



Religião e Sociedade: Hegemonia ou Submissão

Solange Aparecida de Souza Monteiro
(Organizadora)



Atena
Editora
Ano 2019

Solange Aparecida de Souza Monteiro
(Organizadora)

Religião e Sociedade: Hegemonia ou Submissão

Atena Editora
2019

2019 by Atena Editora
Copyright © Atena Editora
Copyright do Texto © 2019 Os Autores
Copyright da Edição © 2019 Atena Editora
Editora Chefe: Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira
Diagramação: Lorena Prestes
Edição de Arte: Lorena Prestes
Revisão: Os Autores



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição Creative Commons. Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores. Permitido o download da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Profª Drª Adriana Demite Stephani – Universidade Federal do Tocantins
Prof. Dr. Álvaro Augusto de Borba Barreto – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso
Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Constantino Ribeiro de Oliveira Junior – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Faria – Universidade Estácio de Sá
Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
Prof. Dr. Fabiano Tadeu Grazioli – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões
Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie di Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso
Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Universidade Federal do Maranhão
Profª Drª Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará
Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Sandra Regina Gardacho Pietrobon – Universidade Estadual do Centro-Oeste
Profª Drª Sheila Marta Carregosa Rocha – Universidade do Estado da Bahia
Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Ciências Agrárias e Multidisciplinar

Prof. Dr. Alan Mario Zuffo – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Profª Drª Daiane Garabeli Trojan – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Darllan Collins da Cunha e Silva – Universidade Estadual Paulista
Profª Drª Diocléa Almeida Seabra Silva – Universidade Federal Rural da Amazônia
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Profª Drª Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Jorge González Aguilera – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Júlio César Ribeiro – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

Ciências Biológicas e da Saúde

Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Edson da Silva – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
Profª Drª Elane Schwinden Prudêncio – Universidade Federal de Santa Catarina
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. José Max Barbosa de Oliveira Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Profª Drª Magnólia de Araújo Campos – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Ciências Exatas e da Terra e Engenharias

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto
Prof. Dr. Alexandre Leite dos Santos Silva – Universidade Federal do Piauí
Profª Drª Carmen Lúcia Voigt – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Prof. Dr. Juliano Carlo Rufino de Freitas – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Neiva Maria de Almeida – Universidade Federal da Paraíba
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)	
R382	Religião e sociedade [recurso eletrônico] : hegemonia ou submissão / Organizadora Solange Aparecida de Souza Monteiro. – Ponta Grossa, PR: Atena Editora, 2019. Formato: PDF Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader. Modo de acesso: World Wide Web. Inclui bibliografia ISBN 978-85-7247-685-0 DOI 10.22533/at.ed.850190710 1. Religião e política. 2. Religião e sociologia. I. Monteiro, Solange Aparecida de Souza. CDD 291.177
Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422	

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná - Brasil
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

APRESENTAÇÃO

Compreender o paradoxo da constituição de nosso espaço público republicano, que ao laicizar o Estado criou relações privilegiadas com a Igreja católica é crucial para se compreender a organização do campo religioso brasileiro. Interseções. O Campo religioso brasileiro. até meados do século XX, assim como a natureza das novas transformações acentuadas a partir da década de 1960 (inclusive aquelas ocorridas no seio do próprio catolicismo). Pode-se dizer que, durante a primeira metade do século XX, o espaço público republicano destinado às religiões foi desenhado sob a hegemonia das instituições católicas, que contaram com a simpatia e a cumplicidade de inúmeras esferas do Estado. O que ocorreu a partir da segunda metade do século XX é que a Igreja Católica passou a perder sua posição hegemônica e sofreu enorme desgaste. Tal instituição inauguraria uma abertura diplomática em relação aos “povos não-crentes” e passaria a admitir o esforço pelo reconhecimento das religiões não ocidentais e de outros ramos do cristianismo, mesmo aqueles gerados dentro de suas próprias estruturas de outrora, e expurgados como expressão do paganismo ou do diabo. A partir de então, estratégia convencional de combate direto a outros cultos, já sem eficácia, abriu caminho para que outros cultos disputassem a legitimidade de sua presença no espaço social. O enfraquecimento da hegemonia católica criou assim condições para que a liberdade religiosa viesse a ser uma experiência social de mais amplo espectro (ALMEIDA & MONTERO, 2000:328-330). Em muitas nações católicas, a passagem para a segunda metade do século XX foi um momento marcado pelo desejo das próprias comunidades católicas locais de uma ampla reforma litúrgica. Isso se traduziu nos primeiros esforços efetivos tomados durante o pontificado de Pio XII (1939-1958) de aproximação com os grupos afastados da Igreja e da fé, e, assim, de um maior diálogo com as religiosidades nativas e populares, abrindo a possibilidade de um melhor entendimento com outras religiões.

