



PUCPR



V 4 | N 2 | 2019

CADERNO TEOLÓGICO

**Diversidade e intolerância
na sociedade brasileira contemporânea**

Caderno Teológico

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

ISSN 2318-8065

Prefixo DOI <http://doi.org/10.7213/2318-8065>

Iniciada em 2013 com o intuito de socializar trabalhos de conclusão de curso de discentes da graduação em Teologia da PUCPR, o Caderno Teológico publicou três volumes nesse formato. Em 2018, a revista foi acolhida pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia com escopo ampliado e retornou suas atividades editoriais em 2019. Atualmente, o Caderno Teológico é uma publicação semestral que está vinculada à Graduação em Teologia, à Graduação em Ciências da Religião e ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), ISSN 2318-8065.

O Caderno Teológico tem por **missão** veicular trabalhos científicos que contribuam ao avanço da pesquisa na área de Ciências da Religião e Teologia, bem como em suas interfaces. Assume, desta forma, a pluralidade de elaborações teóricas de doutores e não doutores, com especial atenção à produção discente. Valoriza-se o trabalho crítico, atualizado, dialógico e interdisciplinar. A revista publica trabalhos na forma de artigos, resenhas e resumos de monografias, dissertações e teses da área de Ciências da Religião e Teologia (em especial da PUCPR). Os trabalhos serão submetidos à avaliação da Comissão Editorial e de Avaliadores ad hoc pelo sistema *double blind peer review* (dupla revisão cega por pares). A seleção levará em consideração a originalidade, relevância e qualidade metodológica e científica. Será avaliada, também, sua adequação às normas da ABNT. O teor de conteúdo e a exatidão das citações são de inteira responsabilidade dos autores.

Created in 2013 with the objective to publicize PUCPR Theology Undergraduate final papers, Caderno Teológico published three volumes on this format. In 2018, the journal was integrated by the Graduate Program in Theology with an expanded scope and restarted its editorial activities in 2019. Nowadays, Caderno Teológico is a semesterly publication related to Theology and Sciences of Religions Undergraduate courses, and to the Graduate Program in Theology at the Pontifical Catholic University of Paraná (PUCPR), ISSN 2318-8065.

Caderno Teológico **mission** is to publicize scientific researches that may contribute to advance the studies in the area of Sciences of Religions and Theology, as well as their interfaces. The journal assumes the plurality of theoretical works developed by doctors and non-doctors, with special attention to students' production. We value critical, up to date, dialogical, and interdisciplinary works. The journal publishes articles, book reviews, monograph and dissertations abstracts in the area of Sciences of Religions and Theology (especially from PUCPR). The works will be submitted to double blind peer review by the journal editorial commission and ad hoc reviewers. The selection of works will consider originality, relevance, and methodological and scientific quality. Adequacy to ABNT norms is also evaluated. The content and accuracy of citations are of authors' entire responsibility.



Corpo Editorial

Editores Executivos

Jaci de Fátima Souza Candiotto
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Jefferson Zeferino
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Editores Associados

Felipe Sérgio Koller
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Tiago Silva da Rosa
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Comissão Editorial

Agenor Brighenti
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Alex Villas Boas
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil | Universidade Católica Portuguesa, Portugal

Clelia Peretti
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Elias Wolff
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Ernesto Lázaro Sienna
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Ildo Perondi
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Luiz José Dietrich
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Luiz Alexandre Solano Rossi
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Marcial Maçaneiro
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Marcio Luiz Fernandes
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Mário Antonio Sanches
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Mary Rute G. Esperandio
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Rudolf von Sinner
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Vicente Artuso
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Waldir Souza
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Conselho Editorial

Antonio Manzatto
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Celso Gabatz
Faculdades EST, Brasil | Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Brasil

Claudete Beise Ulrich
Faculdade Unida de Vitória, Brasil

Claudio Carvalhaes
Union Theological Seminary, Estados Unidos

Claudio de Oliveira Ribeiro
Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil

Dan González-Ortega
Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México |
Comunidad de Educación Teológica Ecueménica Latinoamericana y Caribeña (CETELA), México

Dilaine Soares Sampaio
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Dion Forster
University of Stellenbosch, África do Sul

Everton Nery Carneiro
Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Gizele Zanotto
Universidade de Passo Fundo, Brasil

Joe Marçal Gonçalves dos Santos
Universidade Federal de Sergipe, Brasil

Julio Cezar Adam
Faculdades EST, Brasil

Marcelo Ramos Saldanha
Faculdades EST, Brasil

Paulo Agostinho Nogueira Baptista
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil

Sandra Célia Coelho Gomes da Silva
Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Wanderley Pereira da Rosa
Faculdade Unida de Vitória, Brasil

Revisão de Linguagens e Traduções

Josélia Ribeiro
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Direitos autorais

O Caderno Teológico é detentor dos direitos autorais de todos os artigos publicados por ele. A reprodução total dos artigos desta revista em outras publicações, ou para qualquer outro fim, por quaisquer meios, requer autorização por escrito do editor deste periódico. O periódico opera nas bases da atribuição CC BY (Creative Commons 4.0). Esta licença permite que outros distribuam, remixem, adaptem e criem a partir do seu trabalho, mesmo para fins comerciais, desde que lhe atribuam o devido crédito pela criação original.

Endereços eletrônicos

Site: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/cadernoteologico>

E-mail: cadernoteologico@pucpr.br

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Sônia Maria Magalhães da Silva - CRB-9/1191

Caderno teológico [recurso eletrônico] / Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
– Curitiba : PUCPress, 2019.
v.4, n.2 (jul./dez.2019) -

ISSN: 2318-8065 (on-line)
Periodicidade: semestral

1. Teologia. 2. Religião. I. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Teologia.

CDD. 20. ed. – 200

Editorial

Diversidade e intolerância na sociedade brasileira contemporânea

<http://doi.org/10.7213/2318-8065.04.02.p06-10>

Celso Gabatz*

Ezequiel Hanke**

Jefferson Zeferino***

Jaci de Fátima Souza CandiOTTO****

Uma das riquezas da comunidade humana é sua diversidade étnico-cultural. E como elemento constituinte da cultura, a religião tem demarcado território em quase a totalidade da história. Em razão de sua pluralidade, porém, tem sido paradoxalmente um elemento de religação (*religare*), como também colaboradora de atitudes de intolerância e comportamentos excludentes. No caso do contexto brasileiro, a pluralidade de religiões também é conflitiva, em função de processos de colonização europeia que impuseram o monoteísmo judaico-cristão sobre outras formas de crença religiosa. O projeto político eurocêntrico que remonta ao século XVI tem deixado sua marca de exclusão por onde se implantou, especialmente nos povos autóctones e escravizados na América Latina. Neste solo a religião foi usada como justificção da instauração de uma cultura pautada pelos valores do homem branco, cristão e europeu.

Esses conflitos culturais e religiosos têm tornado a vida difícil e levado à morte milhares de pessoas em nome de Deus. Nem mesmo a concepção de Estado laico, pela qual cada um pode praticar a religião que quiser, desde que suas práticas não sejam inconstitucionais, foi capaz de eliminar totalmente a violência justificada em nome da religião. Está em jogo, portanto, a necessidade da análise da presença pública das religiões, a relação entre elas, suas reações e contribuições aos debates da sociedade ampla. Em distintos níveis sociais – estatal-governamental, sociedade civil, âmbito das

* Professor Colaborador da Faculdades EST. Doutor em Ciências Sociais, mestre em História. Pós-Graduado em Docência no Ensino Superior e Ciência da Religião. Graduado em Teologia, Sociologia e Filosofia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2844-1751>. Contato: gabatz12@hotmail.com.

** Doutor em Teologia pela Faculdades EST. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9348-3491>. Contato: ezehanke@yahoo.com.br.

*** Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná por meio do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD/CAPES). Doutor em Teologia pela mesma instituição. O texto aqui apresentado é oriundo de pesquisa doutoral que contou com apoio da CAPES. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5376-4587>. Contato: jefferson.zeferino@hotmail.com.

**** Doutora em Teologia pela Puc-Rio, Pós-doutorado pelo Institut Catholique de Paris. Professora da PUCPR no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Políticas Públicas e no Curso de Graduação em Teologia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1780-545X>. Contato: j.candiotto@pucpr.br.

relações interpessoais – a religião se faz notar e, não raro, é decisiva nas construções de sentido e nas relações de poder que permeiam estes espaços.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, no art. XVIII, assegura que “toda pessoa tem o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; [...] a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular.” Esse artigo foi incorporado pela Constituição brasileira (1988), que, no seu Art. 5º, inciso VI, assegura como “inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias”. A partir da constatação da relevância da opção de fé, o ordenamento jurídico tem sido importante para garantir esse direito fundamental. Ele corrobora uma manifestação legítima da convivência plural democrática, que supõe o respeito pela crença do outro.

Neste espírito de problematização da pluralidade religiosa e seus limites no âmbito de um espaço público multifacetado é que o dossiê *Diversidade e intolerância na sociedade brasileira contemporânea* reúne contribuições que transcendem o domínio da teologia, enriquecendo-a no estabelecimento de diálogos com o conjunto dos saberes das humanidades. O quadro religioso brasileiro é complexo e sua análise cada vez mais tem se mostrado elemento fundamental para a compreensão social como um todo. A dinâmica evocada entre diversidade e intolerância neste dossiê pressupõe justamente duas características apreensíveis nos estudos da religião – a diversidade ou pluralidade religiosa é fato, assim como também o é a reação intolerante àquilo que é diverso.

Diante disso, a temática proposta para o presente dossiê se adensa numa nova espiral de complexidade e exige do progresso científico não apenas o conhecimento técnico, mas, igualmente, análises profundas e bem elaboradas enquanto formas de tradução destes saberes de modo que sejam acessíveis e possam fazer sentido para as pessoas. Nos parece, nesta direção, que o assim chamado *impacto social*, que faz parte dos critérios de avaliação dos programas de pós-graduação no país, nunca foi tão urgente.

Com efeito, a incidência pública por meio de um processo formativo consistente, de valorização da diversidade e combate à intolerância, é tarefa assumida neste novo número do Caderno Teológico da PUCPR. A busca pelo respeito à liberdade de religião e de culto, bem como o reconhecimento da diversidade religiosa a partir dos parâmetros dos direitos humanos, tem sido um desafio recorrente na contemporaneidade. O respeito à diversidade perpassa o aprendizado para a superação de preconceitos, discriminações e intolerâncias onde não se coloca o próprio sistema de valores e verdades como parâmetro universal. Liberdade religiosa, por exemplo, não deveria ser confundida com liberdade de promoção religiosa em espaços públicos.

As contribuições do presente dossiê podem também ser interpretadas sob o aspecto da produção de conhecimento com a função de ajudar a entender a vida e torná-la melhor. Nesse sentido, os trabalhos apresentados aqui inserem-se no eixo da diversidade que perpassa o aprendizado para a superação de preconceitos, discriminações e intolerâncias. O foco das produções se dá na amplitude da perspectiva das religiões e na promoção das diversidades, em interface com a cultura, política, laicidade, justiça, solidariedade, liberdade, superação de preconceitos, direitos humanos e outras facetas implicadas na articulação da religião no espaço público. Apresentamos aqui reflexões atuais e

que se oferecem como contribuição para a construção do conhecimento científico e como subsídio social à medida em que se ocupam de temas candentes do espaço público nacional e contemporâneo.

Em *Perspectivas e limites acerca da laicidade no Brasil*, Celso Gabatz apresenta uma abordagem em que busca esclarecer, a partir do discurso religioso presente na esfera pública, a compreensão e emergência do Estado moderno e suas especificidades, descortinando os significados e o desenvolvimento das subjetividades na articulação do conceito de laicidade em sua interface com a liberdade de expressão, convicção e crença, superação de preconceitos, discriminações e direitos humanos. O autor propõe a defesa da laicidade como elemento garantidor dos valores democráticos e das liberdades individuais e coletivas.

Erica Amanda de Oliveira e Jaci de Fátima Souza Candioto, em *A igualdade almejada e as desigualdades naturalizadas: religião e os direitos humanos das mulheres*, buscam entender de que forma a tradição teológica judaico-cristã se firmou a partir de interpretações e posturas que inferiorizam e colocam as mulheres em posições de subalternidade. As autoras se propõem a analisar e identificar de que forma a reflexão teológica pode auxiliar na descontinuação de discursos que sustentam a violência de gênero propondo revisitar textos bíblicos de forma a enfrentar e romper com a cultura da exclusão e de negação de direitos humanos.

Com interface na área da musicologia, o texto *Pesquisa-ação participativa e diálogo inter-religioso*, de Artur Costa Lopes e Luciana Andrade, analisa algumas experiências de participantes do grupo de estudos Templo Cultural situado em Xerém na cidade de Duque de Caxias (Rio de Janeiro). Apoiado em teóricos como Orlando Fals Borda e Samuel Araújo, o texto objetiva demonstrar como a construção do conhecimento pode emergir a partir da práxis sonora alinhada à pesquisa-ação-participativa, além de demonstrar como são construídas dinâmicas de fortalecimento desse coletivo segundo a experiência dos próprios participantes.

Em *Missa Folclórica de Passo Fundo: uma tentativa de diálogo inter-religioso no interior do Rio Grande do Sul*, Gabriela Timm Lisbôa investiga e procura evidenciar de que forma a *Missa Folclórica* que integra as programações do Festival Internacional de Folclore na cidade de Passo Fundo, no Rio grande do Sul, articula os conceitos de diálogo inter-religioso e ecumenismo, tendo por base o pensamento do teólogo francês Paul Knitter.

A política como assunto dos estudos em teologia pública: aportes na relação entre religião e espaço público à luz da tipologia de teologias políticas de Boaventura de Sousa Santos, de Jefferson Zeferino, com base em mapeamento das publicações em teologia pública entre os anos de 2000 e 2017, apresenta a política como tema recorrente nessas investigações e aponta a relevância do diálogo entre os estudos em teologia política e teologia pública. O autor aponta a ocorrência de posturas totalizantes da religião cristã e as contrapõe com a possibilidade de um discurso teológico afeito à pluralidade assumindo a tensão entre modelos teológicos hegemônicos e contra hegemônicos conforme a proposta de Boaventura Santos.

As autoras e autores reunidos nesse dossiê, oriundos de distintas áreas de conhecimento como Teologia, Psicologia, Educação, Ciências Sociais, Comunicação, Ciências da Religião e Música, oferecem às pessoas leitoras um quadro amplo de análises sobre o tempo presente, seus desafios e temas recorrentes. Assim como a realidade atual é diversa e complexa, assim também suas tentativas de

compreensão precisam ser balizadas por novas possibilidades teóricas. Um objeto plural exige pluralidade de olhares e diálogo entre saberes.

Além dos textos que compõem o dossiê, o presente número também conta com três outros artigos na seção de temática livre e uma resenha. Destacamos primeiramente a contribuição de Marli Barros Dias em seu artigo, *Fundamentalismo islâmico no Ocidente*, quando enfatiza a confusão na percepção ocidental entre islamismo, fundamentalismo e extremismo. Contudo, o artigo adentra nessas tendências que perpassam o islamismo e que muitas vezes são utilizadas como arma e ameaça ao modo de viver ocidental. Mostra que o extremismo deturpa os pilares da religião e se transforma em uma ideologia que procura negar o conjunto da cultura ocidental, como nos grupos Al-Qaeda e Estado Islâmico.

Raphael Colvara Pinto, em *A face oculta da modernidade colonial*, procura interpretar a realidade latino-americana invocando a análise crítica da modernidade no pensamento do sociólogo polonês Zygmunt Bauman e em teóricos latino-americanos, tais como Aníbal Quijano e Walter Mignolo. Depois de levantar elementos positivos da densa teoria baumaniana e destacar suas principais características, o artigo indica os limites da tese da modernidade líquida para a análise da modernidade colonial. Aponta para a necessidade de diálogo entre Norte-Sul mediante a descolonização das relações de poder, bem como a transformação de estruturas de dominação globais. Para isso, considera indispensável um pensamento crítico representativo dos gritos que não são ouvidos e estiveram sempre à margem.

Segue o artigo *Uma reflexão sobre o Reino de Deus em perspectiva profética*, de Erike Santos Aristides, no qual se evidencia a importância da dimensão profética para situar os desafios da missão dos discípulos de Jesus Cristo no terreno de uma sociedade profundamente secularizada. Aponta como os pseudocristianismos desafiam a vivência evangélica, tornando-se empecilhos para práticas afirmativas características de comunidades mais solidárias em relação às pessoas que se encontram à margem da valorização da vida. Atento aos desafios da missão cristã, o texto propõe o resgate do profetismo como caminho importante para que se possa vislumbrar um novo mundo possível, no qual a práxis cristã tem força de transformação e renovação da esperança em contextos de negação da vida.

Na seção *Resenhas*, Lucas Henrique Pereira Duarte, em *Sopro necessário e urgente às igrejas e suas teologias*, apresenta a reflexão de Ronilso Pacheco na obra *Teologia negra: o sopro antirracista do Espírito*. Destaca-se a valorização e produção de conhecimento, como forma de (r)ex(s)istência do ser negro. O resenhista enfatiza nesta obra elementos introdutórios da teologia negra a partir da sabedoria de mulheres e homens dispersos na África e nas Américas, com o fito de produzir um saber combativo do racismo e colonialismo. Realça que a teologia tradicional tem deixado de lado ideias importantes que auxiliam na afirmação da igualdade. Essa teologia, ao mesmo tempo em que destaca que Deus é pai de todos, colide com a prática religiosa que normalmente reifica mecanismos e estruturas de desigualdade. O texto coopera na afirmação dos direitos humanos dos negros, uma vez que em certos contextos históricos a própria teologia tem colaborado no sentido contrário.

Destacamos, enfim, a pluralidade de instituições representadas nesta edição, a saber: Faculdades EST, Universidade Federal do Paraná, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Centro Universitário

Assunção (UNIFAI), Faculdade UNINA, Pontifícia Universidade Católica do Paraná e Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Por fim, reconhecemos que não apenas a pesquisa acadêmica se dá em comunidade, como o trabalho editorial só se faz empreendimento viável a partir do engajamento e comprometimento de várias pessoas incluídas nesse processo, além dos membros de nosso corpo editorial, comissão editorial e conselho editorial, gostaríamos ainda de fazer um especial agradecimento à dedicação de todas as pessoas autoras, avaliadoras e organizadoras que contribuíram de modo fundamental para a publicação deste novo número do *Caderno Teológico*.



<http://doi.org/10.7213/2318-8065.04.02.p11-24>

Perspectivas e limites acerca da laicidade no Brasil

Perspectives and limits of laicity in Brazil

Celso Gabatz*

Resumo

Um dos desafios recorrentes para a afirmação da laicidade no Brasil é evitar que a sacralização de valores políticos se constitua em um obstáculo à contemplação normativa das transformações sociais. Nossa abordagem busca observar que a liberdade religiosa não deveria ser confundida com liberdade de promoção religiosa em espaços públicos. O percurso hermenêutico, aqui descortinado, pretende esclarecer sentidos e significados para o debate de questões concernentes à religião nas suas interfaces com a laicidade, liberdade de expressão, convicção e crença, superação de preconceitos, discriminações e direitos humanos. O objetivo deste artigo, é, pois, ampliar o horizonte conceitual e compreensivo, por meio de uma análise documental e bibliográfica, sobre a incidência da religião na esfera pública nos dias atuais nos seus desdobramentos com os fundamentalismos, a diversidade, equidade e justiça social.

Palavras-chave: Laicidade. Fundamentalismos. Liberdade. Diversidade.

Abstract

One of the recurring challenges for the affirmation of laicity in Brazil is to prevent the sacralization of political values from being an obstacle to the normative contemplation of social transformations. Our approach seeks to observe that religious freedom should not be a confused with freedom of religious promotion in public spaces. The hermeneutical path, presented here, is to clarify meanings and meanings for the debate on issues related to religion in its interfaces with secularism, freedom of expression, conviction and belief, overcoming prejudice, discrimination and human rights. The objective of this article, therefore, is to expand the conceptual and comprehensive horizon, through a documentary and bibliographic analysis, about the incidence of religion in the current public sphere in its development with fundamentalisms, diversity, equity and social justice.

Keywords: Laicity. Fundamentalisms. Freedom. Diversity.

* Professor Colaborador da Faculdades EST. Doutor em Ciências Sociais, mestre em História. Pós-Graduado em Docência no Ensino Superior e Ciência da Religião. Graduado em Teologia, Sociologia e Filosofia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2844-1751>. Contato: gabatz12@hotmail.com.

Introdução

“A laicidade não é um gládio, mas um escudo”

Caroline Fourest

As reflexões e os desdobramentos sociais relativos ao caráter laico do Estado são tema de grande relevância, em particular, para o Brasil. A Constituição Federal de 1988 estabelece a laicidade estatal, definindo e normatizando as relações com as instituições religiosas. Sendo do âmbito privado, as diferentes matrizes religiosas não podem normatizar a esfera pública, ficando, assim, limitadas a fazer recomendações a seus adeptos (MORAES, 2006).

A grande diferença que há entre um Estado que se baseia na ordem religiosa e outro que assume a perspectiva da laicidade, é que neste último os indivíduos são desafiados a demandar as relações humanas a partir de ações de forma respeitosa e com o objetivo de consolidar as prerrogativas da alteridade, do entendimento e da igualdade cidadã (ARENDR, 1998). Já na fusão da esfera privada com a esfera pública que faz o Estado religioso, haverá o apelo ao sobrenatural ou àquele “absoluto transcendente”, crível, se assim se desejar, mas limitado a uma parcela da população.

Se dada religião é tomada como a “melhor” ou a mais “correta”, comparativamente às outras que estejam presentes na sociedade, e sejam quais forem os argumentos usados, automaticamente o grupo de adeptos dessa religião passará a gozar de privilégios e distinção que criarão meandros de exclusão às demais (LOREA, 2008). Se prevalecer o argumento da maioria estatística que tantas vezes é utilizado como base para a reivindicação de privilégios, mais em risco se coloca a democracia, pois esta estaria subjugada a determinados dados que não poderiam justificar que o indivíduo viesse a ser desprezado em sua condição humana, sendo ele igual aos demais e partícipe da pluralidade, na qual se realiza a dignidade humana (SARMENTO, 2006).

As controvérsias suscitadas chamam a atenção para o papel do Estado e para o ativismo político de grupos religiosos na configuração do campo religioso brasileiro, no reconhecimento público das diferentes organizações religiosas, na regulação da ocupação religiosa de espaços públicos e na concessão de benefícios. Também, lança luz à existência de múltiplos sentidos da laicidade em um país que permite aos seus muitos agentes a luta por demarcar, subjugar e manipular a laicidade do estado, através de muitas fronteiras. O problema suscitado por esta abordagem tem a ver com o papel das religiões no espaço público brasileiro e de que maneira estas devem (ou deveriam) ser respeitadas, mas, ao mesmo tempo, acabam sendo desafiadas a acolher a diversidade, promovendo a igualdade, a justiça, a solidariedade, a liberdade de expressão, convicção ou crença, a superação dos preconceitos, discriminações e os direitos humanos.

O objetivo é, pois, apresentar algumas questões que auxiliem a compreender e ampliar o horizonte desta incidência na perspectiva da laicidade e de que forma é possível vislumbrar possíveis ameaças à estabilidade democrática. Assim, sob a linha condutora de um estudo hipotético dedutivo, busca-se vislumbrar como as articulações em torno da laicidade se encontram permeadas pela interferência de certos preceitos religiosos. Para alcançar o objetivo proposto, o artigo se divide em três partes: primeiramente, são refletidas as possíveis interações entre lideranças religiosas e o Estado Brasileiro. Em um segundo momento, são delineadas questões pertinentes às múltiplas nuances da laicização no Brasil. E, por fim, na terceira parte da exposição, é feita uma análise da presença dos símbolos religiosos em espaços públicos.

Possíveis interações entre lideranças religiosas e o estado brasileiro

Quando a religião coloca regras e existe um conjunto de pessoas dispostas a segui-las, tanto de forma direta como indireta, estabelece-se a existência de um poder religioso sobre os indivíduos. Todavia, é importante definir de que maneira esse poder acaba sendo exercido. Esta dimensão pode retratar a perspectiva de lideranças religiosas inseridas em uma comunidade, mas pode também acontecer sob a égide de um Estado mediando relações entre a religião e os seus cidadãos e cidadãs (ANGÓN; MAZARÍO, 2007).

No primeiro caso, os atores religiosos criam, interpretam e transmitem as regras diretamente aos seus seguidores. A supervisão ocorre numa interação direta. Significa que cada grupo religioso busca promover os seus interesses. No segundo caso, o Estado passa a promover os interesses de uma determinada matriz religiosa - quase sempre de um grupo estratégico - capaz de influenciar nas instancias deliberativas para que o Estado atue em seu favor. As ações são pautadas por leis e políticas de Estado que as supervisiona no seu cumprimento e impõe penas aos infratores, além de vetar determinados direitos (BLANCARTE, 2008).

O que está em jogo nas relações entre a religião e o Estado tem a ver com a conveniência e a legitimidade deste em interferir nas práticas dos cidadãos e cidadãs ao favorecer pessoas e instituições de acordo com critérios religiosos (LEITE, 2014). Por isso, a busca pela separação entre Estado e religião é também a expressão da disputa de modelos de divisão de poder.

O religioso é uma dimensão transversal do fenômeno humano, que trabalha de modo ativo e latente, explícito ou implícito, em toda a extensão da realidade social, cultural e psicológica, segundo modalidades próprias a cada uma das civilizações dentro das quais se tenta identificar a sua presença (HÉRVIEU-LÉGER, 2008, p. 23).

A laicidade do Estado está na ordem do dia no país dos autores deste texto, que é o Brasil. Ela é uma questão que diz respeito à atuação do legislativo e do executivo, mas, tem a ver, sobretudo, com temas relativos aos direitos sexuais e reprodutivos, pesquisas com células-tronco, políticas públicas com relação às drogas, contraceptivos e aborto, utilização de recursos públicos em iniciativas religiosas, ensino religioso em escolas públicas entre outros temas concernentes e afins.

Ao contrário de pautas importantes, a laicidade é, em geral, muito mal compreendida pela sociedade brasileira. Ela não é uma prioridade para o poder judiciário e quase não aparece nas manifestações populares. A efetivação da laicidade resulta em uma divisão mais equânime do poder (ASAD, 2003). Um caminho sempre evitado por aqueles e aquelas que o detêm. As violações da laicidade redundam na manutenção de antigos privilégios herdados e, mais recentemente, significam a garantia de privilégios para grupos religiosos emergentes que consolidam sua interação a partir de um grande poder econômico e seu resultante capital político.

Existem os poderes públicos de certa forma acuados frente à força histórica e popular de um determinado segmento religioso, decorrente obviamente de quase quatro séculos de catolicismo como religião oficial. Esses mesmos poderes veem-se sempre mais desafiados, também, para lidar com a acelerada diversificação na esfera religiosa e as conseqüentes disputas de poder. Talvez uma ilustração pertinente, com relação ao que vem acontecendo na esfera religiosa no Brasil, sejam dois eventos bastante conhecidos e sobre os quais já muito se escreveu (FOLLMANN, 2013; 2014). Trata-se de situações que podem ser consideradas paradigmáticas, dentro do processo do Estado Brasileiro como um Estado Laico.

Um primeiro evento é reportado às primeiras décadas após a proclamação da República e instalação do Estado laico. Tem a ver com o pronunciamento de Dom Sebastião Leme, Cardeal

Arcebispo do Rio de Janeiro, por ocasião da inauguração da estátua do Cristo no Corcovado em 1931, quando assim se expressou, em tom de desafio: “Ou o Estado (...) reconhece o Deus do povo, ou o povo não reconhecerá o Estado” (DELLA CAVA, 1975, p.15). Foi um pronunciamento, no mínimo estranho, se considerarmos a estrita definição constitucional do Estado brasileiro como Estado laico, na época, já em vigor, 40 anos.

Este evento expressa, sobretudo, a força religiosa e, com mais precisão, a força do catolicismo, enquanto parte efetiva da história política brasileira. Neste nível os nossos apontamentos podem acolher a busca recorrente e unilateral de atendimento de interesses institucionais, que sempre pesaram sobre a identidade do país. A forte presença católica, como religião oficial por quase quatro séculos, marcou de forma incisiva o Brasil e os seus poderes constituídos, reproduzindo-se, dentro de um contexto de diversificação, comportamentos análogos na relação dos poderes públicos com os interesses religiosos.

O próprio modo de ser público das religiões está contaminado por este paradigma. Muitas das manifestações públicas, conclamadas por lideranças religiosas e que mobilizam grandes públicos e que são recorrentes, hoje em dia, vão nesta linha. Podem ser observadas como demonstrações de força política. Uma complementação estatística neste sentido seria de fundamental importância para que se pudesse ter informação sobre o grau de consciência dos seguidores de determinada religião com relação ao impacto público esperado de sua instituição.

Em um recorte diferente, outra referência paradigmática pode ser identificada em um episódio que ocorreu na última década do século XX. Trata-se do conhecido evento do “chute da santa” acontecido no dia 12 de outubro de 1995. Foi um episódio, que, muito além de sua ruidosa repercussão midiática e social, apresenta um alcance simbólico sem igual em termos de composição e recomposição da esfera religiosa brasileira, refletindo um contexto de disputas religiosas. Disputa que tem muito a ver com a busca de conquista de espaços de poder e incidência pública da religião na sociedade.

O episódio aconteceu no dia consagrado a “Nossa Senhora Aparecida”, culturalmente consagrada no mundo católico como a Padroeira do Brasil. Um representante da Igreja Universal do Reino de Deus, o bispo Sérgio Von Helder em um programa matutino chamado “O Despertar da Fé”, na rede Record de televisão, encena de forma ostensiva uma patética agressão à imagem de Nossa Senhora Aparecida, proferindo insultos e dando chutes na imagem, em frente às câmaras. O episódio passou a ser conhecido como o episódio do “chute da santa” (MARIANO, 2005).

O episódio do “chute da santa” simboliza todo um acúmulo de agressividades dentro de um contexto mobilizador para acelerar a inflexão na esfera religiosa brasileira, contrapondo a força evangélica pentecostal e neopentecostal ao predomínio histórico da religião católica (TEIXEIRA; MENEZES, 2013, p. 63-173). Esta prática de combater de forma recorrente, buscando desclassificar símbolos e crenças religiosos do meio católico ou de outras religiões populares, mormente as religiões de matriz africana, é uma prática usual no meio neopentecostal e gera fortes repercussões na esfera religiosa como um todo e sua relação com o Estado laico. Muitas vezes esta prática, de forma paradoxal, utiliza o argumento da laicidade, mas fica muito evidente que a intenção é exatamente o oposto, pois a busca de uma maior influência evangélica no espaço político está evidente e se expressa de muitas maneiras, sobretudo, pelo famoso “bloco evangélico” no Congresso Nacional.

Para o constitucionalista Manuel Gonçalves Ferreira Filho, o ordenamento jurídico brasileiro segue o modelo de uma ‘neutralidade benevolente’ no que tange às relações entre o Estado e a religião. “A constituição segue em princípio o modelo de separação, mas a neutralidade que configura é uma ‘neutralidade benevolente’, simpática à religião e às igrejas” (2002, p. 89). Esta “neutralidade benevolente” encontra-se em grande parte amarrada ou comprometida com o que se poderia denominar de política da conveniência eleitoral. Vivemos uma cultura política aprisionada ao poder eleitoral das forças religiosas. A discriminação religiosa, a ausência do tratamento equânime, tende

a se tornar evidente em desfavor daquelas instituições ou grupos religiosos que têm menos força de persuasão.

Neste sentido, inclusive, a história do Brasil ensejou múltiplas situações de opressão e violência. A atuação do Estado, em diversos momentos, deu sustentação aos mecanismos de homogeneização religiosa e de apoio institucional e financeiro para com a Igreja Católica. Essa aliança, no caso das crenças indígenas e afro-brasileiras, por exemplo, ao contrário do imaginário popular, não é sinal de abundante inclusão religiosa consolidada por uma pretensa cordialidade, mas, estratégia de sobrevivência baseada, em grande medida, na dissimulação indispensável à própria integridade. A fusão entre interesses e ações do Estado e da Igreja deveria ter cessado com a instituição da laicidade, mas passado mais de um século, diversos comportamentos estatais permanecem reproduzindo os mesmos vícios.

As múltiplas nuances da laicização no Brasil

Durante todo o período colonial (1500-1822) e imperial (1822-1889), o catolicismo passou a ser a religião legalmente aceita no Brasil. Embora a Constituição de 1824 tenha feito alguns avanços em relação aos cultos de tradição não católica, especialmente dos protestantes, reiterando que expressassem suas crenças em suas próprias línguas e no âmbito doméstico, foi apenas com a primeira constituição republicana, em 1891, que ocorreu a separação entre Igreja e Estado, com o fim do monopólio católico e a garantia da liberdade religiosa para todas as denominações religiosas, além da extinção do regime de padroado, a secularização dos aparelhos estatais e o reconhecimento dos casamentos (BIRMAN, 2003).

Isto não significou, entretanto, a retirada de certos privilégios da Igreja Católica. O lobby católico na Constituinte de 1891 conseguiu impedir a aprovação da lei da mão-morta, pela qual se pretendia despojar os bens materiais da Igreja. Igualmente, as ordens e congregações religiosas continuaram atuando. As subvenções ainda permaneceram e em certas localidades a obtenção de documentos continuou a ser possível apenas pelas mãos dos religiosos (MAINWARING, 1989). Mesmo com a separação constitucional em relação ao Estado “a Igreja ainda ocupava espaços consideráveis nas áreas da saúde, educação, lazer e cultura” (MARIANO, 2001, p. 146).

De acordo com o jurista Fábio Carvalho Leite, a constituição da primeira república “definiu as bases das relações entre Estado e religião reproduzidas nos textos posteriores” (2014, p. 207). Esta perspectiva suscitou “que as religiões minoritárias pretendessem um sentido mais amplo de liberdade religiosa a fim de buscar proteção aos seus ritos, crenças e objeções. O alcance atribuído na prática à liberdade religiosa era insatisfatório” (2014, p. 207-208). Ainda que tenha exaltado a liberdade religiosa e consolidado a separação entre a Igreja e o Estado, o código penal republicano tipificava como crimes as práticas do espiritismo, a magia, a cartomancia e o curandeirismo.

Não havia (...) em relação à liberdade de culto, possibilidade de garantir espaço oficial para crenças e religiões que fossem, simultaneamente, doutrinárias e práticas, ou seja, tivessem um pé na modernidade teórico-científica e na busca de princípios e pressupostos lógicos (causas e efeitos comprováveis) e outro pé no empirismo de tradições legitimadas por reiteradas atribuições de significados a acontecimentos cartesianamente desconectados (SCHRITZMEYER, 2004. p. 138).

De acordo com o pensamento recorrente neste período, as tradições de matriz africana, indígena, espírita, faziam parte de um universo marcado pela irracionalidade, pelo subdesenvolvimento, pelo atraso. Tratava-se, portanto, de uma compreensão bastante diversa da

vislumbrada no âmbito da fé cristã, de forma especial, na tradição católica e nas igrejas ligadas ao protestantismo histórico, tidas como coadunadas com a modernidade, com o mundo racional, o progresso e os padrões europeus (MONTERO, 2009, p. 7-16).

É relevante destacar que a doutrina constitucionalista da primeira república não permitiu identificar uma posição segura a respeito dos limites à liberdade de cultos ou crenças. Aliás, as considerações um tanto vagas e superficiais em relação ao tema acabaram se tornando praticamente uma característica das abordagens jurídicas e também um dilema para a afirmação da liberdade religiosa no país.

O resultado deste estado de coisas foi a consolidação de uma doutrina que se limitava a reconhecer que a liberdade religiosa não seria um direito absoluto, despreocupando-se, todavia, em estabelecer, em graus seguros, os seus potenciais limites. E, em relação a outras questões envolvendo Estado e religião (...) verificou-se uma doutrina por vezes extremamente idiossincrática, despreocupada em pautar a interpretação jurídica a partir de critérios metodológicos (LEITE, 2014, p. 248).

Na Constituição de 1934, com base numa intensa reivindicação católica foi introduzido o princípio da “colaboração recíproca” entre Estado e religião (GIUMBELLI, 2011). Consolidou-se, desta forma, uma estreita proximidade entre a Igreja Católica e o chamado Estado Novo, governado por Getúlio Vargas. Neste período, a igreja católica romana conseguiu avançar de tal maneira na retomada de sua privilegiada relação com o Estado que alcançou o status de religião “quase oficial” (MARIANO, 2001, p. 145).

Para as outras denominações religiosas, como por exemplo, o espiritismo e, de forma mais marcante, para as religiões de matriz africana, o período do Estado Novo também foi marcado por fortes repressões policiais. Com um discurso que supunha que os lugares de culto afro brasileiros acobertavam comunistas, justificava-se a truculência do poder repressor estatal (STEIL, 2001, p. 115-129). A discriminação e perseguição se coadunavam com a ideologia governamental numa época marcada por decisões políticas que pretendiam entabular a ideologia do ‘branqueamento’ e inserir o país na perspectiva da modernização (SKIDMORE, 1998).

As mudanças decorrentes da intervenção do estado na economia, abolição dos partidos e a consolidação de um regime político ditatorial fez com que a constituição 1937, mesmo tendo a proteção à liberdade religiosa como norma, não limitasse as investidas das autoridades públicas para criminalizar expressões religiosas minoritárias (BONAVIDES; ANDRADE, 1991). A Constituição de 1946 buscou superar algumas crises existentes em períodos anteriores. Teve a sua vigência em um período extremamente conturbado da realidade brasileira. Morte de Getúlio Vargas (1954), renúncia de Jânio Quadros (1961), deposição de João Goulart (1964). Neste sentido,

(...) garantia-se a liberdade de pensar o mundo, mas, por outro, controlava-se a liberdade de agir nesse mundo, pois, ao mesmo tempo em que se apostava em um Brasil capaz de se modernizar, constatava-se que ainda se tratava de um país atrasado. Os mesmos cidadãos precisavam, simultaneamente, aos olhos da lei, sair do subdesenvolvimento, educar-se e ser acompanhados de perto em seus primeiros voos nos céus da modernidade. Especialmente os cultos mágico-religiosos e as práticas curativas que guardassem vínculos com um passado colonial ou imperial eram considerados sinônimos de subdesenvolvimento e, conseqüentemente, focos de retardamento cultural a serem extirpados (SCHRITZMEYER, 2004, p. 138).

O regime instituído pela Constituição de 1946 não sobreviveu ao golpe de Estado orquestrado pelas Forças Armadas e setores conservadores da sociedade civil. Os anos de ditadura foram marcados por perseguições, torturas e violência contra opositores do regime, além de graves violações aos

tratados internacionais de proteção aos direitos humanos. Importante destacar a posição oficial da hierarquia episcopal católica quando da instauração da ditadura.

Orientada por seu atávico anticomunismo, por seu tradicional adesismo ao Estado e por seus interesses institucionais, o episcopado católico manifesta oficialmente seu apoio ao golpe militar de 1964. O manifesto emitido pela CNBB, dois meses após o golpe, agradece aos militares e rende 'graças a Deus' por eles terem acudido o angustiado 'Povo Brasileiro' e defendido os 'supremos interesses da Nação' evitando que 'se consumasse a implantação do regime bolchevista em nossa Terra'. A libertação militar do povo e da nação brasileiros do 'perigo comunista', a seu ver, fora conduzida nada menos que pela própria 'Proteção Divina', que, nesse episódio, 'se fez sentir de maneira sensível e insofismável' (MARIANO, 2001, p. 152).

Mesmo que a constituição de 1967 tenha assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, tal direito nunca foi uma realidade plena no país nos anos do regime militar. Algumas religiões continuavam a sofrer duras perseguições, as quais eram, em grande medida, justificadas pelo exclusivismo religioso da igreja católica. No fundo, a constituição de 1967 pode ser considerada um texto formal, pois o país era governado e instruído normativamente por atos institucionais e decretos que garantiam o poder absoluto das forças militares (RODRIGUES, 2014, p. 119).

Com a perda de espaço do regime militar e a gradativa abertura democrática, bem como a eleição de um presidente civil, o caminho para a consolidação de uma nova constituição estava traçado. A carta magna de 1988 representava a possibilidade de construção de um novo Estado e de uma nova sociedade com vistas à efetiva participação popular e com respeito ao pluralismo e à liberdade. A constituição de 1988 inaugura o paradigma do Estado Democrático de Direito. No tocante a liberdade religiosa houve a adoção do princípio de um Estado laico e que respaldasse o respeito à diversidade, muito embora tenha sido feito referência a Deus no preâmbulo. A este respeito o jurista Fábio Carvalho Leite, assevera:

(...) herdamos (...) uma doutrina que, embora reconhecesse as restrições de um preâmbulo na interpretação constitucional, sempre fez questão de discorrer longamente sobre a importância da referência à divindade, extraindo daí consequências na maior parte das vezes de uma indistigável idiosincrasia. Como consequência desta posição doutrinária ambígua e indeterminada tem sido frequente (...) a citação desta frase preambular no processo de interpretação constitucional em casos que direta ou tangencialmente envolvem a religião (2014, p. 309).

Para efeitos de compreensão, a menção a Deus, embora indutora de discussões e interpretações diversas, acaba sendo desprovida de um sentido jurídico preciso. A manifestação pela invocação e proteção divina encontra algum sentido no aspecto simbólico. A crença religiosa, por definição, sempre será de âmbito pessoal, podendo abranger uma coletividade, mas não atribuir tal premissa ao Estado. O reconhecimento de que a maioria do povo brasileiro é religioso, cristão e católico, é uma constatação sociológica e não jurídica (ÁVILA, 2004). Uma análise mais apurada da história constitucional brasileira consegue esmiuçar o fato de que os problemas relacionados à liberdade religiosa e às relações entre Estado e Religião pouco decorrem das normas, mas de sua interpretação quase sempre em um sentido particular e contingenciada por ambiguidades infraconstitucionais.

Um exemplo: os símbolos religiosos em espaços públicos

Os símbolos religiosos presentes nos espaços públicos brasileiros apontam para uma fusão dos valores de Estado com as diretrizes religiosas. Não importa qual seja o símbolo exibido, independente da intenção ou do tempo em que lá permaneça, sua presença relega as demais posições e seus seguidores a um papel secundário, dividindo os cidadãos entre os que têm direito a terem sua visão religiosa ampliada e divulgada pelo Estado e os demais.

Os símbolos não são o resultado da busca pelo bem comum, considerando o respeito à diversidade, à igualdade ou aos direitos humanos, enquanto objetivos do Estado contemporâneo, pelo contrário, eles são parte de um amplo processo de homogeneização de práticas e do pensamento religioso no sequestro do Estado pelos interesses religiosos. Trata-se de um cenário próprio de um país regido por uma fé impositiva, não intercultural. Neste sentido, convém referir uma das questões centrais formuladas no início deste artigo: Como lidar, em um Estado laico, com os fortes legados históricos de um longo passado de oficialidade de determinada religião amparada e assumida pelo mesmo Estado, como no caso brasileiro? A proclamação ou decretação de um Estado laico não apaga o legado decorrente de uma ordem social pautada por séculos nos termos de uma tradição com caráter monopólico.

De acordo com Émile Durkheim, os símbolos religiosos como alvos de veneração, coadunam-se com a representação ou exteriorização de uma vivência. É o símbolo que “tem por finalidade não representar ou lembrar objeto determinado, mas testemunhar que determinado número de indivíduos participam da mesma vida moral” (1989, p. 289). A presença do símbolo, portanto, demonstra que existe um grupo que se reúne em torno de um mesmo ideal. No Brasil os símbolos religiosos representam uma história marcada pela colonização e a presença da igreja e do cristianismo católico romano. Os símbolos não são neutros. Trazem lembranças. Fazem as pessoas recordarem situações e construir relações. Os símbolos marcam um período no qual o Estado se pautava pela influência incisiva do poder eclesiástico, franqueando determinado monopólio religioso. Os símbolos relativos a este monopólio, em geral, continuam presentes em quase todos os espaços públicos, tanto fechados como abertos.

Como já sinalizamos anteriormente, podemos apontar a hipótese de que as imagens e símbolos religiosos são mais facilmente tolerados nos ambientes abertos, por se tratar de espaços públicos com um impacto simbólico de “baixa intensidade”. Estamos falando de praças, ruas, parques, praias e outros ambientes de circulação pública aberta. No entanto, existem os espaços públicos fechados que devem ser considerados de impacto simbólico de “alta intensidade”, que são as repartições estatais dos poderes executivo, legislativo e judiciário, bem como os espaços das instituições públicas de educação.

É nas praças que, em geral, encontramos monumentos à Bíblia e imagens de santos católicos ou de outras matrizes religiosas como Budas e Orixás. Em algumas cidades são as próprias prefeituras que patrocinam a construção de imagens em locais públicos. As controvérsias surgem, sobretudo, quando a religiosidade hegemônica se depara com uma situação na qual o símbolo religioso de outro grupo também passa a ocupar os mesmos espaços ou quando a religiosidade de grupos minoritários ou discriminados almeja os mesmos direitos.

Os símbolos religiosos em espaços públicos podem significar empecilho para a convivência pacífica ao representar exclusividade, privilégio, demarcação territorial. Quando um grupo religioso lança mão do ente público para garantir privilégios, utilizando-os em benefício próprio. No Brasil, a hegemonia religiosa representa também poder político. Diante desta constatação, é importante e necessário que a laicidade seja um programa de Estado e não de um determinado governo. Ao mesmo tempo, é primordial que os grupos religiosos entendam que o espaço público não pode ser campo de batalha para aumentar o seu capital de barganha e poder político, de modo a auferir benefícios.

Em uma sociedade pluralista como a brasileira, em que convivem pessoas das mais variadas crenças e afiliações religiosas, bem como indivíduos que não professam nenhum credo, a laicidade converte-se em instrumento indispensável para possibilitar o tratamento de todos com o mesmo respeito e consideração (SARMENTO, 2007, p.80).

