todos os moveis, a fim de inundar o assoalha com um dilúvio de água, e depois andar navegando nela com um velho saco em punho (...) até conseguir, depois de imensa fadiga, que o quarto fique um tanto enxuto (...) Nada disso! Com pouca água em um balde, um bocado de sabão, um côco e um pano grosso, do tamanho de um côvado quadrado, qualquer pessoa pode lavar um quarto, muito melhor do que pela outra maneira, e com menos trabalho e canseira (...) E assim, em pouco tempo ter-se-à lavado o quarto e, ao acabar de um lado, estará seco o outro, tudo sem confusão, e sem correr o risco (se o quarto estiver em andar superior) de dar algum banho inesperado aos que estão tranqüilos no andar de baixo (KALLEY, 2005, p.77).

Toda essa gramática normativa voltada para os cuidados da casa faz parte de uma ortopedia dos corpos, de uma anatomia feminina bem em voga no século XIX. Embora os escritos de Kalley fossem inovadores em relação aos escritos pelas brasileiras da época, ainda é possível perceber que muitas práticas educativas ao longo do século XIX, conforme Birman (1999, p.87), visavam extirpar o que havia de feminilidade na mulher, para que a figura da mãe pudesse ser harmônica com a da esposa casta e fiel. Em “A Alegria da Casa”, o número de “lições” sobre limpeza da casa e cuidados com os filhos é visivelmente maior do que sobre a produção do próprio corpo feminino. As representações “médicas” sobre o gênero feminino, a necessidade de exercitá-lo cotidianamente são sustentadas durante todo o livro de Kalley. Um corpo ortopedicamente disciplinado para o lar, para os filhos: casa para ter filhos, cerca-se de trabalhos para manter os filhos, é honesta para dar bons exemplos aos filhos, cuida da casa para investir na saúde e na educação doméstica dos filhos, submete-se a todo e qualquer tipo de pressão por causa dos filhos. E em nome dos filhos devota o seu marido e o agrada com palavras e gestos. Assim, emerge da narrativa de Kalley uma mulher cosida de cuidados, escrita por palavras doces, costurada pelas agulhas do racionalismo, cerzida pelas linhas do puritanismo inglês:

> Rica ou pobre, cada mulher deve sentir que aos olhos de seu próprio marido lhe cumpre mostrar-se mais agradável do que aos de outro qualquer no mundo. Deve ter, ao mesmo, desejo igual de lhe agradar quando é *seu marido* como tinha o cativar quando era somente *seu admirador, e,* se este empenho se manifestasse em tudo, parece-me que raras vezes haveria desgostos entre os casados (KALLEY, 2005, p. 100).

A nova mãe, que é esculpida no século XIX, foi gestada de um duplo movimento histórico: de um lado ela se libertou de algumas amarras patriarcais e, de outro, passou a ser controlada pelos novos poderes, dentre os quais o poder do discurso médico: “A construção de uma ‘natureza’ feminina pela ciência da época fez com que toda mulher que contrariasse o novo figurino de mãe construído pela sociedade para ela fosse vista como uma mãe ‘desnaturada’”. Com a crescente circulação e apropriação desse saber, “a mulher começou a acreditar não apenas no discurso pseudocientífico do ‘instinto’ materno, como também a crer na nobreza de sua função de mãe” (ROCHA-COUTINHO, 1994, p.92).

Como escritora protestante, é visível que Sarah Kalley adota um modelo de prescrição religiosa, revestindo-o com um vocabulário científico, pois este apresentava-se à sociedade como um campo de conhecimento autorizado, muito mais que o campo discursivo protestante. O desejo de educar física, intelectual e moralmente as mulheres cariocas configura a utopia de uma educação integral num país de analfabetos.