Apesar da multiplicidade de planos que perpassam a experiência histórica que levou até o Concílio Vaticano II, incluindo aí questões particulares da Igreja romana e da Igreja Católica no Brasil, as principais linhas de força da primeira metade do século XX que influíram na caminhada até ele podem ser resumidas em cinco mudanças fundamentais: um novo posicionamento da Igreja diante da modernidade e do mundo; uma alteração profunda na compreensão do conceito de “leigo”, que levou a uma participação mais efetiva do povo na vida da Igreja; uma renovação eclesial e litúrgica aproximando clero e fiéis; a intensificação da participação e organização comunitária na Igreja e a guinada em direção a um discurso conciliador com a realidade da diversidade religiosa. Dessa forma, pode-se definir esse percurso histórico como um esforço renovador da Igreja Católica; inicia-se durante o fim da primeira metade do século XX, ganhando maior intensidade e densidade ao longo da década de 1950, até culminar na ocorrência do Concílio Vaticano II. Essa atitude inovadora, embora só se

estabeleça efetivamente após o Concílio Vaticano II, emergiu como uma alternativa à defesa da fé católica em termos apologéticos, característica do episcopado brasileiro durante toda a primeira metade do século XX. Portanto, em relação às outras religiões e às “religiosidades populares”, a grande inovação promovida pelo Concílio Vaticano II foi a passagem de uma atitude combativa, em contraposição às outras vertentes religiosas, para uma atitude de relativa compreensão e diálogo. Essas e outras profundas inovações convergentes no Concílio Vaticano II não se instalaram de forma imediata na sociedade, e também não foram decididas sem conflitos. Vários modelos eclesiológicos estavam em jogo. A abertura ao diálogo com o mundo contemporâneo e com as outras religiões ocorreu num período de maior aprofundamento das transformações em trânsito no século XX, e conseqüentemente de um profundo deslocamento do lugar na religião e da cristandade nas sociedades. No caso de muitos países ocidentais, incluindo o Brasil, a cristandade deixaria de ser o eixo estruturante do conjunto social, para que agora tivesse que “conquistar com suas próprias forças um espaço, a partir da consciência individual, não obstante sua marginalização na vida pública” (MATOS, 1997:341). Esse processo de mudanças históricas instaladas pelo Concílio Vaticano II ainda permanece em andamento, com retrocessos e avanços eventuais, de forma que mais de 40 anos depois ainda seja difícil prever ou mensurar o impacto efetivo e definitivo das propostas lançadas pelo Concílio. Campo religioso brasileiro na contemporaneidade? Creio que o melhor equacionamento de tal questão só é possível utilizando-se como lente de análise de estudos a Sociologia da Religião contemporânea, que, de alguma forma, encontram como denominador comum as questões pioneiramente propostas por Simmel, que no início do século XX indagou qual seria o papel ocupado pela religião em meio às transformações da sociedade moderna. A busca hoje do pertencimento a manifestações religiosas “populares”, notadamente expressões coletivas da fé, pode também ser interpretada como busca individual pela transcendência ou espiritualidade por meio dos elementos mágico-afetivo-sensitivos presentes em tais cultos/festejos e consoante os atributos da mística: suas dimensões coletivas (e muitas vezes festivas) permitem também o contato direto com o universo do sagrado sem a obrigação de intermediações hierárquicas ou ritos inflexivelmente estruturados, em grande parte através de recursos rituais permeados pela música, pela dança ou pela teatralidade. São formas de agradar tanto aos sentidos, quanto a Deus, aos santos ou entidades sagradas. Além disso, a relação com o universo do sagrado dá-se tanto individual como coletivamente, no prazer transcendente do contato consigo e com o outro. Assim, pode-se dizer que hoje manifestações religiosas “populares” ganham novo sentido de existência diante das profundas mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro, pois, em sua dinamicidade, reúnem aspectos da comunidade, da igreja e da mística, permitindo o multipertencimento da religiosidade transversal contemporânea, seja ele concomitante ao catolicismo, ao kardecismo ou aos terreiros. Além disso, a pertença a tais manifestações e a notoriedade pública proporcionada