O crucifixo presente em um espaço público, por exemplo, não deveria ser compreendido apenas em sua delimitação estética. Não representa unicamente um adorno com o fim de embelezar o ambiente. Pelo contrário, ele é portador de um forte sentido religioso, associado ao cristianismo e à sua figura sagrada - Jesus Cristo. Por isso, é óbvio que quem luta pela manutenção dos crucifixos em espaços públicos, não o faz apenas por razões estéticas, mas pela sua identificação com os valores religiosos que este símbolo encarna, e pela sua crença, refletida ou não, acerca da legitimidade do Estado tornar-se porta-voz dos mesmos valores. Quem, por sua vez, se insurge contra a sua presença nestes locais não é movido apenas por preocupações estéticas ou artísticas, mas, por acreditar que os poderes públicos, numa democracia, não deveriam identificar-se com qualquer credo religioso.

A presença de símbolos religiosos [...] deixa claro quem tem o poder de estabelecer os símbolos, e a quem só resta aceitar os símbolos que não lhe dizem respeito. Os símbolos religiosos afirmam hoje, como afirmavam quinhentos anos atrás, quem está mandando, e quem deve obedecer. Eles apontam que a população brasileira está dividida entre aqueles que não suportam a ideia de ter seus símbolos particulares retirados do espaço público, e aqueles que nunca tiveram seus símbolos colocados. Só poderá haver reconciliação quando nos reconhecermos como iguais (SOTTOMAIOR, 2009).

Na verdade, a presença de símbolos religiosos em espaços públicos revigora a mensagem de que estes ambientes não ensejam neutralidade, mas, prestação jurisdicional a uma determinada premissa religiosa. Portanto, a ênfase aqui preconizada versa sobre o modelo de relação entre Estado e religião mais compatível com o ideário republicano, democrático e inclusivo, adotado pelo texto constitucional. Trata-se, em suma, de uma questão de princípios, e não de uma discussão sobre preferências estéticas.

Enquanto a neutralidade ou imparcialidade valorativa frente às diferentes cosmovisões ideológicas, filosóficas e religiosas existem na sociedade, devemos frisar que a neutralidade não é a ausência de valores e nem a indiferença, mas sim é a imparcialidade ou a igualdade de tratamento. Neste aspecto a laicidade vincula-se com o princípio da igualdade, pois, constatando-se a existência do pluralismo, reconhece-se que não cabe ao Estado determinar qual sistema de crença é verdadeiro ou mais verdadeiro que o outro, nem decidir qual é o mais “positivo” ou conveniente para a sociedade (HUACO, 2008, p. 44).

A alegação de que a presença de cruces e crucifixos em tribunais, por exemplo, realçaria nuances de intolerância religiosa repousa sobre um evidente equívoco no que tange a recorrente confusão entre o público e o privado. É claro que quem não se encontra ligado à matriz cristã deveria tolerar a expressão da religiosidade cristã. Porém, não é a liberdade dos cristãos de cultuarem a sua religião que se encontra em jogo, pois não está em discussão a conduta de qualquer indivíduo, mas a postura que deveria ser assumida pelo Estado em matéria religiosa.

O direito à liberdade de manifestação no espaço público, individual ou coletivamente, a ninguém autoriza impor sua própria crença aos demais. Nenhuma crença, assim, pode definir e determinar a esfera pública, nem pode tornar obrigatórios os seus valores e determinações para todos da sociedade, nem mesmo para os adeptos, que podem depender, em algum momento, de contar com os instrumentos de garantia de direitos dados a toda a cidadania. Nenhum grupo pode tornar suas leis religiosas parte integrante das leis civis, válidas para todos – e isso é o que garante o Estado laico. É que a imposição de um grupo representaria, em si, restrição às demais

crenças e pessoas, configurando a tirania de uns sobre outros, ainda que se apresentasse qualquer ‘bom’ argumento para tentar justificar semelhante dominação – é que esse argumento já viria imbuído das motivações, conceitos e valores daquele dado grupo, desconsiderando os demais. Daí a relevância insubstituível do caráter laico tanto do Estado quanto da própria esfera pública internacional (FISCHMANN, 2008, p. 43).

Não se pode olvidar que seria mais democrático manter os símbolos cristãos nos espaços públicos brasileiros, pois o peso da maioria se reflete na liberdade da escolha dos governantes e não no trato com as minorias e outros grupos desfavorecidos. Uma das características importantes do Estado de Direito se reflete justamente na defesa intransigente dos direitos individuais, a despeito, inclusive, da vontade da maioria. Do contrário não deveríamos nos preocupar com idosos, mulheres, negros, crianças, portadores de deficiências, etc. O trato democrático, assim como nossa Constituição, exige que se elimine todo tipo de discriminação. A exibição de um símbolo religioso da maneira ostensiva em nossas repartições públicas deixa patente a aliança e a subvenção proibidas pela Constituição (WEINGARTNER NETO, 2008).

O ideário constitucional através da adoção rígida de mecanismos de jurisdição já indica para a rejeição de qualquer concepção que identifique a democracia com o predomínio da vontade de uma pretensa maioria. A proteção constitucional de direitos, ao impor limites para as maiorias, não é incompatível com a democracia, mas, antes, garante os pressupostos necessários para o seu bom funcionamento. Não é por acaso que as democracias mais estáveis são também aquelas em que os direitos fundamentais, inclusive das minorias, são os mais respeitados.

Se as religiões, e acima de tudo, o cristianismo quiserem realmente se apresentar como identidades fortes, então será fatal que a sociedade liberal manifeste sua laicidade com uma progressiva redução da visibilidade de cada símbolo religioso na vida civil, para não suscitar a reação desta ou daquela minoria ou de religiões e culturas ‘outras’ (VATTIMO, 2004, p. 128).

A perspectiva jurídica deveria garantir e promover no Estado Democrático de Direito não uma moralidade positiva – que toma os valores majoritariamente vigentes como um dado inalterável, por mais opressivos que sejam - mas uma moralidade crítica. É a moral que não se contenta em chancelar e perpetuar todas as concepções e tradições prevaletentes, endossando um status quo cultural, mas que propõe refletir criticamente sobre elas, a partir de uma perspectiva que se baseia no reconhecimento da igual dignidade de todas as pessoas.

A presença de símbolos religiosos em espaços públicos acentua a existência de uma dupla dinâmica de difusão e diluição do religioso na sociedade brasileira. Se, por um lado, o religioso se expande para além dos templos e locais de culto, estando em praticamente todos os lugares, por outro, é inegável o enfraquecimento de sua força persuasiva no âmbito das atividades religiosas tradicionais vinculadas a uma dimensão mais dogmática, litúrgica e de apelo comunitário (GIUMBELLI, 2002, p. 80-92).

Os símbolos ou monumentos inseridos nos espaços públicos, em geral, buscam afirmar e fortalecer uma determinada identidade religiosa. É um meio para (de) marcar um lugar e exteriorizar anseios ou ideais de um grupo social em particular. Acentuam uma intencionalidade e corroboram para um sentido político. Por conta de sua inegável força persuasiva e de mobilização, acabam sendo apropriadas com a intenção de construir, fortalecer e integrar uma confluência de valores cívicos de cunho religioso.

No Brasil, os meandros suscitados pela construção de uma identidade nacional nunca foram acentuados através do confronto com a religiosidade hegemônica. Não é uma coincidência fortuita e nem um acidente histórico que em muitas ocasiões os símbolos religiosos dominantes, no caso, o crucifixo e a bíblia, estejam lado a lado com o nosso principal símbolo cívico, a bandeira nacional. As

narrativas e os símbolos religiosos entabulam uma gramática e um vocabulário capaz de descrever os percursos delineados pela nação nos caminhos de sua história.

O que ocorre, entretanto, é uma espécie de simbiose e interação entre o secular e o religioso. Como bem lembrado por Charles Taylor (2010), os debates acerca dos símbolos religiosos em espaços públicos podem ser descortinados através de duas facetas amalgamadas à religião e como parte de uma identidade política. Na percepção de que esta é um baluarte crucial da civilização e na perspectiva de ser signatária de uma pretensa moralidade indispensável à convivência humana.

A simbiose e interação entre o secular e o religioso, dentro do debate da relação entre laicidade do Estado e religiões, talvez possa ser ilustrada com a ideia dos diferentes tipos de espaços públicos, já referidos anteriormente. Estes podem ser divididos, grosso modo, em espaços públicos de baixa intensidade e espaços públicos de alta intensidade (AUGÉ, 1994). Ao falar de baixa intensidade pública referimo-nos a espaços como praças, parques, ruas, etc. Ao falar de alta intensidade pública referimo-nos a espaços como espaços de desempenho da ordem pública, tais como repartições do executivo, legislativo e judiciário, bem como, todo o sistema de educação pública.

Nesta linha somos provocados, na transição deste subtítulo para o próximo a formular os termos de uma abrangente hipótese: Quando posicionamentos, no debate em questão, se fazem intransigentes com a presença de imagens e símbolos religiosos em qualquer tipo de espaço público, é provável que estejamos na presença de uma concepção de secularização profundamente impregnada pela ideologia secularista. No mesmo sentido, quando posicionamentos, ao mesmo tempo em que defendem a necessidade de retirada das imagens e símbolos religiosos de espaços públicos de alta intensidade e que acentua a livre presença em espaços de baixa intensidade pública, a concepção de secularização que impera é uma concepção marcada pelo reconhecimento republicano da livre expressão religiosa.

Considerações finais

O papel que a religião desempenha no cenário brasileiro pode ser percebido nos contornos históricos do poder. Algo que, entretanto, durante muito tempo foi institucionalizado pelo Estado e com a instalação da República teve o seu significado redimensionado. O Estado republicano pode não ter oficializado uma premissa religiosa, mas, a sua interlocução, a depender do contexto, sempre foi intensa. É importante ressaltar que o país nasceu sob a hegemonia cristã e se formou como nação através de uma grande pluralidade cultural e religiosa. O interesse do Estado pela religião existe, em grande medida, por conta de sua força de legitimação do discurso, do poder da fé que movimenta massas e conquista votos, do caráter aglutinador e de articulação estratégica e do perfil transformador da esfera social.

A defesa da laicidade é, fundamentalmente, a defesa de um modo de viver e conceber o mundo na perspectiva da diversidade, liberdade e democracia. No entanto, esta perspectiva não deveria ser assegurada em detrimento da supressão dos segmentos religiosos nos debates públicos, pois representaria uma contradição nos termos daquilo que é ressaltado na constituição de um Estado democrático firmado sob o espectro da cidadania. Neste sentido, são as especificidades históricas que devem ser levadas em conta na compreensão e emergência do Estado moderno. De um lado, a religião, que refluí para a subjetividade do indivíduo. De outro, o Estado, que dispensa a legitimação da religião para assumir a gestão.

Embora a defesa da laicidade seja um importante instrumento jurídico e político empregado pelos segmentos evangélicos, sobretudo pentecostais e neopentecostais, na defesa de sua liberdade e de seus interesses institucionais, sua prioridade política consiste em estender a ocupação religiosa no

espaço público e ampliar os próprios privilégios. Tanto que este ativismo tem gerado efeitos bastante contraditórios. Busca-se a laicidade, ataca-se a hegemonia católica e se persegue uma pauta estratégica postulando cada vez mais espaço no âmbito estatal. Portanto, a laicidade brasileira apesar de balizar a atuação de grupos religiosos em determinados momentos, ao que parece, não dispõe ainda de grandes artifícios jurídicos ou políticos para auxiliar nos processos de consolidação desta premissa.

Referências

ANGÓN, Óscar Celador; MAZARÍO, José Contreras. **Laicidad, Manifestaciones Religiosas e Instituciones Públicas**. Madrid: Fundación Alternativa, 2007.

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ASAD, Talal. **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**. California: Stanford, 2003.

AUGÉ, Marc. **Não-Lugares: Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade**. Campinas: Papirus, 1994.

ÁVILA, Humberto. **Teoria dos Princípios: da definição à aplicação dos princípios jurídicos**. São Paulo, Malheiros, 2004.

BIRMAN, Patrícia (Org.). **Religião e Espaço Público**. São Paulo: Attar, 2003.

BLANCARTE, Roberto. **El Estado Laico**. México: Nostra Ediciones, 2008.

BONAVIDES, Paulo; ANDRADE, Paes de. **História Constitucional do Brasil**. Vol. 3. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 05 de Jun. 2019.

DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil no século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro (1916-1964). **Estudos CEBRAP**, n.12, 1975. p. 5-52.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares de Vida Religiosa**. São Paulo: Paulus, 1989.

FERREIRA FILHO, Manuel Gonçalves. **Curso de Direito Constitucional**. São Paulo: Saraiva, 2002.

FISCHMANN, Roseli. **Estado Laico**. São Paulo: Memorial da América Latina, 2008.

FOLLMANN, José Ivo. Produção do conhecimento e processos religiosos de identidade: apontamentos transdisciplinares para refletir sobre a Academia e o Ensino Religioso. **NUMEN - Revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 17, n. 1, 2014. p. 205-229.

FOLLMANN, José Ivo. O Brasil religioso, pós-modernidade e processos de identidade. In: GADEA, Carlos A; BARROS, Eduardo Portanova (Org.). **A “Questão Pós” nas Ciências Sociais: Crítica, Estética, Política e Cultura**. Curitiba: Appris, 2013. p. 231-249.

GIUMBELLI, Emerson. **O Fim da Religião**: Dilemas da Liberdade Religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar/PRONEX, 2002.

GIUMBELLI, Emerson. O Acordo Brasil – Santa Sé e as Relações entre Estado, Sociedade e Religião. **Ciencias Sociales y Religión**, Porto Alegre, ano 13, n. 14, setembro de 2011, p. 119-143.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o Convertido**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HUACO, Marco. A laicidade como princípio constitucional do Estado de Direito. In: LOREA, Roberto Arriada. (Org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, p. 33-80, 2008.

LEITE, Fábio Carvalho. **Estado e Religião**. A Liberdade Religiosa no Brasil. Curitiba: Juruá, 2014.

LOREA, Roberto (Org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

MAINWARING, Scott. **Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARIANO, Ricardo. **Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo brasileiro. São Paulo: Loyola, 2005

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. **Etnográfica**: São Paulo. Maio de 2009, 13 (1) p. 7-16.

MORAES, Maria Celina Bodin de. **Princípios do Direito Civil Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

RODRIGUES, Eder Bomfim. **Estado Laico e Símbolos Religiosos no Brasil**: As Relações entre Estado e Religião no Constitucionalismo Contemporâneo. Curitiba, Juruá, 2014.

SARMENTO, Daniel. **Livres e iguais**: Estudos de direito constitucional. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

SARMENTO, Daniel. O Crucifixo nos Tribunais e a Laicidade do Estado. **Revista de Direito do Estado**. UFBA. Vol. 8, 2007, p. 75-90.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. **Sortilégio de Saberes**: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990). São Paulo: IBCCRIM, 2004.

SKIDMORE, Thomas E. **Uma História do Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

SOTTOMAIOR, Daniel. O Estado verdadeiramente laico e a retirada de símbolos religiosos de repartições públicas. **Jus Navigandi**, Teresina, ano 14, n. 2260, 2009.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, Modernidade e Tradição: Transformações no Campo Religioso. **Ciencias Sociales Y Religión**, Porto Alegre, año 3, n. 3, Out. 2001, p. 115-129

TAYLOR, Charles. **Uma Era Secular**. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

TEIXEIRA, Faustino; Menezes, Renata (Org.). **Religiões em Movimento**. O Censo de 2010. São Paulo, Vozes: São Paulo, 2013.

VATTIMO, Gianni. **Depois da Cristandade**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

WEINGARTNER, Jaime Neto. **Liberdade Religiosa na Constituição**: fundamentalismo, pluralismo, crenças, cultos. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

Recebido em 10/12/19

Aceito em 29/07/2020

Received 12/10/19

Approved 07/29/2020



<http://doi.org/10.7213/2318-8065.04.02.p25-39>

A igualdade almejada e as desigualdades naturalizadas: religião e os direitos humanos das mulheres

Desired equality and naturalized inequalities - religion and women human rights

Erica Amanda de Oliveira*
Jaci de Fátima Souza Candiotto**

Resumo

O objetivo deste artigo é mostrar que, além da riqueza de conteúdo teológico que a Bíblia nos apresenta, nela se podem encontrar perspectivas paradoxais a respeito da representação cultural e simbólica das mulheres e dos homens, seja pelo reconhecimento de suas diferenças, seja pela postura recorrente de interpretações que inferiorizam as mulheres e enaltecem os homens. Neste estudo, busca-se entender, na tradição teológica judaico-cristã e nos ritos litúrgicos, por quê predominaram os elementos de subalternidade da mulher. Pretende-se ainda compreender como, no mundo contemporâneo no qual a laicidade é predominante, argumentos patriarcais de cunho religioso são uma constante para justificar as transgressões dos direitos das mulheres de viver de forma mais plena sua dignidade. Esta produção procura identificar em que aspecto a reflexão teológica pode auxiliar na descontinuação dos discursos e práticas religiosas que colaboram com a violência de gênero, analisando quais imagens de Deus, a teologia, na perspectiva das relações de gênero, é capaz de propor ao revisitar textos bíblicos que possam ser inspiradores no enfrentamento da cultura de exclusão e da negação dos direitos humanos.

Palavras-chave: Teologia. Gênero. Direitos Humanos. Mulheres. Dignidade Humana.

* Doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Paraná (PPGE-UFPR). Mestrado em Educação pela Universidade Federal do Paraná (PPGE-UFPR/2019). Graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2016). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4688-357X>. Contato: psicologia.ericaooliveira@gmail.com.

** Doutora em Teologia pela Puc-Rio, Pós-doutorado pelo Institut Catholique de Paris. Professora da PUCPR no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Políticas Públicas e no Curso de Graduação em Teologia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1780-545X>. Contato: j.candiotto@pucpr.br.



Abstract

This text aims to demonstrate that beyond the richness of theological content presented by the bible, there are also paradoxical perspectives concerning to cultural and symbolic representation of women and men, in the recognition of their differences, and in the interpretations that diminishes women and elevate men. This study, then, examines why in Judeo-Christian tradition and in liturgical rites elements of women subordination prevailed. In a context of predominant laicity in contemporary world, it also asks about religious patriarchal argumentations justify the violation of women human rights to live in a more complete and dignified manner. So, it seeks to identify aspects of theological reflection that help to discontinue religious discourses and practices that collaborate to gender violence. On the horizon of gender relations, it analyses which images of God may be proposed as inspiring to cope with the culture of exclusion and human rights denial.

Keywords: *Theology. Gender. Human Rights. Women. Human Dignity.*

Introdução¹

A relação entre religião e a mulher tem sido tema muito presente na academia nos últimos anos, sobretudo, com o surgimento do pensamento das diversas correntes feministas. No campo teológico, também houve uma teorização significativa e com questionamentos relevantes para entender a paradoxalidade presente na esfera religiosa: qual o papel da religião, legitimar a submissão ou emancipar as mulheres? Até que ponto ela contribui para a afirmação e/ou a negação dos direitos humanos delas, uma vez que os posicionamentos religiosos sobre as mulheres impactam tanto o espaço privado quanto o público? A partir dessas inquietações propomos nosso texto.

Na cultura ocidental, a tradição judaico-cristã deixou marcas indeléveis na forma como a sociedade tem se portado em relação à mulher. Essa tradição tem sido de certa forma responsável pela disseminação ideológica, cultural, social e religiosa, que corrobora a manutenção do patriarcalismo, dos preconceitos e discriminações em relação às mulheres nas relações de gênero. Mas, para o feminismo cristão, sobretudo para as teólogas, é possível resgatar aspectos da doutrina cristã que sejam relevantes na afirmação da dignidade da mulher e de seus direitos. Porém, reconhece-se que o enfrentamento dessas dificuldades no interior do cristianismo, em especial, por parte das/os teólogas/os feministas, hoje, resulta de um processo de percepções teórico-práticas já na primeira metade do século passado.

A teologia aplicada aos estudos da religião cristã católica tem tentado responder aos apelos do Vaticano II ao procurar estar atenta “aos sinais dos tempos” (GS, 4). Alguns desses sinais podem ser caracterizados pela crise ecológica, pela ameaça nuclear e pela crise cultural do patriarcado, já na primeira metade do século XX. Desses sinais brotou uma sensibilidade especial para uma teologia renovada a partir da emergência das teologias preocupadas com algum aspecto específico da cultura ou da política.

Uma destas especificidades, objeto da teologia, tem sido a mulher. De acordo com Souza Candiotto (2012), nos anos 1950, emergiu a teologia da mulher como um dos efeitos positivos da crise cultural do patriarcado. Essa teologia inicialmente não foi capaz de propor uma antropologia teológica renovada, uma vez que a mulher era considerada somente objeto da reflexão produzida pelos homens. (GIBELLINI, 1992). Eram teólogos, na sua maioria, clérigos que propunham uma reflexão fortemente apologética da feminilidade, objetivando a domesticação das mulheres, visto que, no contexto da primeira metade do século XX, elas já ocupavam muitos espaços que eram destinados aos homens (TOMITA, 1997, p. 148). Cabe lembrar que no campo católico, na França, é lançado, em 1954, um número especial da revista *L'Anneau d'Or*, em que se celebrava ano mariano e se propunha “o projeto de uma teologia da mulher” (GIBELLINI, 1992, p. 418). No entanto, podemos dizer que a teologia tradicional sempre teve uma teologia da mulher, porém, na maioria das vezes ocasional e muitas vezes androcêntrica e misógina (Cf. DERMIENCE, 2000). A Teologia Feminista, que surge na segunda metade do século XX, fará uma crítica constante à Teologia da Mulher, uma vez que esta mantém a perspectiva antropológica deficitária da teologia tradicional.

Posteriormente emerge a teologia na perspectiva das relações de gênero, sobretudo nos anos 1990, cujo objetivo é buscar renomear e reinterpretar o divino pela ótica feminina, bem como propor uma antropologia teológica integradora, baseada na reciprocidade entre mulheres e homens. Com isso, constituiu-se um grande esforço de reavaliação da relação dos seres humanos entre si e deles com o conjunto da criação (SOUZA CANDIOTTO, 2008).

¹ O presente artigo é um resultado parcial do Projeto de Pesquisa intitulado “Teologia da *kénosis* e relações de gênero: uma perspectiva de leitura do sofrimento causado pela violência”, executado por Jaci de Fátima Souza Candiotto no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Políticas Públicas da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e conta com apoio do CNPq (Chamada Universal 01/2016, Processo 406577/2016-1).

Em razão da sensibilidade em torno da defesa à vida e em particular da construção de relações integradoras entre os seres humanos, a teologia na perspectiva das relações de gênero reflete sobre os processos de exclusão e discriminação em relação às mulheres. Principalmente pela mentalidade patriarcal e os desdobramentos disfuncionais que ela proporciona na relação com a natureza (cf. ALMEIDA et. al., 2013).

Por isso, salienta-se a importância da desnaturalização das desigualdades de gênero para a efetivação dos direitos humanos. Como afirma o artigo primeiro da Declaração Universal dos Direitos humanos de 1948: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”.

Nesse sentido, é preciso considerar que todo uso da fé, por meio de prática, discurso ou interpretação que corrobore a violação da dignidade humana, demanda reflexão e intervenção que possa, em alguma medida, redefinir posturas de opressão suprimindo padrões de desigualdade nas relações humanas. Sendo assim, na perspectiva da fé cristã, há que se salientar que, desde a origem, homens e mulheres foram criados profundamente iguais, ambos pertencentes à mesma natureza e ao mesmo sopro vital. Essa perspectiva de igualdade humana, para a fé cristã, é entendida na expressão máxima da Revelação divina, que é Jesus de Cristo, o qual restaura a justa ordem das coisas, tendo em vista que a relação dele com as pessoas de sua época foi de crítica à negação da dignidade das minorias, dentre elas, as mulheres. Em suas ações para com as mulheres, Jesus ressalta que elas eram convocadas a fazer parte da assembleia de seu Reino, não como membros acidentais, mas como participantes ativas (TEPEDINO, 1990).

Jesus foi uma liderança religiosa com atuação educativa, pois promoveu com suas orientações mudanças nas práticas sociais e culturais de sua época. Os recursos mais utilizados na interação de Jesus com as pessoas foram suas próprias práticas cotidianas e a locução de parábolas e metáforas. As reflexões e interpretações que Jesus estimulava os seus interlocutores a fazerem pautavam-se na revisão de ações desiguais como, por exemplo, julgamentos, discriminação, preconceitos, superioridade, violência, orgulho e corrupção. (FIORENZA, 1992).

Desse modo, ressalta-se que as interpretações dos mais variados textos bíblicos sobre as relações humanas são compartilhadas por lideranças religiosas que exercem poder de orientações junto aos fiéis, como Jesus exerceu em sua época, deixando legados que ecoam na atualidade. Com isso, podemos evidenciar a finalidade da atuação religiosa sob a perspectiva da fé cristã católica: legitimar a dignidade humana e a reciprocidade nas relações. (FIORENZA, 1992; JEREMIAS, 1993; TEPEDINO, 1990).

Podemos recuperar um pouco da compreensão sobre a repercussão que a linguagem causa ao ser compartilhada, fundamentalmente por liderança religiosa ou política, por exemplo. Em ambos os casos o posicionamento como liderança assume função educativa, pois orientam, normatizam e regulam práticas sociais. John G. A. Pocock, uma das principais referências na área de história do pensamento político e história da teoria política, relata:

Tome como ponto de partida as linguagens dos governantes, que articulam seus interesses e são tendenciosos a favor deles, (...) é também importante o fato de que, quanto mais institucionalizada for uma linguagem e quanto mais pública ela se torna, mais ela estará disponível para os propósitos de diversos locutores articulando diversas preocupações. Essa diversificação terá origem no interior do grupo de governantes, onde comumente há intenso debate em andamento. Mas ela pode não permanecer confinada aos limites da intelligentsia, da profissão, ou seja, qual for seu grupo de origem. Podemos encontrar casos em que uma linguagem foi difundida para além dos limites do relacionamento original entre governantes e governados, no qual ela foi criada: casos em que estará sendo enunciada por outros governantes para outros governados, por governantes incertos quanto a quem estão governando, por governantes incertos de quem os governa ou com que autoridade, e até

mesmo por revolucionários usando-a em seus esforços por derrubar um governo. (...) A difusão de uma linguagem pode ser uma história muito diferente de sua criação (POCOCK, 2003, p. 68).

Assim sendo, pode-se compreender que as interpretações dos textos bíblicos que são compartilhadas publicamente nos seguimentos religiosos tendem a articular interesses e exercer efeito pedagógico para com os fiéis. Em grande medida as interpretações dos textos bíblicos estão circunscritas a contextos culturais e sociais com potencial para sensibilizar os ouvintes quanto à dignidade humana e à efetivação dos direitos humanos ou para fortalecer perspectivas de violação das identidades subjetivas. Nesse sentido, consiste a produção de catolicismos, pois as apropriações dos textos bíblicos repercutem em diferentes níveis das esferas sociais e tanto podem auxiliar no enfrentamento das desigualdades como podem reforçá-las.

Chartier (2009) ressalta que as práticas e as estruturas sociais são produzidas pelas representações, que em muito são contraditórias e afrontadas, para que os indivíduos e os grupos vinculem sentido a seu mundo. Essas entidades, para o autor, constroem as próprias divisões do mundo social. Nessa perspectiva “as situações são específicas, mas compostas de relações sociais e atos históricos” (POCOCK, 2003, p. 82).

Portanto, fazer menção às questões sociais e culturais referentes às mulheres, no processo histórico e em seus desdobramentos, implica mobilizar um eixo fundamental, a compreensão da mulher como sujeito atuante no movimento da história, como produtora de significados e agente de transformação em diferentes épocas, condições, lugares e, sobretudo, poderes diversificados (PERROT, 1988).

Por isso, versar sobre a relação de Jesus com as minorias de sua época, principalmente com as mulheres, leva-nos a questionar as apropriações feitas dos textos bíblicos utilizados comumente para inferiorizar as mulheres com o enaltecimento da hierarquização masculina nas relações de gênero. Mesmo na condição de homem, o procedimento de Jesus com as minorias fazia referência à preservação dos direitos fundamentais. Sendo assim, uma releitura dos textos bíblicos, privilegiando a relação de Jesus com as mulheres pode auxiliar na subversão da ordem hierárquica e patriarcal estabelecida no seio do catolicismo.

Apesar das críticas feitas por Jesus sobre as desigualdades de seu tempo, especificamente com relação às mulheres, as releituras dos textos clássicos, feitas em grande medida por homens, continuam a desqualificar as mulheres, submetendo-as a padrões de violação de suas subjetividades nas relações de gênero. Entretanto, a partir da relação de Jesus com as Mulheres – no Novo Testamento –, procuramos estabelecer os limites da restrição dos direitos humanos às minorias, dentre elas as mulheres, evidenciando a desconstrução da imagem patriarcal de Deus que a perspectiva teológica das relações de gênero propõe em suas releituras da Sagrada Escritura, como possibilidade de pensar outros modos de interpretação dos textos bíblicos que legitimem a dignidade e a importância da mulher, principalmente aqueles relacionados à criação.

A reflexão teológica tem potencial para iluminar os textos bíblicos, contribuindo com os processos de subjetivação das mulheres, ampliando a compreensão de seu significado e impulsionando o desenvolvimento de processos identitários que favoreçam a reciprocidade nas relações de gênero.

Jesus e as mulheres: uma perspectiva inclusiva

A proposta de revisitar o movimento inclusivo de Jesus e mostrar que ele, em diferentes momentos, esteve atento a olhar para as mulheres e reintegrá-las, prezando pela sua dignidade, auxiliamos no reconhecimento de outras possibilidades interpretativas que estimulam a preservação dos

direitos humanos. A postura de Jesus com as mulheres de seu tempo demonstra a imagem de um Deus misericordioso e recíproco em todas as suas relações. A divindade manifesta na pessoa de Jesus faz com que percebamos a sensibilidade como um aspecto definidor para a equiparação nas relações de gênero.

O encontro regenerador de Jesus com a mulher percebida como pecadora pelas pessoas de seu tempo (Lc 7, 36-50) revela esse processo de sensibilização e humanização. A mulher era alvo de injúria, ira e julgamento por ser vista como pecadora, mas Jesus a acolhe, respeita e a faz perceber-se digna em meio a muitas outras vozes e ações de homens que demonstravam o contrário. Ele orienta a percepção das pessoas a respeito da mulher para a compaixão frente à vulnerabilidade e à limitação humana.

Jesus relaciona as ações da mulher de chorar, lavar os pés dele com perfume, secá-los com os cabelos e beijá-los sem parar, desde a hora em que entrou na casa de Simão, como uma demonstração de amor que expressava fé e reparação. Com isso, Jesus ressaltou o perdão e a inclusão da mulher como via de regeneração tanto para quem erra como para quem acolhe. Pode-se dizer que nessa reflexão há o encontro de liberdades e dignidades que, em uma relação recíproca, são validadas e legitimadas. Ao valorizar a atitude da mulher, Jesus completa, dizendo: “sua fé te salvou, vá em paz” (Lc 7, 50). Nesse fragmento do texto bíblico, Jesus mais uma vez suspende o julgamento referente à realidade da mulher e valoriza a iniciativa dela como um ato de salvação, reconciliação com Deus e consigo mesma.

Em outro momento da vida pública de Jesus, os escribas e fariseus, na tentativa de prová-lo, trazem uma mulher considerada adúltera e o indagam sobre o apedrejamento previsto na lei de Moisés². Eles perguntaram a Jesus: “e tu o que dizes?” (Jo 8, 5) e Jesus lhes responde “[...] quem de vocês não tiver pecado, atire nela a primeira pedra”. Pode-se compreender que, ao responder deste modo, Jesus propõe a reflexão de que o erro da mulher existiu, porém era inegável que os que a condenavam também cometiam erros e não padeciam da mesma pena.

Os escribas e fariseus prezavam pelo cumprimento da lei pelo fato de estar escrito que “Quando Javé terminou de falar com Moisés no monte Sinai, entregou-lhe as duas tábuas do Testemunho (lei); eram tábuas de pedra, escritas pelo dedo de Deus” (Dt 31, 18). Entretanto a atitude de Jesus faz referência a esse trecho bíblico, visto que, antes de responder-lhes, “Jesus inclinou-se e começou a escrever no chão com o dedo” (João 8, 6). Com essa conduta, Jesus se abaixa, sinalizando a humanidade e divindade que, segundo a fé cristã, constituem sua pessoa e, quando reage, o faz num movimento de inclusão, de corresponsabilização dos erros e com espaço para a autocrítica, obtendo como resultado que do grupo acusador, um por um, todos se retirassem.

Considerava-se nessa ocasião o mau procedimento da mulher apontado pela multidão de homens referindo-se à expressão da escritura que diz: “O homem que cometer adultério com a mulher do seu próximo deverá ser morto, tanto o adúltero como a adúltera” (Lv 20,10). Portanto, levaram a julgamento suas reivindicações de punição por compreenderem o ato transgressor, conforme está escrito:

Se em alguma das portas das cidades que Javé, o seu Deus, lhe dará, for encontrado entre vocês um homem ou uma mulher que faça o que Javé, o seu Deus, reprova, violando sua aliança, prestando culto a outros deuses e adorando-os, o sol, a lua ou todo o exército do céu, fazendo o que não mandei, se isso lhe for denunciado, ou você ficar sabendo, faça primeiro cuidadosa investigação. Se for verdade e se for constatado que tal coisa abominável foi cometida em Israel, você levará às portas da sua cidade o homem ou a mulher que tenha praticado o mal e apedrejará até que morra. Você poderá condenar alguém à morte somente com o depoimento

² “Para a teocracia monoteísta pós-exílica, as práticas proibidas [...] ameaçam a pureza ritual e moral centrada no Templo [...] das quais dependia a vida do povo na terra. Por isso, devem ser punidas com a morte” (Comentário, Nova Bíblia Pastoral, 2014, p. 141-142).

de duas ou três testemunhas; ninguém será morto pelo testemunho de uma só testemunha. Para fazê-lo morrer, as testemunhas serão as primeiras, e todo o povo depois delas. É assim que você vai tirar o mal do seu meio (Dt 17, 2-5).

Por isso, surpreenderam-se com o posicionamento de Jesus, pois esperavam a acusação dele quanto à mulher ou a defesa dela para com o não cumprimento da “lei” e, assim, poderem incriminá-lo, mas Jesus conhecia os aspectos religiosos nos quais estavam embasados. Sendo assim, utilizou-se da reflexão e mobilizou-os a perceber o direito daquela mulher à vida. Nesse contexto de tensão e disputa pelo cumprimento da lei, é perceptível tanto a desigualdade dos sexos seguida pela violência de gênero quanto a desigualdade política com a tentativa de incriminar Jesus para denunciá-lo às autoridades.

Jesus, em vez de compactuar com a cultura patriarcal de sua época, a contraria, provocando questionamentos quanto ao procedimento desigual para com a mulher. Ele se recusa a se render ao machismo presente em sua época e questiona a interpretação que as pessoas, sobretudo os homens, tinham das leis, utilizando-se delas para manter desigualdades e exclusões, negligenciando a dignidade das minorias, inclusive das mulheres.

A postura de Jesus, embora fosse pacífica e dialógica, provocava insatisfação nos fariseus, por exemplo. Em grande medida, os fariseus possuíam muito conhecimento sobre a lei de Deus e o regime político da época e, por isso, produziam imagens autoritárias de Deus. (JEREMIAS, 1993). Nesse contexto, Jesus promove uma alteração nessa lógica, abre precedentes para que as pessoas também se conectem com a imagem de Deus que ama, tem misericórdia, compaixão e perdoa sem punição, mas com regeneração.

Os procedimentos de Jesus favorecem a legitimação de imagens de Deus contrárias ao autoritarismo, à coerção e à punição, mas voltadas à preservação da vida, à proteção da integridade do ser humano nas relações sociais em diversas condições de vulnerabilidade com ênfase na emancipação. As modificações propostas por Jesus se manifestaram em vários momentos de sua trajetória, especificamente, em sua relação com as mulheres de seu tempo.

Reciprocidade nas relações de gênero como condição para o estabelecimento dos direitos humanos das mulheres

Beauvoir (2009) problematiza a definição de mulher como função naturalizada. Por isso considera que, ao designar o sujeito, temos várias definições, papéis e incumbências pré-definidas, o que impõe relevar não somente sua constituição biológica, mas, principalmente, sua construção cultural. Pois, para muitos, o que ainda define alguém como fêmea é o sexo - sua constituição biológica, e o que define alguém como mulher é o gênero - sua constituição cultural. Beauvoir (2009) pontua que os indivíduos seriam condenados a um processo imutável de condições, atribuições ou características.

Butler (2008, p. 57), por sua vez, indaga se seria “o gênero tão variável e volitivo como propõe o estudo de Beauvoir” ou se efetivamente “poder-se-ia circunscrever a construção a uma forma de escolha”. O drama das mulheres consiste justamente em sua situação paradoxal: de um lado, gera-se um conflito entre as reivindicações essenciais dos direitos que elas possuem enquanto seres humanos e, de outro, o mundo dos homens que lhes impõe assumir-se como o Outro. Outro é o lugar no qual se pretende fixá-las, na imanência, como uma faculdade, isto é, como um objeto (BEAUVOIR, 1949, p. 31).

Nisso consiste a influência da religiosidade, pois, quanto à expressão “macho e fêmea os criou”, esta evidencia a ambiguidade do gênero feminino e masculino num só indivíduo. Porém, na manutenção da hierarquia e supervalorização do homem, nas expressões, ‘macho’ e ‘fêmea’ podem-se encontrar interpretações equivocadas de delimitação de papéis, quando na realidade, na intenção

original, como sugere o texto bíblico do Gênesis, estão ambas as dimensões presentes no ser humano. (EVDOKIMOV, 1986; RAD, 1982; TEPEDINO, 2003).

Nos aspectos psicológicos, pode-se pensar no conceito de *anima*, que se refere a “uma imagem coletiva de mulher no inconsciente do homem, com o auxílio da qual ele pode compreender a natureza da mulher” (JUNG, 2008, p. 66). Assim como o conceito de *animus*, o qual se refere à expressão de masculino no inconsciente da mulher, com a qual ela tem maior potencial de compreensão da natureza masculina. A *anima* pode ser compreendida como uma expressão do feminino e o *animus*, como expressão do masculino, ambas concernentes à complementaridade em uma só pessoa.

No entanto, não há apenas uma possibilidade de interpretação e sim várias para esse trecho clássico, pois, segundo a hermenêutica teológica feminista, quando “Javé Deus disse: Não é bom que o homem esteja sozinho. Vou fazer-lhe uma companhia que lhe seja recíproca” (Gn 2, 18), pode-se considerar a conotação e sentido para uma relação igualitária. Com isso, Deus modelou do solo várias espécies de animais e o homem deu nome a todos eles, contudo, “para o homem mesmo, não encontrou companhia que lhe fosse recíproca” (Gn 2, 19-20). Então, Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Em seguida, tirou um dos lados do homem, fechando o lugar com carne. Depois, do lado que havia tirado do homem, Javé Deus formou uma mulher, e a levou para o homem, o qual exclamou “esta sim é osso dos meus ossos e carne da minha carne! Por isso, será chamada mulher porque foi tirada do homem” (Gn 2, 21-23). (GEBARA e BINGEMER, 1986; TAMEZ, 2004).

Esse enredo criador sugere a reflexão de uma dimensão humana, a de estar do lado, independentemente de se é homem ou mulher. Porém, com profundidade, o autor bíblico expressa esse cuidado de retirar o recurso criador do lado do homem como uma reivindicação dos direitos humanos da mulher, que era oprimida pela hierarquia patriarcal, e, em seguida, diz que esse mesmo lado foi preenchido de carne. E, embora esse mesmo enredo seja utilizado para inferiorizar a mulher, o contexto em que ele foi escrito objetivou exatamente o contrário³. Pode-se citar aqui uma perspectiva da hermenêutica da teologia feminista, a de que não é a mulher que completa o homem, por exemplo. Não cabe à mulher suprir qualquer que seja a falta, não é esse o papel dela, visto que essa falta foi preenchida pela carne, pela matéria. Infunde-se assim a sacralidade do ser igual, de um olhar equilibrado e não faltante. Desconstrói-se a busca do poder pela submissão extrema da mulher,⁴ anulando sua subjetividade, desconfigurando sua identidade e minimizando suas potencialidades.

Ressalte-se que, no texto bíblico, após Deus originar a mulher, o autor escreve: “Por isso, o homem deixará pai e mãe para unir-se à sua mulher e se tornarem uma só carne” (Gn 2, 24). A expressão “uma só carne” objetiva traduzir a sensação íntima de complementariedade e a força misteriosa do amor entre duas pessoas. Ou seja, à subjetividade humana é cedida a autonomia para um movimento de completude, um elemento de integração, aproximação e unidade.⁵

³ “No exílio de 586-538 a.C., Israel aprofundou a releitura da criação em três sentidos: 1º Afirmar que o único Deus verdadeiro é o Deus dos oprimidos [...] e rejeitar as divindades que legitimavam a dominação imperial babilônica [...]. 2º Inserir o esquema dos sete dias, para ressaltar o sábado e reivindicar e sacralizar o direito ao descanso semanal [...]. 3º Reafirmar que todas as pessoas são imagem e semelhança de Deus”. (Comentário, Nova Bíblia Pastoral, 2014, p. 23).

⁴ Portanto, a interpretação da criação originária da mulher no contexto bíblico comumente é utilizada para discriminá-la como inferior ao homem, submetendo-a a ele numa relação de gênero de poder do homem para com a mulher. No entanto, a mulher é modelada só no final, de modo todo especial, completando o jardim, ou seja, recebendo uma condição de protagonista que seria na diferença reconhecida como igual. (Cf. Comentário, Nova Bíblia Pastoral, 2014, p. 24).

⁵ Cf. O comentário da Nova Bíblia Pastoral sobre Gn 2,4b-25 (2014, p. 24).

O direito humano de ser mulher

Podemos lembrar a expressão bíblica utilizada por Fiorenza (1992) que é a referência a Deus como *kyrios* (senhor). Em certo sentido, a opressão sobre a mulher também está baseada em uma imagem patriarcal de Deus, sabendo-se que o sistema *quiriarcal* (senhorial) valoriza a racionalidade, o poder e a objetividade, qualidades que são associadas ao masculino. Nesse sistema, as mulheres são consideradas emocionais, subjetivas e passionais, valores secundários para uma sociedade excessivamente racional e objetiva, e elas ainda acabam por internalizar a identidade que lhes é dada.

Mais ainda, nas relações entre as próprias mulheres, ocorre a negação da emancipação destas em relação aos homens devido à internalização da cultura patriarcal que fere a dignidade humana, mantendo a invisibilidade das mulheres (FIORENZA, 1992). Por não ser possível “provar” metodologicamente que a bíblia defende a democracia igualitária e não a monarquia *quiriarcal* (senhorial), uma vez que ambas as formas de organização social estão inscritas no universo sócio simbólico dos textos bíblicos, entende-se que as ideias e crenças que temos hoje podem informar a maneira como lemos os textos do passado. (FIORENZA, 1998).

Sendo assim, pode-se compreender o patriarcado como uma violência simbólica que fere a dignidade da pessoa humana, no caso da mulher, oprimindo-a e desqualificando-a como inferior ao homem. Para Bourdieu (2007, p. 18), “a força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificação: a visão androcêntrica impõe-se como neutra e não tem necessidade de se anunciar em discursos que visem a legitimá-la”. O autor pontua o tratamento dispensado à mulher quando esta é percebida como um objeto e não como um sujeito, ou seja, como pessoa humana.

Por isso, a teologia feminista problematiza a negação da mulher na sociedade a partir das relações de gênero, pois, segundo Tamez (1981), um terço das mulheres da América Latina é agredida fisicamente; o mesmo ocorre em outros países, ricos e pobres. Nesse sentido, a Organização Mundial da Saúde refere-se à violência contra as mulheres como uma questão de saúde social, pois se reconhece que “as consequências do abuso são profundas, indo além da saúde e da felicidade individual e afetando o bem-estar de comunidades inteiras” (OMS). Portanto, violência contra mulher é “qualquer ato ou conduta baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto na esfera pública como na esfera privada” (CONVENÇÃO DE BELÉM DO PARÁ, 1994).

Souza (2007, p. 16) ressalta que a violência simbólica está vinculada à violência material, pois:

As várias formas de violência encontram legitimidade no sistema de preconceitos gerado pela sociedade [...]. A violência de gênero é uma dessas muitas formas de violência, apesar de não se apresentar de forma autônoma. A violência simbólica extrapola as visíveis, mas superficiais, expressões materiais da violência.

Há uma sociedade que protege o homem. Ele não precisa validar suas potencialidades e “poder”, pois a concepção sociocultural pressupõe que este exerce naturalmente o respectivo papel, ou seja, o homem tem um lugar na cultura e na sociedade devido ao histórico do patriarcado e sua influência contemporânea. Situação que Bourdieu (2007, p. 20) compreende como:

A diferença biológica entre os sexos, isto é, entre o corpo masculino e o corpo feminino, e, especificamente, a diferença anatômica entre os órgãos sexuais, podem assim ser vista como justificativa natural da diferença socialmente construída entre os gêneros e, principalmente, da divisão do trabalho.

Nisso consiste a violação dos direitos da pessoa humana, o que implica uma série de complicações no que se refere a diferentes prejuízos sociais, culturais, políticos, econômicos e outros.

A mulher acaba estando em desvantagem em relação ao homem e à cultura. Portanto, a violência simbólica, citada por Bourdieu (2007), no que concerne à subjetividade, às emoções, ao existir da mulher como sujeito, evidencia que muitos adoecimentos são desencadeados por essas razões. E de acordo com a Constituição da OMS (1946), a saúde é definida como:

[...] um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não consiste apenas na ausência de doença ou de enfermidade. Gozar do melhor estado de saúde que é possível atingir constitui um dos direitos fundamentais de todo o ser humano, sem distinção de raça, de religião, de credo político, de condição econômica ou social. A saúde de todos os povos é essencial para conseguir a paz e a segurança e depende da mais estreita cooperação dos indivíduos e dos Estados.