Os cuidados para com a casa estão ancorados nas ideias e práticas de higienização e disciplinarização, com a finalidade de estabelecer uma ordem familiar e de preparar, ao mesmo tempo, a mão-de-obra infantil para os mundos do trabalho. A casa higiênica era celebrada, desejada, amada. Enquanto isso, a arquitetura antiga, impermeável, fechada, sem circulação de ar, com alcovas úmidas, escuras e abafantes, era condenada pela escrita de Sarah Kalley. A recorrência ao saber médico é utilizada como um estatuto de verdade, a fim de convencer as suas leitoras de que é hora de modificar não somente a arquitetura, mas os hábitos domésticos: “A mais de um médico tenho ouvido declarar que muitas moléstias se originam deste costume de dormir em lugar onde o ar puro não pode penetrar facilmente, e considerando alguns fatos físicos, vemos quão pernicioso, com efeito, é um tal sistema” (KALLEY, 2005, p.75).

Um repertório de atividades é pedagogicamente receitado por Kalley para livrar o corpo feminino da doença. Dentre as prescrições terapêuticas, aconselhava-se “conservar a sua pele bem lavada com sabão e bastante água”, fazer “exercícios de dia, e dormir em um lugar arejado (...), comer ao almoço o suficiente, ao jantar com temperança, e pouco ou quase nada à noite” (KALLEY, 2005, p.92), pois que, obedecendo a estas instruções, “raras vezes precisará de doutores”. Conforme Costa (1999, p.113-114), a medicina social percebia que a urbanização forçava a mudança da família e que o Estado, apoiando a expansão da saúde pública, creditava-lhe confiança. Intervir na casa respondia, em parte, a esta movimentação estratégica, encarregando de transformações higiênicas no espaço familiar e apresentando-se como indispensáveis à sanidade de todos os locais físicos e sociais do universo urbano.

É pertinente destacar que Kalley não condena apenas o comportamento feminino, mas também a própria estrutura arquitetônica das casas, herança colonial que “sepultava” a circulação do ar e interiorizava cada vez mais o sexo feminino. Mulheres “sem janelas” para a vida externa, “sem janelas” para as sociabilidades da rua e da praça, “sem janelas” para a conquista de novos territórios, de novas geografias sentimentais fora do espaço doméstico. É urgente abrir janelas, alargar portas para a rua, fazer os ventos de fora encherem os pulmões privados de puro ar. No entanto, a conquista começa do interior para o exterior, preparando-se para administrar eficazmente a sua casa. Cardoso, analisando “A Alegria da Casa”, levanta a hipótese de que a narrativa de Sarah Kalley expressa uma estratégia de conquista progressiva “do espaço privado por parte da mulher, capacitando-a com a utilização da inteligência (lógica e razão) a ocupar os espaços públicos da sociedade” (CARDOSO, 2005, p.15).

Considerações Finais

O livro "A Alegria da Casa", analisado por nós, certamente teve uma intensa utilização no final do século XIX, não apenas na Igreja Evangélica Fluminense, mas também no cotidiano escolar de alunos e alunos, professores e professoras, como um manual de "boas maneiras", um código de bom-tom para quem realizava uma contínua leitura de seus capítulos. É interessante refletir, também, sobre a função que esta atividade cumpria no seio da medicina, como um canal de divulgação da educação sanitária, da limpeza do corpo e da casa. As leitoras (e prováveis leitores) do referido livro reconstruíam o texto e lhe outorgavam significados diferentes daqueles construídos por Sarah Kalley que, com suas próprias palavras, procura dar conselhos e respostas imediatas às mães e mulheres, às noivas, às filhas. Desta forma, o leitor se apropria do texto e o transforma em uma ferramenta de instrução, de educação, excedendo às intenções do autor e tornando-se, talvez, "a alegria da casa".

Referências

ANCA, Alejandra Rodriguez de. Apuntes para el análisis de las relaciones entre discurso médico y educación (1900-1930). In: Di LISCIA, Maria Silvia; Salto, Graciela Nélida. *Higienismo, educación y discurso en la Argentina (1870-1940)***.** Santa Rosa, Editorial de la Universidad Nacional de la Pampa, 2005..

BARROS, José D´assunção. *Cidade e História*. Petrópolis: Vozes, 2007.

BIRMAN, Joel. *Cartografias do feminino***.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.

CARDOSO, Douglas Nassif. *O cotidiano feminino no Segundo Império*. São Bernardo do Campo: Edições do Autor, 2005.

COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

DANTES, Maria Amélia (org.) *Espaços da ciência no Brasil. 1800-1930.* Rio de Janeiro: Fiocruz, 2001.

FERREIRA, Antonio Gomes. Higiene e controlo médico da infância e da escola. *Caderno CEDES,* Campinas, v. 23, n.59, p.9-24, 2003.

FERREIRA, Luiz Otávio. Uma interpretação higienista do Brasil Imperial. In: HEIZER, Alda; VIDEIRA, Antonio Augusto Passos*. Ciência, civilização e Império nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Acsess, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas***.** Rio de Janeiro: Nau Editora, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

GRAHAM, Maria. *Diário de uma viagem ao Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1990.

GONDRA, José Gonçalves. Homo hygienicus: educação, higiene e a reinvenção do homem. *Caderno Cedes*, Campinas, v. 23, n. 59, p.25-38, 2003.

_____. *Artes de civilizar*. Medicina, higiene e educação escolar na corte imperial. 2000. Tese (Doutorado em Educação). Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.

KALLEY, Sarah. A alegria da casa. In: CARDOSO, Douglas Nassif. *O cotidiano feminino no Segundo Império*. São Bernardo do Campo: Edições do Autor, 2005.

ORTIZ, Renato. *Cultura e Modernidade*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PEREIRA NETO, André de Faria. *Ser médico no Brasil*. O presente no passado. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2001.

PIMENTA, Tânia. Entre sangradores e doutores: práticas e formação médica na primeira metade do século XIX: *Caderno Cedes*, Campinas, v. 23, n. 59, p.91-102, 2003.

ROCHA-COUTINHO, Maria Lúcia. *Tecendo por trás dos panos*. A mulher brasileira nas relações familiares. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

SÁ, José Marques de. *Higiene da pele, no Rio de Janeiro: vestuário e banhos.* 1850. Tese (Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, RJ.

SILVA Francini Medeiros da. *Código de Bom-Tom:* Os manuais de etiqueta e a formação de uma "boa sociedade" nos trópicos (Rio de Janeiro, 1840-1850). Anais do XVIII Encontro Regional de História – O historiador e seu tempo. ANPUH/SP – UNESP/Assis, 24-28 jul. 2006. Cd-rom.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de Identidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

A religião, na América Latina, compõe a realidade história, cultural, social, simbólica. Sua trajetória está vinculada aos processos identitários, perpassa, paradoxalmente, a colonização, escravidão e também a descolonização, libertação. Como indica Stålsett (2004), a religião relativiza-se e revitaliza-se. A relativização provém de "las nuevas experiencias de pluralidad religiosa [...] llevan a la conciencia de que 'mi' religión sólo es una religión entre muchas".

A revitalização provém da construção da identidade no contato com religiões diferentes. "Religión forma parte esencial de la identidad cuestionada bajo la presión de la globalización". A religião pode ser pró-sistêmica, antissistêmica ou ambas ao mesmo tempo, isto é, pode exercer a função de integração, promovendo o sistema, ou pode ser fonte de resistência e crítica, combatendo o sistema, sendo um espaço de alternativas ou ainda ambos, pois pode combater certos aspectos e ser a favor dos que lhe convêm.

O papel da religião como resistência é fundamental à América Latina, onde a exclusão, a injustiça, a corrupção fragmentam a sociedade entre os privilegiados e os sem direitos. Nesse sentido, o objetivo desse livro é fomentar um diálogo interdisciplinar e discutir as possibilidades da religião ser espaço de resistência. Como a religião pode lidar com sua histórica aliança com a colonização? Como a religião pode superar seus mecanismos internos de intolerância, fundamentalismos ou, até mesmo, de violência? Em toda a América Latina, a religião no espaço público possui um lugar ambíguo: de um lado, fomenta preconceitos e, de outro, é um espaço que motiva resistências, onde o Estado está ausente ou é o violador. A Teologia da Libertação, a Teologia Negra, a Teologia Indígena, a Teologia Feminista são porta-vozes de pessoas que lutam por sua cidadania, por justiça. Assim, religião pertence ao cenário de conflituosidade, de polissemia e de controvérsias.

Kathlen Luana de Oliveira

ISBN 978-85-89754-28-6