por ela constitui também capital cultural individual e coletivo, que possibilita (auto) afirmação identitária e pertencimento a um grupo (mesmo que flexível), além da atribuição a tais manifestações do status de patrimônio cultural.

Solange Aparecida de Souza Monteiro

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	1
A IGREJA CATÓLICA: SEXUALIDADE E A DITADURA MILITAR NO BRASIL	
Solange Aparecida de Souza Monteiro	
Monica Soares	
Paulo Rennes Ribeiro Marçal	
Isabel Cristina Correa Cruz	
Carlos Simão Coury Corrêa	
Andreza de Souza Fernandes	
Fernando Sabchuck Moreira	
DOI 10.22533/at.ed.8501907101	
CAPÍTULO 2	12
A FUNÇÃO ECLESIAL DOS CARISMAS EM 1COR 12	
Marcela de Jesus Dias	
Vicente Artuso	
DOI 10.22533/at.ed.8501907102	
CAPÍTULO 3	20
ITINERÁRIO DA SINODALIDADE NA IGREJA: DAS ORIGENS DA IGREJA À VOLTA ÀS FONTES DO VATICANO II	
Pedro Paulo das Neves	
DOI 10.22533/at.ed.8501907103	
CAPÍTULO 4	38
ECOFEMINISMO: EM DEFESA DA DIGNIDADE DAS MULHERES E DA NATUREZA	
Severino Arruda da Silva	
DOI 10.22533/at.ed.8501907104	
CAPÍTULO 5	49
AS BASES FILOSÓFICAS DA VISÃO NA CONTEMPORANEIDADE A RESPEITO DE DEUS	
Adelcio Machado dos Santos	
Joel Haroldo Baade	
DOI 10.22533/at.ed.8501907105	
CAPÍTULO 6	60
ENTRE MEMÓRIA E HISTÓRIA. PASTORAIS SOCIAIS NA DIOCESE DE JOINVILLE – ANOS 1960-1990	
Rebecca Wuerz Balsanelli	
Rita de Cássia Pacheco	
Clélia Peretti	
DOI 10.22533/at.ed.8501907106	
CAPÍTULO 7	71
FUNDAMENTALISMOS, INTOLERÂNCIAS E LAICIDADES: A RELIGIOSIDADE BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA À LUZ DOS DIREITOS HUMANOS	
Celso Gabatz	
DOI 10.22533/at.ed.8501907107	