Portanto, entende-se que o contrário dessa definição violenta a pessoa humana, neste caso, a mulher. A opressão e intolerância social ocasionadas pela apologia ao patriarcado têm incitado violências sem tamanho contra a mulher, desencadeando uma série de violações dos direitos humanos. Por exemplo, em caso da morte da mãe, devido à violência doméstica, as consequências desse ato opressor recaem sobre os filhos, causando-lhes prejuízos psicológicos, educacionais, culturais e sociais. No entender de Sandra Duarte de Souza (2007), a violência contra mulher é alarmante e, a principal delas, é a violência doméstica. Por isso Tepedino (1990) ressalta que, ao se tornarem conscientes disso, as mulheres iniciaram um processo de desconstrução e uma nova identidade começou a ser elaborada.

Nesse processo, as mulheres teólogas têm dado uma grande contribuição para repensar e propor uma relação mais inclusiva. E, como alternativa para suprir essa lacuna, com respostas às tantas indagações originadas a partir das situações de desvalorização da mulher, a teologia elaborada por elas vai buscar no movimento feminista uma categoria de compreensão para dar conta desse déficit, particularmente a categoria analítica de gênero". Sendo assim, salienta Tepedino (2001, p. 87):

A perspectiva de gênero ajuda-nos a compreender as relações sociais: a contradição e o antagonismo, centrais para as relações entre os sexos, são compreendidos como relações de força que mudam continuamente. Assim, concepções imobilistas como a do mito do "eterno feminino", somada àquela que divide homens e mulheres por seus papéis sociais, são desacreditadas.

Ao considerar que é na relação que o ser humano adquire experiência para orientar suas partilhas sociais e pode modificar suas concepções, seu fazer e sua mentalidade (MINUCHIN e FISHMAN, 1990), entende-se que homens e mulheres tornam-se tais a partir de relações socialmente construídas. Por isso, o instrumental de gênero é compreendido como categoria analítica, pois auxilia no reconhecimento de que a constituição das identidades subjetivas femininas e masculinas ocorre de modo bidirecional em relação. (SOUZA CANDIOTTO, 2008).

A hermenêutica feminista contribui para a desconstrução de "quaisquer interpretações que justifiquem na prática uma sociedade de desiguais" (Souza Candiotto, 2008, p. 24), bem como é capaz de identificar possíveis mudanças nos sentidos compartilhados em uma multiplicidade de discursos, os quais visam apontar a necessidade humana de melhorar a qualidade das relações, tornando-as menos estreitas e preconceituosas.

A reflexão teológica deve, portanto, contribuir efetivamente para a elucidação dos direitos humanos no interior da própria religião e seus contextos; deve ajudar na desconstrução de identidades impostas e na constituição de novas subjetividades a partir das próprias mulheres. Se a revelação de Cristo restaura a justa ordem das coisas e atualiza que no plano inicial e original da criação, homem e mulher, foram criados profundamente iguais (LOPES, 2015), sendo a mulher uma participante ativa,

não uma mera componente acidental, (TEPEDINO, 1990), torna-se possível ressignificar seu papel na sociedade em meio às relações sociais de gênero e seu protagonismo na construção do bem comum.

A Encíclica *Pacem in Terris* (1963), do Papa João XXIII, aponta a luta das mulheres no reconhecimento de sua dignidade como um dos ‘sinais dos tempos’. No item 41, está descrito:

Torna-se a mulher cada vez mais cônica da própria dignidade humana, não sofre mais ser tratada como um objeto ou um instrumento, reivindica direitos e deveres consentâneos com sua dignidade de pessoa, tanto na vida familiar como na vida social.

Essa passagem sinaliza o paulatino declínio do patriarcado e pode fazer referência ao conflito presente nas relações de gênero. Dois anos mais tarde, o Papa Paulo VI, em 08 de Dezembro de 1965, na conclusão do Concílio Vaticano II, deixou uma mensagem às mulheres:

A igreja orgulha-se, como sabeis, de ter dignificado e libertado a mulher, de ter feito brilhar durante os séculos, na diversidade de caracteres, a sua igualdade fundamental com o homem. Mas à hora vem, à hora chegou, em que a vocação da mulher se realiza em plenitude, a hora em que a mulher adquire na cidade uma influência, um alcance, um poder jamais conseguidos até aqui. [...] Mulheres, vós que sabeis tornar a verdade doce, terna, acessível, empenhai-vos em fazer penetrar o espírito deste Concílio nas instituições, nas escolas, nos lares, na vida de cada dia. Mulheres de todo o universo, cristãs ou não crentes, vós a quem a vida é confiada neste momento tão grave da história, a vós compete salvar a paz no mundo.

Nesse trecho da mensagem do Papa Paulo VI às mulheres, é possível perceber a ambiguidade da compreensão do líder quanto ao gênero feminino. Ao mesmo tempo em que ele inicia a fala, ressaltando a igualdade fundamental da mulher com homem, em termos de relação social e dignidade, evidenciando que a mulher ao longo da história adquiriu visibilidade, influência e poder, ele torna a designar a mulher, explicitamente, a partir de referências culturais naturalizadas, tais como as da ternura, da docilidade e do zelo pela paz. Ora, isso pode socialmente ser atribuído a ambos os gêneros, e não foi exatamente com essas características que as mulheres conseguiram romper barreiras e conquistar espaço em meio a uma realidade histórica desfavorável⁶.

João Paulo II, por ocasião da IV Conferência Mundial sobre a Mulher, realizada em Pequim em 1995, redigiu uma carta exortando os cristãos a olharem ‘com a coragem da memória’ para a História da Humanidade, reconhecendo que “as mulheres deram uma contribuição não inferior à dos homens, e a maior parte das vezes em condições muito mais desfavoráveis”(JOÃO PAULO II, N.03).

Certamente, o papa fez referência à subordinação da mulher ao homem, a qual sofre ao longo da história a opressão e dominação, assim como à desigualdade dos sexos decorrente da imposição da cultura patriarcal. Portanto, o princípio igualitário coloca em questão o secular princípio hierárquico, e todas as mulheres, sejam crentes ou não crentes, são investidas de um compromisso direto de responsabilidade, sobretudo quanto a temas importantes da vida coletiva, como os direitos humanos.

Nisso consiste o fazer teológico como uma reflexão efetiva que também envolve desconstruir padrões, talvez, enrijecidos ao longo da história da humanidade. Com uma linguagem metafórica, a teologia na perspectiva das relações de gênero pode propor metáforas inclusivas a partir de um discurso que promova a “*metanóia*”, que quer dizer mudança de mentalidade entre as próprias mulheres, e principalmente, entre aos homens. Outra fonte aliada à teologia, é a “*educação*”, pois a educação pode mobilizar a sociedade para a construção de práticas novas, chegando à família e ocasionando uma mudança no sentido da cidadania e da identidade da mulher. E, quanto ao aspecto da religiosidade, sabe-se que a sociedade, em sua maior prevalência, é orientada por princípios,

⁶ Neste contexto conferir o trabalho de Valerio (2014) sobre a presença das mulheres no Concílio Vaticano II.

valores, opiniões, ou seja, pela moral religiosa. No entanto, “não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos vocês são um só em Cristo Jesus”(GÁLATAS 3,28), o que significa a compreensão de todos unificados na natureza humana. No que concerne à convicção básica de não haver mais barreiras entre as pessoas e os povos, há uma convocação de unidade, caem os limites étnicos que separavam os povos, pois se rompem as divisões sociais discriminatórias, acaba o machismo que subjugava a mulher, realiza-se o sonho de uma nova humanidade⁷.

Origina-se um novo tempo quando as mulheres despertam entre si para um protagonismo preciso e admirável, quando se apropriam de sua força e se constroem mutuamente com a consciência de quem são e de até onde podem chegar empoderadas por seus próprios feitos, com a integridade de pessoa humana, como sujeitos e não objetos, preservadas em seus direitos. Desse modo, elas são reconhecidas e valorizadas por serem agentes de mudanças e por seu ímpeto de transformação condizente com a natureza humana e não com um gênero.

Conclusão

Atualmente há uma nova geração de mulheres que, iluminadas pelo conhecimento de seus direitos e possibilidades de contribuição, atuam constantemente para a transformação da sociedade, visando à equidade e reciprocidade nas relações humanas. Essas mulheres, à medida que percebem a negação de seus direitos, básicos e fundamentais, militam oportunamente não somente por si mesmas, mas por todas as mulheres que sofrem essas violações. Desse modo, seus lugares de fala, antes negados, foram em parte conquistados e ocupados, porém deve-se manter uma luta contínua, para não haver retrocessos e continuar avançando.

No entanto, existem ainda mulheres que devido à opressão, violências e negações acabaram introjetando a cultura que as mantêm silenciadas e negligenciadas, tendo dificuldade de se posicionar e protagonizar na sociedade e nos seguimentos religiosos. Por isso, muitas vezes, em meio às próprias mulheres, é possível encontrar discursos e práticas de apologia ao patriarcado. Muito provavelmente, as mulheres que assim vivem podem não ter tido acesso à educação em direitos humanos, algo essencial para o empoderamento das mulheres e para a compreensão dos processos de introjeção de uma subjetividade alheia à proposta evangélica de vida plena (Cf. Jo, 10,10).

Sugere-se a formação de pessoas que possam vivenciar papéis de reciprocidade relacional e que possam exercer, em suas pastorais e movimentos, funções mediadoras, inclusivas nas relações de gênero. Assim poderão contribuir efetivamente para a desconstrução das imagens patriarcais de Deus e transmitir sua experiência e vivência de relações igualitárias e de respeito pela dignidade humana.

É necessário que políticas públicas de educação possam ser estudadas, elaboradas, implementadas e efetivadas, para que, desde o ensino básico, as crianças possam ser educadas a partir de uma relação de reciprocidade dos gêneros, compreendendo seus direitos e deveres. O mesmo se diga para a formação catequética nas comunidades, espaços fundamentais para se reler, em perspectiva de gênero, a bíblia bem como a doutrina cristã. Esse esforço conjunto pode resultar numa vivência humana de respeito e de inclusão das diferenças.

É imprescindível, também, o aperfeiçoamento de políticas públicas voltadas às mulheres para que elas possam se sentir protegidas pelo Estado em seus direitos humanos e que, em casos de violações desses direitos, elas possam ter confiança de recorrer a órgãos competentes sem sentirem-se menosprezadas ou até mesmo assediadas moralmente na busca de terem seus direitos básicos e fundamentais garantidos e preservados.

⁷ Cf. Comentário da Nova Bíblia Pastoral sobre Gl 3,26-29 (2014, p. 1422).

Quanto ao protagonismo das mulheres nas igrejas, sugere-se que lhes sejam confiadas funções de lideranças e papéis igualitários com os homens para que sejam valorizadas e reconhecidas como sujeitos. Com efeito, a maior prevalência de adeptos da fé cristã católica são mulheres e, do mesmo modo, a maioria dos voluntários que prezam, zelam e constroem as pastorais e movimentos são também mulheres. No entanto, essas mesmas mulheres às vezes não recebem tratamento igualitário nas relações religiosas. São-lhes atribuídas funções que naturalizam seus papéis socialmente construídos. Muitas vezes elas se sentem coadjuvantes da fé e não agentes de mudança capazes de realizar e executar funções até então atribuídas ao masculino, devido à desigualdade dos sexos e das relações de gênero.

Enfim, propõe-se que as mulheres sejam formadas em diferentes esferas da sociedade, para serem autênticas e realizar “funções historicamente” designadas exclusivamente ao masculino, como gerência de empresas e negócios, gestão de pessoas, empreendedorismo, lideranças políticas, lideranças religiosas, coordenação de projetos e planejamentos, administração de bens, patrimônios e finanças, dentre outras, para que possam expressar a potência do feminino nessas funções, antes negadas às mulheres, mas agora atribuídas a elas.

Com isso, não queremos dizer que essa incursão das mulheres nos espaços ocupados somente pelo homem traduza uma emancipação e empoderamento das mulheres. É preciso entender e desmascarar por quê tais espaços e funções teriam sido exclusivamente deles. É urgente criar mecanismos de enfrentamento ao tratamento desigual quando ela está nesses espaços e funções “masculinas”.

Ao estabelecer a relação entre religião e mulher, reconhece-se que há encontros, desencontros e conflitos. Assim como no passado, essa relação, no presente, continua originando conflitos e debates, seja nas esferas eclesiais, sociais e nas academias. Em contrapartida, pode-se reconhecer que as religiões também têm constituído lugares de emancipação para muitas mulheres, quando, para além do patriarcalismo presente, há convicção da existência de uma mensagem religiosa fundacional não-androcêntrica, capaz de impulsionar as experiências religiosas como uma forma de emancipação e empoderamento e de criar mecanismos de respeito e afirmação da dignidade humana de todos os humanos.

Conclui-se que ainda há muito a se fazer no âmbito social e religioso para que as mulheres não precisem “batalhar” para sua realização plena. Mas também é certo que, ao almejar a igualdade, é dado um passo importante para avançar na desnaturalização das desigualdades. Assim como os homens recebem naturalmente da sociedade a proteção para executar suas funções, o mesmo deve acontecer com as mulheres.

Referências

ALMEIDA, A. et. al. Gênero e direitos humanos: por uma psicologia para todos e todas. *in* ANDRADE, D.; SANTOS, H. (Orgs.). **Gênero na psicologia: articulações e discussões**. Salvador: CRP-03, 2013, p. 35-57.

BEAUVOIR, S. **Le deuxième sexe**. Paris: Gallimard, 1949.

BEAUVOIR, S. **O Segundo Sexo**. Tradução Sérgio Milliet. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kühner. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

- BUTLER, J. **El gênero em disputa**. El feminismo y la subversión de la identidad. Traducción Ma. Antonia Muñoz. Barcelona: Paidós, 2008.
- CHARTIER, R. **A história ou a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- DERMIENCE, A. Théologie de la Femme et théologie féministe. **Revue Théologique de Louvain**, 31, p. 492-523, 2000.
- EVDOKIMOV, P. **A mulher e a salvação do mundo**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- FIORENZA, E. **As Origens cristãs a partir da mulher uma nova hermenêutica**. São Paulo: Paulinas, 1992.
- FIORENZA, E. **Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context**. Boston: Beacon Press, 1998.
- GEBARA, I. & BINGEMER, M. C. **A mulher faz Teologia**. Petrópolis: Vozes 1986.
- GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista. in LUNEN-CHENU, M. T.; GIBELLINI, R. **Mulher e Teologia**. São Paulo: Loyola, 1992, p. 71-133.
- JEREMIAS, J. **Jerusalém no tempo de Jesus**. Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário. 3 ed. São Paulo: Paulus, 1993.
- JOÃO PAULO II. **Carta do papa João Paulo II às mulheres**. 1995. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1995/documents/hf_jp-ii LET_29061995_women.html. Acesso 21 jul. 2020.
- JUNG, C.G. **O Eu e o Inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LOPES, G. **Pilares da Igreja: o papel da mulher na história da salvação**. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2015.
- MINUCHIN, S.; FISHMAN, H. C. **Técnicas de terapia familiar**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- NOVA BÍBLIA PASTORAL**. São Paulo: Paulus, 2014.
- PERROT, M. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros**. Tradução: Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- POCOCK, J. G. A. **Linguagens do ideário político**. São Paulo: EDUSP, 2003.
- RAD, G. von. **El Libro del Genesis**. [Trad. Santiago Romero]. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982.
- SOUZA, S. D. de. Violência de gênero e religião: alguns questionamentos que podem orientar a discussão sobre a elaboração de políticas públicas. **Mandrágora**, v. 13, n. 13, p. 15-21, 2007.
- SOUZA CANDIOTTO, J. F. **Teologia na perspectiva das relações de gênero: a contribuição da hermenêutica bíblica**. 2008. 135 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

SOUZA CANDIOTTO, J. F. **A teologia feminista e seus giros hermenêuticos**: reinterpretações de Deus, do ser humano e da criação. Tese (doutorado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

TAMEZ, E. Hermenêutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva. *in* MARCOS, S. (Ed.) **Religión y Género**. Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 41-60.

TAMEZ, E. **La Mujer como Sujeto histórico en la Producción Teológica Mujer Latinoamericana**. Iglesia y Teología. Editado pelo grupo Mujeres para el Dialogo, México, 1981.

TEPEDINO, A. M. “Macho e fêmea os criou: criação e gênero”. *in* MULLER, I. (Org). **Perspectivas para uma nova Teologia da Criação**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 152-166.

TEPEDINO, A. M. **As discípulas de Jesus**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1990.

TEPEDINO, A. M. Gender and new (re-newed) Images of the Divine. **Voices**, v. 34, n. 1, p. 84-96, 2001.

TOMITA, L. E. A Teologia Feminista no contexto de novos paradigmas. *in* SILVA, A. J. et al. **Teologia aberta ao futuro** (SOTER). São Paulo: Ed. Loyola, 1997, p. 143-154.

VALERIO, A. **A presença feminina no Vaticano II**: As 23 mulheres do Concílio. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2014.

Recebido em 04/06/2020

Aceito em 29/07/2020

Received 06/04/2020

Approved 07/29/2020



<http://doi.org/10.7213/2318-8065.04.02.p40-57>

Pesquisa-ação participativa e diálogo inter-religioso

Participatory action-research and interreligious dialogue

Artur Costa Lopes*
Luciana Andrade**

Resumo

Este artigo discorre sobre reflexões oriundas da prática do diálogo inter-religioso, tendo como base a experiência dos participantes do grupo de estudos Templo Cultural, situado em Xerém (Duque de Caxias – Rio de Janeiro). A partir de participação interna e análise posterior dos encontros, por meio do acesso a gravações e revisão bibliográfica, foram levantados debates, conceitual e experimental, acerca da práxis sonora e da pesquisa-ação participativa. Para tanto, enfatizaram-se maneiras que estimulam a construção do conhecimento como alternativas de transformação da realidade local. Com apoio em base teórica sobre religiosidade e em escritos de Fals Borda (1978) e Samuel Araújo (2013; 2014), buscou-se encontrar pistas às seguintes questões: Como construir um ambiente propício ao diálogo através de uma pesquisa autocrítica, que busca a horizontalidade como premissa? De que maneira as ideias emergem neste contexto? Desse modo, observaram-se caminhos para respostas que direcionaram à preferência por pesquisas de longo e curto prazo, conflitos de ideias a partir da polifonia, relação com o ambiente externo, análise da prática em conjunto e bagagem cultural dos participantes como principais motores para formulação de indagações, esclarecimentos e organização de novas dinâmicas para a reforçar a vitalidade do grupo.

Palavras-chave: Pesquisa-ação participativa. Diálogo inter-religioso. Práxis sonora.

* Mestre e Doutorando em Música pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e professor de história e de música em escolas públicas do Rio de Janeiro. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2445-6083>. Contato: lopes193745@gmail.com.

** Mestrado em História e Doutoranda em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4394-9780>. Contato: luandradepl@gmail.com.



Abstract

This article discusses reflections from the practice of interreligious dialogue, based on the experience of participants in the Temple Cultural study group, located in Xerém (Duque de Caxias - Rio de Janeiro). From internal participation and subsequent analysis of the meetings, through access to recordings and bibliographic review, conceptual and experimental debates about sound praxis and participatory action research were raised. In order to do so, it emphasized ways that stimulate the construction of knowledge as alternatives for transforming local reality. Based on a theoretical basis on religiosity and in writings by Fals Borda (1978) and Samuel Araújo (2013, 2014), the following questions were sought: How to construct an environment conducive to dialogue through a self-critical research and that seeks horizontality as a premise? How do ideas emerge in this context? In this way, there were paths of answers that directed to preference by long and short-term research, conflicts of ideas based on polyphony, relation with the external environment, analysis of the practice together and cultural baggage of the participants as main engines for formulating inquiries, clarification and organization of new dynamics to strengthen the vitality of the group.

Keywords: *participatory action-research; interreligious dialogue; sound praxis.*

Introdução

A ocorrência de frequentes conflitos religiosos pode se dar quando grupos sociais, em muitos casos com o aval do Estado, permitem que práticas de intolerância sejam manifestadas sem que sofram repúdio. Ao passo que um sistema religioso prevalece sobre outras formas de compreensão entre ser humano e divindades, ou a ausência delas, algum exercício religioso fica comprometido, já que deve estar em sintonia com o padrão vigente, a fim de não ser atingido por mecanismos de exclusão social.

Este cenário também é propício para diferentes formas de resistências serem reveladas. Elas podem partir da autocrítica ou de agentes externos. No primeiro caso, membros de uma corrente religiosa podem avaliar suas atitudes e (re) pensar maneiras de favorecer o bem comum, sobretudo através do diálogo, em suas diversas modalidades. No segundo, observa-se a participação civil, via organizações autônomas, ou através da mão do Estado (em políticas públicas, por exemplo), no intuito de privilegiar ações que combatam a injustiça social. Um exemplo desta forma de organização teve início em 2014, com a constituição do grupo de estudos Templo Cultural.

Fruto da pesquisa de mestrado de um professor da região e por meio da iniciativa de adeptos a diferentes práticas religiosas de Xerém,¹ que tinham como objetivo o diálogo inter-religioso, tendo como ponto de partida a paisagem sonora dos espaços nos quais frequentavam, o coletivo foi constituído no formato de rodas de conversas, motivadas pela práxis sonora.² As reuniões, baseadas em performances musicais coletivas, foram a base de discussões mais aprofundadas. Com o passar dos anos, outras ações mostraram-se mais necessárias na percepção dos participantes, como encontros abertos sobre temáticas transversais a diferentes estruturas religiosas (infância e música), estudos rotineiros sobre as experiências religiosas de cada um que frequenta as reuniões, além de debate com convidados e verificação do que moradores locais entendem sobre intolerância religiosa através de uma pesquisa de opinião realizada em escolas públicas da região. Atualmente, o grupo Templo Cultural conta com pessoas católicas, evangélicas, candomblecistas e espíritas (kardecistas). As reuniões são abertas e todas são participantes ativas no processo de pesquisa-ação participativa.

Compreendendo esta prática como necessária atualmente, deve-se ter em vista que sua construção apresenta mais dificuldades do que possíveis acertos/soluções e exhibe constantes conflitos, já que se vale de opiniões que partem de distintos entendimentos de mundo, caracterizados por matrizes religiosas, por vezes, distantes uma das outras. Desse modo, o artigo discute como são geradas e administradas as ideias que emergem das discussões do Templo Cultural, buscando entender em que medida estas reflexões valem-se de premissas da pesquisa-ação participativa e como o diálogo inter-religioso está presente na formulação das ações. Em consequência, o trabalho pretende responder aos seguintes questionamentos: Como construir um ambiente propício ao diálogo através de uma pesquisa autocrítica e que busca a horizontalidade³ como premissa? De que maneira as ideias emergem neste contexto?

Esta temática é extensão de um tópico da dissertação intitulada “A música como instrumento para o diálogo inter-religioso” (LOPES, 2016), com o intuito de dar prosseguimento à discussão de como apareceram ideias dentro do grupo, acrescentando novas perguntas e apontamentos. Este artigo vale-se de nova revisão de literatura, sem abandonar algumas já utilizadas no momento do referido trabalho

¹ 4º distrito de Duque de Caxias, município situado no Estado do Rio de Janeiro, Brasil.

² Ideia apresentada por Samuel Araújo, que consiste na práxis aos moldes marxistas de teoria em constante conexão com a reflexão. Neste sentido a noção de música é sempre problematizada a partir do contexto que está inserida e dos agentes que a produzem.

³ Cientes de que um discurso totalmente horizontal é impossível, buscamos evitar ao máximo que algumas falas sejam soberanas, excluindo ou silenciando alguns agentes do processo.

acadêmico. Além disso, os diálogos entre os agentes do Templo Cultural também foram de suma importância para a melhor compreensão do assunto.

Como arcabouço teórico utilizou-se a noção de práxis sonora (ARAÚJO, 2013, 2014), a fim de mencionar como as conversas eram realizadas, segundo a lógica da pesquisa-ação participativa, modalidade que mais se encaixou ao formato dos encontros e que, com o tempo, foi essencial para a manutenção do grupo de estudos, que aprofundou, também, o debate acadêmico de forma ativa, participando de aulas, congressos e estudando conceitos para além de relatos de experiências internas.

Dialogismo através do som

Ainda que pesquisas de cunho colaborativo (ou semelhantes) não sejam novidade na antropologia, no campo musical elas são desenvolvidas e divulgadas em maior número a partir da transição para o novo milênio, sobretudo as que adotam perspectivas que enfocam problemas sociais, como questões a respeito de ecologia, intolerância, disseminação de doenças e exclusão social (RICE, 2014). Esses estudos evitam a dicotomia colonialista pesquisador/pesquisado, buscando resolver, quando necessário e possível, problemas referentes às disparidades sociais, tendo o etnomusicólogo como - além de cientista - advogado, para auxiliar na busca de soluções.

Nota-se que definições para este tipo de ação são variadas, dentre as quais podem ser citadas pesquisas aplicadas,⁴ colaborativas, advocatícias, autodiagnósticas, participativas e investigação-ação participativa. A pesquisa participativa, em especial, existe sobre diversos formatos e modalidades e pode ser encontrada em diferentes áreas de conhecimento (THIOLLENT, 2008), como na etnomusicologia.⁵ A respeito disso, Titon (2008, p. 25) elabora algumas considerações relacionadas à atuação no campo nestas situações:

o trabalho de campo não é mais visto como principalmente o de observar e coletar (embora, com certeza, envolva estas ações), mas o de vivenciar e compreender a música [...]. O novo trabalho de campo nos leva a perguntar como é para uma pessoa (incluindo nós mesmos) fazer e conhecer a música como experiência vivida.⁶

Para o autor, esse tipo de visão privilegia atitudes que buscam diminuir a distância da relação dualista caracterizada pela separação entre o “sujeito” e seu “objeto” de pesquisa. Em complemento, Franco (2005) aborda a pesquisa-ação como uma atividade que valoriza a construção cognitiva da experiência, sustentada por reflexão crítica coletiva, com vistas à emancipação dos sujeitos e das condições que o coletivo considera opressivas.

Embora existam vários nomes para práticas semelhantes, focalizarei premissas de Araújo (2013; 2014) e Fals Borda (1978), relacionadas à pesquisa-ação participativa. Essas visões serão exemplificadas brevemente por meio de duas experiências: O Som da Maré e Musicultura. Todavia, destaca-se que

⁴ A pesquisa aplicada utiliza o conhecimento da pesquisa básica para resolver problemas através de aplicações concretas. Por ser bastante utilizada nos EUA e em outras partes do mundo, Cambria (2012) apresenta alguns exemplos de publicações que utilizam essa nomenclatura.

⁵ Corrente da musicologia constituída entre as décadas de 1950 e 1970, que, em linhas gerais, está bem próxima da antropologia, sobretudo pelos métodos de análise, como a valorização da música em seu contexto cultural. Entretanto, encontra-se em um momento de ressignificação denominacional, não podendo ser classificada, soberanamente desta forma.

⁶ Tradução própria. “Fieldwork is no longer viewed principally as observing and collecting (although it surely involves that) but as experiencing and understanding music [...] The new fieldwork leads us to ask what it is like for a person (ourselves included) to make and to know music as lived experience”.

esses adjetivos são classificações generalistas, que variam conforme o contexto e podem, inclusive, não existir no vocabulário do grupo. Além disso, a partir do momento em que as envolvidas são agentes ativas do processo - ao invés de o trabalho ser realizado através de explicações unilaterais, ou como dizia Paulo Freire (1981), “ensino bancário”⁷, é compartilhado por todas.

Os problemas geram os debates, ou seja, apesar de o pesquisador levar suas dúvidas, as do grupo são tão pertinentes quanto. Porém, vale sublinhar que as relações de poder e de autoridade não desaparecem, são relativizadas ou diminuídas; e, conforme a diversidade de opiniões, cada uma no grupo é valorizada. Assim, a pesquisa-ação participativa busca diminuir os obstáculos existentes entre o “de fora” e o “de dentro”, aproximando-os pelas suas semelhanças e/ou diferenças.

Samuel Araújo (2014) afirma que a função do etnomusicólogo é buscar o equilíbrio entre os conflitos existentes, não se colocando como dono da verdade nem como a pessoa que deposita conhecimento em outras. Para o autor, isso possibilitaria um processo próximo à horizontalidade, visando relativizar a autoridade acadêmica, através, como já dito, da ação colaborativa, resultando em experiências de coautoria nativas. Todavia, ele frisa que esse tipo de pesquisa ainda não é um consenso entre a comunidade acadêmica, sendo rotulado por vezes como prática de extensão universitária.

Ao apresentar um breve panorama da etnografia participativa, o autor supracitado aponta que, há algumas décadas, pesquisadores iniciaram um processo de repensar os modos de produção de conhecimento através do diálogo autoconsciente e explícito. Nesta linha, Eric Lassiter (1998) defende que incorporar a colaboração e a coautoria nativa na investigação se converteu, mais do que em uma questão de eleição, em uma necessidade. Isto demonstra que este repensar é fruto não somente da consciência crítica dos acadêmicos, mas do contexto mundial de descolonização ao longo do século XX que rejeita a herança colonial da antropologia e disciplinas afins.

Nesta perspectiva, trabalhos de curto prazo são mais difíceis de serem concretizados e a negociação precisa ser contextualizada durante todo processo. Por isso a academia pode se tornar uma barreira para esse modelo de construção do conhecimento, visto que suas exigências podem não respeitar o tempo e a linguagem de um grupo específico. Um exemplo vem da biografia de Fals Borda (1978), um acadêmico, que só conseguiu realizar uma etnografia - que considerava coerente com o contexto estudado - quando se desvinculou da universidade e “viveu” os problemas de fato, fazendo desses um meio de análise para a transformação, porém indo além, ou seja, enfrentando as dificuldades, a fim de galgar algo concreto para as comunidades com as quais trabalhou.

Neste ambiente, dois passos são importantes para a etnografia dentro da pesquisa-ação participativa. O primeiro se relaciona com a análise do contexto e o segundo é definido pela ação transformadora. Fals Borda (1978, p. 3) apresenta o que ele considera de bases “gnoseológicas”, que são:

- 1 – O problema da relação entre o pensar e o ser [...].
- 2 – O problema da formação e redução do conhecimento não se resolve diferenciando os fenômenos das coisas em si, mas levantando a diferença entre o que se sabe e o que não é conhecido. Todo conhecimento é inacabado [...].
- 3 – O problema da relação entre o pensar e o agir se resolve reconhecendo uma atividade real das coisas que só lhe advém pela prática que, neste sentido, é anterior à reflexão [...].
- 4 – (...) não se pode separar teoria da prática nem sujeito do objeto.⁸

⁷ Esta expressão não está restrita ao campo das explicações, mas também se refere a uma estrutura hierarquizada de detenção do saber, no qual o educando (impossibilitado de exercer qualquer atitude autônoma) apenas recebe o que o professor deposita, independente do conteúdo, desconsiderando qualquer *feedback*.

⁸ Tradução própria. “1. El problema de la relación entre el pensar y el ser [...] 2. El problema de la formación y reducción del conocimiento no se resuelve diferenciando los fenómenos de las cosas – en- sí, sino planteando la diferencia entre lo que es conocido y lo que todavía no se conoce. Todo conocimiento es inacabado [...] 3. El problema de la relación entre el pensar

O autor colombiano afirma que é imprescindível entender a situação histórica e social dos interlocutores e da região analisada, para, num momento posterior, realizar alguma prática que tenha significância para os membros da sociedade em questão. Ainda assim, há casos em que é necessário um período de estudo do grupo e da comunidade, até o momento em que as transformações sejam necessárias para todas.⁹

Para Vincenzo Cambria, referindo-se à experiência do Musicultura,¹⁰ a relação dialógica dos personagens que participam da pesquisa etnográfica demonstra forte vínculo com os pensamentos de Paulo Freire no sentido da práxis, ou seja, da união de ação e reflexão (CAMBRIA, 2008), porém essa “fase” não precisa ocorrer, necessariamente, no começo do estudo. Contudo, para que ocorra uma situação polifônica entre os envolvidos, a práxis deve acontecer em algum momento e, se possível, permanecer, mesmo que ocorram ênfases temporárias na teoria ou na prática.

Nesta conjuntura, o termo práxis sonora foi desenvolvido por Araújo junto à experiência do Musicultura. O objetivo desta formulação era

transcender associações, ainda que generosamente flexíveis, ao termo “música” ou a outros que lhe são correspondentes, concentrando-me numa totalidade que: 1- enfoca estrategicamente o trabalho acústico, ou o aspecto sonoro da atividade prática humana em sua ligação orgânica com outros aspectos dessa mesma atividade geral, e, particularmente, sua dimensão política, isto é, de ação que propõe alianças, mediações e rupturas; e 2- integra o que aparece frequentemente no meio acadêmico, e notadamente em instituições que lidam de algum modo com matéria musical ou sonora, como categorias de conhecimento distintas ou mesmo estanques (teoria e prática, som e sentido etc.) (ARAÚJO, 2013, p. 8).

Essa ideia, portanto, que corresponde à prática aliada à teoria, age incessante e reciprocamente, sem que uma subordine a outra, em todos seus “estágios” (reflexão dos fenômenos, manifestações empíricas e observações sobre essas percepções). Logo, um diálogo sobre a realidade acústica, complementado por alguma ação transformadora da realidade, a partir de discussões horizontais e que busquem respeitar as vozes em questão, pode ser um exemplo de práxis sonora, tal qual ocorreu nos primeiros anos do grupo de estudos Templo Cultural.

Mas como “traduzir” esta experiência em plataformas de divulgação, via textos acadêmicos, por exemplo? Em concordância com Ramon Pelinski (2000 apud ARAÚJO, 2014), verifica-se fundamental uma postura autocrítica, que estaria pautada em:

- 1 – Reconhecer contínuos entre músicas de diferentes territórios, bem como a aparição de novas formações identitárias.
- 2 – Reconceituar as ideias de etnografia musical numa visão horizontal sem autoridades
- 3 – Eliminar o ideal de “outro estranho” para “outro entre nós”
- 4 – Assumir uma postura autocrítica frente a autoridade etnográfica e perguntar sempre “quem representa quem”
- 5 – Construir texturas polifônicas no texto etnográfico

y el actuar se resuelve reconociendo una actividad real de las cosas a la cual sólo se adviene por la práctica que, en este sentido, es anterior a la reflexión [...] 4. [...] la teoría no pueda separarse de la práctica, ni el sujeto del objeto”.

⁹ Isto ocorre apesar da conclusão de que a prática deve anteceder essa análise, ou de as duas ocorrerem simultaneamente.

¹⁰ Tanto Cambria, quanto Araújo são pesquisadores desse grupo, situado na comunidade da Maré (RJ). São orientados e provocados, através da pedagogia de Paulo Freire, por um professor de música ligado a este Laboratório; e, partindo da visão paulofreireana de educação, seus participantes desenvolvem um planejamento aberto de ações. Isso significa dizer que o delineamento do objeto e o desenvolver da pesquisa são construídos coletivamente, pelo conjunto de seus participantes, em sua maioria, moradores da comunidade pesquisada. (REIS et al, 2008).

- 6 – Textos verdadeiramente colaborativos
7 – Interdisciplinaridade.

Esse processo é um dos mais desafiadores na pesquisa-ação participativa desenvolvida pelo Templo Cultural. Durante as primeiras reuniões, as perguntas mais frequentes eram: Por que estamos nos encontrando? Qual o propósito desse grupo? Como não foram mencionadas respostas imediatas, estes questionamentos incomodavam bastante. No início, inclusive, havia dúvida a respeito do formato desse coletivo, já que algumas premissas tinham sido estabelecidas. Ou seja, referia-se a um grupo focal ou pesquisa-ação?

Episódio similar ocorreu em outra atividade, o projeto participativo O Som da Maré.¹¹ Mesmo com duração de apenas um semestre, teve como resultado uma exposição no Museu da Maré e um passeio sonoro no Aterro do Flamengo.¹² Seu objetivo foi demonstrar a relação entre o som e a vida cotidiana dos moradores, através de uma pesquisa-ação participativa. Dessa maneira, as relações de pertencimento entre os diferentes agentes e o trabalho realizado, bem como as possíveis heranças desse processo, foram colocadas em questão.

Esse “projeto-disciplina” ocorreu através da iniciativa da UFRJ em parceria com o Museu da Maré e a Queen’s University Belfast. O procedimento aconteceu durante um semestre letivo, na parte da manhã, nas instalações da UFRJ, e, à tarde, no Museu da Maré. Durante o primeiro turno, eram debatidos métodos que objetivavam tornar a percepção acústica mais aguçada e dinâmica, como a realização de diários sonoros. Estes consistiram na realização de um diário de campo que privilegiava a atenção auditiva (durante 5 minutos), escrito de maneira livre. Outro método foi o mapeamento das memórias sonoras, um relatório, feito por meio de gravações, de algumas lembranças (através do som) dos participantes e de alguns moradores da Maré. Esse foi construído em forma de grupos e subgrupos. Como, por exemplo: memória de brinquedos. Para a realização da exposição final, essas memórias foram exibidas de diferentes formas: na íntegra, reinventadas (editadas), na interação com imagens e por meio de instalações; ainda, o participante da exposição poderia reproduzir o som (no caso, a experiência com a chuva) ao pisar na passarela de “palafitas”.¹³

Outro desafio a respeito dessa prática emergiu: como publicar algo que tivesse visibilidade acadêmica e, ao mesmo tempo, respeitasse a opinião de todas as envolvidas na pesquisa, inclusive os que estivessem fora da universidade? Após diversos debates no Laboratório de Etnomusicologia da UFRJ e, posteriormente, apoiados em leituras de textos que abordavam questões desta dimensão (FALS BORDA, 1978; URIBE, 2011; CAMBRIA, 2012), foi construído um artigo sobre essa experiência (CORTÊS e LOPES, 2014), cuja escrita final foi feita por duas pessoas que participaram desse projeto, que teve como objetivo principal ressaltar alguns aspectos considerados importantes no processo, além de garantir um registro sobre o ocorrido.

Contudo, esse texto não contou com a apresentação de todo grupo, embora relatasse reflexões geradas por muitos participantes. Desta maneira, ele pode ser considerado uma forma de dar

¹¹ Este “projeto-disciplina” contou com a participação de docentes e estudantes de diversas áreas, como música, artes visuais e arquitetura, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), estudantes e professor do *Sound Arts Research Center*, integrantes do Museu da Maré,¹¹ bolsistas da fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) e seus familiares e outros moradores da região, membros da Cia Marginal (companhia de teatro na Maré). Sobre o processo, ver Cortês e Lopes, 2014.

¹² Área litorânea da capital do Rio de Janeiro que recebeu, durante o século XX, um grande parque banhado pelo mar e que possui imóveis com valores bastante elevados.

¹³ Tipo de habitação construída sobre troncos ou pilares. Esta forma de construção é comum em áreas alagadiças, pois deixa a casa em uma altura que a água não alcança. Como parte da Comunidade da Maré margeia uma baía e situa-se em área de manguezal, antes de processos de aterramentos (entre as décadas de 1980 e 1990), muitas de suas construções possuíam essas características.

prosseguimento ao ocorrido, dado que a pesquisa praticamente findou-se após o término das exposições. A respeito das publicações nesse tipo de pesquisa, ainda vale ressaltar que os “produtos finais” requerem paciência e dedicação, afinal, um trabalho dessa natureza dificilmente é concluído, seguindo os moldes temporais de um cronograma pré-definido. Isso ocorre porque as questões que o grupo apresenta nem sempre caminham juntamente para todos os indivíduos, intensificando a militância dos participantes, independente da realização de trabalhos concomitantes.

Um exemplo de que é possível aliar práxis sonora e escrita acadêmica vem do já mencionado Musicultura,¹⁴ coletivo formado entre final de 2003 e início de 2004,

com a participação de moradores da Maré, estudantes de ensino médio, professores e alunos da UFRJ, e com apoio do CNPq, FAPERJ, CENPES-PETROBRAS e a própria UFRJ. Desde então cerca de 100 estudantes e voluntários que moram ou moravam na Maré passaram pelo grupo, o trabalho foi difundido através de vários eventos na Maré, cerca de 15 artigos do grupo, em autorias coletivas ou individuais, foram publicados em periódicos e livros acadêmicos no Brasil e no exterior, dezenas de trabalhos foram aceitos e expostos oralmente em eventos científicos da área de música e afins (com alguma premiação em Jornadas de Iniciação Científica da UFRJ) e foram aprovados algo em torno de 7 trabalhos monográficos de conclusão de curso (graduação e pós-graduação) com alguma referência ao trabalho coletivo. O grupo enquanto tal tem se mantido presente e atuante em lutas sociais no Rio de Janeiro, em especial aquelas que afetam diretamente as populações de áreas favelizadas da cidade, e seu trabalho tem inspirado a adoção de experiências semelhantes em outros pontos do Brasil e no exterior.¹⁵

Ainda que o grupo disponibilize algumas bolsas, o que facilita o estudo rotineiro, também há a presença de voluntários, que participam porque acham a proposta interessante e decidem contribuir com seus conhecimentos. Nesse grupo, toda escrita é coletiva. Doutores tem o mesmo poder de fala que estudantes do Ensino Médio ou pessoas não inseridas na academia e cada palavra dos artigos publicados passa pelo crivo de todos. Isso demanda bastante tempo, o que dificulta a participação em muitos eventos, já que a construção coletiva respeita os contratempos do cotidiano e valoriza a participação da maioria.

Como surgem as ideias?

Ideias podem ocorrer como fruto de algo que foi pensado previamente, do acaso ou de um insight. Entretanto, ao trabalhá-las - partindo de situações reais, experiências vividas e reflexões - desdobramentos significativos emergem, para quem as constrói ou para terceiros. No Templo Cultural, em muitas situações, as ideias são desenvolvidas com base na construção coletiva, oriundas de um pensamento individual, produzido e processado por todas. Apoiados na análise de um material acústico, por exemplo, é possível estruturar conceitos que, mesmo “distantes” do que a academia produz (ou de outro conhecimento baseado em modelos aplicados em instituições educacionais), são úteis para o grupo.

O procedimento de estruturação de conhecimento, nesse caso, se baseia em elementos provenientes da realidade, como a paisagem sonora que as pessoas envolvidas na investigação estão habituadas a vivenciar. Nota-se que esse material de estudo ultrapassa o campo da “análise de laboratório” e passa a ser utilizado, também, em formato de aplicação prática, constituindo uma práxis

¹⁴ Este foi criado conjuntamente pelo Laboratório de Etnomusicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e o Centro de estudos e Ações Solidárias da Maré (CEASM).

¹⁵ Informação recolhida do sítio virtual do grupo. Disponível em <https://musiculturamare.wixsite.com/musicultura>

sonora. Desse modo, o conhecimento gerado não é apresentado apenas através de dados inacessíveis e sem interesse para a sociedade, mas como instrumento de transformação da realidade a fim de que seja possível resolver problemas internos do grupo, sem depender de outras instâncias, adquirindo autonomia. Essa mudança não é de fácil percepção. Ela se desenvolve lenta, gradativamente e, dependendo da abordagem, atinge um número pequeno de pessoas.

O que denomino de ideia pode não estar compatível com o conceito clássico da palavra, se aproximando de algo que foi perceptível somente em momento posterior, através da observação dos eventos que ocorrem com naturalidade no grupo de estudos, como ações que deram certo e que continuamos a fazer porque agrada a maioria. Grande parte das realidades apresentadas neste trabalho, através de falas do grupo, diz respeito a diferentes espaços existentes em Xerém: três comunidades católicas, uma casa de candomblé da nação Jeje, uma igreja batista e um centro de quimbanda. No entanto, alguns participantes contribuíram bastante através de explicações a respeito de outros locais de culto, presentes nas proximidades.

A partir da transcrição dos encontros, foram selecionadas algumas supostas ideias que deram origem a dinâmicas e ações mais significativas, segundo minha opinião.

Até que ponto estudar a própria realidade é relevante? A curiosidade pode ser considerada estratégia para a reflexão? O conhecimento pode ser gerado através de impressões pessoais sobre práticas religiosas? Por que estudar repertórios musicais? Ações concretas auxiliam para a melhor compreensão de certos assuntos? Como uma pesquisa em forma de diálogo sonoro contribui para diminuir a intolerância religiosa?

Como uma situação corriqueira durante os encontros é o estudo das realidades existentes em Xerém, constatou-se uma premissa básica: a produção de conhecimento não está sempre ligada à percepção de fenômenos distantes no tempo e no espaço, ela também ocorre a partir do estudo de um contexto específico pela sociedade que nela está inserida.

Estudar a paisagem sonora local, a partir destas diferenças, foi uma premissa do grupo. Não obstante, inicialmente tenha sido proposto como objetivo a organização de um acervo, uma espécie de memorial a respeito das falas dos participantes, percebemos, depois, que era preciso um maior conhecimento mútuo (entre os participantes e suas práticas religiosas) antes de gerar qualquer produto. Assim, foi mais interessante ouvir e perguntar do que simplesmente acumular registros, sem debatê-los.

Após três meses de encontros, nos quais foram discutidos diversos temas, principalmente relacionados à questão musical, foi proposta a investigação das práticas religiosas presentes no grupo através de relatos individuais. A maneira que melhor funcionou foi o modelo de perguntas em formato de roda (todas respondem à mesma pergunta) e os temas foram: estilo musical; formas de aprendizado musical e espiritual; instrumentação, canto e tipo de vozes presentes nas comunidades; compositores; maneiras com as quais o indivíduo se torna membro ou participa do rito; acesso ao instrumento ou técnica vocal; hierarquias informais e formais; características das lideranças; interação com o público próximo e distante; relacionamento com outras religiões; tipos de interação, imitação, cooperação, competição e sincretismos.

As respostas geraram algumas discussões que se prolongaram durante vários encontros. Vale destacar que algumas foram retomadas em outras oportunidades, como nas análises de repertório musical, outra atividade feita pelo grupo. Um exemplo foi uma canção católica utilizada por muitas comunidades no momento da apresentação das oferendas, composta por Padre Zezinho (Um coração para amar), cantor famoso entre as pessoas católicas brasileiras. Analisar a letra da música, sem entender o contexto da Teologia da Libertação e do movimento que esse sacerdote iniciou no contexto musical do catolicismo do Brasil, dificultaria o processo de real aprendizado.

Outro exemplo pode ser extraído do estudo sobre relações de poder através das hierarquias, assunto bastante debatido no grupo, em um encontro no qual estavam presentes apenas representantes católicas e candomblecistas.

Católica 3: E no ministério de louvor¹⁶ como que funciona essa hierarquia?

Católica 1: Não existe uma hierarquia, existe aquela pessoa que geralmente tem mais tempo de casa e acha que, de repente, tem mais conhecimento [...], mas não tem uma hierarquia, como tem na igreja evangélica, que normalmente tem um líder... O líder escolhe os cantos e passa até [a] arranjar as partituras, escolher quem toca [...].

Católica 3: Eu não sei em sua comunidade, mas na minha é exatamente assim. Mas você falou da escolha do repertório pro domingo [sic], no caso, normalmente, não é feito pelo músico, é feito pela equipe de liturgia e o músico é mais um executor, né?

Católica 1: Isso. Na hora mesmo: “olha as músicas são essas”. Ou a comunidade ensaia, ou passa pro grupo de louvor [sic].

Candomblecista 2: Bom... Pra gente tem a yalorixá, o babalorixá, pai de santo, que é a hierarquia maior do candomblé, depois viria aí a mãe pequena da casa [sic], que seria a segunda pessoa. Depois vêm as equetes e os ogãs. As equetes e os ogãs são pessoas que não incorporam (Templo Cultural, 9/7/2015). (LOPES, 2016, p. 89).

Ao debater esta temática, foi possível compreender que estruturas de autoridade estão presentes em todos os meios descritos, porém algumas formas não aparecem claramente para quem frequenta os locais de culto. No que concerne à música católica, verificou-se que a pessoa mais velha (mais antiga na função) direciona as atividades musicais, mas isso não é uma regra institucional. Isso ocorre diferentemente de algumas igrejas evangélicas, que possuem líderes na área de música, encarregados desde a escolha do repertório até os arranjos e execuções musicais; e do contexto do candomblé jeje, em que, ainda que o ogã seja um dos responsáveis pela música, esta não ocorre aos moldes do cristianismo, pois em alguns casos depende de outros elementos, como dança, por exemplo, para execução.

Em campo, percebi vários casos como os citados. Analisando três comunidades católicas, verifiquei que, em apenas uma, a pessoa mais velha era líder musical. Nas outras duas, essa figura não existia, mesmo porque a execução era feita por um grupo de jovens, mas a escolha partia da equipe litúrgica. Nesse caso, a relação de poder (durante a performance) estava presente apenas entre os músicos. Já na observação de algumas igrejas pentecostais, foi notória a presença de líderes musicais. Este outro tipo de liderança se mostrava bastante distinta por dois motivos: a estrutura empresarial da igreja, que contratava um músico para lecionar e direcionar (atuando também como instrumentista) a parte musical dos cultos e a importância dada pelo pastor ao ministério de louvor, auxiliando e demonstrando “familiaridade” com o grupo de músicos.

O relato da participante candomblecista ainda gerou dúvidas para a católica; nesse caso, a adepta ao catolicismo poderia ser considerada uma outsider, em razão de ela se posicionar fora do contexto religioso afro-brasileiro e, conseqüentemente, desconhecer pressupostos básicos deste sistema, fato que encaminha o debate para outro plano. Episódios como esse ocorrem cotidianamente e ajudam a promover trocas inter-religiosas importantes para a formação do grupo.

Católica 3: Só me tira uma dúvida: yalorixá e babalorixá, qual a diferença?

Candomblecista 2: Homem e mulher. yalorixá mãe, e babalorixá pai.

Católica 3: Quando fala pai de santo e mãe de santo é uma maneira preconceituosa de falar ou é popular?

¹⁶ Nome dado aos grupos musicais que atuam em algumas igrejas cristãs. Esse termo é mais empregado pelas denominações evangélicas.

Candomblecista 2: É popular, [mas alguns] não acham correto né? (disse olhando para sua companheira candomblecista)

Candomblecista 1: Eu não acho correto, mas é aquele negócio... Convencionou-se assim, porque na realidade, de acordo com todo ritual que já passei, eu sou considerada o quê?

Candomblecista 2: Mãe de santo.

Candomblecista 1: Mãe de santo. Só que eu acho assim... Uma coisa muito grotesca. [...] Eu sou uma pessoa que ainda me considero. Eu procuro não fazer mal pra ninguém, não gosto de fazer mal pra ninguém e nem de responder mal às pessoas, mas respondo, dependendo da hora. Tem certas coisas que você também tem que mostrar energia e autoridade [...]. Então, eu acho que... Me considerar uma mãe de santo... Eu acho que “santo” é uma energia tão pura, né? Eu coloco uma energia muito pura para eu, um ser humano cheio de maldade de nós, cheio de coisas... [...] Eu acho que é preconceito mesmo, porque todo mundo tem um tipo de preconceito com qualquer coisa, embora digam que não. [...] Quando digo que não aceito me chamar de mãe de santo, eu já acho um preconceito também, entendeu? Então eu não gosto de ser chamada de mãe de santo. [...] Me chama de yá, yalorixá, tudo bem, mas mãe de santo. Eu acho muito. Eu acho até uma piada pra certas coisas chamar de pai de santo, porque eu vejo tanto pai de santo e mãe de santo fazendo tanta coisa errada...

Católica 4: O “yá” que a senhora falou aí é mãe...

Candomblecista 1: Isso, mãe.

Católica 4: E babá, pai?

Candomblecista 1: Babá pai. Yá significa mãe de orixá e babá, pai de oxixá.

Católica 3: Não existe nenhuma hierarquia de gênero não né? Como na igreja católica [em que] só o homem [que] pode...

Candomblecista 2: Não, no candomblé não tem isso não (Templo Cultural, 9/7/2015). (LOPES, 2016, p. 90-91).

No candomblé relatado, as hierarquias são bastante rígidas, independentemente da função. A partir do momento em que uma pessoa decide se iniciar, está ciente do quão difíceis e, por vezes, custosos serão seus preceitos e quão valorosa pode significar sua ascensão dentro da prática religiosa. Em concordância com Prandi (1991), as candomblecistas nomearam, de forma resumida, a escala hierárquica que tende a se manter no mesmo formato ainda no século XXI.

Apesar da vivência de uma das candomblecistas na umbanda, ela não considera de bom tom que uma yalorixá seja chamada de mãe de santo, já que a “tradução” pode não ser bem vista às adeptas da nação Jeje, e porque santo não é vodun (orixá). Ou seja, mesmo que a presença de elementos sincréticos exista no candomblé, como o resguardo da quaresma, por exemplo, há uma forte preocupação - por parte de alguns seguidores desta prática religiosa - de manter uma possível “origem”, para que suas práticas não se diluam dentro da enorme gama de mudanças oriundas, dentre outros fatores, da globalização.¹⁷ Sendo assim, seria perigoso padronizar expressões utilizadas em outras conjunturas religiosas que possuem elementos da tradição africana, como acontece no cristianismo, cuja fronteira entre renovação carismática (catolicismo) e pentecostalismo (protestantismo) é tênue (ALVES; ORO, 2013).

Essa atitude pode ser caracterizada como uma forma de defesa contra o processo de aculturação que esteve presente na formação das religiões de matriz africana (BASTIDE, 1971), chamadas de afro-brasileiras, também por este motivo, mas ainda está ligada a uma vontade explícita

¹⁷ Assim como apresentado por Gilroy (2001), foi observada, em algumas falas de representantes de religiões afro-brasileiras, uma visão utópica a respeito de regiões da África. Isto pode ser resultado da percepção de que essa região é considerada berço de grande parte dos *itãs*, além disso, pela consideração à ancestralidade, marca predominante na religiosidade afro-brasileira. Entretanto, fato similar foi observado entre muitas cristãs, quando se referia ao Oriente Médio, principalmente localidades, citadas na Bíblia, em especial Jerusalém. Em diversas situações foram observadas excursões para a Terra Santa (estas que não estão restritas ao contexto de Xerém), e pregações que, embora ponderassem os conflitos existentes atualmente, consideravam essa parte do continente como sagrada.

de provar que o candomblé não é um movimento unificado. Além de sua complexidade interna, o candomblé é dividido em diversas nações, como, por exemplo, a detalhada – Jeje - que realiza toda cerimônia na língua fon.¹⁸

Quando as participantes respondiam sobre algo mais específico dos rituais que frequentavam, era visível que as diferenças (não apenas religiosas) poderiam ser elementos-chave para uma reflexão mais ampla do assunto. Assim, foram verificados alguns apontamentos pertinentes para a compreensão de como as ideias são construídas no grupo. Dentre eles, foram destacados:

- 1 – Dificuldade em adaptar ou comparar certos termos e situações entre o cristianismo e o espiritismo.¹⁹
- 2 – Utilização de “termos emprestados” para explicar o processo, com a intenção de que a compreensão geral fosse alcançada.
- 3 – Dilema entre heranças africanas e ocidentais (europeias e do norte da América).

Quando um estudante aprende outro idioma (principalmente oriundo do latim e grego) é comum ter contato com um conteúdo chamado “falsos cognatos”. Estes são classificados como palavras iguais ou semelhantes em ambos os idiomas, mas que possuem significados diferentes. De modo semelhante, observou-se que, durante os encontros, até os nomes se tornarem familiares, algumas confusões nominais ocorreram e, atualmente, ainda há episódios em que certos termos são compreendidos de maneira equivocada por serem interpretados segundo o que existe dentro da ideologia de cada uma das ouvintes, já que, conforme as temáticas são aprofundadas, as expressões “oficiais” de cada prática religiosa se fazem presentes.

Isso pode ser observado a partir do conceito de batizado e iniciação. O primeiro é semelhante para as cristãs, mas suas cerimônias são executadas de maneiras distintas entre evangélicas e católicas. As católicas costumam realizar esse ritual na primeira infância, se possível, antes de um (1) ano de idade. Uma participante católica, baseada no livro *Catecismo* (2000), argumentou que todo indivíduo nasce com o pecado original, por isso deve ser batizado neste período.²⁰ Além disso, o batismo é o sacramento que pode ser entendido como porta de entrada para os outros que virão. Portanto, nesse contexto religioso, pais e mães/padrinhos e madrinhas, interessados em batizar seus filhos devem frequentar reuniões (normalmente de 4 a 5 encontros) de preparação na comunidade que sediará o rito. Porém, também há situações em que o batizado pode ocorrer de forma tardia. Podendo, inclusive, acontecer juntamente com outros sacramentos: batismo+comunhão, ou batismo+comunhão+crisma.

As pessoas evangélicas²¹ são batizadas a partir de uma idade mais avançada (normalmente a partir da adolescência, quando a pessoa já tem consciência de sua opção espiritual), ou seja, no momento em que a pessoa se converte, ou, como nos termos mais usuais, “aceita Jesus”. Na igreja batista o processo é através da imersão, na qual o indivíduo mergulha o corpo totalmente. Segundo Dulsilene Rapozo (informação verbal),²² quando a pessoa é batizada, deixa de morrer numa vida de pecado e passa a renascer para uma vida com Jesus. De acordo com essa doutrina, o simbolismo presente, no momento em que o indivíduo se levanta da imersão, representa um novo germinar (como

¹⁸ Entendendo a globalização como “politização generalizada da cultura” (FRASER, 2002), observa-se que, na busca pela valorização de uma identidade, deve-se contrariar o modelo de substituição, que acarreta a perda gradual de uma cultura, situação em que as minorias são as mais prejudicadas.

¹⁹ Esta denominação é nativa e engloba religiosidades afro-brasileiras.

²⁰ De acordo com este material, a igreja ministra o batismo para a remissão dos pecados das pessoas, mesmo as que não cometeram um pecado pessoal, mas vieram maculadas pelo pecado original, que foi o pecado de Adão e Eva.

²¹ Esse processo está relacionado ao rito batista, que, apesar de ser parecido com os outros, apresenta particularidades, já que existem inúmeras denominações evangélicas.

²² Entrevista concedida por Dulsilene Rapozo ao autor em janeiro de 2016 (cf. LOPES, 2016).

se estivesse sendo gerada novamente para uma vida – mudada - em Cristo).²³ Assim como no catolicismo, ocorre um processo de preparação anterior à cerimônia. Deve-se frequentar a igreja, demonstrar a conversão e estudar a Bíblia. Assim, quando a pessoa se sente preparada (e há autorização do pastor), pode ser marcada a data para o batismo, que normalmente ocorre durante o culto, com a imersão e a profissão de fé.

No candomblé esta palavra não existe, porém há um processo que muitas vezes é considerado semelhante: a iniciação. Esta pesquisa apresentou alguns passos desse rito a partir da experiência de Gorski (2012) dentro do rito Ketu. Nesse caso, o processo seguiu a ordem de jogo de búzios; decisão mútua pelo processo de iniciação; preparativos das oferendas e confirmações do orixá; recolhimento; feitura. Durante o recolhimento são realizadas diversas atividades, cujas limpezas estão presentes em diversas situações. Após esse processo, o líder religioso instrui a respeito das obrigações que devem ser cumpridas durante 14 dias. No decorrer da feitura, ainda há outros banhos (boris), oferendas (ebós), rezas, danças e cantigas, além disso, acontece a raspagem dos cabelos (orô).

Na tentativa de esclarecer o assunto, um diálogo do Templo Cultural foi pertinente. Apesar de utilizar conceitos “emprestados” (para esclarecer ações que, aparentemente, são semelhantes, mas diferenciam-se em inúmeros aspectos), todas compreenderam suas organizações. Ao trocarem experiências a respeito das permissões nos rituais, isso foi mais visível.

Católica 3: No candomblé só pode [tocar] quem é iniciado?

Candomblecista 2: Só iniciado.

Católica 3: Mas todos podem cantar?

Candomblecista 1: Podem. Aquilo que vocês chamam de púlpito, nós chamamos de outro nome. O nosso nome é pepelê, é um nome yorubá [...], pra vocês seria batizado né? Pra nós, iniciação [sic].

Wesleyana: Como é a iniciação? Tem coisas que vocês não podem falar né?

Candomblecista 1: Não, não... O preceito eu não vou falar qual é, porque vocês também têm os preceitos, os reservados, que vocês também não podem falar.

Wesleyana: Não, não temos.

Candomblecista 1: Não, mas tem igrejas que tem os reservados. Nós também temos nossos preceitos. Tipo, o batismo é fechado pra vocês que estão lá, nós chamamos de ebé [iniciação], também outras pessoas não podem entrar. É reservado para as pessoas que estão ali dentro.

Wesleyana: Entendi. Então a gente tem sim, eu entendi que a gente tem a santa ceia que é um evento fechado pra quem é membro e batizado.

Candomblecista 1: Exatamente! Difere-se um pouco, mas cada um tem o seu segredo, seus preceitos, seus conceitos né? (Templo Cultural, 9/7/2015). (LOPES, 2016, p. 94).

No momento em que a candomblecista foi indagada sobre não utilizar “outros” instrumentos musicais em seu rito, ela enfatizou o respeito à tradição.²⁴ Mesmo com os sincretismos envolvidos, é válida a constatação de que o candomblé se preocupa em preservar as origens. A nação Jeje, por exemplo, utiliza o fon como idioma de seus cultos, os três atabaques citados anteriormente e adornos semelhantes aos da região africana de origem. Em complemento, vale destacar, a partir da proposição de Fonseca (2001, p. 42), que

²³ Professora de música na rede estadual do Rio de Janeiro e municipal de Duque de Caxias. Musicista na PIB da Figueira, Dulsilene Rapozo lembra que, se a igreja tem facilidade de levar as pessoas para batizar no rio, esta cerimônia acontecerá neste local, mas, normalmente na igreja tem o batistério, que é uma espécie de tanque com água.

²⁴ Ainda que não tenham sido observados casos explícitos de preconceitos entre religiões afro-brasileiras dentro do grupo, de acordo com Gilroy (2001), o conservadorismo de uma suposta cultura pura africana pode gerar ambientes propícios à formação de preconceitos elitistas.

em sua fase inicial, o candomblé surgiu como mais do que uma simples seita mística, sendo verdadeiramente um pedaço da África transplantado para o Brasil. A coletividade se organizava através de uma solidariedade socioeconômica que tinha como base última a comunhão espiritual conjugada por todos os membros de um grupo social, baseada em uma hierarquia particular.

É fato que existem participantes (não iniciadas) que apenas acompanham as festas públicas, tendo suas presenças impedidas em rituais fechados, o que se torna que cada vez mais comum no cristianismo, outrora apenas no catolicismo, e, há algumas décadas, presente de forma explícita no pentecostalismo. Neste último caso, vale ressaltar que mesmo os batizados não possuem uma fidelidade restrita a apenas um segmento evangélico, transitando por várias igrejas, dentro e fora de sua denominação.

A modernização do candomblé não é similar à do cristianismo. Os valores são outros. Da mesma forma, suas cantigas e toques não seguem os padrões musicais eurocêntricos. Ou seja, são independentes de instrumentos “harmônicos” ou “melódicos”²⁵ (sejam eles acústicos ou eletrônicos), como violão, teclado, saxofone e flauta. Porém, a assimilação desta realidade, para pessoas que estão alheias a estas práticas ou que estão acostumadas com uma roupagem sonora específica, não é simples.

Wesleyana: Quais instrumentos você tem?

Candomblecista 1: Nós não usamos esses instrumentos que se tornaram populares né? Tipo... Bateria.

Wesleyana: Aquele da capoeira... Como é o nome daquele da capoeira?

Candomblecista 1: Berimbau! Nós não temos. Mas nós usamos aquilo que vocês chamam de tambor, segurado por dois ferrinhos. No caso os atabaques. São três sempre.

Católica 3: Parece um pouco com a tumbadora que algumas igrejas evangélicas usam.

Wesleyana: Lá na igreja tem um assim, grandão que toca em pé.

Candomblecista 1: Essa é a tumbadora. O som difere né? Da tumbadora pro atabaque difere [sic]. Mas nós temos três tipos de sons diferentes pro atabaque: o rum, rumpi e o lé.

Wesleyana: Pra tocar não é qualquer pessoa né?

Candomblecista 1: Não, só as pessoas que forem iniciadas, no caso “batizado”.

Wesleyana: Mas digamos assim: cem pessoas foram iniciadas, desculpe se eu estiver falando besteiras, mas vamos colocar assim. Dessas cem, todas podem tocar?

Candomblecista 1: Não, porque existem cargos específicos para os tocadores. Cargos específicos. Só um alabê que pode tocar. Alabê é um ogã que foi iniciado só pra tocar.

Wesleyana: Eu não sei nem o que é ogã.

Candomblecista 1: É o instrumentista. É como um membro que bate bateria na igreja, no candomblé nós daríamos este codinome, mas pela iniciação.

Wesleyana: Só tem esses?

Candomblecista 1: Não, existem vários instrumentos, o principal são os três, rum, rumpi e o lé, mas tem o agogô e o xequerê.

Wesleyana: Por que que não usa instrumento harmônico? Por que que não usa violão, teclado?

Candomblecista 1: Não, porque nossos instrumentos são tipicamente mais utilizados na África, realmente, e não é inserido. Não era lá, e não é inserido aqui.

Wesleyana: Então não tem os mesmos ritos ou assim... Vocês se mantêm [sic] como antes, na origem ou...

Candomblecista 1: Na origem nós temos essa continuidade, que nós temos dos nossos ancestrais, que é de onde vem nossas origens, né? Que se mantêm dentro daquela, não se muda nada, não se muda regra, não se muda rito, não se muda instrumento musical, nada disso.

Wesleyana: Percebe-se quem está lá sente falta ou não? Por exemplo, tem igreja evangélica que não tem bateria, aí alguns dizem: “eu sinto falta de uma bateria”.

Católica 3: Mas o repertório não pede tanto esses instrumentos, né?

²⁵ Ainda que o gã (agogô), adjá (ajá) e outros possam ser considerados como tal, não enxergo, nesse contexto, esta função.

Wesleyana: Por que as músicas são rápidas?

Candomblecista 1: São rápidas. Então não tem muita motivação para ir para esse lugar. Então o negócio já é rápido, se for pra esse lado o negócio vira uma loucura. (risos)

Católica 4: Quando ela falou da questão de sentir falta, é porque tem na sua igreja e você sente falta quando vai a outra evangélica. Agora, no caso, se ela fosse lá no candomblé, aí vai no outro... Terreiro que se fala [sic]?

Candomblecista 1: Ebé.

Católica 4: Então, ebé. E se não tiver determinado instrumento que não tiver no seu, você sente falta também.

Candomblecista 1: Não, mas não existe, porque os instrumentos são tradicionais para todos [candomblés] (Templo Cultural, 16/4/2015). (LOPES, 2016, p. 96).

Na visão da candomblecista, “instrumentos populares” são os que podem ser classificados como usuais nas formações de igrejas cristãs ou em grupos de música seculares, já que o atabaque e agogô, por exemplo, são minorias nesse cenário. Esses dois são identificados, normalmente, em gêneros musicais que usam percussão, sobretudo, o samba. Outro apontamento diz respeito ao estigma de que ritmo lento é triste e acelerado, alegre, ou de que os instrumentos de percussão são utilizados apenas na execução de músicas “animadas”. Isso também foi percebido, posteriormente, quando um integrante do candomblé realizou algumas demonstrações de toques, contando suas lendas e ensinando para as participantes alguns movimentos corporais. Mesmo após a explanação da católica 4, ao afirmar que as culturas são diferentes (por isso não se pode, simplesmente, compará-las), as dúvidas permaneceram, já que poucos haviam tido contato (como visitante ou leitor) com religiões de matriz africana. Todavia, o esclarecimento através do diálogo teve um efeito elucidativo, mesmo que de forma introdutória.

Outra ideia construída a partir de uma situação específica dentro do grupo ocorreu devido à paisagem sonora do local em que os encontros são realizados. Como relatado na introdução desta pesquisa, o Templo Cultural reúne-se em um espaço cedido pela igreja católica. Os principais motivos para essa escolha foram: fácil alcance (há transportes alternativos e ônibus regulares que passam próximo); disponibilidade de utilização no dia que foi sugerido; boa iluminação; movimentação à noite; não há cobrança de taxas para uso.

Apesar de ser confessional e ter símbolos que o caracterizam como católico, foi o espaço mais “neutro” encontrado. Nesse espaço ocorrem reuniões das pastorais,²⁶ da secretaria da igreja, do grupo Alcoólicos Anônimos (AA), da catequese e de eventuais velórios. Ele faz parte de um complexo, no qual funcionava o cinema do bairro durante o projeto de Vila Operária, que teve seu momento áureo nas décadas de 1940 e 1950. Atualmente, o espaço foi dividido e uma das partes transformou-se em uma biblioteca municipal. Ao lado da biblioteca está instalado o antigo mercado da “Vila”²⁷, atualmente um bar, o qual se faz presente constantemente nos encontros, uma vez que todas as quintas-feiras (dias dos encontros) é o dia do karaokê, que invade o espaço acústico das reuniões e complementa a paisagem sonora dos encontros.

A penetração dos sons projetados pelo karaokê despertou a ideia de poluição sonora, termo que carrega vários significados, mas que foi utilizado pelas participantes como sons, neste caso, externos, que podem interferir prejudicialmente na comunidade local. Esse modo de diversão é citado constantemente nos encontros, em diferentes situações. A prática motivou o grupo a elaborar uma

²⁶ Ações estruturadas pela igreja católica, coordenadas pelo diocese e paróquia, a fim de auxiliar a sociedade local. Podem ser realizadas em repartições específicas dentro da paróquia, ou em outros espaços. Como exemplo, tem-se a pastoral do batismo, da criança e da família.

²⁷ Mercado que escoava os produtos excedentes, produzidos nas zonas agrícolas desde as décadas de 1940 e 1950, no projeto da Fábrica Nacional de Motores.

pesquisa de opinião a respeito de intolerância religiosa na região e está sendo desenvolvida em escolas do distrito.

À medida que o grupo adquiriu experiência e o número de participantes fixos diminuiu, uma das decisões foi acrescentar a prática de análise dos repertórios, músicas que, mesmo fazendo referência a algum tipo de religiosidade, não eram compostas ou interpretadas por adeptos intitulados como tal. Essa ideia foi manifestada quando enfatizamos a análise dos repertórios a partir de performances individuais e através de audições. Como muitas músicas apresentadas eram do universo católico e as participantes candomblecistas não se sentiram à vontade para interpretar suas cantigas, foi apresentada a proposta de estudar um repertório da Música Popular Brasileira (MPB) que fazia alusão ao universo afro-brasileiro. Iniciamos com “Canto de Ossanha” (Baden Powel e Vinícius de Moraes) e, após esta etapa, foi sugerido que fosse levada ao próximo encontro a música “Nação” de João Bosco, Aldir Blanc e Paulo Emílio. Para a surpresa de todas, a música rendeu um extenso debate durante o encontro, pois continha diversos elementos até então inéditos para as participantes cristãs, que sanaram algumas dúvidas antes apresentadas. Após o ocorrido, outras músicas foram contempladas.

Esses dois impasses supracitados (som externo e diminuição de integrantes), mesmo interpretados, inicialmente, como prejudiciais, foram a base do surgimento de novas ações do grupo. Nesse caso, observou-se que as ideias podem emergir, além dos conflitos de ideias, também de situações inesperadas e “vestidas” de problemas.

Conclusões

Este artigo procurou apresentar uma breve reflexão acerca da prática da pesquisa-ação participativa dentro do contexto de diálogo inter-religioso. Para tanto, utilizou-se o relato de experiência do grupo de estudos Templo Cultural e, de forma breve, de outros, como a experiência de O Som da Maré e do grupo Musicultura.

Com base na ideia de práxis sonora, verificaram-se quais dificuldades surgiram nesse tipo de investimento, bem como situações favoráveis aos objetivos do grupo, que, no caso analisado, correspondiam às tentativas de transformação da realidade local, sobretudo com relação à intolerância religiosa na região. Partindo de um universo micro (conversas entre as integrantes do Templo Cultural), observou-se em que medida os conflitos de posições poderiam contribuir para a construção do conhecimento de forma horizontal e participativa, já que trabalhos como esses exigem, normalmente, uma temporalidade de ação bastante específica.

Levando em consideração implicações do campo, notou-se que trabalhos de curto prazo, como no caso do Som da Maré, demonstram resultados mais visíveis, porém menos duradouros, dependendo do ponto de vista. Ao contrário, pesquisas que visam a transformações que valorizam o diálogo ao tempo das participantes, mesmo longas ou sem prazo definido para término, embora esbarrassem em dificuldades acadêmicas, mostraram-se mais significativas, especialmente porque deixaram acesa a chama da militância pelo bem comum.

No caso analisado, o desenvolvimento das ideias ocorreu segundo diferentes instâncias, as quais coloquei em relevo: impasses, esclarecimentos, classificações, preconceitos e assimilações. Essas características formaram o arcabouço da construção do conhecimento através da experiência de cada integrante e foi reforçado por complementos externos, como referencial teórico sobre religiosidade. Entretanto, o que foi intitulado “ideia” não ficou restrito ao esclarecimento mútuo das práticas alheias, mas à formulação de novas estratégias para dinamizar esse processo e torná-lo mais acessível a outras pessoas, via participantes do grupo. Nesse caso, a prática de performances individuais e análise de repertórios diversos foram fomentadas.

Referências

- ALVES, D.; ORO, A. P. Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo? **Religião e Sociedade**, p. 122-144, 2013.
- ARAÚJO, S. Entre muros, grades e blindados: trabalho acústico e práxis sonora na sociedade pós-industrial. **El Oído Pensante**, v. 1, n. 1, p. 1-15, 2013.
- ARAÚJO, S. Dimensiones políticas del diálogo intercultural: patrimonios de conocimiento y luchas sociales. in CHAVES, M.; MONTENEGRO, M.; ZAMBRANO, M. (Orgs.). **El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales**. Bogotá: ICAHN, v. 1, 2014.
- BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.
- CAMBRIA, V. Música e alteridade. in: ARAÚJO, S.; PAZ, G.; CAMBRIA, V. **Música em debate: perspectivas interdisciplinares**. Rio de Janeiro: Mauad Editora Ltda, 2008, p. 65-71.
- CAMBRIA, V. **Music and violence in Rio de Janeiro: a participatory study in urban ethnomusicology**. Dissertation Wesleyan University. Middletown, Connecticut, 2012.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- CORTÊS, M. M.; LOPES, A. C. Artes sonoras como estratégia para se estudar a memória local: o caso do projeto Som da Maré. **Anais do XI Simpósio de arte-educação: Dialogando com as tecnologias**. Guarapuava: UNICENTRO, 2014. Disponível em: <http://anais.unicentro.br/simposioarte/pdf/xiv3n1/124.pdf>. Acesso 25 dez. 2015.
- FALS BORDA, O. **Por La práxis: El problema de cómo investigar La realidad para transformarla**. Federación para el Análisis de la realidad Colombiana (FUNDABCO). Bogotá, Colombia. 1978. Disponível em: <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/pela/pl-000411.pdf>. Acesso 20 set. 2015.
- FONSECA, E. J. M. Olubajé: Música e ritual numa festa pública do candomblé Ketu-Nagô do Rio de Janeiro. **Cadernos do Colóquio**, v. 4, n. 1, p. 33-44, 2001.
- FRASER, N. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 63, p. 7-20, 2002.
- FREIRE, P. **Ação cultural para a liberdade**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- GILROY, P. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução de Cid Knipel. São Paulo/Rio de Janeiro: Ed. 34/Universidade Candido Mendes/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GORSKI, C. Ritual de iniciação no Candomblé de ketú: uma experiência antropológica. **Revista Todavia**, v. 3, n. 4, p. 52-64, 2012.

LASSITER, L. E. **The Power of Kiowa Song: A Collaborative Ethnography**. Tucson: University of Arizona Press, 1998.

LOPES, A. C. **A música como instrumento para o diálogo inter-religioso**. Dissertação (mestrado). Escola de Música. Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2016.

PRANDI, R. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1991.

REIS, J. J. **A morte é uma festa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

REIS, B. C. et al. Música e sociabilidade na Maré a partir de três estudos de caso. **Anais do IV ENABET: Encontro Nacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia**, p. 72-77, 2008.

RICE, T. Ethnomusicology in Times of Trouble. **Yearbook for traditional music**, v. 46, p. 191-209, 2014.

THIOLLENT, M. Perspectivas da pesquisa-ação em etnomusicologia: Anotações e primeiras indagações. *in* ARAÚJO, S.; PAZ, G.; CAMBRIA, V. **Música em debate: perspectivas interdisciplinares**. Mauad Editora Ltda, 2008, p. 189-198.

TITON, J. T. Knowing Fieldwork. *in*: BARZ, G. F.; COOLEY, T. J. (Eds.). **Shadows in the Field: New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology**. New York and Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 25-41.

URIBE, L. G. V. Rethinking Fieldwork and Ethnographic Writing. **Collaborative Anthropologies**, v. 4, p. 18-66, 2011.

Recebido em 08/04/19

Aceito em 28/02/2020

Received 04/08/19

Approved 02/28/2020



<http://doi.org/10.7213/2318-8065.04.02.p58-66>

Missa Folclórica de Passo Fundo: uma tentativa de diálogo inter-religioso no interior do Rio Grande do Sul

Passo Fundo's Folkloric Mass: an attempt of inter-religious dialogue in Rio Grande do Sul countryside

Gabriela Timm Lisbôa*

Resumo

A cada dois anos, a cidade de Passo Fundo, no interior do Rio Grande do Sul, se propõe a ser uma promotora da paz e amizade entre as nações por meio de um Festival Internacional de Folclore que reúne grupos folclóricos de diferentes países. Os festivais são organizados por uma organização não-governamental francesa, o CIOFF, e, além da dança e da música, as edições também abrem espaço para que os grupos apresentem ao público a sua religião. Cada edição conta com um Missa Folclórica. Este trabalho pretende compreender como o diálogo inter-religioso está presente nesta proposta de culto ecumênico a partir das definições do teólogo francês Paul Knitter.

Palavras-chave: Diálogo inter-religioso. CIOFF. Missa Folclórica. Paul Knitter.

Abstract

Every two years, the city of Passo Fundo - Rio Grande do Sul countryside, assumes the task to promote peace and friendship among nations through a Folklore Festival, which gathers folkloric groups from different countries. This festival is organised by a french non-governmental entity, CIOFF, in addition to dance and music, the editions also open space to those groups to present their own religions. Each edition has a Folkloric Mass. This work intends to comprehend how inter-religious dialogue is present in this ecumenic service proposal, stemming from the definitions of the French theologian Paul Knitter.

Keywords: Inter-religious dialogue. CIOFF. Folkloric Mass. Paul Knitter.

* Possui graduação em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade de Passo Fundo (2003) e especialização em Ciência da Religião para PUC-SP (2019). É mestranda em Ciência da Religião pela PUC-SP. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6249-3387>. Contato: gabitisboa@gmail.com.

Introdução

O mapa religioso mundial está mudando. Se antes tínhamos crenças regionalizadas, ligadas a um povo ou a um local, os tempos modernos trouxeram a possibilidade do fiel se deslocar em infinitas distâncias, acompanhado de seu deus, de seus deuses, ou de tudo aquilo que sua religião representa. Da mesma forma, é possível que, longe da terra natal, esse fiel, mesmo que involuntariamente, apresente a sua religião para os novos amigos e a nova comunidade pode passar a dividir a mesma crença. No mundo globalizado, temos centros budistas no Brasil e centros de Candomblé na Alemanha.

O fim do regionalismo trouxe um problema que segue sendo um desafio para aqueles que estudam a religião: a convivência harmônica. Tanto no Ocidente quanto no Oriente, o fim do monopólio religioso e a chegada de novos deuses foi motivo para diversas guerras e conflitos – alguns se estendem até os dias de hoje.

Em todo o mundo surgem iniciativas para aproximar as religiões e possibilitar o diálogo. Na cidade de Passo Fundo, no interior do Rio Grande do Sul, a 288 quilômetros da capital do estado, Porto Alegre, a promoção do diálogo inter-religioso acontece a cada dois anos durante o Festival Internacional de Folclore, um dos mais de 300 festivais organizados no mundo pelo CIOFF, uma organização não-governamental francesa, criada depois da Segunda Guerra Mundial, para promover a paz entre os povos. Sempre no primeiro domingo de festival é organizado um culto ecumênico para que os grupos participantes possam mostrar um pouco da sua religião, das suas crenças.

A ideia é boa, mas nem sempre as boas intenções se transformam em boas práticas ou apresentam bons resultados.

O que acontece em Passo Fundo?

A movimentação tem data marcada, sempre no mês de agosto, nos anos pares, por cerca de quinze dias. Eu acompanho a mudança na cidade desde criança. Aos poucos, os estrangeiros vão chegando e tomando as ruas com suas roupas coloridas, seus idiomas tão diferentes, suas músicas animadas e seus bailados encantadores. São os participantes de mais uma edição do Festival Internacional de Folclore, que acontece na cidade a cada dois anos. Por alguns dias, os moradores mergulham em uma atmosfera atípica, têm uma sensação de que é possível viver em paz com o diferente, têm a certeza de que o outro pode abrir a janela para o mundo e ajudar a construir a paz, a amizade entre as nações. Antes de falar sobre a Missa Folclórica e o diálogo inter-religioso, preciso explicar o que acontece em Passo Fundo, o que é o festival e o que é o CIOFF, o Conselho Internacional de Festivais Folclóricos e Artes Tradicionais, o organizador do evento.

A história do CIOFF começa na França, mais precisamente na pequena cidade de Confolens, que possui menos de três mil habitantes, segundo o Instituto Nacional de Estatísticas e Estudos Econômicos da França, o INSEE. Foi lá que Henri Baptiste Barthélémy Coursaget, sobrevivente da Segunda Guerra Mundial, viu a oportunidade de aproximar as nações por meio da cultura regional, do folclore e da arte. A ideia base era que se os povos pudessem se conhecer, se respeitar e respeitar a diferença, a amizade entre as nações evitaria novas guerras.

Em 1958, Henri Coursaget se inscreveu para ser voluntário em um evento que estava sendo criado em Confolens: o *Folklore des Pays d'Ouest*, ou Folclore dos Países Ocidentais, em tradução livre – que, embora tivesse esse nome, reuniu na primeira edição apenas grupos artísticos-folclóricos franceses.

De acordo com o site oficial do Festival de Confolens, nessa primeira edição, o evento foi presidido por um comitê coordenado pelo presidente do Collège de Confolens, Henri Désaphie, e formado por todos os presidentes de associações culturais do município, entre eles, Henri Coursaget, então presidente do Ciné-Club de Confolens.

Com cerca de seis mil ingressos vendidos em dois dias, o evento foi considerado um sucesso e a segunda edição começou a ser organizada. Por vontade de Henri Désaphie, dessa vez o evento seria coordenado por uma pessoa mais jovem: Henri Coursaget.

A primeira decisão do novo presidente foi transformar o evento em um festival internacional, tendo, já no ano seguinte, em 1959, três dias de duração e a presença de grupos artísticos da Escócia, Polônia e Suécia. Na terceira edição, em 1960, com quatro dias de duração, o Festival de Confolens reuniu representantes da Áustria, Romênia, Itália, Espanha e Iugoslávia. Crescendo cada vez mais, em 1970, na 15ª edição do festival, Coursaget encontrou uma forma de levar o evento para outros países.

Em agosto de 1970, Henri Coursaget reuniu em torno da mesma mesa representantes da Espanha franquista, da Polônia e da União Soviética Comunista para apresentar um projeto para a criação de um Comitê Internacional de Organizações de Festivais de Folclore. Poucos dias depois, a associação foi criada oficialmente na sala de reuniões da Prefeitura e os estatutos foram depositados na subprefeitura de Confolens (SITE DO FESTIVAL DE CONFOLENS).

Surgiu, assim, o Conselho Internacional de Organização de Festivais Folclóricos e Artes Tradicionais, o CIOFF, uma organização não governamental que teria, em 2018, um total de 100 países membros em todas as regiões do globo, entre eles o Brasil.

A seção brasileira do CIOFF começou a ser criada no início da década de 1980, por iniciativa da artista plástica pernambucana Luisa Cavalcanti Maciel. Luisa Maciel foi incorporada ao quadro do CIOFF mundial como delegada pelo Brasil no dia 28 de dezembro de 1984, na cidade de Fribourg, Suíça. Quatro anos depois, no dia 28 de dezembro de 1988, o CIOFF Brasil foi incorporado oficialmente ao setor latino-americano e Caribe¹.

Os festivais de folclore e a paz mundial

A principal atividade do CIOFF no mundo é a organização de festivais de folclore, eventos que reúnem grupos artísticos de diferentes países. Cada grupo convidado deve apresentar um número de música e dança a cada noite no palco principal do festival, que deve ter ingressos com preços acessíveis para que os moradores da cidade onde ele acontece possam participar. Além disso, os grupos também devem fazer apresentações gratuitas nas ruas e praças da cidade, conforme determinado pela organização.

Ao aceitar participar de um festival, o grupo aceita também participar de todas as atividades propostas pela organização. São atividades elaboradas para permitir que os grupos convivam e troquem experiências, conheçam-se e construam uma amizade. Ao voltar para casa, a intenção é que cada integrante de cada grupo possa contar aos amigos e parentes o que encontrou, quem conheceu e os preconceitos que desconstruiu. É comum que cada edição de festival pelo mundo chame grupos de países que estão em conflito ou que enfrentem algum tipo de hostilidade.

Hoje, o CIOFF coordena aproximadamente 250 festivais internacionais de folclore e artes tradicionais a cada ano. Este é um terreno fértil excepcional para intercâmbios interculturais

¹ Luisa Maciel morreu no dia 27 de dezembro de 2012. Atualmente, quem ocupa o cargo de presidente do CIOFF Brasil é o médico mineiro Marco Antônio Carvalhaes.

para os 50.000 artistas de todo o mundo. Esses festivais são ótimas oportunidades para promover a amizade entre os povos, para combinar a busca da paz com a estima e o reconhecimento da diversidade cultural. Mas eles também oferecem a oportunidade de se alegrar no folclore e artes tradicionais de outros como representantes de uma cultura de paz e, assim, contribuir para promover a causa da paz entre diferentes povos e todas as nações (SAKMUNWONG, 2006, p. 5, tradução própria).

O CIOFF já realizou mais de seis mil festivais de folclore pelo mundo. Em cada festival, a organização segue um manual para a convivência dos grupos. Entre as atividades que devem ser programadas estão oficinas de dança, de instrumentos musicais e de idiomas, almoços ou jantares de confraternização, áreas de convivência para antes e depois de cada espetáculo e um culto ecumênico.

O festival de Passo Fundo e a Missa Folclórica

A primeira edição do Festival Internacional de Folclore de Passo Fundo aconteceu em agosto de 1992, seguindo todas as orientações do CIOFF, com a presença de 16 grupos do Brasil e de outros três países: Espanha, Itália e México. De lá para cá o festival cresceu. A edição mais recente aconteceu em agosto de 2018 com a presença de 13 países e de quatro estados brasileiros: África do Sul, Argentina, Bolívia, Chile, Colômbia, Equador, Eslováquia, Estados Unidos, França, México, Peru, Polônia, Maranhão, Minas Gerais, São Paulo e Rio Grande do Sul. O festival conquistou o título de melhor festival de folclore do mundo em 2018, prêmio dado pela Federação Internacional de Festivais de Dança, FIDAF.

O festival organiza todas as atividades exigidas pelo CIOFF. O culto ecumênico, que ganhou o nome de Missa Folclórica, acontece, tradicionalmente, no primeiro domingo de festival, na Catedral Nossa Senhora Aparecida, no centro da cidade, e é celebrada pelo bispo diocesano e pelo pároco da catedral.

A Missa Folclórica, que acontece em todas as edições do Festival, é uma oportunidade para os grupos e a comunidade celebrarem a fé, a paz e a união entre os povos. Esta celebração é hoje um acontecimento aguardado por tantas pessoas que superlotam a Catedral Nossa Senhora Aparecida desejando assim estar em comunhão com irmãos de diferentes credos, unidos pelo mesmo desejo: louvar o Altíssimo denominado pelo nome de Deus, Alá, Javé... – o Senhor da Paz (CIOFF, 2002, p. 41).

A missa, aberta a toda a comunidade, segue o rito católico, com acolhida, ritos iniciais, liturgia da palavra, liturgia eucarística e ritos finais. A missa folclórica de 2018 seguiu a orientação litúrgica do folheto de celebração eucarística número 2738, distribuído pela arquidiocese de Porto Alegre, que indicava a leitura de um trecho do Livro do Apocalipse de São João, do salmo 44 e de um trecho da Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios.

Para que os grupos folclóricos do festival pudessem participar do culto, todos os cantos indicados no folheto foram substituídos por cantos típicos da religião de cada país. Um a um, os grupos foram convidados a se levantar e cantar a música que escolheram para a ocasião. Durante as preces da comunidade, um integrante de cada grupo foi até o altar para falar, na sua língua natal, o próprio desejo e o de seus colegas. Todos, em frases curtas e rápidas, desejaram a paz mundial e a resolução de algum problema enfrentado no seu país de origem.

A Missa Folclórica e o diálogo inter-religioso

A discussão sobre as melhores formas de promover o diálogo entre as religiões não é nova. Mas, ao mesmo tempo em que teólogos, cientistas da religião e pesquisadores de outras áreas analisam as possibilidades de entendimento entre as diferentes crenças, conflitos e preconceitos seguem ganhando força em algumas partes do mundo.

O diálogo inter-religioso pode acontecer de diferentes formas, mas existem três paradigmas mais comuns, principalmente dentro das igrejas cristãs: o exclusivista, o inclusivista e o pluralista.

O modelo exclusivista, como o próprio nome diz, está baseado no conceito de exclusão do diferente, na ideia de que a única religião verdadeira é a própria, o que significa dizer que qualquer ideia ou visão esboçada por outra religião é rejeitada.

O exclusivismo realça a confissão da própria fé ou a afirmação da posição religiosa pessoal, exclui a possibilidade de qualquer outra religião que compartilhe a verdade e o acesso à transcendência de forma igual ou de comparável valor. As outras tradições são vistas como diversos graus de erro e de confusão (PAINE, 2008, p. 100).

Do ponto de vista católico, a igreja do Vaticano é a única que oferece os recursos necessários para a salvação, é o *“extra ecclesiam nulla salus”*, ou *“fora da igreja não há salvação”*. A posição exclusivista também serviu para o combate ao movimento da Reforma Protestante, que alegava que a salvação não estava na igreja, mas em Jesus Cristo.

Assim, nessa perspectiva, somente o cristianismo é capaz de salvar, por isso todas as outras religiões são vistas de forma negativa. [...] Do ponto de vista teórico, a posição exclusivista foi o sustentáculo da posição hegemônica exercida pelo catolicismo durante toda a Idade Média e, em alguns países, mesmo durante a Modernidade (SANCHEZ, 2010, p. 68-69).

Enquanto isso, o seguidor do modelo inclusivista admite a concordância com outras religiões, mas sem colocar a própria fé em risco, já que a religião do seguidor desse modelo segue sendo superior a ponto de nortear a interpretação dos elementos da outra. É como se a outra religião só encontrasse sentido quando analisada a partir dos critérios estabelecidos pela religião do seguidor inclusivista.

O inclusivismo entende uma tradição religiosa como já contendo, implícita, se não explicitamente, o essencial das verdades e dos valores positivos de outras tradições. Dessa forma, uma atitude positiva pode ser adotada para com elas. [...] A diferença entre inclusivismo e pluralismo é apenas uma diferença de abordagem. O inclusivismo ainda se articula de dentro de uma dada tradição, com o intuito de abrir a perspectiva teológica a um horizonte mais inclusivo, mas sem largar a adesão à religião em questão (PAINE, 2008, p. 100-101).