CAPÍTULO 8	82
MARIOLOGIA DE ANTÔNIO CONSELHEIRO: A MARIA DAS 'PRÉDICAS AOS CANUDENSES	
Izaias Geraldo de Andrade	
DOI 10.22533/at.ed.8501907108	
CAPÍTULO 9	90
PERSEGUIÇÃO CONTRA RELIGIÃO AFRO BRASILEIRA AUMENTA VIOLÊNCIA NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO, BRASIL	
Flávia Abud Luz	
Monica Abud Perez de Cerqueira Luz	
DOI 10.22533/at.ed.8501907109	
CAPÍTULO 10	99
RELIGIÃO E A POLÍTICA: UM ESTUDO SOBRE O ELEITORADO EVANGÉLICO	
Leandro Ortunes	
Silvana Gobbi Martinho	
Tathiana Senne Chicarino	
DOI 10.22533/at.ed.85019071010	
CAPÍTULO 11	104
UM REFORMADOR BRASILEIRO NO BRASIL IMPERIAL	
Raimundo Nonato Vieira	
DOI 10.22533/at.ed.85019071011	
CAPÍTULO 12	116
OS CONTORNOS DA TÉCNICAS DE SI NA SEXUALIDADE E NA HISTÓRIA DA RELIGIÃO NO BRASIL	
Solange Aparecida de Souza Monteiro	
Paulo Rennes Marçal Ribeiro	
Maria Regina Momesso	
Fernando Sabchuk Moreira	
Andreza de Souza Fernandes	
Carlos Simão Coury Corrêa	
Isabel Cristina Correa Cruz	
Valquíria Nicola Bandeira	
DOI 10.22533/at.ed.85019071012	
SOBRE A ORGANIZADORA	130
ÍNDICE REMISSIVO	131

A IGREJA CATÓLICA: SEXUALIDADE E A DITADURA MILITAR NO BRASIL

Solange Aparecida de Souza Monteiro
Monica Soares
Paulo Rennes Ribeiro Marçal
Isabel Cristina Correa Cruz
Carlos Simão Coury Corrêa
Andreza de Souza Fernandes
Fernando Sabchuck Moreira

RESUMO: Este artigo tem como objetivo analisar a posição política da Igreja Católica em relação a sexualidade no período da Ditadura Militar no Brasil. Em 1964, aconteceu a Marcha da Família com Deus pela liberdade, na qual grupos católicos se manifestam contra o governo Goulart que é deposto dias depois pelos militares. O plano cronológico estabelecido data de 1964, ano do estabelecimento do novo governo. Parte da hierarquia católica expressou apoio à ação militar que levou à derrubada do presidente João Goulart até o final da década de 1970, quando a igreja e sua hierarquia ficou mais unificada, adotando oposição clara ao regime civil militar. Utilizando uma pesquisa bibliográfica documental, foi possível concluir que a necessidade de preservar os interesses institucionais, como a proteção de seus membros, a manutenção de sua posição de independência em relação ao governo e, sobretudo, a necessidade de preservar o patrimônio, a autoridade e poder de liderança.

A participação católica, foram decisivos na condução das ações da hierarquia católica, representada no país pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

PALAVRAS-CHAVE: Igreja. Regime Civil-Militar. CNBB. Religião. Política.

INTRODUÇÃO

“O Golpe de 1964”, de Carlos Fico, onde o autor busca abordar o golpe em si enfatizando os momentos dramáticos vividos pelo Brasil no final de março e início de abril daquele ano demonstrando como o “golpe” virou “ditadura”, isto é, como o evento de março de 1964 tornou-se o inaugurador do mais longo regime autoritário do Brasil republicano; e a obra “Ditadura Brasileira”, de Marco Antônio Villa, onde o pesquisador busca desmistificar a ditadura brasileira, tanto em sua duração como em seus efeitos, narrando a história desse período apontando os excessos que levaram à perseguições, torturas e mortes, mas pontuando também as diferentes fases que esse regime teve em seus 21 anos de duração.