Paul Knitter é um dos principais representantes do terceiro paradigma do diálogo inter-religioso, a teologia pluralista, ainda considerada em construção. O pluralismo chega com uma visão teocentrista, em detrimento da cristocentrista. Ou seja, a salvação está em Deus, independente da narrativa ou figura salvífica que o indivíduo use para chegar a ele.

Nesta perspectiva, as diferentes religiões são vias variadas que conduzem a Deus e, por isso, têm a mesma validade. [...] A posição do pluralismo nasce do esforço de tantos teólogos de construir um referencial teórico que, num mundo com grande diversidade religiosa, possibilite um diálogo sincero do cristianismo com as outras religiões (SANCHEZ, 2010, p. 73).

A teologia pluralista de Knitter é descrita no livro *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, analisado por Faustino Teixeira (1999, p. 159):

Em favor de uma real partilha de direitos no campo do diálogo entre as diversas tradições religiosas, Knitter pontua que, em razão mesmo de suas diferenças com respeito ao cristianismo, as outras religiões podem ser igualmente válidas e eficazes enquanto portadoras de verdade, paz e bem-estar com Deus (p. 61). Isto não significa propalar um relativismo ou fácil universalismo. Longe de afirmar uma uniformidade, o que vem proposto é justamente o contrário, ou seja, a defesa e a singularidade da diversidade. O que propugna uma teologia pluralista e correlacional é antes de tudo o reconhecimento das diferenças evidentes e reais entre as diversas tradições religiosas (p. 64); a afirmação da validade deste mundo de diferenças, irremovíveis e irrevogáveis (p. 64-65); o reconhecimento de que esta diversidade preciosa e importante deve ser compartilhada e comunicada (p. 68).

O pluralismo de Knitter não deixa de reconhecer Jesus como salvador, mas abre espaço para o reconhecimento de outras formas de salvação, apresentadas por outras religiões, sem a necessidade que elas sejam “incluídas” no cristianismo. Para o autor, um diálogo inter-religioso eficaz passa pelo reconhecimento e pela aceitação das diferenças, pelo respeito à diversidade como base para o surgimento de uma cultura de tolerância e de reconhecimento da identidade do outro (RIBEIRO; SOUZA, 2012).

Para além dos três modelos apresentados, no livro *Introdução às Teologias das Religiões*, Knitter apresenta quatro abordagens para o diálogo inter-religioso: de substituição, satisfação, mutualidade e aceitação. Os modelos de substituição e de aceitação estão nos extremos, sendo assim, o modelo de substituição é o menos plural e parte do princípio que a verdade está no evangelho, em Jesus Cristo, única chance de salvação. Na outra ponta, o modelo de aceitação segue a ideia da teologia pluralista. Segundo Knitter, o modelo de aceitação é o mais jovem de todos e ganhou visibilidade nas últimas décadas do século XX. Ele se propõe a buscar um equilíbrio entre a universalidade e a particularidade, a política da boa vizinhança.

As religiões têm de ser boas vizinhas umas com as outras. Porém, ao fazê-lo, cada uma delas precisa reconhecer que, realmente, “boas cercas fazem bons vizinhos”. Cada religião possui seu próprio quintal. Não há “algo em comum” que todas elas compartilham. Para serem boas vizinhas, então, que cada religião cuide do seu próprio quintal, mantendo-o limpo e arrumado. Ao falar com um vizinho religioso – e é isso que bons vizinhos fazem uns com os outros –, recomenda-se assim fazê-lo pela cerca dos fundos, sem tentar pisar no quintal um do outro para descobrir o que por ventura houver de comum entre si (KNITTER, 2008, p. 287).

Entre os dois estão os modelos de satisfação, também chamado de complementação, e o de mutualidade. O de satisfação admite a existência de outras religiões, e se esforça para compreendê-las, mas as coloca em menor grau de importância, são inferiores quando comparadas ao cristianismo.

[...] o novo modelo representa o que se considera um passo à frente no esforço cristão por chegar a uma compreensão ponderada das demais tradições religiosas. Oferece-nos uma teologia que atribui pesos iguais a duas convicções cristãs de que já ouvimos falar: que o amor de Deus é universal, estendendo-se a todos os povos, mas também que o amor de Deus é particular, tornado real, concreto, em Jesus Cristo (KNITTER, 2008, p. 107).

De acordo com Knitter, enquanto o modelo de substituição foi dominante durante a maior parte da história cristã, o de complementação representa o cristianismo dos dias atuais, já que representa o

pensamento das principais igrejas, entre elas, a Católica, a Grega Ortodoxa, Anglicana, Luterana e a Metodista.

O modelo da mutualidade admite a existência de uma verdade suprema que se manifesta em várias religiões, recebendo diferentes interpretações, de acordo com a língua e a cultura de cada povo. Enquanto o modelo de complementação focava na particularidade de Jesus, o de mutualidade se atém ao amor universal e à presença de Deus em outras religiões. Segundo Usarski:

Em tensão com o modelo de satisfação, porém, o modelo da mutualidade não toma posição em favor de nenhuma das religiões concretas. Em vez disso, defende a ideia de uma única verdade suprema. Consequentemente, o modelo da mutualidade salienta a diversidade substancial do mundo religioso apenas relativizando-a pela ideia de que todas as religiões possuem um denominador comum. A identificação desse denominador depende das preferências dos “advogados” do modelo da mutualidade. Autores que se aproximam da diversidade religiosa a partir de uma perspectiva filosófica argumentam que, por trás das diversas formas culturais nas quais a religião se exprime, há um “absoluto” universal e, portanto, presente — de uma ou outra forma — em todas as religiões (USARSKI, 2014, p. 725-726).

Compreendendo as possibilidades de diálogo inter-religioso, volto a pensar na Missa Folclórica de Passo Fundo. A intenção, já se sabe, é das melhores. Possibilitar que pessoas de diferentes crenças possam se manifestar livremente, que possam ser compreendidas ao mesmo tempo em que compreendem o outro. O problema é que nem sempre boas intenções trazem bons resultados. A questão aqui é de que forma o culto ecumênico é organizado e qual o espaço disponibilizado para as crenças dos convidados estrangeiros.

Primeiro, o local onde o culto acontece, na catedral, a principal igreja católica da cidade. Isso, por si só, não seria um problema. É possível fazer um culto ecumênico em um templo de uma religião, mas, para que ele aconteça, é necessária a presença de representantes de outras religiões, e não apenas de padres, como na missa em questão. O nome Missa Folclórica também demonstra uma falta de compreensão do ecumênico. Os convidados são levados a uma igreja para participar de uma missa católica que segue toda a liturgia determinada pela Arquidiocese. São estrangeiros, mas não contam com tradução, apenas um aceno no momento em que devem se levantar para cantar a música escolhida — sem que sejam apresentados ao público ou que alguém explique qual é a religião daquele grupo. Da mesma forma, quando são convidados para ir até o altar fazer a prece da comunidade, os estrangeiros não têm a fala traduzida para o público e não recebem uma tradução das falas dos outros grupos.

Não existe inclusão ou esforço em compreender a religião do outro ou possibilitar que todos se compreendam. Os grupos são convidados a participar de uma missa católica e assim o fazem. Enquanto a proposta visa a um diálogo no modelo pluralista, a prática não oferece mais do que o inclusivismo. Pensando nos modelos de Paul Knitter, a proposta pode ser de aceitação, mas a prática fica entre a substituição e a satisfação, é como se as outras religiões, de fato, não importassem. Estará tudo bem, desde que todos os convidados aceitem participar de uma missa católica e cumpram a atividade proposta pelo CIOFF, mesmo que o principal objetivo, o do diálogo, não seja alcançado.

Considerações finais

Diz a sabedoria popular que de boas intenções o inferno está cheio, mas a verdade é que, em tempos de conflitos e intolerância religiosa, não podemos desperdiçar as boas intenções. É preciso lembrar que o festival é organizado por pessoas comuns, voluntários da comunidade das mais diversas profissões, que, dificilmente, em algum momento de suas vidas, estudaram os modelos de diálogo inter-religioso e, portanto, não têm consciência de como o culto deveria ser organizado. São todos — ou

pelo menos em grande maioria – católicos e oferecem aos visitantes aquilo que têm a oferecer: uma missa.

Mesmo que os grupos estrangeiros não compreendam tudo o que é dito e também não sejam compreendidos, não deixa de ser interessante observar a participação de grupos brasileiros. Em 2018, por exemplo, um grupo indígena entrou na catedral com seus chocalhos e sua música em tupi-guarani. Em anos anteriores, grupos da região Nordeste do Brasil louvaram seus orixás e foram aplaudidos por cristãos que se esforçaram para ver em lemanjá traços de Nossa Senhora Aparecida. Não seria esse – a busca de pontos em comum – o primeiro passo para um bom entendimento? O início do caminho para que se chegue aos modelos de mutualidade e aceitação?

O CIOFF organiza centenas de festivais de folclore em todo o mundo, todos os anos. Em cada um deles, um culto ecumênico é feito para que os participantes possam pedir aos deuses pela paz mundial. As equipes organizadoras de cada festival têm liberdade para organizar o culto da forma que julgam ser a melhor. Independente da forma, temos, a cada ano, em todo o mundo, centenas de celebrações que convidam grupos de diferentes religiões a refletir sobre a paz. Pequenas sementes que, esperamos, possam dar frutos em um futuro mais pluralista.

Referências

CIOFF. **Guia para los festivales internacionales CIOFF**. Centro Internacional CIOFF, Montreal, 2005.

CIOFF. **Revista comemorativa 10 anos do Festival Internacional de Folclore de Passo Fundo**. Passo Fundo: CIOFF, 2002.

COURSAGET, Henri. **Sem título**. Président d'honneur fondateur du CIOFF. in CIOFF. *Internacional CIOFF*. Brochura. Confolens: CIOFF, 2006, p. 3-4.

KNITTER, Paul F. **Introdução às teologias das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2008.

KNITTER, Paul F. **One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility**. New York: Orbis Books, 1995.

KÜNG, Hans. **Projeto de Ética Mundial**. 4ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

KÜNG, Hans. **Teologia a Caminho: Fundamentação para o diálogo ecumênico**. São Paulo: Paulinas, 1999.

PAINE, Scott Randall. Exclusivismo, Inclusivismo e Pluralismo Religioso. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 1, n. 1, p. 100-110, 2008.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira; SOUZA, Daniel Santos. **A Teologia das Religiões em foco: um guia para visionários**. São Paulo: Paulinas, 2012.

SAKMUNWONG, Udomask. **Objectifs et activités du CIOFF**. Preface du President. in CIOFF. *Internacional CIOFF*. Brochura. Confolens: CIOFF, 2006, p. 5-7.

SANCHEZ, Wagner Lopes. Pluralismo Religioso – As religiões no mundo atual. 2ªed. São Paulo: Paulinas, 2010.

SITE DO FESTIVAL DE CONFOLENS. **Le Festival de Confolens**. Disponível em: <https://sites.google.com/site/guidedudelegue/quelques-informations-theoriques/1-1-le-festival-de-confolens>. Acesso 29 set. 2018.

TEIXEIRA, Faustino. O Diálogo inter-religioso face ao Desafio da Responsabilidade Global. **Numen**, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 155-170, 1999.

USARSKI, Frank. A Ciência da Religião como disciplina auxiliar da Teologia das Religiões. **Pistis & Praxis**, Curitiba, v. 6, n. 2, p. 719-736, mai./ago., 2014.

Recebido em 02/12/19

Aceito em 28/06/2020

Received 12/02/19

Approved 06/28/2020



<http://doi.org/10.7213/2318-8065.04.02.p67-79>

A política como assunto dos estudos em teologia pública: aportes na relação entre religião e espaço público à luz da tipologia de teologias políticas de Boaventura de Sousa Santos

Politics as an issue for public theology studies: contributions on the relationship between religion and public space in the horizon of Boaventura de Sousa Santos' political theologies typology

Jefferson Zeferino*

Resumo

A religião se consolidou categoria importante para a avaliação do campo político no Brasil, tornando-se relevante o acesso a este fenômeno pelas distintas miradas oriundas dos estudos da religião, a teologia inclusa. Nesse sentido, por meio de análise bibliográfica, o presente texto objetiva demonstrar a pertinência da correlação entre teologia política e teologia pública na análise sócio-política. O que se desdobra em duas partes: a primeira apresenta a tipologia de teologias políticas proposta por Boaventura de Sousa Santos; a segunda avalia textos mapeados entre os estudos em teologia pública e correlatos que revelam continuidades na identificação de posturas totalizantes ligadas à religião no espaço público. Reconhece-se o mérito do trabalho conceitual de Santos ao identificar a tensão entre modelos teológicos de apoio a poderes hegemônico-coloniais e modelos teológicos de crítica que expressam o que pode ser considerado como profético – dinâmica que se move entre a denúncia das injustiças e o anúncio da esperança de uma vida melhor para as pessoas e populações historicamente inferiorizadas. Do mesmo modo, a teologia pública aqui proposta conjuga um momento crítico-analítico para o qual a teologia política se mostra importante parceira, nesse passo metodológico se detectam os discursos teológicos no espaço público e suas pretensões de sentido e verdade; e um momento crítico-propositivo que assume uma dupla tarefa de reação teológica às narrativas totalizante-exclusivistas, bem como de resgate e imaginação teológica de narrativas outras.

Palavras chave: Teologia Pública. Teologia Política. Religião. Espaço Público. Boaventura de Sousa Santos.

* Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná por meio do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD/CAPES). Doutor em Teologia pela mesma instituição. O texto aqui apresentado é oriundo de pesquisa doutoral que contou com apoio da CAPES. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5376-4587>. Contato: jefferson.zeferino@hotmail.com.



Abstract

Religion is now a consolidated category to evaluate Brazilian political field, becoming relevant the approach to this phenomenon through many different views in the religious studies, theology included. By a bibliographical analysis this text aims to demonstrate the pertinence on the relationship between political theology and public theology in sociohistorical analysis. This objective unfolds into two moments: the first one presents Boaventura de Sousa Santos' political theologies typology; the second one reads some texts that were mapped under the public theology studies that reveal continuities in the identification of totalizing stances regarding religion in the public space. The work recognizes Santos' merit in conceptualizing the tension between theological models that support hegemonic-colonial powers and the theological models that criticize the former ones, expressing what may be considered as prophetic – a dynamics that congregates injustices denunciations and the notice of a better possible life to persons and peoples who has been historically undermined. So, the public theology here proposed runs two different and complementary moments: one critical-analytical to which political theology is an important dialogue partner, this methodological step verifies theological discourses in the public space and its claims for truth and meaning; and another moment that is critical-propositional that develops the double-task to criticize totalizing and exclusive narratives, as well as rescuing and imagining other theological narratives.

Keywords: *Public Theology. Political Theology. Religion. Public Space. Boaventura de Sousa Santos.*

Introdução

As relações entre teologia e sociedade são investigadas por meio de categorias e pontos de partida variados. Nas últimas duas décadas, consolidou-se no contexto brasileiro a nomenclatura *teologia pública*, contando com mais de quinhentos textos em diferentes formatos nesse período (textos em anais de congressos, livros, capítulos de livros, artigos, dissertações e teses)¹. Como resultado deste mapeamento², detectou-se uma pluralidade de métodos e abordagens, diante da qual optamos por falar da teologia pública como um campo de estudos (ZEFERINO, 2020, p. 164-165). Nesse sentido, há várias formas de se fazer teologia pública.

Dois principais características que se destacam no material analisado são as seguintes:

1. A teologia pública se ocupa do estudo da teologia na universidade e de seu discurso nesse âmbito a partir de critérios públicos de argumentação.
2. As investigações das relações entre teologia/religião e espaço público representam a grande maioria dos estudos nesta área.

Uma primeira pergunta que vem a mente em relação a este campo de estudos é acerca de sua relação com as teologias políticas várias produzidas ao redor do mundo. Certamente, se pode apontar para a influência de autores e autoras do norte global como David Tracy, Dorothee Sölle, Jürgen Moltmann, para nomear alguns. No contexto latino-americano, contudo, destacamos ainda que, na esteira da grande tradição de teologias da libertação, qualquer pensamento que queira se colocar de modo propositivo nesse continente age de maneira adequada ao considerar aquela tradição dialogicamente. Pulsa do sul global a exigência de um modo profético de formulação teológica, isto é, de uma tarefa teórica que se move entre a denúncia das injustiças e o anúncio esperançoso de um mundo melhor, sobretudo para aquelas pessoas e populações historicamente inferiorizadas. A teologia pública aqui proposta, portanto, também se ocupa com essa dinâmica entre denúncia e anúncio naquilo que compreendemos, respectivamente, como um polo crítico-analítico de identificação e análise dos discursos teológicos presentes no espaço público; e outro crítico-propositivo como reação teológica à formas teológicas exclusivistas e legitimadoras de violências, bem como de imaginação esperançosa de narrativas outras.

Isto posto, objetiva-se apresentar a relevância da correlação entre teologia política e teologia pública por meio da tematização da política no conjunto de textos relacionados aos estudos em teologia pública, como também a partir da tipologia de teologias políticas conforme proposta por Boaventura de Sousa Santos.

¹ Para uma visão geral deste mapeamento ver: *Karl Barth e teologia pública: contribuições ao discurso teológico público na relação entre clássicos teológicos e res publica no horizonte da teologia da cidadania* (ZEFERINO, 2018, p. 18-52).

² O critério da busca foi a ocorrência do termo *teologia pública* (*theologia publica*), bem como o levantamento de textos publicados em coletâneas dedicadas à teologia pública e ainda em obras bastante próximas à temática como os livros oriundos dos congressos da SOTER e da ANPTECRE que englobaram o assunto dentro da discussão mais ampla sobre religião e espaço público. O processo de catalogação, por sua vez, se deu por meio da identificação dos principais aspectos tratados por cada texto, esse primeiro passo permitiu uma organização por palavras-chave, as quais, na sequência, foram agrupadas por tema. Cabe a ressalva da possibilidade de que alguns textos não apresentem a ocorrência do termo, bem como há outras obras que o citam de modo marginal. Isto é verdadeiro nos textos escolhidos para observação no presente artigo, que são sintetizados na palavra-chave religião e política/religião politizada, uma vez que, daqueles, apenas um aponta a teologia pública como conceito referencial para seu desenvolvimento. Ainda assim, qualificam-se enquanto amostra de abordagens sobre religião e política em relação, mesmo que tangencial, com o campo de estudos em teologia pública.

Características de teologias políticas

Assim como no campo da teologia pública, também no contexto da teologia política se reconhece uma pluralidade de abordagens e conceitos³. De modo sintético, Barros elabora o seguinte:

A teologia política na contemporaneidade adquire diversas definições. A polissemia da noção permite que a tomemos como um conceito, como uma disciplina de estudos, ou mesmo um campo de estudos sobre a relação entre espaço público e religião. Em geral, as variações do estatuto da teologia política estão diretamente associadas à perspectiva assumida pelos que se envolvem com o assunto. Em todos os casos, os interesses dos que se envolvem com o tema se desdobram sobre o estudo e a compreensão da influência, da importância e do lugar que ocupa a religião no espaço público, e, em sentido amplo, sobre a relação entre religião e política (BARROS, 2019, p. 312)⁴.

Aquilo que Barros chama de interesse dos pesquisadores nos estudos em teologia política pode ser exemplificado na distinção entre a teologia política feita por Johan Baptist Metz ou Jürgen Moltmann⁵ daquela feita por Giorgio Agamben⁶. Os dois primeiros são cristãos e pensam a realidade política de modo crítico, mas no horizonte de uma abordagem da tradição cristã em sua relação com a coisa política. O filósofo, por sua vez, detecta o pano de fundo teológico das estruturas políticas que entretecem o tecido social e político no Ocidente.

Barros também identifica uma coincidência entre o modo de atuação política de grupos religiosos com uma concepção teológica do político:

Se uma posição política, como em Schmitt, pode estar alicerçada em uma teologia política, ousamos dizer que certos posicionamentos políticos que se manifestam contemporaneamente e que se localizam no entrecruzamento da política com a religião mantêm estreita ligação com esta última acepção da teologia política. Embora eles se manifestem em contexto democrático, observa-se em certas condutas a oposição aos princípios políticos sobre os quais se assentam tal ordenamento, assim como se colocam frontalmente contrários ao fato de o Estado e suas instituições se mostrarem neutros em relação a doutrinas englobantes, a saber, concepções metafísicas e teológicas do mundo (BARROS, 2019, p. 316)⁷.

Essa relação entre teologias políticas e grupos religiosos está também no pano de fundo da tipologia de teologias políticas proposta por Boaventura de Sousa Santos em *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. Como o título de sua obra evidencia, para se fazer jus a proposta deste autor, é necessário localizá-la no âmbito das pesquisas em direitos humanos:

Neste livro centro-me nos desafios aos direitos humanos quando confrontados com os movimentos que reivindicam a presença da religião na esfera pública. Estes movimentos,

³ Uma abordagem acerca da polissemia do conceito de teologia política está presente no texto *Atuação teológico-política exclusivista: confrontos em torno de direitos e religião no Brasil contemporâneo* (BARROS, 2019, p. 312-316).

⁴ Nas páginas seguintes de seu texto o autor apresenta conceitos e definições de teologia política a partir de autores como Vincent Lloyd, David Newheiser, Martin Kavka e Carl Schmitt.

⁵ Sobre os desenvolvimentos da teologia política dentro do fazer teológico cristão no século passado ver o capítulo dedicado ao tema por Gibellini (2012, p. 301-321) em sua obra sobre a teologia do século XX.

⁶ Sobretudo a partir de seu projeto *homo sacer*, ver: *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. (AGAMBEN, 2002).

⁷ Para um maior delineamento acerca das características desse tipo de posicionamento teológico político, ver as páginas seguintes do texto já citado de Barros.

crescentemente globalizados, e as teologias políticas que os sustentam constituem uma gramática de defesa da dignidade humana que rivaliza com a que subjaz aos direitos humanos e muitas vezes a contradiz. Como referi acima, as concepções e práticas convencionais ou hegemônicas dos direitos humanos não são capazes de enfrentar esses desafios nem sequer imaginam que seja necessário fazê-lo. Só uma concepção contra-hegemônica de direitos humanos pode estar à altura dos desafios, como procurarei demonstrar ao longo deste livro (SANTOS, 2014, p. 29-30).

Nota-se a possibilidade de detecção de distintas formas de teologias políticas, aquelas legitimadoras de violências que, com frequência, se opõem a um discurso que valoriza os direitos humanos, e outras teologias políticas que operam numa lógica diametralmente inversa de valorização dos direitos humanos e dos valores democráticos. Nesse contexto, Santos (2014, p. 32) explicita a tensão entre duas globalizações, a hegemônica e a contra-hegemônica. A primeira estaria ligada ao domínio da lógica de mercado – colonialista, a segunda teria uma perspectiva *a partir de baixo*, de resistência à globalização hegemônica. Essa oposição entre hegemônico e contra-hegemônico é assim explicada pelo autor:

Para os objetivos analíticos deste livro, considero ser hegemônica, no nosso tempo, uma rede multifacetada de relações econômicas, sociais, políticas, culturais e epistemológicas desiguais baseadas nas interações entre três estruturas principais de poder e dominação – capitalismo, colonialismo e patriarcado – que definem a sua legitimidade (ou dissimulam a sua ilegitimidade) em termos do entendimento liberal do primado do direito, democracia e direitos humanos, vistos como a personificação dos ideais de uma boa sociedade. Paralelamente, considero ser contra-hegemônica a mobilização social e política que se traduz em lutas, movimentos ou iniciativas, tendo por objetivo eliminar ou reduzir relações desiguais de poder e transformá-las em relações de autoridade partilhada, recorrendo, para isso, a discursos e práticas que são inteligíveis transnacionalmente mediante tradução intercultural e articulação de ações coletivas (SANTOS, 2014, p. 34-35).

Ainda um terceiro integrante desta equação é o que o autor denomina de *não hegemônico*. O não hegemônico corresponde àquela postura que quer a substituição da hegemonia, mas por outra forma de dominação hegemônica, exemplifica isso a tentativa de implantação de um Estado religioso que pudesse substituir o Estado democrático (SANTOS, 2014, p. 35-36).

Uma distinção importante em seu intento é que o autor não busca tratar “[...] da experiência religiosa dos indivíduos ou das comunidades, mas do modo como ela é concebida pelos agentes religiosos e suas instituições”. Teologia política, para ele, são “[...] os diferentes modos de conceber a intervenção da religião, como mensagem divina, na organização social e política da sociedade” (SANTOS, 2014, p. 38). Isto é, “de uma forma mais ou menos radical, todas as teologias políticas questionam a distinção moderna entre o público e o privado e reivindicam a intervenção da religião na esfera pública” (SANTOS, 2014, p. 39).

Santos identifica as distintas teologias políticas com base em características como pluralismo e progressismo de um lado e fundamentalismo e tradicionalismo de outro. As quais, para ele, estariam presentes tanto no islamismo como no cristianismo, mas com variações (SANTOS, 2014, p. 40). O primeiro contraponto que estabelece é entre as teologias pluralistas e as fundamentalistas, esclarecendo o seguinte:

Utilizarei, pois, os termos “fundamentalismos” e “fundamentalista” para me referir a teologias – cristãs e islâmicas – de acordo com as quais a revelação é concebida como o princípio estruturante de organização da sociedade em todas as suas dimensões. Em ambos os casos, a

revelação está normalmente ligada ao escrituralismo, o que significa que a organização da vida social e política deve seguir a interpretação literal dos livros sagrados sempre que estes existam. Segundo as teologias fundamentalistas, a revelação é o discurso divino eterno, incriado e, como tal, a interpretação humana não pode ser mais que uma redução sacrílega (SANTOS, 2014, p. 42).

Os fundamentalismos, portanto, são caracterizados por uma visão estrita daquilo que denominam de revelação, a qual possui caráter exclusivo e está relacionada a uma fonte escrita a ser interpretada de maneira literal. A tentativa de imposição pública de agendas religiosas é também identificada por Barros (2019, p. 317), ao que ele denomina de “posicionamento teológico-político exclusivista”.

Por outro lado, a assim chamada revelação é concebida pelas teologias pluralistas em seu desenvolvimento histórico e diante do reconhecimento da autonomia da sociedade. Essas teologias “gerem a tensão entre a razão e a revelação procurando um equilíbrio entre ambas”. Como resultado, “[...] as teologias pluralistas apontam para uma concepção humanista da religião” (SANTOS, 2014, p. 42).

Outra importante característica presente em movimentos fundamentalistas é sua amálgama com o capitalismo e decorrente *contextualização*⁸:

De fato, impressiona a facilidade com que os diferentes fundamentalismos, ao mesmo tempo que procuram manter a identidade das respectivas comunidades religiosas, galgam fronteiras institucionais e culturais e reproduzem com êxito práticas e rituais nos mais diversos contextos. São, de fato, um movimento transnacional que utiliza com grande eficácia todas as tecnologias de organização, comunicação, formação e comercialização que o capitalismo global tem vindo a desenvolver (SANTOS, 2014, p. 45-46).

O segundo contraponto que o autor desenvolve é entre teologias tradicionalistas e progressistas⁹. Em resumo, as teologias tradicionalistas estão em busca de um lugar seguro no passado, de hegemonia religiosa, sendo essa hegemonia também decisiva para a construção política da sociedade (SANTOS, 2014, p. 47)¹⁰. Desse modo, a distinção feita pelas teologias progressistas entre a religião dos opressores e a religião dos oprimidos perde o efeito, pois o estado hegemônico e de dominação da religião é sempre o espaço esperado pelos tradicionalistas. Este formato de religiosidade “[...] é considerado o padrão de experiência religiosa legítima, ao mesmo tempo que a religião dos oprimidos é estigmatizada ou ignorada”. Por outro lado, justamente por considerarem o sofrimento dos oprimidos, as teologias progressistas também “[...] criticam severamente a religião institucional como sendo a religião dos opressores”. Nesse sentido, “uma vez que, segundo eles, não é legítimo

⁸ Grifamos o termo em virtude do consagrado convite à contextualização feito por teologias de libertação que assumiram essa tarefa no reconhecimento da legitimidade de lutas diversas decorrendo daí pensamentos teológicos como o negro, feminista, *queer*, indígena. Contudo, parece importante notar que acontece também um modo de *contextualização* em teologias aqui caracterizadas como fundamentalistas e tradicionalistas. Sua contextualização, contudo, como aponta Santos, se encontra nessa relação profunda com o sistema de mercado. Sobre este aspecto ver a análise de von Sinner (2018, p. 217-236) acerca da teologia da prosperidade.

⁹ Em seu texto, Santos estabelece como exemplos de teologias progressistas as teologias da libertação e as teologias pós-coloniais.

¹⁰ De modo semelhante, Agenor Brighenti identifica modos de reação ao Concílio Vaticano II com base nas críticas existentes à modernidade. Relaciona, portanto, antimodernidade e antivaticanicidade enquanto movimentos que negam o fenômeno, seja a modernidade ou o Concílio, em busca de um lugar anterior, pré-moderno, mais rígido e seguro (cf. BRIGHENTI, 2004, p. 47-48, 54-56).

separar a análise da religião da análise das relações de produção, a religião dos opressores é, na modernidade ocidental, uma ‘religião do capitalismo’” (SANTOS, 2014, p. 48).

A presença pública das teologias progressistas, portanto, acontece na busca do potencial de libertação da religião. Outra distinção é que nas teologias tradicionalistas há uma ênfase no indivíduo que contrasta com uma perspectiva mais solidária da vida – aspecto característico de teologias progressistas (SANTOS, 2014, p. 51). Ainda sobre essas teologias o autor afirma que:

As teologias cristãs progressistas insistem sobretudo na história do movimento sociológico gerado por Jesus. Segundo elas, este movimento mostra que a religião não emerge do domínio privado. Para o bem e para o mal, a religião nunca abandonou o domínio público: para o mal, porque funcionou como um elemento essencial na legitimação da ordem colonial; para o bem, porque foi sempre uma fonte de inspiração para os grupos sociais e movimentos que lutaram contra a injustiça e a opressão ao longo da história (SANTOS, 2014, p. 51-52).

Por fim, o autor ainda detecta nessa corrente teológica “[...] um forte potencial contra-hegemônico”. Pois, “ao reconhecer a relativa autonomia do espaço secular e ao fazer um julgamento crítico das injustiças que nele ocorrem, a religião dos oprimidos pode ser uma fonte de articulação entre os movimentos religiosos e seculares que lutam por uma sociedade mais justa e mais digna” (SANTOS, 2014, p. 53-54).

Para uma teologia pública, em sua abordagem crítico-analítica e crítico-propositiva, cabe conhecer os distintos modelos teológicos presentes no espaço público, compreender a extensão de suas incidências e a repercussão concreta que produzem na vida das pessoas, bem como construir narrativas alternativas àquelas legitimadoras de violências.

A tematização da política nos estudos em teologia pública¹¹

A presente pesquisa é um recorte de um mapeamento mais amplo sobre os estudos em teologia pública, dentro do qual se percebe a tematização da política como recorrente¹². Com efeito, nota-se que tal relação não deveria ficar de fora, uma vez que a política é tema que não pode ser negligenciado na tentativa de análise da esfera pública.

É importante indicar que toda tentativa atual de se relacionar teologia e política se inscreve numa longa tradição de pensamento. A *polis* como tema da teologia, ou ainda, o teólogo na constituição da *polis* são abordagens de longa data. Fiorenza (2012, p. 148-150) identifica sua origem na filosofia estoica e em sua tripartite noção de teologia como mítica, natural e política, indicando como fontes primárias Panécio (185-109 a.C.) e Varrão (116-27 a.C.). No contexto latino-americano, a teologia política cristã possuiu notáveis desdobramentos nas teologias de libertação, sendo que alguns movimentos de teologia pública se inscrevem como possíveis herdeiros desta tradição. Os textos mapeados, por sua vez, também sustentam a argumentação da factualidade da incidência

¹¹ Para este tópico nos utilizamos de modo livre e com alterações de partes de texto publicado no formato de *anais* sob o título *Política e teologia pública: aspectos da relação entre religião e espaço público* (ZEFERINO, 2018, p. 23-27).

¹² Entre as palavras-chave detectadas no referido mapeamento, destacam-se: mensalão/petrolão (BAKKER, 2016, p. 820-843); participação política (DEIFELT, 2010, p. 108-114); política (ADOGAME, 2016, p. 415-438); religião e política/religião politizada (CALDAS, C; 2015, p. 17-40; FONSECA, 2007, p. 149-185; MOREIRA, 2014, p. 12-42; RIBEIRO, 2017; SOUZA, 2015, p. 68-92); responsabilidade política (BEDFORD-STROHM, 2014, p. 84-98); teologia política (ROSA, 2016a, p. 1210-1229; 2016b, p. 127-142; SENGER, 2012, p. 759-773); teoria política (JACOBSEN, 2015). Estes termos, bem como os textos que os utilizam denotam uma relação entre teologia e política e, com isso, a incidência de uma na outra.

política/pública das religiões, isto é, as pesquisas acerca da relação entre religião e espaço público são atuais, pertinentes e auxiliam a pensar a própria sociedade brasileira como um todo, inclusive em virtude da pluralidade de saberes que tem se ocupado com essa discussão¹³.

Neste momento, nossa abordagem se atém aos textos mapeados que foram catalogados com as palavras-chave *religião e política/religião politizada*. Esse recorte permite ver a pluralidade de modos de aproximação da relação entre religião e política; dialoga, mesmo que tangencialmente, com o campo de estudos em teologia pública; e apresenta aspectos comuns que servem de referência para desdobramentos posteriores.

O teólogo presbiteriano Carlos Caldas (2015, p. 17-40), no texto *Religião e política em Dietrich Bonhoeffer*, trata de afirmar uma intensa coerência entre vida e obra no teólogo alemão. O autor destaca o envolvimento de Bonhoeffer na resistência ao nazismo, por meio de sua participação na Igreja Confessante e na conspiração direta contra Hitler, que o levou ao campo de concentração e, posteriormente, ao martírio. O autor se ocupa em demonstrar que as obras de Bonhoeffer sobre ética, espiritualidade e vida comunitária estão diretamente ligadas aos contextos histórico-políticos que o teólogo vivenciou. Por fim, chega a afirmar que Bonhoeffer poderia ser compreendido como um caso de teologia pública.

O texto *“Deus está do nosso lado”: Excepcionalismo e Religião nos EUA*, do diplomata Carlos da Fonseca (2007, p. 149-185), versa sobre a política norte-americana e sobre os aspectos religiosos da noção de *excepcionalismo*, a partir do qual os Estados Unidos da América se compreendem com um papel excepcional/extraordinário de protagonista no mundo. O autor identifica uma teologia pública nos discursos de presidentes estadunidenses que está ligada à necessidade de comunicação com um eleitorado conservador religioso, contando, inclusive, com imagens bíblicas identificadas com a nação. Esse sentimento messiânico vai se consolidando, no século XVIII na construção de uma teologia pública nacional como religião civil, possuindo a Declaração da Independência como seu documento fundador.

Alberto da Silva Moreira (2014, p. 12-42), em seu texto *Religião politizada contra violência institucionalizada: Teologia da Libertação no imaginário religioso mundial*, apresenta a Teologia da Libertação como reação ao que chama de violências institucionalizadas como as questões de pobreza, desigualdade social e preconceitos. Em seu resumo, afirma o seguinte: “Neste imaginário um aspecto da TdL que sobressai é justamente este: uma fé religiosa que assume responsabilidade política diante das formas estruturais de violência”. Desse modo, “tal imaginário, mesmo se aparentemente intangível, influencia as práticas e o próprio horizonte da percepção da realidade, na religião e na política” (MOREIRA, 2014, p. 12). Com isso, destaca a Teologia da Libertação como pensamento sistematizado e programático na relação entre religião e política. Além disso, diante da necessidade de diálogo da teologia com a razão secular, evidencia o surgimento da teologia pública, afirmando o seguinte:

Uma teologia pública libertadora, apesar de não ser uma Teologia da Libertação em senso estrito, pode estar ligada a ela por muitos aspectos: por um ideário de justiça social, uma pedagogia de formação para a cidadania e a corresponsabilidade social, pela biografia de seus proponentes e às vezes pelo próprio espaço e relevância conquistados historicamente pela Teologia da Libertação (MOREIRA, 2014, p. 30).

O autor, portanto, percebe características bastante marcantes no contexto dos estudos em teologia pública, a saber, a exigência de um discurso teológico adequado às demandas públicas de uma razão dialógica e a pertinência de uma teologia política cristã crítica e em relação com o compromisso

¹³ Exemplifica a qualidade dos trabalhos sobre religião e espaço público elaborados no campo das ciências sociais, a pesquisa da antropóloga Paula Montero (cf. MONTERO, 2012).

latino-americano de libertação daqueles e daquelas que mais sofrem, bem como com a denúncia das estruturas de violência e injustiça.

Em *Comportamentos normatizados e a noção de profanação na obra de Giorgio Agamben*, texto publicado nos *Cadernos Teologia Pública*, Claudio de Oliveira Ribeiro (2017, p. 3-15) trata das noções de *estado de exceção* e *vida nua*, do referido filósofo italiano, para pensar contextos políticos hodiernos. O autor conclui que o que resta é a tentativa de profanação de estruturas políticas e jurídicas que se consolidaram como produtoras de violência.

Sandra Duarte de Souza (2015, p. 68-92), em *Secularização, laicidade e espaço público: uma conversa sobre gênero, religião e política no Brasil contemporâneo*¹⁴, trata da incidência pública da religião no espaço público e político. O texto conclui com uma alarmante indagação:

A discussão da laicidade no Brasil demanda não somente perguntar pelo lugar da religião na sociedade, por seus espaços de atuação e pela plausibilidade de suas ações. Também não basta identificar a relação entre o nível de secularização da sociedade e a maior ou menor incidência da religião sobre os sujeitos sociais. Há algo pouco discutido nesse debate, e tem a ver com a ação política de grupos religiosos hegemônicos no processo de definição das fronteiras do público, deixando “de fora” as mulheres, não importa se católicas, evangélicas, de outras religiões ou sem religião. Na disputa pela legitimidade política da afirmação de sentidos, hegemônicos ou contra-hegemônicos, a religião tem larga vantagem em relação às mulheres, religiosas ou não (SOUZA, 2015, p. 89-90).

Das apresentações dos textos de Caldas, Fonseca, Moreira, Ribeiro e Souza, percebe-se uma ampla variedade de temáticas tratadas dentro do âmbito da relação entre *religião e política*. Com efeito, isso reforça a polissemia característica dos estudos na área. Contudo, notam-se continuidades na identificação de posturas totalizantes ligadas à religião no espaço público. Seja num contexto de cristãos alemães que apoiam o regime nazista, numa visão teológica excepcionalista estadunidense, na luta contra violências institucionalizadas, na necessidade de profanação dessas estruturas e na detecção da atuação de grupos religiosos hegemônicos no espaço público, há sempre a detecção de uma perspectiva totalizante da religião que, não por último, opera de modo a homogeneizar normas e contextos, fechando-se à pluralidade, e legitimando a concentração de poder em instituições historicamente hegemônicas (no sentido exposto por Boaventura de Sousa Santos).

Considerações finais

Há teologias políticas que sustentam violências institucionalizadas e há teologias políticas críticas que denunciam essas injustiças. Essa afirmação condensa a tipologia proposta por Santos. Essa contraposição, por sua vez, é corroborada pelo recorte bibliográfico apresentado na parte anterior deste trabalho na percepção de um pano de fundo totalizante de determinados modelos teológicos exclusivistas cristãos, mas também na indicação de que existem teologias engajadas com as lutas das pessoas que mais sofrem.

¹⁴ Texto publicado em obra oriunda de Congresso da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER) dedicado ao tema religião e espaço público, incluído em nosso mapeamento em virtude da familiaridade temática. Mesmo assim, não se pode dizer que a colaboração de Souza se inscreva no contexto dos estudos em teologia pública. Entretanto, sua abordagem é pertinente no recorte de discussão ensejado pelo presente trabalho. Com efeito, dos autores abordados nesse tópico se pode dizer que apenas Caldas possui produção que se inscreve numa gramática de teologia pública.

A análise da relação entre religião e espaço público solicita uma abordagem ampliada, em que os estudos da religião atuem de modo complementar. Neste texto, refletiu-se acerca de convergências possíveis entre teologia política e teologia pública. Além disso, também se percebem oportunidades para pesquisas futuras. Gostaríamos de indicar que assim como na teologia política em que há aquelas construções que se dedicam à análise das estruturas teológicas do político, e aquelas que se configuram enquanto teologias políticas críticas e propositivas, em geral sendo construídas a partir de uma tradição teológica específica, assim também nos estudos em teologia pública há a possibilidade de que se desenvolvam teologias públicas crítico-propositivas, como é o caso da teologia da cidadania (cf. SINNER, 2012), e se podem desenvolver pesquisas acerca da detecção das teologias públicas conectadas com as bases teológicas da coisa política, além de poderem se construir como críticas dos discursos teológicos presentes no espaço público.

Com efeito, as pesquisas analíticas em teologia política estudam a construção das instituições que compõem o espaço público, detectam os mecanismos dessas teologias políticas e como elas sustentam modelos hegemônicos. Entretanto, nem sempre essa estrutura é publicizada por quem está no poder. Porém, ao serem explicitadas, pode-se dizer que se transformam numa espécie de teologia pública. Contudo, essa publicização por parte dos governantes não deve ser vista como um desvelamento dos mecanismos teológico-políticos, mas na transformação em discurso da legitimação dessas estruturas, podendo ser desenvolvida, inclusive, dentro de uma racionalidade messiânica.

Além dessa análise político-governamental, há também outros níveis sociais a serem investigados em que as próprias justificativas teológicas desenvolvidas no cotidiano de pessoas ordinárias podem se tornar objeto de interesse. Além disso, há que se considerar, em distintos âmbitos, a presença de discursos teológicos atrelados às demandas públicas que variam entre posições mais afeitas à promoção dos direitos humanos, e outros que tentam impor convicções religiosas em detrimento do bem comum. Diante disso, uma das funções de uma teologia pública analítica é investigar os discursos teológicos presentes no espaço público, detectando suas incongruências, denunciando suas agendas e, teologicamente, publicizando seus mecanismos de dominação, bem como, na medida do possível, contrapondo-as teologicamente na tarefa profética de apoio àqueles e àquelas que mais sofrem em virtude de discursos totalizantes e legitimadores de violências.

Em resumo, o que se propõe é uma teologia pública que – arraigada numa tradição profético-sapiencial-libertadora e em diálogo com outros saberes que se dedicam à investigação do campo religioso e sua incidência política – se movimenta entre dois polos: um crítico-analítico que estuda os discursos teológicos presentes no espaço público e que, não raro, servem de legitimação de poderes hegemônico-coloniais; e outro crítico-propositivo que assuma uma dupla tarefa, combativa e construtiva, de oposição a modelos teológico-político-exclusivistas; e de resgate e imaginação de narrativas teológicas outras que são desenvolvidas desde uma profunda sensibilidade aos sofrimentos vividos em realidades bem concretas.

Referências

- ADOGAME, A. “Na Europa não importa quem você é”: cristianismos da diáspora africana, a política ética de aniquilamento de corpos e a imigração indesejada na fortaleza Europeia. *in* BARRETO Jr., R.; CAVALCANTE, R.; ROSA, W. (Orgs.). **Cristianismo Mundial como religião pública**. Vitória: UNIDA, 2016, p. 415-438.
- AGAMBEN, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- BAKKER, N. O “Mensalão/Petrolão” e a Teologia Pública no Brasil. **REB**, Petrópolis, v. 76, n. 304, p. 820-843, out./dez., 2016.
- BARROS, D. Atuação teológico-política exclusivista: confrontos em torno de direitos e religião no Brasil contemporâneo. *in* BRIONES SOTO, B.; BUTENDIECK HIJERRA, S.; CAU, C. MOSÁLEZ OPAZO, A. (Orgs.). **Breviario multidisciplinario sobre el fenómeno religioso**. Buenos Aires: CLACSO, 2019, p. 310-326.
- BEDFORD-STROHM, H. Teologia Pública e Responsabilidade Política. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 54, n. 1, p. 84-98, jan./jun., 2014.
- BRIGHENTI, A. **A Igreja perplexa: a novas perguntas, novas respostas**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CALDAS, C. Religião e política em Dietrich Bonhoeffer. **Inter-Legere**, Natal, n. 17, p. 17-40, ago./dez., 2015.
- CAMPOS, B. O fundamentalismo como limite à relativização no campo religioso. *in* OLIVEIRA, K.; REBLIN, I.; SCHAPER, V.; GROSS, E.; WESTHELLE, V. (Orgs.). **Religião, política, poder e cultura na América Latina**. São Leopoldo: EST, 2012, p. 325-335.
- CASTRO, C. A cidadania como espaço de liberdade e ação no mundo público. *in* CASTRO, C. **Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja**. Fundamentos para uma pastoral da cidadania. São Paulo/São Bernardo do Campo: Edições Loyola/Universidade Metodista de São Paulo, 2000, p. 37-73.
- DEIFELT, W. Advocacy, Political Participation, and Citizenship: Lutheran Contributions to Public Theology. **Dialog: A Journal of Theology**, v. 49, n. 2, p. 108-114, Summer, 2010.
- DICKINSON, C. Ser e agir, o Reino e a glória: a oikonomia trinitária e a bipolaridade da máquina governamental. **Cadernos Teologia Pública**, São Leopoldo, v. 14, n. 122, 2017. 28p.
- FIORENZA, F. Political Theology as Foundational Theology. **Proceedings of the Catholic Theological Society of America**, 32, 2012. Disponível em: <https://ejournals.bc.edu/index.php/ctsa/article/view/2881>. Acesso 22 abr., 2020.
- FONSECA, C. “Deus está do nosso lado”: Excepcionalismo e Religião nos EUA. **Contexto Internacional**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 149-185, jan./jun., 2007.
- GALLI FILHO, V. **Diaconia, princípios na vida cristã pessoal e pública**. Dissertação (mestrado). São Leopoldo: EST/PPG, 2016.

- GASDA, E. A laicidade ameaçada: política, religião e teologia. *in* ROSSI, L.; JUNQUEIRA, S. (Orgs.). **Religião, Direitos Humanos e Laicidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 39-57.
- GIBELLINI, R. Teologia política. *in* GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 301-321.
- GONÇALVES, A. Esperança no Reino de Deus: Moltmann e a Teologia Pública. *in* GONÇALVES, A. **Jürgen Moltmann e a Teologia Pública no Brasil: esperança no reino de Deus como contribuição teológica no espaço público**. São Paulo: Garimpo Editorial, 2017, p. 69-100.
- JACOBSEN, E. **Teologia e teoria política: aproximações críticas entre correntes da teologia contemporânea e o pensamento político de Jürgen Habermas**. Tese (doutorado). São Leopoldo: EST/PPG, 2015.
- MONTERO, P. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.
- MOREIRA, A. Religião politizada contra violência institucionalizada: Teologia da Libertação no imaginário religioso mundial. **Horizonte**, v. 12, n. 33, p. 12-42, jan./mar., 2014.
- PASSOS, J. Teologia na universidade: coisa eclesial ou coisa pública? **REVER**, v. 16, n. 1, p. 80-93, 2016.
- RIBEIRO, C. Comportamentos normatizados e a noção de profanação na obra de Giorgio Agamben. **Cadernos Teologia Pública**, São Leopoldo, v. 14, n. 125, 2017. 24p.
- ROSA, R. A nova cidadania do cristianismo: da tutela à imersão. Uma hermenêutica antropológico-pastoral. **Estudos de Religião**, v. 21, n. 32, p. 77-95, jan./jun., 2007.
- ROSA, W. Teologia Política em Martinho Lutero. **Horizonte**, v. 14, n. 44, p. 1210-1229, out./dez., 2016.
- ROSA, W. Teologia Social e Política nos Anabatistas. **Estudos de Religião**, v. 30, n. 2, p. 127-142, mai./ago., 2016.
- SANTOS, B. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2014.
- SENGER, D. Teologia Política: tecendo um panorama desde Carl Schmitt, Johan Baptist Metz e Jürgen Moltmann. **Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST**, São Leopoldo, v. 1, p. 759-773, 2012.
- SINNER, R. **Teologia pública num Estado laico: ensaios e análises**. São Leopoldo: Sinodal, 2018.
- SINNER, R. **The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship**. Eugene: Wipf & Stock, 2012.
- SOUZA, S. Secularização, laicidade e espaço público: uma conversa sobre gênero, religião e política no Brasil contemporâneo. *in* VITÓRIO J.; BUROCCHI, A. (Orgs.). **Religião e espaço público: cenários contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 68-92.
- ZEFERINO, J. Estudos sobre teologia pública no contexto brasileiro: aspectos de um campo de pesquisa em construção. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 12, n. 36, p. 151-166, jan./abr., 2020.

ZEFERINO, J. **Karl Barth e teologia pública**: contribuições ao discurso teológico público na relação entre clássicos teológicos e *res publica* no horizonte da teologia da cidadania. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018.

ZEFERINO, J. Política e teologia pública: aspectos da relação entre religião e espaço público. *in* KIRCHNER, R.; BARROS, D.; BARSALINI, G. (Orgs.). **Anais do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas**, v. 1, n. 1, p. 23-27, 2018.

Recebido em 31/05/2020

Aceito em 06/08/2020

Received 05/31/2020

Approved 08/06/2020



<http://doi.org/10.7213/2318-8065.04.02.p80-95>

Fundamentalismo Islâmico no Ocidente

Islamic Fundamentalism in the West

Marli Barros Dias*

Resumo

O fundamentalismo islâmico, a versão radical do Islã, se manifesta na atualidade, como uma ameaça às sociedades ocidentais e às suas instituições, na medida em que são consideradas pelos fundamentalistas como sendo incoerentes e deturpadoras do islamismo em sentido puro. Nesse sentido, este artigo tem como objetivo analisar o Islã radical, enquanto corrente ideológica oposta ao Ocidente. Para responder a nosso propósito, foi realizada uma pesquisa bibliográfica e posterior análise, cuja finalidade é compreender o radicalismo islâmico, levando em consideração as suas raízes históricas e a influência dessa ideologia religiosa, para a formação de grupos insurgentes, como, por exemplo, a al-Qaeda e o Estado Islâmico.

Palavras-chave: Islã. Fundamentalismo islâmico. Hassan al-Banna. Ocidente. Muhammad bin Abd al-Wahhab.

Abstract

The Islamic fundamentalism, the radical version of Islam, is today a threat to Western societies and their institutions, which fundamentalists regard as incoherent and misrepresenting to Islam in the pure sense. In this sense, this article aims to analyze radical Islam as an ideological current opposed to the West. To answer our purpose, a bibliographical research and subsequent analysis was carried out, which purpose is to understand Islamic radicalism, taking into account its historical roots and the influence of this religious ideology on the formation of insurgent groups as al-Qaeda and the Islamic State for instance.

Keywords: Islam. Islamic Fundamentalism. Hassan al-Banna. West. Muhammad bin Abd al-Wahhab.

* Possui graduação em Filosofia (bacharelado e licenciatura) pela Universidade Federal do Paraná (1999), com revalidação pela Universidade de Évora (Portugal, 2007), mestrado em Sociologia (Poder e Sistemas Políticos) pela Universidade de Évora (2010), com revalidação pela UFPR - Universidade Federal do Paraná (2013), e doutorado em Teoria Jurídico-Política e Relações Internacionais (Universidade de Évora). Atuou como pesquisadora especialista do CEFi - Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa. É diretora executiva do Jornal de Relações Internacionais, de Curitiba. Professora da Faculdade UNINA (Curitiba). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1916-9856>. Contato: sofiahper@hotmail.com.

Introdução

A definição do termo fundamentalismo é de origem ocidental. “Fundamentalista é um conceito que deriva de um movimento do conservadorismo protestante norte-americano traduzindo uma Maioria Moral” (COSTA, 2001, p. 17). A palavra conservadorismo nos orienta para um pensamento segundo o qual conservar é manter ou fazer manter algo e para isso, muitas vezes, não importam os meios nem as consequências. Pois, isto é hoje o fundamentalismo islâmico frente aos islâmicos moderados, cristãos, demais minorias religiosas e Ocidente¹.

As rivalidades e oposições entre os fundamentalistas islâmicos organizados em grupos insurgentes, tais como o Estado Islâmico (sunita), o Hamas (sunita), o Hezbollah (xiita), a Jihad Islâmica (sunita), a al-Qaeda (sunita), o Ahar al-Sham, Ajnad al-Sham (sunita) dentre outros, concebem a existência humana a partir de ideais e interpretações religiosas particulares. Nesse contexto, a concepção religiosa e de mundo se contrapõe a “outro (s)” modelo (s) de vida que eles consideram contrários ao verdadeiro Islã. Embora o Hamas seja um partido político na Faixa de Gaza, Palestina, e o Hezbollah, uma organização política no Líbano, ambos são considerados terroristas por vários países, os quais concebem a visão estreita da realidade pregada por eles como ameaça ao mundo ocidental, cujos valores são condenados pelos radicais.

Deixou de ser novidade, embora ainda choque a população mundial, os meios de comunicação de massa divulgarem, com certa frequência, atentados em várias partes do planeta perpetrados pelos fundamentalistas islâmicos, vitimando milhares de pessoas, inclusive muçulmanos que não partilham da mesma opinião quanto à interpretação do Alcorão e do modo de vida. Muitas dessas facções seguem os princípios da corrente ideológica wahabita e, portanto, fazem uma interpretação restrita do Alcorão, não aceitam as diferenças culturais e religiosas e, conseqüentemente, distorcem os ensinamentos do livro sagrado dos muçulmanos.

Tudo aquilo que não condiz com a visão estreita dos radicais passa a ser motivo de destruição. Nesse sentido, as minorias são alvo, assim como o Ocidente. Porém, o Ocidente, de certo modo, atua com uma via de mão dupla, ou seja, procura defender-se dos radicais, mas, ao mesmo tempo, tenta impor-se. É suposto que o Ocidente tenha que lutar contra o terror, mas também é que tenha que respeitar as diferenças culturais e religiosas e não querer impor a cultura, a democracia, o modo de vida e os demais valores ocidentais, como se fossem fundamentais e melhores do que a cultura e os valores de outros povos, pois, ao ser assim, é, de certa maneira, um tipo de fundamentalismo.

Os fundamentalistas rejeitam todos os valores ocidentais. Para eles, o Ocidente é o inimigo, o verdadeiro “império de Satã”. E, para combater o inimigo, divulgar a sua fé com o intuito de converter o infiel, os radicais valem-se da violência sem se preocuparem com os seus alvos, porque seguem a concepção salafita, cujo objetivo é fazer ressurgir um passado religioso notável de modo a permitir o retorno do islã puro. O salafismo surgiu no Egito, no século XVIII, e é uma corrente do islamismo sunita, cujo principal objetivo é rejeitar as inovações consideradas desviantes dos ensinamentos da mensagem

¹ Neste trabalho utilizamos de forma livre como embasamento teórico acerca das informações sobre o islamismo e sobre os fundamentalismos islâmicos as seguintes obras: *Islamismo aí ao lado?* (BURGAT, 1999); *Terrorism: a philosophical analysis* (CORLETT, 2003); *O revivalismo islâmico* (COSTA, 2001); *O mundo muçulmano* (DÉMANT, 2011); *O Oriente Médio: nacionalismos, conflitos e insurgências* (DIAS, 2017); *O mundo islâmico: do século XVI à actualidade* (DONINI, 2008); *The fall and rise of the Islamic State* (FELDMAN, 2008); *The politics of religion* (HAYNES, 2006); *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial* (HUNTINGTON, 2001) *Totalitarism and radical islamic ideologies* (SUURLAND, 2009); *A formação do Império Árabe-Islâmico: história e interpretações* (LANNES, 2013); *Global Salafism: Islam's new religious movement* (MEIJER, 2009); *Os infiéis na terra do Islão* (PINTO, 2008); *O Islão político e crença* (RODINSON, 1997); *Islã: religião e civilização – uma abordagem antropológica* (PINTO, 2010). A interpretação destes trabalhos e do atual contexto concernente aos fundamentalismos islâmicos são de nossa total responsabilidade.

de Deus a Muhammad. Eles se consideram os únicos que entendem e aplicam corretamente a doutrina islâmica. Nesse sentido, verifica-se, que a expressão árabe *as-salaf aṣ-ṣāliḥ*, que está relacionada aos antepassados veneráveis, diz respeito às três primeiras gerações de muçulmanos:

A primeira geração compreende os Companheiros do Profeta, que morreram, na sua maioria, antes de 690 d. C.; os seguidores (*tābi'ūn*), que receberam os ensinamentos directamente dos Companheiros e que constituem a segunda geração, morreram por volta de 750 d. C.; e a terceira geração, estende-se até cerca de 810 d. C. (MEIJER 2009, p. 3).

Essas três gerações, por terem presenciado, de fato, a gênese do islão, são consideradas modelos a serem seguidos pelas gerações futuras. Há uma narrativa sobre a vida do profeta Muhammad, afirmando que ele teria dito o seguinte:

As melhores pessoas são as da minha geração, e depois aquelas que virão depois delas (a próxima geração), e depois aquelas que virão depois delas (e a próxima geração), e depois delas, virão pessoas cujo testemunho precederão os seus juramentos, e cujos juramentos precederão o seu testemunho (AL-BUḤĀRĪ).

Tendo por base o Alcorão, os fundamentalistas fazem uma leitura descontextualizada do livro sagrado e dos ensinamentos do Profeta. Nesse contexto, a partir de uma interpretação particular, valem-se de diferentes meios para verem cumprida sua hermenêutica dos ensinamentos do Profeta Muhammad. Acreditam numa revolução armada para se imporem aos regimes políticos que não estejam guiados pela lei islâmica, a qual julgam perfeita e à qual dão uma conotação divina. Eles interpretam literalmente o Alcorão, a partir da visão particular do grupo e sem levar em consideração o contexto histórico e temporal.

Os fundamentalistas islâmicos atuais, geralmente, organizam-se através de grupos irregulares e executam ações violentas em nome de Alá. Têm uma visão limitada e radical do ser humano, que concebem como muçulmanos e não-muçulmanos, sendo que esta última concepção implica a definição do inimigo. A religião passa a ser usada para realçar a diferença existente entre eles e o outro. Rejeitam o diferente e, também, a democracia. Segundo Démant, eles procuram um Estado ideal que,

será governado por uma instância islâmica que partirá da verdade absoluta e da supremacia axiomática do Islã e que em nome da Umma imporá a todos o respeito as regras do Islã. [...]. O Estado islâmico não reconhece, portanto, o conceito ocidental de cidadania, nem reconhece a democracia numérica (DÉMANT, 2011, p. 300).

Neste artigo, vamos tratar de uma temática que corresponde, hoje, a um dos grandes problemas da atualidade com dimensão global. Tanto os fundamentalistas islâmicos quanto o Ocidente parecem debater-se nas suas verdades e seguem um caminho a cada dia mais distante do consenso e do diálogo, condição necessária para se chegar à paz.

Porém, se de um lado o Ocidente não dialoga com grupos considerados terroristas, do mesmo modo os extremistas recusam-se a tal. Assim, desenvolve-se a intolerância, o desrespeito, o medo e a ambição. Parece que o mundo se dividiu, fragmentou-se. Nota-se o desenrolar de uma crise em que o Islã e o Ocidente são protagonistas. Mas a qual Islã se faz referência, se há vários? Essa questão e tantas outras serão desenvolvidas no decorrer deste artigo. Será dada uma visão do Islã desde as suas diferenças até a formação, estrutura e pensamento das organizações irregulares fundamentalistas internacionais, como, por exemplo, a al-Qaeda, que tem como base filosófica o pensamento oriundo da Irmandade Muçulmana.

A Irmandade Muçulmana surgiu no Egito em 1928, enquanto movimento político e social, criado por Hassan al-Banna, cujo propósito era a renovação espiritual e a promoção do Islã como o advento

organizador de todos os aspectos da vida social. Para al-Banna, esse movimento social deveria ser amplo e “que mobilizasse os egípcios em torno do Islã e criasse as bases da verdadeira liberdade” (PINTO, 2010, p. 148).

A análise de toda a problemática que envolve o Ocidente e o radicalismo islâmico, cuja implicação gera, para além de um problema social, um problema sociológico, será feita com o objetivo de não apenas descrever mas de analisar essa religião e/ou ideologia sem perder de vista as implicações no Ocidente, bem como, no próprio mundo islâmico. Assim, será possível uma maior e melhor análise das causas e das consequências no mundo atual.

Islã e radicalismo: uma caracterização

Baseando-se numa doutrina religiosa rígida, o Islã radical tem o propósito de cumpri-la na íntegra, provocando sérios problemas sociais, pois baseia-se numa concepção extremista da religião e procura obter a supremacia sobre os diferentes pensamentos em relação à mesma doutrina religiosa interpretada de modo distinto por outros membros da comunidade muçulmana. Surgem as rivalidades, a radicalização da doutrina e, como consequência, aparecem a violência e a incompatibilidade em relação aos valores de grupos significativos de pessoas. Isso acaba por provocar o caos social, mediante os antagonismos, os massacres e, conseqüentemente, piora a situação econômica, social e política dos próprios muçulmanos face ao medo, à violência e ao terror. As constantes e repetidas ações dos grupos islâmicos fundamentalistas têm levado o mundo a pensar, a investigar e refletir tal situação como um problema de dimensão global e não somente como um problema localizado, pois há riscos significativos, não pela religião islâmica, mas pela interpretação fundamentalista que dela se faz.

O Islã surgiu no século VII, na Península Arábica, e é uma religião monoteísta baseada nos ensinamentos do Profeta Muhammad. Nessa religião, o primeiro Profeta foi Abrão e o último, Muhammad. Para o muçulmano, o Islã surgiu desde a criação do homem e difundiu-se pelo mundo duzentos anos após a morte do seu grande Profeta. Ele expandiu-se pelo Oriente Médio, Norte de África, Península Ibérica, antiga Pérsia e Índia. Mais tarde chegou à Anatólia, aos Balcãs e à África Subsaariana.

Durante seis séculos (VII-XIII) os árabes estabeleceram um Império que, em seu auge, se estendeu do continente asiático à Europa, passando pelo norte da África, unindo diversos povos e religiões, os quais eram governados por uma estrutura política que seguia os preceitos do Corão, o livro sagrado dos islâmicos. Durante esse tempo, eles desenvolveram uma complexa infraestrutura administrativa e controlaram as principais rotas comerciais, dominando o comércio no Mar Mediterrâneo (LANNES, 2013, p. 17).

É possível verificarmos que o islamismo tem se propagado constantemente, mas isto não equivale dizer que todos esses milhares de muçulmanos espalhados pelo mundo sejam fundamentalistas, pois o Islã não tem o mesmo sentido nem tem uma única concepção. Segundo Donini, há o “islão dogmático, tolerante, culto, popular, militante e um islão por assim dizer, biográfico, em que as pessoas só se lembram de que são muçulmanas por ocasião das principais festividades tradicionais” (DONINI, 2008, p. 17).

É importante destacarmos que a adoção do islamismo radical está ligada ao declínio da ideologia nacional árabe, que não conseguiu promover o desenvolvimento econômico e social. Verifica-se que, na sequência da colonização europeia, chegaram ao poder, no mundo árabe e muçulmano, regimes e ideologias incapazes de atender as necessidades básicas das populações e, ainda, se mostraram

ineficazes, corruptos e ditatoriais. Esses fatores contribuíram para uma viragem islâmica em sentido radical.

Diversos factores, quer internos, quer externos ao mundo muçulmano, contribuíram para um ressurgimento religioso mais acentuado a partir dos anos 70. Em termos sociais, o fenómeno religioso é o resultado do fosso entre as aspirações das populações e as oportunidades falhadas. Durante as primeiras décadas de desenvolvimento, os governos conseguiram absorver no mercado de trabalho as forças trabalhadoras em expansão e os novos licenciados. As economias petrolíferas dos anos 60 e 70 ofereciam grandes oportunidades de emprego às populações. Contudo, em finais dos anos 70 e princípios da década de 80, o crescimento desenfreado das populações veio a juntar-se a outras dificuldades – nomeadamente a flutuação dos mercados petrolíferos – afectando seriamente as capacidades de emprego. Um número crescente de jovens e de desempregados, uma massa alienada, veio, assim, a constituir terreno propício ao recrutamento de islamistas (PINTO, 2008, p. 31-32).

Nesse contexto, é importante refletirmos sobre o Islã para evitar generalizações, pois essa religião, na sua acepção original, é caracterizada pela simplicidade de sua mensagem. Isto é, para conseguir a salvação, basta considerar os seguintes preceitos: acreditar num único Deus, rezar cinco vezes por dia voltado para Meca, fazer o jejum anual no mês de Ramadã, pagar dádivas rituais e fazer uma peregrinação a Meca, se tiver condições financeiras necessárias para a viagem. Para os seguidores do Islã, a religião é vista como um modo de vida, do qual faz parte tudo aquilo que está relacionado aos aspectos e às atividades humanas, como: a política, as questões sociais, financeiras, legais, militares ou intemporais. Diferentemente da concepção ocidental, no islamismo não há a distinção entre o espiritual e o temporal.

O Islã ensina seis crenças principais que são: a crença em Alá (Allah), o único Deus existente; a crença nos Anjos, os quais foram criados por Alá; a crença nos livros sagrados, tais como o Alcorão, a Torah, os Salmos e o Evangelho. O Alcorão é o último e completo livro sagrado, o qual é constituído pela coletânea dos ensinamentos revelados por Alá ao Profeta Muhammad: a crença em vários profetas enviados à humanidade, sendo Muhammad o último; a crença no julgamento final, segundo a qual as ações de cada indivíduo serão avaliadas; a crença na predestinação, ou seja, Alá tem conhecimento de tudo e tem o poder de decidir sobre o que vai acontecer a cada pessoa.

Nesse sentido, “as crenças são aquelas que não estão relacionadas às práticas; por exemplo a crença no Senhorio de Deus, obrigação da sua adoração e crença nos restantes pilares da fé mencionados anteriormente e são denominados bases (*assliyyah*)” (AL-FAWZAN).

Além destas crenças, o Islã possui cinco pilares, que correspondem aos cinco deveres básicos de cada muçulmano. Os cinco pilares são: a recitação e aceitação do credo (*Chahada* ou *Shahada*); orar cinco vezes ao longo do dia (*Salat* ou *Salah*); pagar esmola (*Zakat* ou *Zakah*); observar o jejum no Ramadã (*Saum* ou *Siyam*); fazer a peregrinação a Meca (*Hajj*) se tiver condições financeiras.

A esses cinco pilares, ou os cinco deveres dos muçulmanos, Donini chama-nos a atenção por serem aspectos sociais do Islã:

o aspecto social ou comunitário é, pelo contrário, bem visível na oração, ou *salat*, que, uma vez por semana, sexta-feira ao meio-dia, se deve fazer em comum, numa mesquita: é a ocasião do encontro (e para os muçulmanos que vivem em países não muçulmanos, para se encontrarem), portanto, um momento não só religioso, mas também político.

Esse aspecto social é ainda mais visível na esmola, ou *zakat*, que não é um acto voluntário de caridade, como na tradição cristã, mas uma verdadeira obrigação jurídica tendente, na origem, a garantir a solidez da comunidade: a esmola constitui o reconhecimento de um direito que os pobres têm aos bens de quem vive melhor do que eles, como determina o Corão (Sura LXX, 22-25). Trata-se, portanto, de um verdadeiro imposto, regulado pela lei com fórmulas precisas (DONINI, 2008, p. 212).

À luz do que foi exposto, o muçulmano radical procura seguir na íntegra os ensinamentos do Alcorão, mas a partir de uma interpretação singular. A vida é organizada a partir de preceitos religiosos e da submissão ao livro sagrado e desvinculada totalmente dos valores ocidentais, os quais são rejeitados veementemente. A educação, por exemplo, é realizada nas escolas religiosas e não consiste no estudo da História ou da Matemática ou informática, mas com o propósito de decorar e interpretar o Alcorão. Isto é realizado em duas etapas, os meninos mais novos, com a idade que corresponde aos primeiros anos de escola, passam entre quatro a oito horas por dia, sempre na mesma posição, sentados no chão e com as pernas cruzadas, a decorar o Alcorão em língua árabe original. Os estudantes mais velhos, cuja idade é adequada ao ensino secundário e universitário, seguem cursos de oito anos e o objetivo é a interpretação do Alcorão e da *Hadith* (narração da vida e palavras de Muhammad). Os estudantes das escolas islâmicas são, geralmente, de famílias pobres. Essas escolas acabam por transformarem-se em verdadeiras “fábricas de guerrilheiros”. No Paquistão, por exemplo, o financiamento delas é garantido por paquistaneses ricos e muçulmanos devotos e politizados que se encontram em diversos países do Golfo Pérsico.

Islã vs. Fundamentalismo Islâmico

Como já dito, o Islã não é o mesmo para todos os muçulmanos o que equivale dizer que, em relação à educação, nem todo muçulmano ou filhos de muçulmanos estudam nas escolas religiosas ou recebem o mesmo tipo de educação, pelo contrário, muitos deles chegam até a sair de seus países para estudar no Ocidente.

Para os radicais, as escolas religiosas atendem de modo eficiente os propósitos pelos quais vivem e lutam, pois gostam de ver o Alcorão ser interpretado na íntegra, em conformidade com os seus pontos de vista, rejeitando as inovações. Foi justamente a partir da percepção da adulteração do Islã, que surgiu o fundamentalismo. Isto aconteceu a partir de al-Wahhab, que estudou intensivamente o Alcorão e a “*Hadith*”, ministrados pelo pai e pelo avô, em língua árabe. Ele viajou para Meca, fez a grande peregrinação e estudou o direito e a teologia islâmicos. Mas foi a sua viagem ao Iraque e ao Irã que o impressionou com a adulteração do Islã. Influenciado pelos escritos de Taqial-Din ibn Taymiyyah (1263-1328), al-Wahhab passou a defender a aplicação do Alcorão na íntegra, “cujo apelo ia no sentido da rejeição das práticas islâmicas inovadoras, a fim de se aplicar somente doutrinas originais do Islão” (COSTA, 2001, p. 19).

Em meados do século XVIII, surgiu, na Arábia Central, o movimento religioso do Islã criado por Muhammad bin Abd al-Wahhab, chamado Wahhabismo, que se tornou a religião oficial da Arábia Saudita. Esse movimento, de cunho conservador, acabou por plantar as sementes do fanatismo e da alienação islâmica. Acreditava que o Islã estava corrompido e repudiava tudo que estivesse fora da ortodoxia muçulmana. Nota-se, portanto, que uma interpretação mais rígida da fé muçulmana não nasceu de um momento para o outro, mas foi construído a partir dos radicalismos e intolerâncias em relação àqueles que comungam de ideias e modos de vida diferentes. Os fundamentalistas não aceitam nada que contraria o Islã e se esforçam para que os muçulmanos se voltem para o caminho religioso considerado correto. Rejeitam as inovações no Islã e defendem-no na sua forma pura. De acordo com Costa,

os fundamentalistas islâmicos não são personalidades estranhas à acção política violenta. Muitos são autênticos revolucionários, em termos temperamentais, particularmente quando as suas convicções religiosas estão a ser abaladas por medidas políticas que procuram modernizar e secularizar a sociedade (COSTA, 2001, p. 18).

Para um fundamentalista islâmico a saída do diálogo para a construção da paz parece estar fora de cogitação. “É da natureza do Islão dominar, não ser dominado, impor a sua lei a todas as Nações e fazer alastrar o seu poder ao planeta inteiro. O punhal, o veneno e o revólver [...]. Estas são as armas do Islã contra os seus inimigos”. Estas palavras do xeque Hassan al-Banna demonstram um carácter impetuoso e intolerante com quem não comunga do mesmo modo de pensar o Islã. É evidente que essa postura severa quanto à aplicação da doutrina religiosa se alimenta de um radicalismo extremo para ver ou fazer cumprir aquilo que se julga ser correto. Impõe-se uma verdade absoluta e inquestionável. Com esta postura radical, o xeque criou em 1928, no Cairo, Egito, a al-Ikhwan al-Muslimoon – a Irmandade Muçulmana –, uma organização político-religiosa fundamentalista. A Irmandade Muçulmana prega a volta à Shari’ah, que corresponde a um conjunto de regras de conduta aplicável aos muçulmanos². Nesse sentido, parte do pressuposto de que somente a providência divina é capaz de levar os muçulmanos à felicidade e, para isso, o crente deve evitar a democracia e viver em conformidade com a doutrina inspirada por Deus³.

A organização da Irmandade Muçulmana encontra-se centrada em três objetivos principais: opor-se às tendências seculares das nações islâmicas; retornar aos ensinamentos do Alcorão e rejeitar qualquer propensão às ideias e valores ocidentais; rejeitar a corrente mística contemplativa do islã (Sufi). A Irmandade tem o seguinte lema: “Alá é o nosso objetivo. O mensageiro é o nosso líder. O Alcorão é a nossa lei. Jihad é o nosso caminho. Morrer no caminho de Alá é a nossa maior esperança”⁴ (cf. SUURLAND, 2009, p. 280).

Para atingir os objetivos pretendidos ou determinados, segundo a Irmandade Muçulmana, a palavra de ordem parece ser a Jihad, que literalmente não significa Guerra Santa, mas esforço. Contudo, esse esforço não se dá a partir de uma vontade coletiva, mas da vontade individual e pessoal na busca e na conquista da fé perfeita. É, na procura de se atingirem os objetivos da Irmandade, que surgem os seus seguidores, os Mujahidin, os quais são combatentes em nome da causa muçulmana. Na verdade, os fundamentalistas islâmicos são determinados e estão dispostos a tudo, inclusive, a valerem-se de atos violentos para colocar em prática os ensinamentos do Alcorão, a partir de uma interpretação própria do livro sagrado, bem como lutar obstinadamente contra aqueles que consideram os seus adversários. Muitas vezes, esses adversários são pessoas que não têm a mesma fé ou, ainda, não interpretam o Alcorão da mesma maneira, nem concebem a religião islâmica de mesmo modo que eles. Os muçulmanos radicais não são tolerantes com as outras religiões nem mesmo com o Islã de expressão diferente da concepção adotada por eles. Os fundamentalistas islâmicos incitam ao ódio e apontam adversários de modo indiscriminado. Eles conclamam a Guerra Santa e semeiam o ódio e a violência e

² “A significant part of the Shari’ah tenets consists of rules and principles.”, MUSLIM BROTHERHOOD, “The Principles of The Muslim Brotherhood”, <http://www.ikhwanweb.com/Article.asp?ID=813&LevellID=2&SectionID=116> (Acesso em: 09.07.2015).

³A base de algumas estruturas do Islã está ancorada nas tradições beduínas e parentesco de sangue. Para os xiitas, a organização hierárquica é mais visível do que se pode verificar entre os sunitas. Para os xiitas, quem ocupa o lugar mais destacado é o aiatolá, que é considerado um clérigo principal e uma autoridade em ciências islâmicas, como jurisprudência, a ética e a filosofia. Os sunitas não têm um clérigo unificado. O califa é a autoridade máxima e o chefe da *Umma* (comunidade islâmica). Ele exerce a função de juiz, governador, líder militar, político, social e religioso. O xeique é considerado um professor, um líder local, político e uma pessoa versada nos ensinamentos do islã e é bastante respeitado pela comunidade muçulmana. O imã é o chefe espiritual, aquele que coordena a oração na mesquita. Ainda, para o Islã sunita, o Mulá é um clérigo islâmico, especialista na religião islâmica e profundo conhecedor da *Shari’ah*.

Diferentemente, da religião católica, por exemplo, o Islã não tem nenhuma fonte doutrinária autorizada. Os muçulmanos acreditam na comunhão direta com Deus, o que torna dispensável os intermediários humanos. “O Islão é uma religião sem sacerdócio, sem sacramentos. O homem encontra-se diante de Deus tendo o Alcorão como guia” (RODRIGUES, s.d. p.22).

⁴“Allah is our objective. The messenger is our leader. Quran is our law. Jihad is our way. Dying in the way of Allah is our highest hope”. *Muslim Brotherhood Movement*, <http://www.ummah.net/ikhwan/>. Acesso em: 09/02/2019).

parecem não se importar com o impacto em seus alvos. Acusam, julgam e decretam a sentença de acordo com a sua visão. As ideias e as ações contra o adversário, ou inimigo, são levadas ao extremo pelos fundamentalistas islâmicos, sem distinção de nacionalidades quanto ao chamado, à aplicação da interpretação do Alcorão e dos atos que essa interpretação requer para se pôr em prática a concepção fundamentalista no mundo para, assim, coordenar todos os aspectos da sociedade e tentar aniquilar o paradigma de Estado laico. Hoje, o inimigo mais evidente do Islã é o Ocidente. O objetivo de cada fundamentalista é combater o infiel e lutar contra a aculturação feita pelo Ocidente.

Eles têm, como ideal político, a implantação de um Estado islâmico, de matriz teocrática, que se apresenta como tradução literal da Shari'ah e se encontra inspirado na vontade do Profeta. Pretendem romper com tudo que lhes pareça ocidental, inclusive as vestimentas femininas. As mulheres deverão usar o chador ou a burka bem como não deverão receber instrução, nem ser atendidas por médicos homens. O ensino, independentemente do nível escolar, deve dar prioridade à instrução religiosa e as leis comuns devem receber as regras corânicas de modo que os adultos, considerados culpados de adultério, serão penalizados com o açoite ou lapidação, execuções públicas acompanhadas de chibatadas. O radicalismo religioso rejeita a racionalidade e crê que somente o poder de Deus é capaz de conduzir as pessoas no caminho correto. Jamais assumem compromissos que afetem a sua crença; desse modo, acreditam estar sendo guiados pela verdade e consideram-se verdadeiros discípulos religiosos enquanto aqueles que não seguem os mesmos princípios são considerados inimigos. Os muçulmanos radicais sacrificam a vida pela crença. Também estão dispostos a matar aquele que se opõe à sua religião e que não está no caminho considerado, por eles, como correto. Abarcam a verdade e dizem ser pecadores todos os homens que não comungam da mesma fé ou religião. Rejeitam e desrespeitam as instituições democráticas e os direitos humanos.

O modo como os fundamentalistas têm conduzido e levado a cabo as suas ações acabou por despertar a atenção e a crítica da comunidade internacional em relação à lei islâmica, no que se refere à violação de direitos humanos fundamentais. Ignorando o direito à vida, eles aplicam a ridda, isto é, a pena capital por apostasia, as penas corporais (hudûd) e mantêm três desigualdades, que consistem na posição de superioridade do homem sobre o escravo, do muçulmano sobre o não-muçulmano e do homem sobre a mulher. O fundamentalismo islâmico faz oposição a mudanças provocadas pelas influências ocidentais e isso tem levado à prática de atos violentos e o surgimento de organizações terroristas capazes de provocar o medo, a insegurança e a violência no mundo.

Atualmente, os fundamentalistas desfrutam de uma posição privilegiada porque são a única oposição que apresenta a maior parte dos regimes árabes existentes. Estes regimes, repressivos e autoritários, foram ao longo dos anos eliminando as forças de oposição, como os liberais, seculares e os comunistas. Naquela altura, esses regimes não julgavam que o movimento de revivalismo religioso produzisse uma camada de islamistas profundamente empenhados na política. Eles tornaram-se uma formidável força com que estes poderes se defrontam. Estes mesmos regimes são responsáveis pela criação dos islamistas porque, durante os anos 60 e 70, encorajaram o movimento de islamização como forma de combater o comunismo que era muito popular entre as classes jovens e universitárias. Estas elites nunca pensaram que a oposição viesse das mesquitas, pois achavam o Islão uma força conservadora e quietista, promotora do consenso social (PINTO, 2008, p. 31).

Nos últimos tempos, o grupo fundamentalista em evidência é o Estado Islâmico, que, em junho de 2014, se autoproclamou um califado de modelo medieval e pretendia o retorno a épocas remotas quanto à organização religiosa, social e política. Antes do aparecimento deste grupo, a al-Qaeda (A Base) esteve por muitos anos em destaque devido à dimensão dos atentados cometidos ao redor do mundo e, principalmente, após os ataques às Torres Gêmeas nos EUA, em 2001. Desse modo, vale a pena analisarmos alguns pontos fundamentais dessa organização para compreendermos a evolução do

fundamentalismo e, também, pelo fato de ser possível verificarmos a sua estrutura que não se mantém oculta, diferentemente de grupos ou organizações radicais mais recentes. Esses detalhes são fundamentais para compreendermos a maneira como se efetivam as ações e quais são os princípios religiosos da organização.

A al-Qaeda foi fundada, em 1988, pelo ativista e fundamentalista saudita Osama bin-Laden e ganhou notoriedade através da mídia, a partir de 11 de setembro de 2001, quando os EUA sofreram os ataques terroristas contra alvos civis, por parte dessa organização. O balanço final das vítimas aponta para 3234 mortos e 24 desaparecidos. Possui como inspiração filosófica os escritos de Sayyid Qutb, pensador oriundo da Irmandade Muçulmana, que inspirou a maioria dos movimentos militantes islâmicos no Oriente Médio na atualidade. Através dos seus escritos, Qutb defendeu a revolução islâmica armada para aniquilar os regimes políticos desvinculados da lei islâmica e insiste na expulsão de empresas ocidentais dos países muçulmanos. A al-Qaeda procurou cumprir com todos os princípios antes descritos sem descartar o objetivo de criar um califado, pautado pelo Alcorão e, ainda, a conversão do mundo ao islamismo. Esta organização islâmica é internacional e tem uma cadeia de comando hierarquizada e organizada do seguinte modo: Bin-Laden (morto em 2011) era o emir (hoje, Aymanal-Zawahiri), eleito pelo “conselho shura”, depois, surgem os comitês. O comitê militar, o comitê de negócios e dinheiro, o comitê legislativo e o comitê de estudos islâmicos/fatwah. Cada um desses comitês tem atribuições e responsabilidades específicas.

As ideias de Sayyid Qutb servem para inspirar os grupos insurgentes sunitas, que ideologicamente estão ligados a ele e amparados pela Irmandade Muçulmana. “Mais radicais e subversivas do que as ideologias de seus predecessores, a ideologia de Qutb se tornaria a base dos grupos islamitas em todo o mundo” (MURR, 2004, p. 9). Não é possível afirmar se a al-Qaeda mantém essa estrutura organizacional, porque no momento isto é desconhecido. A organização perdeu força e foi superada pelo Estado Islâmico. Mas sabe-se que, embora ela esteja em declínio, possui células colaborativas e independentes ao redor do planeta, que têm o propósito de diminuir a influência não-islâmica sobre os assuntos islâmicos, e que os países ocidentais continuam a ser os seus alvos. As células radicais espalhadas pelo mundo têm o Ocidente como alvo e os atentados, praticados em diferentes partes do globo, correspondem hoje a uma postura que não está limitada à al-Qaeda, na medida em que vários grupos insurgentes fazem uso dos mesmos artifícios e métodos, sendo que o Ocidente é um inimigo comum entre eles.

Os Fundamentalistas Islâmicos e o Ocidente

Em seus ataques terroristas os grupos fundamentalistas vêm vitimando várias crianças e civis, sendo os próprios muçulmanos grande parte dos afetados. Organizações terroristas como o Estado Islâmico e a al-Qaeda representam riscos que não estão restritos a um único território. A al-Qaeda, por exemplo, possui uma estrutura descentralizada e possui células colaborativas que estão espalhadas pelo mundo. Como afirmou Omar Bakri Mohammed, líder do “Londonistão” e teórico da al-Qaeda na Europa:

A al-Qaeda é por natureza uma entidade invisível, não é um Estado, por isso não pode dialogar com um Estado. O seu projecto é derrubar os governos corruptos dos países muçulmanos, substituí-los por governos islâmicos e reconstituir o califado (MOURA, 2014).

Ainda, segundo Omar Bakri Mohammed, a al-Qaeda “é uma lenda” (MOURA, 2014). Os seus seguidores cumprem fielmente as regras por ela estabelecidas. Nessas regras, inclui-se o fato de que, se um jihadista está instalado num país e sob a proteção deste, não pode preparar nenhum atentado

sobre o território de acolhimento, pois existe um pacto de segurança. Porém isso não é válido para muitas células, as quais têm missões suicidas e nem sempre respeitam a integridade do país onde vivem, uma vez que muitos desses jihadistas são free-lancers e discordam do pacto de segurança.

As células colaborativas funcionam do seguinte modo: as pessoas são recrutadas e a princípio tornam-se as chamadas “células adormecidas”. Elas comportam-se normalmente e ficam à espera de uma missão, que é única, pois são todas suicidas, o que impossibilita à polícia infiltrar-se na organização. Cada célula tem um orçamento, mas muitos free-lancers conseguem o dinheiro para os ataques através da falsificação de cartões de crédito, de passaportes e de tráfico.

A Europa também se encontra na zona de risco, pois é alvo de grupos islâmicos radicais. Isto é tanto mais relevante pela proximidade de algumas regiões europeias com o Oriente Médio como, por exemplo, o Sul da Europa e os Balcãs, cujas fronteiras são permeáveis. De acordo com o Instituto Internacional de Estudos Estratégicos (IISS) (2008), à medida que a segurança interna norte-americana melhorou, elevaram-se os riscos para a Europa, que passou a ser um objetivo direto dos radicais.

É visível a oposição entre a ideologia ocidental e a ideologia fundamentalista islâmica e, segundo Hobsbawm,

a globalização da ‘guerra contra o terror’ desde setembro de 2001 e a revitalização da intervenção armada estrangeira por parte de uma grande potência, denunciando formalmente em 2002 as (até agora) aceitas regras e convenções do conflito internacional, transformou a situação para pior (HOBBSAWM, 2008, p. 124).

Nesse contexto de violência e oposição ideológica, no qual parece não haver respeito para com as diferenças religiosas e culturais, há resistência irrefletida em relação aos valores e modo de vida do outro. A radicalização de jovens também tem ocorrido, por exemplo, em países que, tradicionalmente, nunca tiveram problemas envolvendo a “exportação” de jihadistas locais. No entanto, essa realidade foi alterada na medida em que esses países não têm conseguido oferecer igualdade de oportunidades à juventude.

Os países lusófonos que, tendencialmente, não têm “exportado” mujahedin, hoje vivem esse drama. A situação presente eleva os riscos, no interior da Lusofonia, quanto à “produção e à exportação” de radicais, na medida em que este bloco é composto por economias frágeis, que oferecem poucas oportunidades e expectativas de vida aos seus jovens, para além da existência de sérios problemas sociais, como é o caso do Brasil e dos países africanos de expressão portuguesa (DIAS, 2017, p. 58).

No Ocidente, o desenvolvimento econômico debilitou substancialmente a religião, enquanto no mundo islâmico, a economia, a política e a cultura estão vinculadas à consciência religiosa como unidade indissolúvel. No Ocidente, o valor e a importância do sagrado enfraqueceram frente ao desenvolvimento econômico, científico e tecnológico, enquanto, para o muçulmano, a defesa daquilo que ele considera sagrado torna-se reflexo dos ensinamentos de Muhammad, na lei inviolável e, muitas vezes, intolerante a quem a rejeita ou não a reconhece.

Vivemos, em pleno século XXI, um dilema entre Ocidente e fundamentalismo islâmico, estabelecendo-se uma relação mutilada num mundo interligado e interdependente.

Parecem também refletir uma crise nos sistemas tradicionais de autoridade, hegemonia e legitimidade no Ocidente, bem como a sua derrocada no Oriente e no Sul, juntamente com uma crise nos movimentos tradicionais que afirmavam oferecer uma alternativa aos sistemas em vigor (HOBBSAWM, 2008, p. 126).

Dilacera-se a esperança de um porvir movido pela consensualidade. Isso porque também se trata, para além de uma questão religiosa, de uma disputa de poder, domínio econômico e cultural de um sobre o outro.

Chegou o momento em que o Ocidente, para continuar a realizar as suas conquistas e avanços econômicos, científicos e tecnológicos e, concomitantemente, poder olhar para um futuro de realizações, tem que olhar também para o mundo islâmico, do qual depende em boa medida a continuidade de seu progresso, pois é nesse mesmo mundo muçulmano que se encontra a matéria-prima propulsora da “desenvolvida” civilização ocidental. Lá encontra-se o petróleo.

Ironicamente, no momento em que está interligado em rede, quando as informações fluem facilmente e com muita rapidez, o Ocidente ainda não pode dizer que consegue controlar todas as informações e garantir total segurança aos seus cidadãos. O exemplo disso foram os atentados de 11 de setembro de 2001, quando os fundamentalistas islâmicos destruíram os símbolos do capitalismo da maior potência econômica mundial e mostraram que no Ocidente também há fragilidades.

O Ocidente que se opõe ao fundamentalismo islâmico e eleva os ideais democráticos, também, não atende de modo igual os seus jovens e as suas minorias culturais, religiosas e étnicas. Essa atitude gera consequência, no sentido de que a diferença reage e, por meio de sua verdade religiosa radical, também quer se impor no mundo e transformar a humanidade em seguidora de sua fé. Isso é, na verdade, um combate ideológico que, infelizmente, não tem se limitado apenas ao plano das ideias, mas se voltado principalmente contra os seres humanos, que são a principal vítima da radicalização islâmica e das retaliações ocidentais.

Será que não estamos tratando de dois fundamentalismos? É necessário que façamos uma reflexão ante tal situação, pois, se o Ocidente é o inimigo do Islã, temos o dever de refletir sobre as causas dessa intolerância para com o Ocidente a fim de evitarmos consequências mais trágicas contra a humanidade. Não se trata meramente de encontrar o responsável, mas de racionalizar a situação no sentido de procurarmos pelas causas reais.

É importante e sintomático notar que jovens ocidentais, por exemplo, que não são acolhidos, que têm problemas sociais ou escolares, são desempregados e sem perspectiva de vida, estão em busca de uma comunidade, de orientação e de respostas claras e, por esses motivos, se juntam aos grupos jihadistas.

O Ocidente, que evoluiu ao longo dos séculos no sentido da construção de uma sociedade laica vive, neste momento, o receio ante a verificação de que muitos de seus jovens, de diversas nacionalidades, estão sendo guiados por uma visão radical antagônica aos valores ocidentais. Os mujahedin ocidentais, principalmente os combatentes do Estado Islâmico, defendem uma causa que, geralmente, não faz parte de seu modo de vida e educação de origem (DIAS, 2017, p.55).

O que não se pode negar é que há um impasse entre o Ocidente e o fundamentalismo islâmico. Trata-se de concepções de vida e de valores divergentes, sendo que cada uma busca as suas razões e, para isso, geralmente, não medem as consequências. A lei islâmica é acusada pelos ocidentais de provocar o atraso econômico e social nos países muçulmanos, porém estes não querem o modelo capitalista e rejeitam as democracias ocidentais. Há, portanto, uma rejeição dos valores ocidentais e tentativa de imposição de crenças. Deve-se considerar, porém, que há também um projeto hegemônico ocidental que se espalha ao redor do mundo. Uma questão que se levanta é se a guerra contra o terror será suficientemente capaz de trazer de volta a paz e a segurança ao Ocidente. Ao analisarmos desde o princípio, conseguiremos certificarmo-nos de que a chamada guerra contra o terror tem, também, um outro objetivo e, como afirma Eric Hobsbawm, os perigos desta guerra “não vêm dos bombistas

suicidas muçulmanos”. E ainda, de acordo com o autor, os Estados Unidos inventaram um inimigo para legitimarem “a expansão e uso do seu poder global” (HOBBSAWM, 2008, p. 126).