Ao analisar a constituição do movimento homossexual brasileiro, os antropólogos Júlio Simões e Regina Facchini (2009) identificam o

processo de politização das identidades sexuais e de gênero que tinha como mote de sua atuação política o seguinte pressuposto: o pessoal é político¹. Questionando a moralidade conservadora quanto aos costumes, afetos e desejos, os chamados “movimentos identitários”, como o movimento negro, movimento gay e lésbico e principalmente as feministas, “avançaram a crítica questionando a figura do sujeito unitário, racional, masculino que se colocava como representante de toda a humanidade” (RAGO, 1998, p. 91).

Para Marcelino (2011,p.22), memória construída sobre os anos da ditadura, de modo geral, tende a ressaltar somente a dimensão política da censura que existia no período. Na verdade, a época é lida, como um todo, sobretudo a partir da chave política. Questões como a sexualidade e outras relacionadas ao plano comportamental, quando mencionadas, são tomadas apenas como epifenômenos de uma variante política fundamental. Assim, a história do Brasil entre 1964 e 85 tem sido reduzida a história política da ditadura .

Fico (2013, p. 469). Todavia, entendo que tal designação é uma escolha política, na medida em que acentua e denuncia a participação e colaboração de setores da sociedade civil em torno da manutenção de uma histórica ordem de gênero fundamentada na heteross sexualidade compulsória e na marginalização e exclusão das chamadas “minorias sexuais”. Fico (2004), ressalta que o golpe que encerrou o governo Goulart em 1964, embora tenha sido liderado pelos militares, contou com a participação de vários setores da sociedade civil, tais como: empresários nacionais e estrangeiros, membros da hierarquia do clero católico, latifundiários, setores da imprensa e intelectuais conservadores. Nesse universo de retorno as temáticas referentes à Ditadura Militar Brasileira, esse artigo busca evidenciar de forma breve o papel que a Igreja Católica teve nesse período histórico, buscando entender principalmente a mudança de postura de um discutível apoio inicial a um centro de oposição ao regime. Defende-se que a necessidade de preservar interesses institucionais foi o determinante para esta mudança, bem como a bandeira de defesa dos seus componentes e de sua doutrina foi o elemento que conduziu as ações da Hierarquia Católica no momento em que a mesma via seus membros e sua autoridade ameaçada pelo governo civil militar.

Para fundamentar teoricamente a argumentação recorreremos a conceitos weberianos, especialmente a definição que o mesmo faz de Igreja enquanto Instituição, e os princípios que a mesma deve defender. No que tocante a metodologia foi utilizada a investigação bibliográfica-documental, fundamentando a argumentação. Utilizou-se também com significativo peso a narrativa, pois segundo Hobsbawn (1991), quando o historiador a utiliza de forma problematizadora, fugindo do tradicional enfoque positivista e factual, ela produz resultados muito positivos. Para entendemos melhor o posicionamento da Igreja em relação ao Governo Civil Militar no Brasil, precisa-se conceituar primeiro o que denominamos de Igreja Católica. Reis (2003) destaca que sob esta denominação encontra-se presente uma grande variedade de ordens,

movimentos e ideais muitas vezes, antagônicos.

Uma definição mais específica do termo Igreja é encontrada na obra de Weber (2001), que o relaciona diretamente ao Catolicismo. Igreja seria, portanto, uma instituição que herda a hierarquia greco-romana e evidencia uma organização cósmica do mundo, onde Deus é o cume. Neste sentido o mundo material é superado pelo espiritual, e a Igreja realiza a ligação entre esses dois mundos. Adentrando nessa conceituação de Igreja Institucional, Mainwaring (1989) a define como uma estrutura religiosa hierarquizada que tem como objetivo maior propagar sua mensagem religiosa. Contudo, dependendo da percepção que se tenha dessa mensagem, pode vir a se preocupar com a defesa de interesses tais como sua unidade, posição em relação a outras religiões, influência no Estado e na sociedade, o número de seus adeptos e sua situação financeira.

No intuito de preservar seus interesses organizacionais, o catolicismo se envolveu ao longo de sua história em guerras, em questões escravistas, disputas econômicas e políticas, sendo muitas vezes compactuante com o poder estatal constituído, e em alguns casos, opositor a ele. Alves (1979) ressalta que a defesa de seus interesses não é necessariamente contrária à adoção de uma fé sincera, nem significa que a pura crença só ocorra fora da Igreja institucional. Em algumas concepções de religião, a defesa tradicional de interesses institucionais é essencial para a promoção da fé. Dentro dessa ótica, já que a salvação só pode vir através da Instituição, a Igreja necessita desses recursos para desenvolver sua missão com eficácia. A tendência de proteger interesses organizacionais tem sido e continua sendo um elemento chave no envolvimento da Igreja Católica na política. Hoje, isso se torna especialmente verdadeiro em relação à necessidade de a Igreja manter um grau de unidade e coerência

É fato que o Catolicismo tem uma enorme capacidade de promover mudanças internas e desenvolver novos vínculos com a sociedade como um todo, inclusive com o sistema político. Entretanto, é preciso evitar generalizações e determinismo, [...] devemos evitar reduzir a análise de uma Igreja ou movimento a um problema de classes. [...]. A Religião pode ser uma força poderosa na determinação da orientação política, frequentemente até mais importante que a classe. Além disso, a mudança política não modifica inevitavelmente a maneira pela qual as instituições ou movimentos vêm a si próprios. (MAINWARING, 1989, p.26) Quando discutimos a Igreja Institucional especificamente no Brasil, devemos pensá-la a partir de sua representante a Confederação Nacional dos Bispos no Brasil (CNBB). Sua criação está relacionada a uma preocupação em se manter a unidade da Igreja frente as divergências entre os chamados católicos progressistas e conservadores, que se agravavam no contexto social e político observado na sociedade brasileira entre fins da década de 1940 e década de 1950.

Durante o Estado Novo, a Catolicismo manteve uma estreita colaboração com o governo. Isso ocorreu porque a Igreja Hierárquica, via nele uma forma de resguardar

sua autoridade frente à sociedade e combater a ameaça comunista. Além disso, através da política nacional-desenvolvimentista, também encontrava meios de se opor aos ideais básicos do capitalismo burguês e exaltar o nacionalismo. Com o fim do Estado Novo, a Igreja buscou novas formas de se relacionar com o Estado, mas mantendo a práxis que se firmara com Dom Leme de acercar-se do Estado através de grupos de pressão e amistosas relações pessoais com os governantes desestimulando a criação de um partido Católico.

Nas eleições de 1945, párocos vigários, lideranças leigas foram conclamados a lembrar aos fiéis o dever do voto. A estratégia do clero era de se manter rigorosamente alheio as lutas partidárias, um acordo com o novo governo independente de qual fosse ele. Entretanto, mesmo não tomando uma postura política partidária, a Doutrina Católica não deixava de conclamar a seus fiéis a fazer o exame de qual era a posição do candidato frente a Igreja, ou seja, a adesão deste em sua vida pública ou privada aos princípios Católicos.

Orientavam também sobre as posições da Hierarquia frente aos debates do momento em torno do Capitalismo crescente e a chamada ameaça Comunista no país, já que o Catolicismo traz restrições tanto ao capitalismo extremado como ao Comunismo. Reis (2003), destaca que até fins da década de 1950, a problemática que dominava os pronunciamentos da Igreja Católica no Brasil era uma problemática apologética de autodefesa, produto tanto da transformação social que passava a sociedade civil brasileira e que, no limite, continha uma crítica corrosiva à religião dominante, quanto da insistência em afirmar a validade de uma pastoral bem ao gosto das elites tradicionais.