Isso tem ocorrido através da máxima publicidade após os acontecimentos de 11 de setembro de 2001 e tem promovido cada vez mais o medo e a insegurança que assolam a população ocidental. Em muitas ocasiões, serve de manipulação ideológica na conquista de apoios a interesses belicistas. Uma guerra para destruir o terror tende somente a agravar a situação e até levar a um conflito generalizado. Aquilo que está evidente é o fato de quem está a favor de um é contra o outro, o qual é visto como inimigo. A proporção que uma guerra generalizada pode tomar pode ser incalculável, uma vez que os muçulmanos estão espalhados pelo mundo e muitos são de nacionalidades ocidentais. Essa questão exige várias perguntas e a reformulação estratégica de como lidar com a situação. Como esboçamos, não existe um único Islã, mas vários e com várias concepções diferentes. O povo muçulmano não está restrito a um único espaço geográfico. Como escreve Rodinson (1997, p. 208): “os muçulmanos têm imagens diferentes do Islão de acordo com as camadas, categorias ou classes sociais às quais pertencem, de acordo com o tipo de educação que receberam, a tendência à qual aderem e mesmo de acordo com o seu carácter individual”.

Portanto, sem poder distinguir entre os muçulmanos aqueles que realmente fazem uma leitura e interpretação deturpada do livro sagrado, promover-se-ia uma perseguição racista e preconceituosa e o planeta entraria em colapso ante a violência generalizada. O impasse entre o Ocidente e os fundamentalistas islâmicos só será ultrapassado mediante medidas pacíficas e através do diálogo, mas isso ainda está distante. Por um lado, os radicais não aceitam o diálogo sob a alegação de que não são um Estado ou porque não acreditam em algo que não faz parte de seu modo de pensar e de agir. Por outro, cabe salientar que, em muitos países muçulmanos moderados, há leis seculares e um código ético que não está embasado unicamente no Alcorão e, portanto, há possibilidades de diálogo, as quais não podem ser ignoradas. Sem a vontade do diálogo não é possível a paz e cada vez mais vamos nos defrontando com um mundo que nos parece bipolar. As missões de paz não são suficientes para aplacar a fúria dos extremistas e pôr fim a uma luta sangrenta que tem tirado milhões de vidas inocentes. Hoje, o terror não tem fronteiras, está desterritorializado e ainda

possui uma lógica essencialmente inversa, enquanto tornou-se extremamente complexo, usando as armas, instituições e recursos do inimigo para proveito próprio: armas de destruição em massa, sistema financeiro internacional, noções de julgamento justo e direitos humanos, liberdade de ir e vir, entre outras; por outro lado também tornou-se irracional e desequilibrado. Hoje, o objetivo do terrorismo internacional, que cada vez torna-se mais uniforme, é a destruição completa do ocidente e dos valores e instituições nele inseridos (COSTA, 2004).

As várias facções jihadistas, de certo modo, estão interligadas, superando, em diversas ocasiões, as rivalidades entre sunitas e xiitas, em nome de uma causa ou de um inimigo comum, como, por exemplo, Israel e o Ocidente. Esse fato tem sido verificado hoje por vários estudiosos do conflito israelo-árabe e por analistas de política internacional para o Oriente Médio. Uma outra questão que deve ser posta em evidência é o fato de que, hoje em dia, o terrorismo não pode ser interpretado como o foi ao longo das décadas de setenta e oitenta do século XX, ou seja, eram considerados terroristas os grupos de extrema esquerda como “as Brigadas Vermelhas italianas, o Exército Vermelho alemão e vários grupos latino-americanos” (DEPARTAMENTO DE ESTADO DOS EUA 2008).

Hoje, os terroristas têm uma nova postura que se distingue do passado, parecem ser mais violentos e contam com os meios de comunicação e a tecnologia à disposição. Não podemos crer ser impossível pôr fim à insegurança que coloca em risco o mundo. Antes de sermos ocidentais ou islamitas, somos seres humanos e não devemos estar à mercê das decisões que, muitas vezes, são tomadas a partir de ambições desmedidas de potências ocidentais e outras, por fundamentalistas que querem

fazer valer, através da força, a sua fé e o modo de vida que escolheram para si e tentam aplicá-los ao globo, como alternativa para salvar os hereges. Para o senso comum, os EUA são o único alvo dos jihadistas. Assim, é possível afirmar a existência de uma visão estreita da realidade.

Na perspectiva da visão individualista e limitada, vai-se definindo uma postura, também ela individualista e alheia à problemática em que estamos envolvidos, onde ninguém está isento das consequências que poderá sofrer no futuro. Neste momento, ignorar os fatos ou simplesmente optar por um dos lados sem refletir pode ser um erro irreparável. É o momento de olharmos o mundo com mais atenção e repudiar aquilo que fere o direito à livre escolha e à manutenção dos costumes e cultura de cada povo. O Ocidente condena vários aspectos do Islão como, por exemplo, a poligamia, mas, na prática, e embora a lei proíba, ela existe entre nós. Não cabe ditar regras, mas exercer o bom senso em relação aos costumes e tradições de outros povos, que podem ser inaceitáveis de acordo com o modo de vida ocidental, mas coerente e legítima para o muçulmano que vive na tradição do Islã. Nesse contexto, Rodinson (1997, p. 168), compreende que “o mesmo indivíduo pode obedecer a critérios de juízo ético muito diversos, segundo os domínios, ou segundo os períodos da sua vida. Mas a legitimação pela tradição muçulmana raramente é abandonada e ainda mais raramente contestada” (RODINSON, 1997: 168).

Está evidente, portanto, a necessidade do respeito mútuo em relação à escolha que cada ser humano tem o direito de fazer. Isso revela a prioridade em aceitar as preferências que nem sempre são as mesmas em todo o mundo e se, a pessoa tem o direito de viver segundo as leis do Islã, ela também não pode ser intolerante com os valores ocidentais, tais como a democracia e a laicidade, dentre tantas outras. Em muitas ocasiões, a ideologia ou o modo de vida que parece aprisionar e ser desumano pode representar mais do que uma opção e ser a esperança em algo mais grandioso e capaz de promover o progresso e a felicidade humana. O direito de fazer a opção ou seguir uma tradição, é legítimo e, ao mesmo tempo, é ilegal usar o critério da imposição e da verdade absoluta para ver aceita uma tradição religiosa/cultural individual.

Os obstáculos intransponíveis que se colocam no tocante às negociações de paz e o fim das rivalidades entre o Ocidente e os fundamentalistas islâmicos são imensos. Isto porque os intelectuais islâmicos moderados e os defensores do diálogo intercultural e inter-religioso, de fato, nunca foram convidados a se sentarem nas mesas de negociações. A compreensão e a aceitação da cultura e da religião diferentes é o princípio para a superação dos entraves que impedem as soluções negociadas. É importante referir que estes obstáculos passam pela falta de coerência quando da tentativa de cada uma das partes tentar fazer valer a sua ambição e vontade, as quais são ilegítimas se partirmos do princípio de que cada indivíduo constitui a sua cidadania a partir do cumprimento da lei que lhe garante o direito à liberdade até onde não ferir a liberdade e o direito do outro.

As ameaças que povoam o mundo são causadoras da dor provocada pelo terror. Mas o medo e a dor não estão presentes somente no Ocidente. Praticamente ninguém se refere ao sofrimento das populações de países muçulmanos. Elas também vivem no cotidiano o pavor do terrorismo e, mais do que os ocidentais, têm sentido de modo mais constante o medo, o horror, a violência e a dor de perder a sua casa e os seus entes queridos. Nesse contexto, independentemente de denominação religiosa, somente a prática de valores humanitários e pacíficos será capaz de fechar esse ciclo de violência e estabelecer a paz e harmonia, mediante a tolerância e o respeito às diferenças.

Considerações finais

Após o 11 de setembro de 2001, quando os Estados Unidos sofreram os ataques terroristas, o mundo ficou chocado e passou a falar mais claramente sobre terrorismo e fundamentalismo islâmico. Porém, deve-se levar em consideração, com a finalidade de contextualizar o episódio e não como justificativa para o atentado, a memória traumática dos povos árabes, a qual remonta desde o período das Cruzadas, mas que raramente é mencionada. Os meios de comunicação de massa, a partir do trágico acontecimento de 11 de setembro, passaram a disponibilizar uma série de informações em torno do assunto, o que se tornou uma séria problemática dos tempos atuais. No entanto, o que pouco se vê é uma análise contundente sobre a questão que muitas vezes não sai do campo do senso comum e dos “achismos”.

Estamos ante fatos que não somente nos assustam, mas também comprometem a civilização em que vivemos. Torna-se fundamental, neste momento, analisar e debruçar-se sobre a necessidade de uma ruptura radical com a concepção de mundo que nos é posta e procurar, com firmeza e requinte de caráter, uma postura mais coerente frente às culturas, religiões, costumes, tradições e modos de vida diferentes e, assim, garantir o direito à vida a que todos nós seres humanos temos direito, independentemente de raça, de nacionalidade ou de religião.

É impossível pensar um mundo próspero quando ainda se faz a guerra por religião ou por questões culturais. Não é e nunca foi o momento de o Ocidente e os fundamentalistas pedirem clemência um ao outro, porque isso não é necessário, o que se torna imprescindível é uma abertura para o diálogo, pois a impossibilidade de dialogar tem sido um entrave a negociações que poderiam dar outro rumo a esse confronto civilizacional.

A radicalização violenta por parte dos fundamentalistas já fez milhares de mortos em todo mundo. Mas o Ocidente não sai isento dessa responsabilidade, pois, mesmo não praticando ações de mesma natureza daquelas praticadas pelos radicais islâmicos, por meio de retaliações tem contribuído de modo significativo para o aumento da violência, a partir da tentativa de impor o seu modo de vida a povos que o rejeitam em nome da própria cultura e tradição religiosa.

A ação terrorista é a maneira de os fundamentalistas lutarem contra as injustiças no mundo e contra aquilo que consideram imposições ocidentais. Para a concretização desses objetivos, eles valem-se de organizações insurgentes. Se tal modo de agir contra as injustiças for analisado a partir da maneira como concebemos o mundo e a justiça, isto não se justifica, assim como é inaceitável, também, a retaliação com o mesmo grau de violência uma vez que o ataque e o contra-ataque comprometem, cada vez mais, a possibilidade da paz.

Hoje, não é possível saber, com exatidão, quem é muçulmano fundamentalista ou não, eles estão espalhados pelo mundo, e ninguém tem o direito de os perseguir, pois

quantificar é sempre difícil, um belo diagrama de barras que nos diga com clareza quantos são os muçulmanos moderados e quantos são os extremistas, quanto os rigoristas e quantos são capazes de beber um copo de vinho ou de cerveja sem sentirem culpados, ainda não está disponível, mas toda a gente vê, e há muito tempo, que o extremismo e o terrorismo denominados islâmicos causaram mais vítimas no interior do ‘Islão’ do que no exterior (DONINI, 2008, p. 225).

Não podemos nos furtar do fato de que o Ocidente também é sedento de poder e tem interesses estratégicos poderosos no Oriente Médio. É das reservas petrolíferas dessa parte do mundo que o capital ocidental necessita para se manter e avançar economicamente.

Não vale a pena apenas procurar os responsáveis, pois estamos ante uma situação em que os dois lados reclamam serem as vítimas e ambos querem impor o seu modo de vida, a sua cultura e,

ainda, regenerar o mundo de maneira que todos os seres humanos sigam pelo caminho do bem. Na verdade, entre o Ocidente e os fundamentalistas islâmicos, há um impasse quando deveria haver o diálogo, condição básica para o consenso e o estabelecimento da paz.

Referências

AL-BUḤĀRĪ, S. **Hadith 437**.vol. 8, livro 76. Disponível em: <https://sunnah.com/bukhari/81/18>. Acesso em: 30 jun. 2019.

AL-FAWZAN, S. **Crença do Monoteísmo**. Islamway.net. Disponível em: <http://pt.islamway.net/book/27223/a-crenca-do-monoteismo?ref=w-new-e>. Acesso 01 jul. 2019.

AL-IKHWAN AL-MUSLIMOON [IrmandadeMuçulmana]. **The Principles of The Muslim Brotherhood**. 2008. Disponível em: <http://www.ikhwanweb.com/Article.asp?ID=813&LevelID=2&SectionID=116>. Acesso 15 ago. 2018.

BURGAT, F. **Islamismo Aí ao Lado?** Lisboa: Instituto Piaget, trad. do francês por Ana Rabaça, 1999.

CORLETT, J. A. **Terrorism**. A Philosophical Analysis. Dordrecht-Boston-Londres: Kluwer Academic Publishers, 2003.

COSTA, H. S. **O Revivalismo Islâmico**. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas – Centro de Estudos Islâmicos da Universidade Técnica de Lisboa, 2001.

COSTA, J. O Terror em Beslan e Seu Significado Histórico. Ratio Pro Libertas, s.l., 2004. Disponível em: http://www.rplib.com.br/index.php?option=com_k2&view=item&id=358:&Itemid=545. Acesso em: 30 jul. 2017.

DÉMANT, P. **O Mundo Muçulmano**. São Paulo: Editora contexto, 2011.

DEPARTAMENTO DE ESTADO DOS EUA. **Combate a Mentalidade Terrorista**. 2008. Disponível em: <http://usinfo.state.gov>. Acesso em: 07 Jul. 2017.

DIAS, M. B. **O Oriente Médio: Nacionalismos, Conflitos e Insurgências**. Curitiba: Juruá, 2017.

DONINI, P. G. **O Mundo Islâmico**. Do Século XVI à Actualidade. Lisboa: Editorial Presença, trad. do italiano por Maria Jorge Vilar de Figueiredo, 2008.

FELDMAN, N. **The Fall and Rise of the Islamic State**. New Jersey: Princeton University Press, 2008.

HAYNES, J. (Ed.). **The Politics of Religion**. A Survey. London: Routledge, 2006.

HOBSBAWM, E. **Globalização, Democracia e Terrorismo**. Lisboa: Editorial Presença, trad. do inglês por Miguel Romeira, 2008.

HUNTINGTON, S. **O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial**. 2.ª ed., Lisboa: Gradiva, trad. do inglês por Henrique M. Lajes Ribeiro, 2001.

LANNES, S. B. **A Formação do Império Árabe–Islâmico**: História e Interpretações. Tese (Doutorado em Economia Política Internacional). Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro, 2013.

MEIJER, R. Introduction. *in* MEIJER, R. (Ed.). **Global Salafism: Islam’s New Religious Movement**. London: Hurst & Company, 2009, p. 1-32.

MOURA, P. **Omar Bakri Mohammed**: “O terror é a lei do século XXI”. Entrevista. 8 jan. 2014. Disponível em: <http://paulomoura.net/?p=863>. Acesso 16 ago. 2020.

MURR, V. **The Power of Ideas**: Sayyid Qutb and Islamism. Rockford College Summer Research Project 2004. Disponível em: <http://www.stephenhicks.org/wp-content/uploads/2009/02/murr-qutb.pdf>. Acesso 30 jun. 2019.

PINTO, M. **Infiéis na Terra do Islão**: Os Estados Unidos, o Médio Oriente e o Islão. 2.ª ed. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2008.

PINTO, P. **Islã**: Religião e Civilização – uma abordagem antropológica. Aparecida: Editora Santuário, 2010.

REDAÇÃO. **Número de muçulmanos vai alcançar o de cristãos até 2050, diz Estudo**. Folha de São Paulo. 2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2015/04/1611954-numero-de-muculmanos-vai-alcancar-o-de-cristaos-ate-2050-diz-estudo.shtml>. Acesso 08 jul. 2015.

RODINSON, M. **O Islão Político e Crença**. Lisboa: Instituto Piaget, trad. do francês por Vasco Casimiro, 1997.

SUURLAND, D. Totalitarianism and Radical Islamic Ideologies. *in* LABUSCHAGNE, B.; SONNENSCHMIDT, R. **Religion, Politics and Law**. Leiden/Boston: Brill, 2009, p. 257-309.

Recebido em 11/02/19

Aceito em 27/04/2020

Received 02/11/19

Approved 04/27/2020



<http://doi.org/10.7213/2318-8065.04.02.p96-106>

A face oculta da Modernidade colonial

The hidden face of colonial Modernity

Raphael Colvara Pinto*

Resumo

O conceito de Modernidade líquida, do sociólogo polonês Zygmunt Bauman, tornou-se referência para inúmeras abordagens nas Ciências Sociais contemporâneas. Contudo, seu pensamento tem sido alvo de críticas por buscar universalizar uma experiência europeia particular em detrimento de outras. Tomando em consideração esse desafio, o presente artigo propõe a seguinte questão: até que ponto a Modernidade Líquida responde às transformações do Sul global? Como pensá-la para além de suas ambiguidades sem desconsiderar seus contributos? Essa abordagem nos permitirá analisar como os processos mundiais construíram concepções em termos de hierarquias excludentes, incorporadas tanto nas instituições detentoras do poder, quanto nas categorias e conceitos internalizados. Abordaremos tal questão a partir das contribuições de autores latino-americanos como Aníbal Quijano e Walter D. Mignolo, apontando a Modernidade colonial como aparato ideológico e econômico que serviu para o silenciamento de povos não europeus.

Palavras-chave: Modernidade. Modernidade líquida. Pensamento decolonial.

* Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Vigário Paroquial de Saint Charles, Arquidiocese de Boston. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9270-2653>. Contato: raphaelpinto962@hotmail.com.



Abstract

The concept of liquid modernity, by the Polish sociologist Zygmunt Bauman, has become a reference for approaches in contemporary social sciences. However, his thinking has been criticized for seeking to universalize a specific European experience to the detriment of others. Taking this challenge into account, this article presents the following question: to what extent does liquid modernity respond to the transformations of the global South? How to think about it beyond its ambiguities without disregarding its contributions? This approach analyzes how the world processes have built conceptions in terms of excluded hierarchies, incorporated both in the institutions with power, as well as in the internal categories and concepts. This article addresses this issue based on the contributions of Latin American authors such as Aníbal Quijano and Walter D. Mignolo, pointing to colonial Modernity as an ideological and economic apparatus that serves to silence non-European peoples.

Keywords: *Modernity. Liquid Modernity. Decolonial thinking.*

Introdução

As estruturas do século XXI, como resultado de um longo processo histórico, fruto do colonialismo e da globalização financeira capitalista, tornaram-se hegemônicas. Os aparatos conceituais converteram-se em estruturas globais e as pretensões modernas iluministas foram universalizadas reforçando a alegação de que somente os europeus são detentores do verdadeiro conhecimento (QUIJANO, 2005, p. 121-122).

Ao considerar tais aspectos, o presente artigo propõe-se a apresentar uma visão geral dos contornos e especificidades do pensamento do sociólogo Zygmunt Bauman, sobretudo no que refere à liquefação das diferentes dimensões da vida que foram globalizadas paralelamente à economia, face à compreensão, elaborada por pensadores latino-americanos, de como o pensamento eurocêntrico permeou o sistema de conhecimento moderno.

Tomar-se-á como ponto de partida a expansão marítima do século XV que rompeu radicalmente com o espaço tradicional da experiência medieval. As viagens transoceânicas produziram inúmeros relatos e crônicas sobre novas terras e povos desconhecidos. O crescente fluxo de informações produzido por viajantes, navegadores e missionários estabeleceu uma nova ordem e uma consciência histórica distinta. Essas relações impuseram uma concepção hierárquica de cultura. Sobre isso, o sociólogo peruano Aníbal Quijano fala de três aspectos a serem considerados: a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo (QUIJANO, 2005, p. 125).

Segundo o autor, tal pensamento tornou-se um discurso violento que teve por objetivo expandir as fronteiras geográficas, econômicas e religiosas dos países ricos do hemisfério Norte, a partir da interconectividade financeira e cultural. Essa macronarrativa baseou-se no que Quijano (2005) chamou de “colonialidade do poder”, e continua vigente até os dias de hoje, pois apresenta-se como algo natural, inquestionável e imperceptível. O desafio que se coloca a pensadores decoloniais, como o próprio Quijano e o semiólogo argentino Walter Mignolo, é reescrever as histórias e perspectivas que foram ocultadas pela hegemonia de um modelo estrito de Modernidade que pretendeu ser universal e superior às demais formas de saber.

Modernidade líquida de Bauman

As recentes crises sociais, em diferentes partes do mundo, têm trazido questões e pautas que dizem respeito a um conjunto de experiências desconstruídas. A estabilidade, permanência e peso da Modernidade “sólida”¹ para a era instável e fugaz da Modernidade “líquida”² têm sido a marca registrada da sociedade contemporânea. A mobilidade, o caos e a ambivalência representaram a verdadeira natureza do mundo social moderno. A relação entre os valores de durabilidade e transitoriedade tem sido questionada.

Com isso, vive-se um tempo de mudanças, fruto da desordem e do cansaço gerado pelas alterações em curso, que parecem corroer os alicerces das instituições que garantiam a estabilidade social de outrora. O que parecia sólido e seguro, na Modernidade, deu lugar ao líquido. Essas são as

¹ Segundo Bauman: Os líquidos, diferentemente dos sólidos, não mantêm sua forma com facilidade [...]. Enquanto os sólidos têm dimensões espaciais claras, mas neutralizam o impacto e, portanto, diminuem a significação do tempo (resistem efetivamente a seu fluxo ou tornam irrelevante), os fluídos não se atêm muito a qualquer forma e estão constantemente prontos (e propensos) a mudá-la (BAUMAN, 2001, p. 8).

² Por esse conceito, compreende-se o período marcado pela crise das grandes ideologias e pelas mudanças emblemáticas de paradigmas que se caracterizam pela precariedade e incerteza (BAUMAN, 2001, p. 8).

razões para considerar a liquidez como metáfora para expressar a natureza da presente fase (BAUMAN, 2001).

A tentativa de pensar uma modernidade a partir de Bauman se dá pelo desejo de transformar essa liquidez em um ímpeto para refletir e agir, em vista da proposição de um mundo que seja mais humanamente viável e possível para aqueles que estão invisíveis pela globalização economicista, reconhecendo que somos responsáveis pela nossa existência compartilhada neste mundo.

Sentimos que o mundo mudou. Alguns relatos apocalípticos apontam para a capacidade autodestrutiva do planeta. Certamente as coisas não serão como antes. Vive-se um sofrimento antecipado. Trata-se da incerteza de um futuro desconhecido. Bauman (2001, p. 14) afirma que a única certeza é a incerteza; sob essa perspectiva, os códigos e regras nos quais alguém poderia apoiar-se tornaram-se escassos e menos evidentes. O autor fala de uma crescente insegurança que afeta todas as dimensões da vida.

Esse conceito, na teoria sociológica contemporânea, é frequentemente acompanhado por adjetivos como: *pós-modernidade*, *modernidade tardia*, *modernidade reflexiva* e assim por diante, frequentemente utilizados para marcar o fim de uma era de estabilidade institucional³. Esse período tem sido compreendido como um momento de efervescência ou uma espiral de transgressão, num contexto mais amplo que teve como pano de fundo a Guerra Fria, a emergência das minorias e os inúmeros movimentos de contestações. Todas essas mudanças promoveram uma reorganização do comportamento coletivo e a criação de novos mundos de plausibilidades, conduzidos por uma espécie de utopismo individualista. Tal fenômeno é visto como um sintoma da passagem de um momento histórico, quebrando a hegemonia de classes e gênero, abrindo espaço para uma fronteira híbrida, onde se tem buscado o reconhecimento das múltiplas formas de alteridade e das diferentes pautas propostas por grupos e segmentos sociais, dando voz àqueles que antes estavam nas bordas ou à margem de um modelo demasiado estreito (BAUMAN, 2007a, p. 13).

A pluralidade de crenças, valores e estilos de vida desafiou todas as interpretações monolíticas e o *status quo*, abandonando a ideia de um universalismo autoritário e doutrinário, no qual a sociedade viu-se confrontada entre a “a beleza da visão e a feiura da realidade” (BAUMAN, 1998, p. 92).

Esse ceticismo, de certa maneira, relativiza o modelo ocidental, secularizado e tecnológico de entender a sociedade e a cultura, já que ele não é, necessariamente, a única chave de leitura para explicar a conjuntura atual. Existem outras maneiras de ver e compreender o mundo, com base em tradições religiosas e instituições que não fazem parte da grande narrativa ocidental.

Esse tipo de desordem tem gerado o medo e receio. Somos instados constantemente a nos manter a uma distância segura, mas isso ainda não exorcizou todos os nossos fantasmas. Ao contrário, tem-nos ensinado que não estamos imunes às diversas contingências. Buscamos conscientemente dizer que tudo isso é passível de sobrevivência, pois a humanidade já viveu momentos mais duros e difíceis.

Tais situações fazem-nos refletir sobre nossas ansiedades e frustrações. Em um mundo tão narcisista e autorreferente, talvez, às duras penas, estejamos aprendendo a conviver com os nossos limites. É uma espécie de tirania das escolhas, em que “só o desejar é desejável”, como diz Bauman (2001, p. 103). Os novos produtos e marcas, incorporados à vida cotidiana, transformaram desejos em necessidades, representando um novo modo de vida livre, individualista e hedonista.

³ Esse conceito, longe de ser unívoco, comporta uma gama de interpretações e críticas. Há inúmeros debates sobre o que é mais relevante e significativo, o prefixo “pós” ou o substantivo “Modernidade”. Diante disso, podem-se esboçar pelo menos duas posturas: continuidade e descontinuidade. A primeira, defendida por teóricos como Anthony Giddens (1991), afirma que a pós-modernidade é a Modernidade levada ao seu extremo, por isso o termo “hipermodernidade”. De outro lado, os que propõem uma ruptura buscam contrastar os valores e premissas de ambas. Entre os mais proeminentes pensadores encontram-se: Michel Foucault (2013), e Jean-François Lyotard (2002).

Nesse sentido, pode-se afirmar que a Modernidade “sólida” deu lugar à “líquida”, na qual o estilo consumista teve impacto na formação de identidades e também as redes sociais assumem o papel de configuração social. Nesse modelo social, mais do que um centro de irradiação, o que existe é uma unidade de atos sociais, com relativa autonomia, um tipo de individualismo que colocou a liberdade individual no topo de sua hierarquia de valores (BAUMAN, 2001, p. 11; 2003, p. 119).

Bauman demonstrou como se deu o desmonte do Estado-Nação mediante o fenômeno da globalização neoliberal⁴. Com a perda da forma e credibilidade, o Estado ficou restrito à vida política individual e aos interesses de grupos econômicos. O autor vai mais longe constatando que, num mundo globalizado, não há espaço para soluções locais. O foco estaria na permeabilidade das fronteiras devido à maior mobilidade de capital e das novas tecnologias de comunicação.

Essas mudanças não devem ser vistas unilateralmente; o autor compreende que esse desencaixe entre espaço, fragmentação e pluralidade, muitas vezes descrito como aquilo que caracteriza a Modernidade líquida, é um tipo particular de dominação. Bauman (1999, p. 85) compreende que a velocidade do movimento tornou-se um fator preponderante para aqueles que almejam dominar o tempo para obter lucro.

Bauman fala ainda da progressiva segregação espacial e da crescente polaridade entre dois mundos, usando a metáfora do consumidor falho para significar a prevalência social do discurso sobre consumidores pobres ou aqueles que, em virtude de seus meios limitados, não podem participar plenamente da cultura do consumo (2007b, p. 63). Tal transformação reflete experiências, costumes e práticas como fonte e tomada de decisão, em um mundo onde as estruturas que limitavam as escolhas individuais e forjaram padrões de comportamento foram desacreditadas (BAUMAN, 2017, p. 113).

Isso tem nos atingido e nos feito sofrer coletivamente. A chave para a compreensão de tal entendimento passa pela sutil temporalidade da mudança. Se tomamos esse ponto de vista, podemos afirmar que a oposição não está na dissociação entre estruturas permanentes e flexíveis, mas na estrutura de mudança entre longa e curta duração.

De maneira sintética, poder-se-ia caracterizar esse período como sendo um momento histórico em que a rigidez, os dogmas e as posições políticas conservadoras foram vistos como perigosos e anacrônicos, o que gerou a recusa das instituições e das crenças, vistas como intolerantes e totalitárias, com base na compreensão de que as pretensões de uma verdade universal são incompatíveis como o novo quadro social mais flexível e versátil.

Para uma melhor compreensão dessa realidade, faz-se necessário pensar a variabilidade e a pluralidade de suas expressões, entendendo as complexidades em meio às contradições, as mudanças e os fluxos em nível local e global. Nessa linha, a própria noção de Modernidade líquida pode ajudar a ampliar traços importantes da reflexão sobre a esfera cultural, social e religiosa.

⁴ A globalização, longe de ser um conceito homogêneo, é equívoco por sua própria natureza, podendo ter diferentes matizes para distintos autores. Algumas características lhe são peculiares: Primeiro, refere-se ao projeto político, por meio do qual buscou-se criar um único mercado global de fluxos de capital com acordos, instituições internacionais e novas formas de soberania voltadas para a governança global. Um segundo aspecto diz respeito à economia, aprofundando e expandindo o comércio global, gerando mudanças estruturais na produção e distribuição com base na competitividade das economias. Um terceiro aporte diz respeito à dimensão sociológica, por meio de várias formas de redes globais de comunicação. E, finalmente, um quarto aspecto diz respeito à esfera cultural, mediante o enfraquecimento dos valores e tradições nacionais, com o surgimento de sociedades multiétnicas e multiculturais para uma cultura global (BAUMAN, 1999).

A modernidade colonial

Com a expansão da Europa, no final do século XV, especialmente a partir de 1492, quando se justificaram as conquistas coloniais mediante a consolidação de uma burguesia nascente, forjou-se um grande e ambicioso projeto cultural que teve nos filósofos René Descartes e Francis Bacon seus precursores. Essa expansão deu-se mediante dois aspectos que gestaram uma nova consciência histórica: a expansão marítima e a revolução astronômica. Ambos os fatores questionaram a cosmovisão cristã acerca da origem da vida, estabelecendo os marcos para uma suposta interpretação racional do mundo. Esse período apresentou-se como a própria história intelectual do progresso humano em termos socioculturais (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2017). Segundo Mignolo (2007, p. 35-41), a estruturação do pensamento nessa época se dá por uma transição de uma teopolítica para uma egopolítica do conhecimento. Embora o conhecimento científico fosse pensado como neutro e universal, a epistemologia moderna significou de fato a valorização do conhecimento resultante de uma cultura eurocêntrica, em detrimento de outras fontes tidas como inferiores. Essa reivindicação de universalidade ocultou uma hierarquia de realidade fazendo que parecesse universal o que, de fato, era particular. Os conhecimentos alternativos foram subjugados e a realidade foi ocultada. Na matriz colonial de poder, está a ideia do conhecimento que se construiu a partir do varão branco e cristão (MIGNOLO, 2017, p. 5-6).

O fluxo de riquezas das “terras de além-mar” para o velho continente foi o principal vetor de propulsão da Modernidade europeia, junto ao fluxo de pessoas e matéria-prima que produziu um excedente econômico nesses países. Dessa forma, “a América constituiu-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira id-entidade da modernidade” (QUIJANO, 2005, p. 117). Tais eventos deram-se na forma de controle e exploração do trabalho que incluía a escravidão e a remessa de produtos à metrópole. Por isso, longe de ser um fenômeno à parte, a colonialidade tornou-se a face mais oculta de um processo que foi levado a cabo pelas potências econômicas da época (MIGNOLO, 2017, p. 2-4).

Os eventos combinados e cumulativos do Renascimento, da Reforma, das Revoluções Científicas, Francesa e Industrial serviram como padrão conceitual para delinear a emergência de um novo paradigma. Com o advento das navegações marítimas e o surgimento da ciência moderna, a visão cristã foi gradualmente sendo substituída pela consciência de um futuro radical e aberto. Essas ideias, que descreviam um mundo moderno que emergiu dos processos econômicos e políticos europeus, pretenderam tornar universal o que era particular, isto é, presumiu-se que todas as demais civilizações eram externas, alheias e atrasadas em relação a ela (QUIJANO, 2005, p. 122-123). Nas palavras de Quijano (2005, p. 119):

A progressiva monetarização do mercado mundial ... possibilitou aos brancos o controle da vasta rede pré-existente de intercâmbio que incluía sobretudo China, Índia, Ceilão, Egito, Síria, os futuros Orientes Médio e Extremo. Isso também permitiu concentrar o controle do capital comercial, do trabalho e dos recursos de produção no conjunto do mercado mundial.

Tais condições econômicas e políticas possibilitaram que a Europa se colocasse como centro do mundo a partir da pressuposição de que seu conhecimento era universalmente válido e superior ao dos demais povos, construindo a hierarquização do conhecimento a partir de uma base social excludente. O caráter de algumas regiões periféricas, representadas como “atrasadas”, deu-se mediante a espoliação e o aniquilamento de sua cultura, exigindo a teorização de uma forma de alteridade com a qual ela poderia ser definida, pois, dentro dessa concepção, o “não europeu” representava um mundo a ser apropriado indevidamente, não como um método, uma disciplina, mas, sim, como um horizonte de significado no qual diferentes histórias podiam ser articuladas. O legado negativo mais persistente

da colonização é a discriminação racial e a subalternização étnica. A história, longe de ser universal, é a história de uma cultura eurocêntrica (DUSSEL, 1993; QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2017).

Nesse contexto, a Europa se “autodenomina centro descobridor e joga para as periferias do mundo o outro, encobrendo o ‘não europeu’ como negação de si” (CUNHA, 2019, p. 317). É essa genealogia antiética, que Quijano (2005) chamou de Modernidade colonial e colonialidade do poder, a qual, aos olhos do colonizador, era tida como oportunidade de levar a civilização, a religião e a cultura para outras partes do mundo. Uma divisão que servia para legitimar um modelo societário: o Ocidente versus o resto. Uma cosmovisão que impôs a hegemonia europeia frente a outras comunidades tidas como “subalternas” e pobres. Para Quijano (2005), o poder capitalista eurocentrado articula-se em torno de dois eixos: a classificação básica e universal da população do mundo em termos de raça e a ideia da superioridade científica da modernidade capitalista. O conceito de raça, segundo esse autor, surge como conceito central na construção de uma hierarquia tida como pessoas superiores e inferiores.

Para pensadores decoloniais⁵ como Dussel (1993), Quijano (2005) e Mignolo (2017), Modernidade e colonialidade são faces de uma única e mesma realidade. Se as analisarmos sob esse aspecto, veremos que o principal motivo dessa expansão não foi somente encontrar uma rota mais curta para o Oriente, mas também expandir um sistema econômico que determinou o comportamento mediante a acumulação do capital. Esses autores questionam a ideia de que possa existir um conhecimento universal desvinculado de qualquer localização geopolítica específica.

Assim, faz-se necessária uma articulação para além das antigas estruturas hierárquicas de dominação que sustentaram a ordem global moderna, pois é na compreensão desse binômio Modernidade-colonialidade que se abre um espaço teórico para pensar uma nova relação mundial.

A face oculta do pensamento colonial

As motivações imperialistas sacralizadas pela religião, que ora contribuiu para o genocídio de povos originários, ora os defendeu, pretendiam expandir suas fronteiras geográficas e implantar a cristandade. Esse projeto, tido como eficiente, lucrativo e pragmático, não somente enquanto dominação política e cultural, mas também do ponto de vista econômico, revelou-se violento e desenraizado, legitimando o critério de superioridade das metrópoles colonialistas frente às colônias. Esse domínio produziu vítimas, interpretadas como inevitáveis frutos de um sacrifício salvador (MIGNOLO, 2017, p. 4) – uma fantasia consonante com o espírito europeu da época, cuja missão de implantar colônias pelo mundo era vista como um caminho inevitável. A retórica em torno de temas como cristianização, civilização, desenvolvimento e progresso serviu como base para os interesses do poder econômico ocidental, construindo-se a partir de uma normatividade epistêmica e política em três categorizações distintas: raça, gênero e trabalho (QUIJANO, 2005).

A ideia de Europa surgiu, aqui, dos discursos que invocavam um contexto socialmente reconhecido como válido por meio de, por exemplo, uma tradição historiográfica, um cânone filosófico e uma narrativa religiosa com pretensões universais, o que Quijano (2005, p. 119-120) chama de

⁵ A decolonialidade é um projeto político-epistêmico fundamentado nas cosmologias e memórias de comunidades subjugadas pelo sistema capitalista moderno, sistema fruto de uma cultura eurocentrada e racista, criadora de desigualdades. O conceito-chave para tal entendimento passa pela compreensão da colonialidade do poder, teorizada por Aníbal Quijano (2005) e posteriormente adotada por Walter Mignolo (2017). Trata-se de um campo interrelacionado de poder, conhecimento e ser que se organiza por meio de fronteiras internas e externas, ordenando valores para poucos à custa de muitos.

eurocentramento. A Modernidade foi compreendida como um período distinto dos demais pelo seu aspecto sistemático e científico (QUIJANO, 2005, p. 122-123).

Os séculos XIX e XX foram desafiados pela desconfiança de filósofos como Nietzsche (2017) e Foucault (2013), que questionaram a legitimidade da racionalidade instrumental moderna. Esses autores impingiram severas críticas às reivindicações universais do iluminismo; contudo, tal experiência permaneceu circunscrita à realidade europeia. Isso nos convidou a olhar para fora dos conceitos eurocêntricos, tarefa que não teve êxito, pois, ensimesmada e autorreferente, a Europa continua a criar um alter ego tão moderno quanto o próprio Ocidente, pois considera-se lugar da enunciação epistêmica do mundo.

Segundo Mignolo (2017, p. 12), a retórica da Modernidade oculta uma lógica colonial, que foi naturalizada através dos modelos hegemônicos europeus que impuseram valores culturais, consolidando uma visão míope de superioridade em detrimento de outras culturas. Trata-se de um arcabouço teórico que reconhece, no pensamento colonial, elementos constitutivos da Modernidade, que se estabeleceu por meio de instrumentos discriminatórios como a civilização, os Estados e a religião. Trata-se, ainda, de um estereótipo que se baseou na noção de progresso, constituindo-se como uma engenharia social, alçada pela ciência e por uma visão antropocêntrica cartesiana à forma totalizante de produção de conhecimento. A Modernidade, portanto, não pode ser entendida à parte da expansão trans-histórica da dominação colonial e de seus efeitos nos dias atuais. Para tanto, é necessária uma política de emancipação como forma de globalização contra-hegemônica, não somente do poder político e econômico, como também da ordem hierárquica da epistemologia na sociedade em geral.

Mignolo (2017) argumenta que, até o século XX, o paradigma colonial dava-se pela forma clássica metrópole-colônia. Com a expansão do capitalismo global, que continua aprofundando assimetrias entre os países do Norte e do Sul, a produção de conhecimento destina-se a beneficiar apenas uma pequena parcela da população mundial. Essa colonialidade não é resultado apenas de mecanismos epistêmicos, mas também das estruturas que a produzem, classificando as pessoas por raça e território em vista da acumulação do capital. Tal sistema não somente viola a possibilidade de uma convivência pacífica em um mundo líquido e instável, como torna as pessoas vulneráveis e invisíveis. Bauman (1999, p. 85-110) descreve estes processos quando fala de uma segregação representada nos conceitos de “turistas” (que vivem os benefícios da modernidade) e “vagabundos” (vivem o reverso disso: apenas almejam viver os benefícios de uma modernidade europeia).

Segundo Mignolo (2015, p. 26), “se a Modernidade não pode existir sem a colonialidade, tampouco pode haver Modernidades globais sem colonialidades globais”. Por isso, tais processos históricos precisam ser adequadamente interpretados, pois os modelos coloniais europeus mostraram-se insuficientes e isto também afeta a nossa compreensão sobre a realidade. Contudo, eles não deixaram de existir e continuam a obscurecer e a silenciar as vozes da história sofrida, marcada por deslocamentos, subjugação e violência no mundo contemporâneo.

Conclusão

Este artigo buscou refletir sobre as perspectivas postas pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman, especialmente no que diz respeito ao espaço social, à densidade e à compreensão que constituíram a Modernidade líquida. Esse sistema sócio-político-econômico apresentou-se como uma chave de leitura interessante, mas insuficiente para tematizar os fenômenos da mobilidade contemporânea do Sul global.

Retomando a questão proposta, compartilhamos a ideia de que seu pensamento encontra-se ainda excessivamente circunscrito a uma visão hegemônica europeia. Isso explica o paradoxo: Bauman aparentemente pode se dissociar do eurocentrismo, ao mesmo tempo em que esboça em suas suposições um tipo de modernidade eurocêntrica.

Teóricos como Quijano e Mignolo afirmam que as estruturas globais hegemônicas implementadas ao longo desses 450 anos não desapareceram com a descolonização político-jurídica dos países periféricos e continuam a existir sob a matriz do poder colonial. Com a globalização economicista neoliberal, passou-se de uma era de colonialismo para um período de colonialidade global, no qual os povos não europeus seguem sendo explorados pela hegemonia euro-americana. Embora os Estados periféricos tenham se tornado independentes, com soberania nacional, isso não significou que estivessem isentos do sistema mundial, isto é, da “colonialidade do poder” dos países do Atlântico Norte em relação às demais partes do planeta. Os referidos autores deixaram claro que a colonialidade não se deu apenas no nível político e econômico mas, sobretudo, no campo epistêmico.

Certamente não é um processo pacífico, já que o atual sistema de relações globais compreende as diferenças como inferioridade. Tais países detentores da hegemonia político-econômico-militar relutam em compartilhar a riqueza obtida com a exploração indevida dos países do Sul global.

O pensamento decolonial não é construído a partir de uma oposição às grandes narrativas europeias, mas sim a partir das contribuições do Sul global. O desafio, agora, será efetuar algum tipo de aproximação, como um meio de superar o ressentimento e as incompreensões dos processos, “que abrem mais possibilidades para o dissenso renovador do que para o consenso, que elimina o conflito” (OLIVEIRA, 2003, p. 27). Essa superação não é apenas uma questão de disposição para julgar sem critérios e, sim, de reconciliação prévia, que não se baseia em princípios, categorias ou derivações, que perderam sua validade, pois permanecem fragmentos que não podem ser totalmente reconciliados.

Um diálogo entre os países do Norte e do Sul torna-se necessário, contudo, isso não se dará sem uma descolonização das relações de poder. Esse diálogo requer uma transformação das estruturas globais mas, para isso, faz-se necessário um pensamento crítico que tome em consideração o grito daqueles que, historicamente, sempre estiveram à margem. Uma consciência dialógica que convida a refletir sobre as práticas e sistemas de crenças dentro de um espaço que promove identidades políticas, culturais e religiosas de forma horizontal.

Assumir essa liquidez da realidade é, antes de tudo, rejeitar o pensamento hegemônico universal que sustentou o paradigma da modernidade-colonial. O futuro que se vislumbra aponta para as múltiplas interações, conflitos e diálogos entre os diversos atores e processos. Assim, o pensamento decolonial torna-se um conector de uma singularidade de caminhos que apontam para uma polifonia de experiências díspares, fornecendo um aporte teórico para uma reflexão das relações sociais concretas.

No entanto, permanecem uma contingência e uma ambiguidade por conta desse lado oculto da modernidade, alicerçado na suposta superioridade dos colonizadores, que não prometem uma resolução fácil e harmoniosa, mas uma emergência contínua que necessita ser experienciada coletivamente. Não podemos esquecer que a história que se narra até hoje foi estabelecida por regras e justificativas que legitimaram uma visão colonialista. Tal ideia está profundamente enraizada no

modo de ser e pensar europeu; e, também, nas inúmeras instituições modernas, dentre as quais nem mesmo a sociologia escapa. Neste sentido, Bauman, enquanto pensador europeu, é filho do seu contexto histórico.

Referências

- BAUMAN, Z. **O mal estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1998.
- BAUMAN, Z. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2001.
- BAUMAN, Z. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 2003.
- BAUMAN, Z. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007a.
- BAUMAN, Z. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007b.
- BAUMAN, Z. **Retrotopia**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2017.
- CUNHA, C. **Encontros decoloniais entre o bem viver e o reino de Deus**. Campinas: Saber Criativo, 2019.
- DUSSEL, E. **1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FOUCAULT, M. De outros espaços. **Estudos Avançados**, vol. 27, n. 79, p. 113-122, 2013.
- GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.
- LYOTARD, J-F. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2002.
- MIGNOLO, W. D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, jun. 2017.
- MIGNOLO, W. D. **Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad**. Barcelona: Bellaterra, 2015.
- MIGNOLO, W. D. **La idea de America Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa, 2007.
- MIGNOLO, W. D. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. **South Atlantic Quarterly**, v. 101, n. 1, p. 57–96, 2002.
- NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. São Paulo: Martin Claret, 2017.

OLIVEIRA, M. Pós-modernidade: abordagem filosófica. In: TRASFERETTI, J.; GONÇALVES, P. S. L. (org.). **Teologia e pós-modernidade**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 21-53.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 117-142.

Recebido em 30/03/2020

Aceito em 10/07/2020

Received 03/30/2020

Approved 10/07/2020



<http://doi.org/10.7213/2318-8065.04.02.p107-117>

Uma reflexão sobre o Reino de Deus em perspectiva profética

A reflection on the Kingdom of God in a prophetic perspective

Erike Santos Aristides*

Resumo

Este artigo se propõe refletir sobre o Reino de Deus em perspectiva profética. Uma proposta salvífica dinamizada por Jesus de Nazaré em determinado contexto histórico. Atualmente, os discípulos de Jesus Cristo são desafiados a testemunhar frente aos “sinais dos tempos”, um profetismo segundo os princípios do Reino de Deus, a fim de promover o amor, a inclusão social e a solidariedade para com os mais pobres. Trata-se de uma profissão de fé, fruto de uma experiência concreta com Jesus caminho, verdade e vida, cujo caráter profético de sentido evangélico, implica uma postura ética pastoral condizente com os valores do Reino de Deus, de modo que as iniciativas em prol desse discipulado se apliquem por meio de um itinerário analítico de ver, julgar e agir na realidade vigente. Neste sentido, a Fraternidade Missionária “O caminho” surge no seio da Igreja apostólica segundo um carisma, uma modalidade de vida cristã, que objetiva ressignificar os atos e palavras de Jesus Cristo no mundo presente, reintegrando à sociedade os jovens dependentes químicos, promovendo para eles e para pessoas marginalizadas experiências de espiritualidade.