Os problemas abordáveis dentro desta problemática diziam respeito antes de qualquer coisa, à manutenção da ordem social e à defesa dos direitos inerentes a uma sociedade perfeita, de origem divina; à inalterabilidade de sua doutrina, à malignidade de um mundo corrompido porque sempre mais afastado de Deus e da verdadeira Igreja, a Católica. Como contraparte desta face defensiva, lentamente, uma outra face começava a emergir. Alguns setores da Hierarquia sentiam uma vontade de conquista, ou seja, de uma Igreja mais voltada aos anseios populares e à justiça social. Mas tal vontade se mostrou impotente neste período, pois não se concretizou em pautas de ação adequada e, portanto, não obteve o desenvolvimento desejado. Nessa necessidade de buscar ações mais ordenadas de evangelização frente a uma sociedade em mudança, sem deixar de influenciar ou participar dessas mesmas mudanças foi criada a CNBB. Fundada em um Ato oficial, uma reunião muito simples, a 14 de outubro de 1952, numa sala do Palácio São Joaquim. . No contexto da criação da organização estrutural da CNBB, não se pode esquecer a grande importância que tiveram as experiências e ações da Ação Católica Brasileira, da Juventude Operária Católica (JOC) e a Juventude Universitária Católica (JUC). A primeira contribuiu de forma prática com a recém criada CNBB, pois a estruturação dos serviços pastorais que a Ação Católica Brasileira havia montado com base

aos Departamentos Nacionais foi basicamente aproveitada pela CNBB, através da criação de seus Secretariados Nacionais. Tal estruturação visou dinamizar, coordenar e atualizar, na unidade, a ação pastoral de todo o episcopado, em comunhão com as diretrizes da Santa Sé. Já a JOC e JUC, através de sua militância política, levaram o bispado brasileiro a uma organização mais efetiva e prática de suas ações pastorais. Gradualmente, A CNBB criou mecanismos (secretariados e pastorais) para acompanhar as ações desses movimentos, tentando mantê-los ao máximo sobre a égide da Igreja. O objetivo central da CNBB, era coordená-los e combater a significativa influência dos ideais comunista nestas organizações.

A partir da década de 1960, a Igreja inicia um profundo processo de mudança. No âmbito externo, acontece o Concílio Vaticano II, que buscou um direcionamento das ações eclesiais para uma maior aproximação com camadas populares, a chamada “opção preferencial pelos pobres”. Tais determinações vão ser retomadas com grande ênfase na Conferência de Medellín (1968), que buscou discutir a ação da Igreja católica na América Latina, frente aos problemas relativos à justiça, à paz, à família, à demografia e à pobreza desse Continente. No aspecto político, nessa mesma década de 1960, a Igreja Católica Romana no Brasil estava extremamente dividida, tanto na hierarquia como na base leiga.

Desde a renúncia do presidente Jânio Quadros e a posse de João Goulart, observa-se um agravamento das cisões no seio da Igreja. Nenhuma manifestação oficial da CNBB questionou a legitimidade do governo Goulart, muito menos sua orientação política. Nesta mensagem a Comissão afirmou que as desigualdades sociais não levam a paz anunciada e desejada pela encíclica, mas destacam “os grandes entraves de um país subdesenvolvido, em que as massas populares não participam do processo brasileiro, onde subsistem a miséria e a mortalidade, [...] no meio rural e urbano” .

A declaração foi recebida pelo governo como um assumido apoio por parte da cúpula do episcopado brasileiro, ou seja, a Igreja Institucional, às Reformas de Base . A declaração surpreendeu também pelo tom progressista com que denunciava a ordem vigente no país. A CNBB saiu em defesa de profundas transformações, aludindo explicitamente às reformas administrativas, fiscal, educacional e agrária. No item sobre reforma agrária, a declaração ressaltou que: [...] ninguém pode desconhecer a situação de milhares de nossos irmãos que vivem nos campos, sem poder participar do nosso desenvolvimento em condições de miséria que constituem um afronto à dignidade humana, e por isso mesmo, a desapropriação por interesse social é coerente com a Doutrina Social da Igreja, não constituindo ataque ao direito de propriedade (CNBB,1963) . É evidente que essas ações e pronunciamentos de caráter mais progressista receberam críticas por parte dos setores mais conservadores da hierarquia católica, gerando atritos entre hierarquia e movimentos leigos. Camargo, Opierucci e Souza (1995), relatam que um dos mais notórios exemplos desses conflitos ocorreu em 1961. Mensagem da Comissão