Palavras-chave: Jesus Cristo. Reino de Deus. Profetismo. Fé. Discipulado.

* Graduado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Cursa licenciatura em filosofia pela Unifai – SP. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8592-6539>. Contato: crisologia.esa27@gmail.com.



Abstract

This article aims to reflect on the Kingdom of God stemming from a prophetic perspective. A salvific proposal promoted by Jesus of Nazareth in a certain historical context. Today, the disciples of Jesus Christ are challenged to testify to the “signs of the times”, a prophetism according to the principles of the Kingdom of God, in order to promote love, social inclusion and solidarity with the poorest. It is a profession of faith, the result of a concrete experience with Jesus as the way, truth and life, whose prophetic character of evangelical meaning, implies an ethical pastoral stance consistent with the values of the Kingdom of God, so that the initiatives in favor of this discipleship may be applied through an analytical itinerary of seeing, judging and acting in the current reality. In this sense, the Missionary Fraternity “The Way” appears within the apostolic Church according to a charism, a modality of Christian life, that aims to reread the acts and words of Jesus Christ in the present world, re-integrating young people from drug addiction to society, as well as promoting for them and for marginalized people spirituality experiences.

Keywords: *Jesus Christ. Kingdom of God. Prophetism. Faith. Discipleship.*

Introdução

A reflexão sobre conceitos e dados religiosos no âmbito pós-moderno encontram contribuições pertinentes na visão tradicional judaico-cristã do Antigo Testamento, acerca das categorias do divino cridas como reveladas nos relatos bíblicos e, sobretudo, à luz do Novo Testamento, na pessoa de Jesus Cristo. Nesse sentido, o artigo em questão objetiva esboçar uma reflexão sobre o Reino de Deus em perspectiva profética. De início, falaremos sobre a esperança apocalíptica e profética desdobrada em perspectivas e características distintas. A profissão de fé será o segundo passo ao abordar alguns aspectos da vida e do ministério de Jesus, realizado em determinado período histórico, a fim de proporcionar ao público-alvo tanto uma releitura cristológica quanto implicações atuais. A pergunta norteadora que se coloca neste ponto é sobre o modo que, em tempos hodiernos, poderemos ressignificar os atos e palavras de Jesus Cristo. Enfatizaremos, no terceiro momento, o caráter profético, tendo como ponto de partida a pessoa de Jesus Cristo, que promoveu em seus discípulos a prática do amor e da generosidade, conduzindo-os à uma experiência de espiritualidade, não autocentrada, agregando os mais pequeninos e pobres na dinâmica do Reino de Deus. Posteriormente, a reflexão partirá da práxis teológica que se fundamenta em três princípios para sua aplicação no serviço pastoral, a saber: ver, julgar e agir. Por fim, apresentaremos o testemunho da fraternidade “O Caminho” dos Pobres de Jesus Cristo, articulado à proposta temática deste artigo. Tendo em vista o contexto presente, marcado por novas problemáticas, como, por exemplo: inúmeros jovens desempregados, marginalizados, inseridos na prostituição, dependentes químicos, afetados pela ausência de sentido existencial. O presente texto assume a perspectiva de que uma esperança efetiva para a realidade desses jovens pode ser contemplada dentro de vivências de espiritualidade como aquela promovida pela fé cristã. Disso decorre a compreensão de que há uma responsabilidade das pessoas cristãs em testemunhar a vida de Jesus de Nazaré de maneira coesa e profética. A partir dos relatos evangélicos, sobretudo a partir dos atos e palavras de Jesus, motiva-se um humanismo integral e solidário, que se oferece como contribuição à todas as pessoas.

A esperança apocalíptica e profética

Na atualidade, a definição de Reino de Deus está cada vez mais complexa, isso advém dos influxos e circunstâncias de épocas, devido a vicissitudes históricas, muitas vezes abordarem uma ideia ao sabor das conveniências de interesses de dominadores, em face dos dominados. A terminologia teológica, que diz respeito ao reino, requer uma hermenêutica atualizada, no intuito de ressignificar o real valor explícito na elaboração do conceito, a fim de estabelecer o que de fato o Reino de Deus representava na doutrina de Jesus, aplicada num processo construtivo de sentido para o presente momento.

A primeira instância a ser analisada, quando falamos do enfoque da mensagem de Jesus de Nazaré, consiste em evidenciar que Jesus não fez de si mesmo o alvo principal de sua pregação e missão. Jesus vivia a serviço de algo diferente de si mesmo, sempre impulsionado para além de suas razões subjetivas (SOBRINO, 1996).

O ministério de Jesus tornou-se uma boa notícia, denominada como Reino de Deus. Modo específico de atuar nas circunstâncias da época, desperta esperança escatológica, ainda meio que obscura e implícita à chegada do messias, caracterizada numa nova perspectiva de anúncio. Jesus radicaliza a visão profética de Deus do Primeiro Testamento e continua a retroalimentar as expectativas

já proclamadas no movimento empreendido pelo profeta João Batista, numa maneira completamente renovada (PAGOLA, 2013).

Comumente, em situações máximas de insatisfação ou crise sociais, políticas e religiosas, eclodem-se manifestações de eventos messiânicos, a partir de duas características: a visão apocalíptica e a profética. Ambas fazem menção à intervenção de Deus, porém, em perspectivas distintas.

A expectativa escatológica de catástrofe é, a meu ver, interpretação de anomia social. Nesta interpretação incorporou-se, ao lado dos fatos objetivos, a tradição sócio-cultural do judaísmo, p. ex., a apocalíptica. Por um lado, ela é reflexo da crise, por outro lado, ela libera forças para a sua superação: A fé em uma total transformação de todas as coisas favorecia a experimentação de novas formas de vida socialmente alternativas. Vários movimentos de renovação religiosos, entre eles o movimento de Jesus procuraram superar a situação anômica através de novas orientações. (THEISSEN, 1987, p. 81-82)

Perspectivas, no horizonte apocalíptico, restringem-se a uma visão pessimista da sociedade - marcada pelo pecado, ódio, morte, mal moral-físico. Entende-se que as calamidades existentes serão suprimidas, exclusivamente, pela instalação de um novo mundo (projeção extra mundo), ou seja, dada a constatação da perda da infraestrutura do cosmo e das pessoas, o que se espera é o julgamento final e, por fim, a instalação de uma nova terra e um novo céu.

Na perspectiva profética, o reino instala-se numa dinâmica obviamente contrária à concepção apocalíptica, porque a salvação de Deus aos homens, não obstante a esperança escatológica, acontece eventualmente no presente, precisamente no aqui e agora, através da proposta de conversão, ou seja, a transformação causada no interior de cada indivíduo, seguida de gestos concretos impulsionados a estabelecer uma inovadora realidade. Por esse viés, a esperança profética se concretiza na aplicação do direito e da justiça à luz da vontade de Deus. Portanto, o reinado de Deus, nessa concepção, não consiste em um território fisicamente específico, mas em uma ação social concreta na atualidade, sob um novo paradigma de comportamento. (MOLTMANN, 2009, pp. 26-27).

A eclosão da esperança messiânica provém da estirpe histórica de Israel, marcada, literalmente, por uma natureza política, condensada na formação e decadência da monarquia dinástica. Nos relatos bíblicos, especificamente em (1 Sm 8), encontramos uma breve síntese que evidencia aspectos antimonarquistas na história de Samuel e Saul. A formação de Israel caracteriza-se pelas doze tribos orientadas pela luz dos profetas carismáticos, pautada por juízes instituídos. Se analisarmos os relatos, constataremos, a princípio, o veemente desejo do povo de viver numa teocracia direta, ou seja, sob o domínio de Deus, em que Ele é o rei por excelência. Nesse contexto, governar em nome de Deus, pressupõe estabelecer a justiça e levar o direito a todas as nações vítimas dos sistemas escravistas. Contudo, observamos discordâncias, com relação à passagem do sistema tribal para o regime das monarquias presentes, desde a origem histórica da monarquia em Israel, mas dela eclodiu a esperança advinda de um rei-messias, segundo a vontade de Deus. (MOLTMANN, 2009, pp. 27-28).

No entanto, é preciso esclarecer que o reinado de YHWH não se limita ao aspecto “carismático”, mas fundamenta-se, sobretudo, na emancipação de toda e qualquer classe de escravidão, em vista de uma liberdade autêntica e responsável; enquanto a monarquia hereditária, em nível universal, alicerçava-se no domínio absolutista das terras, pessoas, cargos de autoridade política. Nesse sentido, a esperança messiânica está pautada na formação de uma monarquia salvífica, em prol do Deus da vida, e não baseada nas infidelidades dos reis, frente à exigência da unção divina.

O foco da monarquia regida em nome de Deus consiste em assegurar a libertação dos explorados, do contrário, ocupar-se-iam, simplesmente, de frequentes conquistas políticas, em vista do poder de Estado. É justamente dentro desse quadro dramático que ocorre o desdobramento em que se destaca a evolução da figura do rei para a figura do Messias. Esse fator elucida a recordação positiva

condensada na formação primitiva da monarquia teopolítica, sobretudo na tradição davídica. (BUBER, 1963, apud MOLTMANN, 2009, p. 29).

A tradição bíblica aqui considera que o governo de Deus não se baseia nos desejos dos homens, mas nos seus próprios, promovendo a paz, alargando a consciência dos marginalizados, em seus devidos direitos e deveres. Os pobres, em seus vários rostos, são os portadores autênticos dessa esperança messiânica porque se revelam injustiçados e oprimidos. O sentido pleno dessa expectativa se concretiza no definitivo reinado de Deus, vislumbrado em duas proporções: escatológica e profética. (SEGUNDO, 1997, p. 148).

As características básicas da apocalíptica constituem-se numa dimensão realista e existencial:

Quanto ao conteúdo, o que caracteriza a apocalíptica é uma longa história de experiência humana, experiência que não consegue mais esperar um melhoramento da história humana. O sofrimento e todos os fracassos de indivíduos e povos são irremediáveis, a tal ponto que levam a pensar que houve na origem da história humana uma queda no pecado, este rolando qual bola de neve através da história (4 Esd 4, 30; Baruc siríaco 23, 4). Assim, Satanás e seus asseclas ganharam poder sobre o mundo. Tais poderes do mal lutam contra os piedosos, os fiéis à lei; toda essa guerra visa a conquistar finalmente a Jerrusalém sagrada. Para nossa história humana, e partindo dela, não se pode mais esperar salvação [...]. (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 113.)

Qual a razão das inúmeras guerras, calamidades e injustiças diversas, perdas de identidades históricas? É justamente com essa temática que a apocalíptica se defronta e, conseqüentemente, busca uma resolução plausível, de acordo com as perspectivas, em relação ao contexto conflituoso e ao “mundo vindouro”. Espera-se, no entanto, um mundo literalmente inovador. Numa linguagem apocalíptica, a esperança do fim e a advertência à *metanoia* estão intrinsecamente vinculadas. Porém, na pré-apocalíptica, a advertência à conversão provém articulada à profecia, e isso pressupõe a exortação à conversão.

A esperança escatológica da iminência dos “últimos tempos”, na compreensão hodierna, é o anseio de um basta definitivo na história do sofrimento humano, ou seja, a emancipação de toda opressão, morte, catástrofe; em uma expressão otimista, remete-se à vontade de que se estabeleça um governo de paz e harmonia provindo diretamente de Deus, mesmo já tendo em vista os frequentes sofrimentos relatados na história do gênero humano. (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 113).

Não se pode, portanto, supor a priori que João e Jesus são dois profetas escatológicos, preocupados pela iminência do fim. Não podemos deixar-nos enganar pelo fato de que ambos falem da proximidade de um acontecimento: é necessário deter-nos e observar como cada um concebe esse próximo acontecimento. E aí percebermos, em seguida, que Jesus vai se separando do profeta escatológico por excelência: João Batista. (SEGUNDO, 1997, p. 148).

O Jesus histórico contradiz as expectativas dos idealizadores apocalípticos, segundo as quais o Reino de Deus seria estabelecido compulsoriamente com a vinda do Messias, sob seu governo implacável.

A profissão de fé

Jesus apresenta um projeto de sentido fundamentado em seu seguimento, aludindo, *a priori*, à concretização da vontade de Deus como resposta aos profundos anseios de significação humana (CASTILLO, 2015, p. 295-296). Esse discipulado é fruto de uma experiência efetiva com a pessoa de Jesus. Neste contexto, compreende-se que conviver com Cristo requer uma adesão radical à sua

mensagem. (ESTRADA, 2016, p. 21).

O seguimento de Jesus Cristo é uma profissão de fé, simultaneamente um itinerário e um programa de discipulado a ser vivido. (MOLTMANN, 2009, p. 74-75). A fé cristã, acredita que Jesus revela a Deus. Por essa razão, a narrativa da salvação é, de fato, uma história de seguimento. (BOMBONATO, 2007, p. 35).

Jesus de Nazaré, ao promover um método de seguimento, revoluciona os fundamentos do sistema estrutural judaico-rabínico. A relação entre mestre e discípulo derivada de Jesus aborda critérios, diferentes daqueles de sua época. Jesus elege os seus adeptos; o núcleo do seguimento é a pessoa de Jesus, e não mais a lei; introduz a autoridade em serviço, ao invés de ser servido; estabelece comunhão recíproca, entre mestre e discípulo; o seguimento contínuo não se limita ao tempo - espaço, ou seja, não tem prazo de validade semelhante a uma profissão provisória; e a finalidade consiste em não ser um tradutor hábil da lei, através de um ensino ordenado, mas permitir-se ser moldado por Ele, segundo o itinerário vocacional proposto. (BOMBONATO, 2007, p. 36).

Jesus é a referência indispensável para esse dinamismo peculiar de seguimento. A expressão *seguir* já denota a concepção de discípulo, ou seja, aquele que ouve o convite de Jesus e assume suas devidas exigências, sobretudo, no que diz respeito ao caráter comprometedor para com os pobres e excluídos. Os seguidores são inspirados nos mesmos sentimentos e anseios do mestre, na dinâmica salvífica do processo de libertação histórico-social. (BOFF, 1972, p. 16).

Diferentes níveis instrutivos para o discipulado, apresentados explicitamente na concepção de Jesus, incitam a interpretar a realidade atual e a procurar caminhos acessivelmente adequados, frente aos problemas familiares, pessoais, profissionais e religiosos. As insuficiências de posturas são evidenciadas, quando se procede de forma isolada, diante dos conflitos implicados em diversas situações locais. De fato, quando se exercita profundamente o caráter do serviço à alteridade, descobre-se o real e autêntico sentido da vida proposta no caminho Jesus de Cristo.

Após o evento pascal, ou a partir do período pós-pascal, eclode a formação da comunidade de fé no horizonte da ressurreição, em que os ensinamentos de Jesus assumem novo sentido, e a perspectiva de seguimento adquire uma enorme transfiguração, não obstante a preservação do sentido primordial. (ESTRADA, 2016, p. 23). Analisam-se os variantes fatores de experiências enriquecedoras, a partir de um processo múltiplo e não simplesmente isolado. Os discípulos de Jesus pensavam os fatos sucedidos, perscrutaram a respectiva vivência, numa perspectiva de busca de lealdade à fé em Deus e, conseqüentemente, seu domínio referente à morte, recapitularam os fortes eventos com Jesus, vividos de maneira recíproca. (DUPUIS, 2004, p. 76-77).

Esses dados favoreceram a manifestação de uma nova fé em Jesus, apesar da experiência vivida, com sua presença viva, pós-morte, resultado de uma pós-ressurreição, como único capaz de manifestar algo tão grandioso e súbito. (PAGOLA, 2013, p. 500). Conforme está explicitado:

A crucificação não podia apagar de um só golpe o que haviam vivido junto a ele. Em Jesus haviam experimentado Deus irrompendo no mundo de maneira nova e definitiva. Sua força curadora destruía o poder de Satanás e resgatava do mal enfermos e possessos, apontando para um mundo novo de vida plena. Sua acolhida aos últimos como os privilegiados do reino de Deus despertava a esperança dos pobres num Deus que começava a manifestar sua força libertadora diante de tanta injustiça e abuso. (PAGOLA, 2013, p. 502).

A fé na ressurreição impulsiona a comunidade de seguidores que desenvolve a esperança na ação do Espírito Santo. Estes seguidores buscam colocar em curso a construção do reino anunciado por Jesus, mesmo que não possa ser realizado de forma absoluta. “O primogênito dá lugar a seus irmãos para que eles continuem construindo a história, segundo o ideal do Reino de Deus”. (SOBRINO, 1985, p. 202).

O itinerário do Jesus histórico é exibido conforme um protótipo de discipulado. Ao recapitular o convite de Jesus e a íntegra correspondência dos próprios adeptos, conclui-se que a comunidade pós-pascal professa sua fé no Senhor ressuscitado e glorificado. Portanto, a expressão “seguir” se transfigura em uma conotação teológica que qualifica o tornar-se cristão; e, de fato, essa adesão ao Jesus ressuscitado suscita uma resposta de fé, congruente-compatível, e perseverante seguimento contínuo de Jesus, a fim de prosseguir sua autêntica motivação pela causa do Reino de Deus. (BOMBONATO, 2007, p. 50-51).

O caráter profético

A vida profética possui um caráter relevante, no que diz respeito à sua função, exercida em prol da edificação da sociedade. Essa modalidade de conduta profética combate as estruturas social, econômica e política que desfiguram o projeto de sociedade e de vida pessoal proposto por Jesus.

A partir do momento em que os valores evangélicos estabelecidos por Jesus Cristo, como meio de salvação integral de todos os povos, encontram-se deturpados e obscuros, em determinado tempo histórico, em razão da impertinente discrepância de condutas anticristãs, efetuadas, na maioria das vezes, pelos ditos “seguidores de Jesus”, completamente dissociados da prática da palavra de salvação, o testemunho profético de Jesus é negado. Não é suficiente uma espiritualidade voltada, apenas, para a salvação individual, sem ações expressivas pela misericórdia, amor aos excluídos, mas, sobretudo, por justiça social.

Portanto, faz-se necessário não só resgatar os relevantes personagens exemplares - emblemáticos da história, como também elaborar e aplicar respostas plausíveis para o atual contexto capitalista neoliberal dominante, em que dominam o lucro a qualquer custo, o mercado e que tem, como consequência, a geração de exclusão e miséria, daí a importância do testemunho profético. Entendendo profecia como denúncia das injustiças, resistência e anúncio de uma sociedade melhor para todos.

Testemunhos proféticos se caracterizam nas pessoas capazes de manifestarem o plano divino de salvação, em determinado tempo histórico, como alguns personagens bíblicos souberam encarnar o ideal profético, tais como: Abraão, Moisés e João Batista. O termo “profeta” deriva do grego *prophetes*, ou seja, “alguém que fala diante dos outros”; comumente, se refere a alguém que transmita uma revelação divina. Seja o testemunho de um fato ou de uma verdade - testemunho que se constitui, normalmente, na conversão de um indivíduo, articulado à veracidade que a certifica. Contudo, a expressão comum do termo em grego *martys* denota testemunho, ou seja, aquela pessoa se encontra decididamente disposta a sofrer a morte em virtude de seu testemunho. (SELLIN; FOHRER, 2007, p. 492-493).

O caráter profético assume uma segunda categoria de pregação, não somente como discurso retórico, mas também acompanhado da ação marcada de simbolismo, a fim de tornar o comunicado profético persuasivo e preciso. O profeta não fala em nome próprio, mas em nome de Deus, cuja expectativa profética se caracteriza numa força revolucionariamente concreta, visando a superar, por meio dos questionamentos e descontentamentos com a realidade existente, equívocos que degradam a dignidade do povo de Deus. (BREGGEMAN, 1983, p. 88).

Profetas buscam analisar o contexto social da época, em seus múltiplos aspectos, elaboram um senso crítico refletido à luz da palavra de Deus, frente à realidade, na busca de estabelecerem respaldo efetivo da justiça e do direito. Lutam, sobretudo, a favor dos oprimidos e marginalizados, e em condições deploráveis, causadas, na maioria das vezes, pelas negligências basilares dos governos totalitários e egoístas, que geram, conseqüentemente, concentração de maior número de oprimidos

pelas ditas “classes dominantes”, portadoras de grandes extensões de terras ou bens materiais, enquanto muitos estão sujeitos a viver desprovidos do mínimo necessário – como exatamente retrata o contexto dos profetas Amós e Oséias.

Esse caráter profético implica uma postura de comportamento radical frente às distintas demagogias sociorreligiosas, assim como no tempo de Jesus. O teor desse testemunho contradiz as estruturas dominantes que visam estritamente aos seus interesses e conquistas. Contudo, assumir esse percurso profético significa arcar com as nocivas consequências, como perseguições, por contrariar o sistema de governo e dominação partidária, o que resulta, na maioria das vezes, no martírio. “O martírio é o testemunho da fé consagrado pelo testemunho do sangue” (McKENZIE, 1983, p. 742).

Pastoral em perspectiva profética: o testemunho da fraternidade “O caminho” dos “pobres de Jesus Cristo”

Os meios e procedimentos que se exercem para determinados fins, comumente, classificam-se de método. Este itinerário denota um esforço empreendido para alcançar objetivos coerentes com o processo efetuado. Caminhos que se fazem para realizações de projetos, cujos resultados nem sempre são plausíveis, como se espera, apesar da intencionalidade implícita em determinada programação social.

A prática pastoral, utiliza-se, entre outros, do método: ver, julgar e agir; postulado por J. Cardijn, devido à praticidade do planejamento abordado, cujo itinerário traçado inclui o diálogo e a participação conjunta, tendo como seu fundamento, a práxis teológica. Seus princípios basilares abrangem três delimitados aspectos dialéticos. São eles: ver analiticamente a realidade; julgá-la, teologicamente, à luz das Escrituras; e agir, pastoralmente. Tais relevantes critérios contribuem para uma efetiva encarnação e aculturação do evangelho, em meio às múltiplas novas realidades culturais que se apresentam em nossos tempos. (BRIGHENTI, 2011, p. 208).

O segundo aspecto remete a uma fixa perspectiva do horizonte, com a finalidade de conectar-se à proposta do evangelho, e, conseqüentemente, idealizar um destino satisfatório, segundo a lógica do Reino de Deus. Contudo, faz-se necessário descartar toda e qualquer ótica trágica, dos fatores presentes, visto que isso impossibilita toda a probabilidade de um desdobramento de projeto à luz do evangelho. (BRIGHENTI, 2011, p. 211).

Torna-se evidente, para os atuais seguidores de Jesus Cristo, a responsabilidade de analisar e interpretar os “sinais dos tempos”, a fim de contextualizar, segundo o discernimento do Espírito Santo, os reais valores do Reino de Deus, vividos por Jesus, ressignificando seus atos e palavras para as novas gerações, em grande parte, dispersas pelo número excessivo de atrativos e desvios do essencial, a saber, quanto ao sentido da vida. (DOCUMENTO DE APARECIDA, 2007, n. 33).

Dados esses argumentos, requer-se dos cristãos uma parcela de colaboração refletida à luz do evangelho, seguida, parcialmente, de comportamentos coesos, que visam à dignidade de todo o gênero humano, em totalidade e integridade, capaz de conduzir não somente àquilo que se compreende como captação do mistério de Deus, repleto de ternura e compaixão, como também, manifestar o sentido profundo da vida num conjunto propício de elementos, que compõem a dimensão da existência como um todo, através do seguimento a Jesus Cristo. (GAUDIUM ET SPES, 1997, N.1).

As estatísticas recentes enumeram bilhões de pessoas afetadas pela exclusão social decorrente do sistema capitalista global. Os programas desenvolvidos em prol da redução de danos, tais como os da ONU, tornam-se insuficientes mediante a enorme demanda aglutinada nas extremidades da sociedade. São fatores existentes, alarmantes, que evidentemente condicionam a alteração inevitável do índice de pobreza extrema, já encontrada em vários setores do país. As consequências originadas

dessa estrutura econômica estimulam maiores probabilidades de marginalização. (ABDALLA, 2011, pp. 218-219).

Fatos como esses, não obstante refletirem o retrato contemporâneo da civilização na qual estamos inseridos, apontam para os reais problemas de pessoas, sobretudo dos jovens, que, sem perspectivas, nem expectativas, são, na maioria das vezes, submersos no mundo do consumo e tráfico de drogas, prostituição, furtos, como alternativa aparentemente acessível e única de vida.

Esses dados evidenciam aspectos de um mundo cada vez mais caótico. Embora a crise de modelos dignos de imitação, de seguimento, seja um fator concreto, a tradição cristã acredita que a pessoa de Jesus pode configurar a base para uma espiritualidade que seja, ao mesmo tempo, significativa do ponto de vista existencial e engajada socialmente.

A fim de melhor ressaltar a proposta desta reflexão acerca do Reino de Deus na perspectiva profética, apresenta-se o caso da Fraternidade “O Caminho” dos “pobres de Jesus Cristo”, como possível exemplo de uma pastoral que se desenvolve pautada no discipulado de Jesus e em comprometimento profético.

Fundada pelo Pe. Gilson Sobreiro de Araújo, cujo carisma é “Jesus todo, e todo de Jesus”, originou-se, especificamente, em 23 de outubro de 2001, em Santo Amaro - São Paulo. Inspirada pela espiritualidade franciscariana, é composta por religiosos e casais que consagram suas vidas a Deus, dedicando-as ao serviço aos mais pobres: moradores de rua, presos, jovens inseridos na realidade das drogas e da violência. (SOBREIRO, 2008).

A comunidade portou o nome de Fraternidade Missionária “O Caminho” numa alusão aos primeiros cristãos, chamados “homens do caminho” (cf. At 9,1-2). O fundador almejava que os membros da comunidade não ficassem presos às estruturas para poderem, assim, “salvar vidas”, colocarem-se a serviço dos pequeninos do Reino de Deus, partirem em direção ao outro, em diferentes condições e, conseqüentemente, garantir o amor e a receptividade aos marginalizados e excluídos. Contudo, o desejo primordial do fundador consiste em que todos os membros da comunidade se tornem “bons samaritanos”. A comunidade aspira ao ideal franciscano de pobreza e fraternidade, agregado a um trabalho social concreto, dedicado aos jovens em situação de dependência química, no intuito de inseri-los numa das chácaras terapêuticas, a fim de, após nove meses, encaminhá-los para uma segunda fase de reintegração social. A Fraternidade “O Caminho”, além das pastorais efetuadas nas cadeias, ruas das cidades, atua na formação permanente dos grupos “Sede sóbrios”, “leigos”, “Juventude Caminho”.

Atualmente, a comunidade dos “Pobres de Jesus Cristo” completa dezoito anos de existência, já situada em vários estados do Brasil e missões *ad gentes* como: Argentina, Bolívia, Paraguai, França, Portugal, Costa Rica, El Salvador, Nicarágua, Canadá, África, Estados Unidos e Chile (O CAMINHO, site). O crescimento dessa obra gerada no seio da Igreja, na perspectiva de missão e evangelização, passa a contribuir, relevantemente, no decorrer do tempo histórico de existência, para frutos de conversão e santidade de vida, sobriedade dos adictos, redução de danos sociais, integração dos marginalizados e excluídos da sociedade.

Em outras palavras, o carisma em questão estabelece respostas emergenciais, no que se refere ao “grito dos pobres”, em diferentes níveis. Essa obra sinaliza, uma possibilidade de compreensão da presença do Reino de Deus, pautada no testemunho originado por Jesus Cristo, no serviço e doação aos esquecidos e abandonados, que se encontram às margens da civilização. Desde então, cresce, portanto, a credibilidade e o apoio de muitos membros eclesiais, como pessoas civis - leigos, que juntos assumem a responsabilidade comprometedora de mudar, significativamente, os rumos da história humana, marcada por sistemas corruptos, desiguais e excludentes – a fim de implantar estruturas alternativas de inclusão social e desenvolvimento integral humano.

Conclusão

Este artigo se propôs a refletir sobre o Reino de Deus na perspectiva profética, cuja proposta derivava de um novo protótipo de sociedade, suficientemente capaz de despertar novos cristãos, que ainda hoje buscam atualizar os atos e palavras de Jesus Cristo, para que todos os seres humanos tenham direito e acesso aos bens materiais, culturais e religiosos de uma vida digna.

A esperança de salvação integral na perspectiva de Jesus abrange a todos os povos e nações. Jesus de Nazaré ressignificou a história do gênero humano, por vezes, marcada pela escassez de sentido e vazio existencial. A profissão de fé dos apóstolos em Jesus Cristo inaugura um marco histórico para gerações futuras. A fonte impulsionadora desse fator substancial consiste, justamente, na caridade ativa praticada por Jesus, conforme escrito nos evangelhos bíblicos, sempre inclinadas aos mais atingidos pelo sistema tributário, de escravidão e trabalhos forçados.

Destacamos, no desdobramento deste trabalho, a natureza do caráter profético, bem como a aplicabilidade pastoral de seu discurso religioso-social a partir do método: ver, julgar e agir. E, para melhor elucidar esta reflexão, abordamos aspectos relacionados ao testemunho profético e evangélico da Fraternidade “O caminho” dos “Pobres de Jesus Cristo”, que é, dentre tantas outras profissões de fé, sinal visível do discipulado cristão, comprometido com a causa do Reino de Deus, em prol dos mais pobres e da dignidade humana.

Faz-se necessário, portanto, em cada momento histórico e conjuntura econômica, social e política, saber ressignificar o seguimento de Jesus Cristo, fazendo valer o serviço ao próximo, a misericórdia e a busca diária por uma sociedade mais justa, fraterna e solidária. A Igreja como “Povo de Deus” e missionária, por excelência, conforme propõe o Evangelho: “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura.” (Mc 16,15), corrobora este anúncio salvífico, frente aos novos desafios contemporâneos, através de diferentes modalidades de carismas e expressões de vida consagrada e laical, como instrumento palpável da ação misericordiosa de Deus, em vista da edificação do Reino de Deus.

Referências

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2013.

BOFF, L. **Jesus Cristo libertador.** Petrópolis: Vozes, 1972.

BOMBONATO, V. I. **Seguimento de Jesus:** uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

BREGGEMAN, W. **A imaginação profética.** São Paulo: Paulinas, 1983.

BRIGHENTI, A. **A pastoral dá o que pensar:** a inteligência da prática transformadora da fé. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

CASTILLO, J. M. **Jesus:** a humanização de Deus. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

DOCUMENTO DE APARECIDA: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe Edições CNBB. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2007.

DUPUIS, J. **Introdução à cristologia.** 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

ESTRADA, J. A. **Da salvação a um projeto de sentido:** como entender a vida de Jesus. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

GAUDIUM ET SPES. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 1997.

SOBREIRO, G. **Consagração:** conversão levada ao extremo. São Paulo: Palavra & Prece, 2008.

McKENZIE, J. **Dicionário Bíblico.** São Paulo: Paulus, 1983.

MOLTMANN, J. **O caminho de Jesus Cristo:** cristologia em dimensões messiânicas. São Paulo: Academia Cristã, 2009.

O CAMINHO. Site da Fraternidade “O caminho” dos “pobres de Jesus Cristo”. Disponível em: <https://ocaminho.org.br>. Acesso 10 ago, 2020.

PAGOLA, J. A. **Jesus:** aproximação histórica. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

ABDALLA, M. Combate à pobreza ou nova economia? in OLIVEIRA, P. (Org.). **Opção pelos pobres no século XXI.** São Paulo: Paulinas, 2011 (coleção cidadania).

SEGUNDO, J. L. **A história e recuperação de Jesus de Nazaré:** dos sinóticos a Paulo. São Paulo: Paulus, 1997.

SELLIN, E.; FOHRER, G. **Introdução ao Antigo Testamento.** São Paulo: Academia Cristã Ltda, 2007.

SCHILLEBEECKX, E. **Jesus:** a história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2008.

SOBRINO, J. **Jesus na América Latina:** seu significado para a fé e a cristologia. São Paulo: Loyola, 1985.

SOBRINO, J. **Jesus, o Libertador.** 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

THEISSEN, G. **Sociologia da cristandade primitiva.** Série: Estudos Bíblico-teológicos NT 10. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

Recebido em 03/03/2020

Aceito em 01/07/2020

Received 03/03/2020

Approved 07/01/2020

<http://doi.org/10.7213/2318-8065.04.02.p118-121>

RESENHA (BOOK REVIEW)

PACHECO, Ronilso. Teologia Negra: o sopro antirracista do Espírito. Brasília/São Paulo: Novos Diálogos/Editora Recriar, 2019. 172p. ISBN: 979-65-80816-00-2.

Sopro necessário e urgente às igrejas e suas teologias

Necessary and urgent breath to churches and their theologies

Lucas Henrique Pereira Duarte*

As pessoas negras são maioria no Brasil. Nos últimos anos, observa-se o crescimento do número de pessoas que se autodeclararam pretas ou pardas. Em 2001, representavam cerca de 45% da população brasileira, ao passo que, em 2015, 53% (IBGE-PNAD). Tal crescimento deve-se à luta histórica do movimento negro pela superação do racismo, que passa necessariamente pela valorização do ser negro neste país, combatendo as teorias eugenistas do século XIX, que ainda persistem em nossas estruturas sociais e negam afirmações como a de Jorge Ben: “Negro é lindo / Negro é amor / Negro é amigo / Negro também é / Filho de Deus”. (1971, faixa 6) O livro aqui resenhado está inserido nesse contexto de resgate, valorização e produção de conhecimento, como forma de (r)existência do ser negro. Pacheco oferece uma introdução à Teologia Negra que recolhe a sabedoria de mulheres e homens dispersos pela África e pelas Américas, unidos pela elaboração de um saber antirracista e anticolonial, como enfrentamento, superação das formas de saberes e poderes que negam a humanidade segundo a cor da pele, pela valorização da tradição negra na teologia.

Este livro é uma introdução à Teologia Negra. É por considerar que a Teologia Negra pode ajudar consideravelmente no nosso debate quanto aos legados da escravidão e as formas como opera o racismo ainda hoje, vitimando homens negros e mulheres negras e jovens negros – “que vivem o conflito de muitas vezes negar sua identidade, sua negritude, sua ancestralidade, e, algumas vezes deliberadamente sua cor, para conseguir se ver como parte de uma religião que o aceite totalmente” –, é que esse livro veio assumir um chamado e uma vocação. O racismo já nos fez, sutil ou declaradamente, negar muitas de nossas crenças e nos deixado sem referências para onde apontar. Mas este livro pretende contribuir para dizer que não estamos sozinhos, nem sozinhas. Nunca estivemos. Nossos passos vêm de longe. (p. 18)

* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Teologia (PPGT), da Pontifícia Universidade Católica do Paraná vinculado à Escola de Educação e Humanidades. Possui graduação em Filosofia pela Faculdade de São Bento de São Paulo (2017) e graduação em Teologia pelo Instituto São Paulo de Estudos Superiores (2016). Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Pastoral e Direitos Humanos. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2042-8998>. Contato: p.duarte@pucpr.edu.br.

O autor é Ronilso Pacheco, teólogo e pastor auxiliar na Comunidade Batista em São Gonçalo (RJ), ativista dos direitos humanos e colaborador de diversas organizações, igrejas e movimentos sociais. Ele é formado pela PUC-Rio e mestrando na Universidade de Columbia (EUA). É autor de *Ocupar, Resistir, Subverter: Igreja e teologia em tempos de racismo, violência e opressão* (2016), *Profetismo: Utopia & Insurgência* (2019) e organizador de *Jesus e os Direitos Humanos: porque o reino de Deus é justiça, paz e alegria* (2018), além de ter publicado inúmeros artigos em veículos *online*. Ou, nas palavras do professor Silvio Almeida, que prefacia a obra:

uma nova liderança, um homem fundamental para o diálogo com milhões de pessoas negras e pobres que tem o cristianismo como horizonte de mundo, mas que têm seus jovens filhos assassinados, compõe, o maior contingente de desempregados e miseráveis e são a grande maioria nos cárceres. (2019a, p. 11)

Pacheco propõe uma introdução à Teologia Negra como caminho didático, organizada em quatro capítulos. Partindo – no primeiro capítulo *sobre a teologia* – da centralidade do deserto para o surgimento da teologia como “linguagem sobre Deus contra os poderes centralizadores que se acham deuses” (p. 24) local onde a formação social é “libertária, plenamente comprometida com a liberdade e libertação” (p. 28). Afirmar o deserto como ponto de partida da teologia não encerra a questão. Pacheco considera também a teologia como espaço de disputa de sentido, que, em seu desenvolvimento histórico, prevaleceram contornos europeus, universais, hegemônicos, totalitários e violentos, tendo a razão moderna como expressão da negação de toda e qualquer alteridade, seja pela fé ou pela força. A noção teológica do autor está enraizada na tradição de James Cone, para quem a teologia é sobretudo antropologia, é um dos nomes eminentes da teologia negra e tem presença constante ao longo da obra. A última parte deste capítulo se desenvolve supondo a teologia como saber histórico e crítico e, por isso, segundo Pacheco, a teologia comporta diversas vozes, pertencendo “a todas e todos; e mais assertiva sobre Deus ela será, a quantas e quantos mais pertencer” (p. 41).

No segundo capítulo - *O sopro antirracista do Espírito* - Pacheco apresenta o surgimento da Teologia Negra para além de leituras contextuais, como um exercício hermenêutico, político, profético e necessário, pois “o racismo tornou-se insustentável no mundo, a ponto de ‘colonizar’ as formas de todo um povo acessar a Deus e se reconhecer nele como imagem e semelhança” (p. 54-55). Sem prescindir da resistência dos povos negros transportados para as Américas, Pacheco contextualiza brevemente o processo de surgimento da Teologia Negra pelo protagonismo de James Cone, a partir das lutas organizadas dos movimentos pelos Direitos Civis e o assassinato de Martin Luther King Jr, nos EUA, na década de 60; da luta pelo fim do apartheid, na África do Sul, na década de 70; e, igualmente, sua recepção no Brasil por Peter Nash e João Guilherme Biehl, na década de 90. De acordo com Pacheco, a Teologia Negra está caracterizada pela *territorialidade; afrocentricidade; ancestralidade e tradição; corporalidade; e cosmovisão dialogal e inclusiva*. Entendida, a partir de três chaves hermenêuticas: o Êxodo, na Teologia Negra, adquire corpo e voz, e Deus se apresenta e oferece libertação. *Pentecostes* se relaciona com a diáspora. O derramamento do Espírito é *vento impetuoso, anárquico, rebelde e plural*, que reúne os povos dispersos, gera pertença e ativa memória e ancestralidade. O Espírito é a “força necessária para subverter a diáspora em um poderoso movimento negro, e internacional, contra a escravidão e o colonialismo” (p. 86). A *Crucificação e Ressurreição do Filho* é central na Teologia Negra. Há uma identificação entre o Filho e o povo negro, como vítima dos poderosos, enquanto a ressurreição anuncia que a morte não tem a última palavra. Na historicidade da fé,

a última palavra não é do senhor que açoita, do Estado que criminaliza e encarcera, da fronteira que se fecha, do racismo que bloqueia caminhos. A última palavra é do Deus da vida. (...) Há

uma mensagem de esperança na ressurreição que inspirou o povo negro a assimilar que é possível lutar e vencer. (p. 89)

Em *Mapear a teologia negra: estes que tem alvoroçado o mundo*, Pacheco oferece uma grande contribuição ao estudo teológico contemporâneo, assumindo o desafio de apresentar nomes e obras de teólogas e teólogos ao redor do globo, por meio de cinco campos moldados pelo autor; e atestando a amplitude e diversidade da Teologia Negra evidenciada nas partes anteriores, a saber: *Teologia Negra Sistemática*, *Teologia Negra Política*; *Teologia Negra Womanist (Mulherista)*; *Teologia Negra Diaspórica*; e *Hermenêutica Bíblica Negra Feminista*. Entretanto, autoras e temáticas circulam livremente evidenciando especificidades e pontos de encontro. Destaque merece a contribuição das mulheres negras, como Cleusa Caldeira, que vem produzindo hermenêuticas a partir das vivências concretas afrofemininas, resgatando toda uma sabedoria ancestral capaz de desconstruir a centralidade branca.

O último capítulo - *Sobre uma possível teologia negra brasileira* - olha para o cenário brasileiro e indica pistas para a identificação e elaboração de uma teologia negra brasileira. Trata-se de uma proposta e aposta, como afirma o autor, que pode ser entendido como um chamado, uma convocação para a reconciliação, resistência e diálogo, até mesmo um manifesto aos teólogos e teólogas da raça negra, parafraseando Abdias Nascimento. (p. 142) Pacheco, primeiro, entende que uma teologia negra brasileira precisa se reconciliar com a África pelo esforço de misericórdia, compaixão e arrependimento, pois o cristianismo branco, racista, escravocrata e colonizador demonizou não apenas as religiões de matriz africana, mas toda a existência das pessoas negras brasileiras. Outro apontamento que o autor faz é para a experiência comunitária como chave hermenêutica para a teologia negra brasileira, trazendo o quilombo como conceito, que enseja uma prática de negação das estruturas opressoras, de construção de resistências coletivas que ameaça o estilo de vida dos opressores. Trata-se, pois, do quilombismo. E, como tal, não poderia deixar de observar a última e terceira proposta-aposta: a teologia negra brasileira precisa dialogar com os mais velhos, com homens e mulheres negras brasileiras referências do pensamento negro (*Griôts*), que estudaram a realidade brasileira através do racismo e escravidão. Pacheco sugere nomes como Clovis Moura, Florestan Fernandes, Lélia Gonzalez, Muniz Sodré, Abdias Nascimento e Conceição Evaristo, porém o próprio autor reconhece muitos outros e conclui que é impossível teologizar sem levar em conta o Brasil e a contribuição desses pensadores. Uma experiência pessoal do autor com James Cone e Cornel West encerra o livro, deixando o questionamento sobre a necessidade da superação de estruturas, leituras e teologias da igreja branca para a erradicação do racismo.

O texto de Pacheco é uma verdadeira viagem pela teologia, e um mergulho na teologia negra; em cada página é possível perceber o sopro antirracista sugerido pelo subtítulo. Trata-se de um estudo profundo com a leveza própria do Espírito, que pedagogicamente caminha com quem lê. Porém não esconde a acidez que o tema exige. Pacheco oferece uma contribuição enorme às igrejas, suas lideranças, seus membros, células e grupos de base para pensar o racismo nosso de cada dia que ainda sobrevive individual, institucional e estruturalmente (ALMEIDA, 2019b, p. 25-37), além de corroborar o reestabelecimento do corpo e do espírito negro vítima da ascese branca, que nos absorve e coopta pelo embranquecimento (NASCIMENTO, 2019, p. 134) de nossas histórias, igrejas e teologias. Podemos afirmar que não significa apenas um texto introdutório de teologia, mas um convite a teologizar a partir da pneumatológica luta antirracista, um convite à ação. O texto é profundo e simples, de leitura fácil e direcionado a um público amplo, de curiosos à pesquisadores, de comunidades religiosas à militantes. Acredito ser de muita valia para os cursos de graduação em teologia, em que pouco se fala de teologia negra no Brasil e pouco se estudam teólogos e teólogas negras. No meu caso particular, se não fosse a Pastoral Afro da comunidade em que cresci, jamais saberia valorizar a experiência religiosa de nossos

ancestrais, pois na graduação essa foi uma temática que passou ao largo. A obra de Pacheco vem suprir essa lacuna na formação teológica brasileira, sendo um subsídio imprescindível, nos convocando a águas mais profundadas, conduzidas pelo Espírito.

Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Prefácio**. In: PACHECO, Ronilso. Teologia Negra: o sopro antirracista do Espírito. Brasília: Novos Diálogos; São Paulo: Editora Recriar, 2019a, p. 7-11.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019b.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 2001-2015**. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/262>. Acesso 09 jul., 2020.

JORGE BEN. **Negro é lindo**. Rio de Janeiro: Universal Music International, 1971. Disponível em: <https://youtu.be/h1rjprxPD1k>. Acesso 10 jul., 2020.

NASCIMENTO, Abdias. **Cristo Negro: Atentado à Religião Católica. O quilombismo**. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Perspectiva/Ipeafro, 2019.

PACHECO, Ronilso. **Ocupar, Resistir, subverter: Igreja e teologia em tempos de racismo, violência e opressão**. Brasília: Novos Diálogos; 2016.

PACHECO, Ronilso (org.). **Jesus e os Direitos Humanos: porque o reino de Deus é justiça, paz e alegria**. São Paulo: Instituto Vladmir Herzog, 2018.

PACHECO, Ronilso. **Profetismo: utopia e insurgência**. São Paulo: Recriar, 2019.

Recebido em 15/06/2020

Aceito em 10/07/2020

Received 06/15/2020

Approved 07/10/2020

NOMINATA DE AVALIADORES AD HOC 2019 (V 4, N 1 E 2)

Adriano Lima

Faculdades Batista do Paraná / Centro Universitário UNINTER

Agnaldo Costa Junior

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo / Centro Universitário Salesiano de São Paulo

Ana Claudia Santano

Centro Universitário Autônomo do Brasil

Bruno Pinto de Albuquerque

Universidade Federal de Juiz de Fora

Celso Gabatz

Faculdades EST

Eduardo Soncini Miranda

Universidade Federal do Paraná / Faculdade UNINA

Elcio Cecchetti

Universidade Comunitária da Região de Chapecó

Ezequiel Hanke

Faculdades EST

Felipe Gustavo Koch Buttelli

University of KwaZulu-Natal

Fernando Bertoldo

Faculdades EST

Jörg Garbers

Faculdades EST

Ludinei Marcos Vian

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Luís Gabriel Provinciatto

Universidade Federal de Juiz de Fora

Marcelo Ramos Saldanha

Faculdades EST

Marcio Cappelli Alo Lopes

Universidade Metodista de São Paulo

Marcos Vinicius Reis

Universidade Federal do Amapá

Noli Bernardo Hahn

Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões

Raphael Colvara Pinto

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Raphaelson Steven Zilse

Faculdades EST

Sandra Célia Coelho Gomes da Silva

Universidade do Estado da Bahia

Sylvio Gil Filho

Universidade Federal do Paraná

Wilma de Lara Bueno

Faculdade UNINA