Central da CNBB 30/04/1963. In: (CAMARGO; PIERUCCI e SOUZA, 1995) . REIS D. (2000, p,24), explica que as Reformas de Base pretendidas por Goulart tinham sete áreas chaves: reforma agrária, reforma urbana, reforma bancária, reforma tributária, reforma eleitoral, reforma do estatuto do capital estrangeiro e reforma universitária. Mensagem da Comissão Central da CNBB, 30/04/1963. In: (CAMARGO; PIERUCCI e SOUZA ,1995).

A Comissão Episcopal da Ação Católica e dos Apostolados de Leigos advertiu aos dirigentes militantes da Juventude Universitária Católica (JUC), para que não se deixassem envolver pelas tendências e soluções socialistas, doutrinas essas que geram a violência e a não conformidade com os objetivos sociais e apostólicos da Ação Católica. Assumindo posições de liderança na União Nacional dos Estudantes (UNE), apoiando reivindicações do sindicalismo rural e de conscientização política em níveis regionais, a JUC, acabou assumindo uma postura da qual as limitações impostas pela hierarquia, restringiram seu campo de ação. Com advento do golpe de 1964, a JUC foi duramente reprimida, tanto pela hierarquia católica como pelo regime militar, o que culminou em sua extinção em 1966. Bispos da província eclesiástica da Bahia se manifestaram em março de 1964, alertando que a situação de injustiça social predominante no Brasil estava servindo de pretexto para vitória de interesses políticos obscuros, e conclamaram a população para “a volta decidida e heroica do fervor democrático cristão, repudiando o comunismo e seu ameaçador avanço nas terras do Brasil”.

Mesmo dividida, a Hierarquia Católica em sua maioria, atuou no sentido de evitar um esquerdismo exaltado pelo fervor comunista. A imprensa de orientação conservadora apoiou e se solidarizou com a Igreja quando seus pronunciamentos seguiram essa via de orientação. Angelo (2009) reforça o grande temor de setores da direita, ligados a Igreja Católica em relação as Reformas pretendidas por Goulart. Em 19 de março de 1964, foi realizada em São Paulo, a Primeira Marcha pela Família com Deus pela Liberdade, onde Donas de Casa, segmentos da classe média e religiosos marcharam nas ruas protestando contra aquilo que acreditavam ser a instalação da desordem e da degradação da família no país. Fico (2005), ressalta que Marchas como essa, foram realizadas em outros municípios brasileiros entre abril a junho desse mesmo ano, detalhando especialmente a que foi feita no Rio de Janeiro, em 02 de abril, que conhecida como “Marcha da Vitória”, que tinha como principal objetivo a oposição a Brizola, governador do Rio na época e grande aliado do ex-presidente João Goulart. Não se pode perder de vista que essas Marchas embora contassem com grande envolvimento de membros do clero católico, não foram organizadas ou apoiadas diretamente pela CNBB.

Quando ocorreu o Golpe Militar de 31 de Março de 1964, e foi deposto o presidente João Goulart, as elites mais conservadoras gradualmente foram perdendo seu interesse pelos movimentos da Cruzada pelo Rosário em Família, uma vez que seu objetivo maior, que era afastar o perigo vermelho, foi atingido. A CNBB por sua

vez, demonstrou uma notória ambiguidade frente ao golpe. Por um lado, ela tentou reafirmar sua aliança com o Estado, como observamos no pronunciamento emitido por essa instituição no dia 3 de junho de 1964: Atendendo à geral e angustiosa expectativa do povo brasileiro, que via a marcha acelerada do comunismo para a conquista do poder, as Forças Armadas acudiram em tempo, e evitaram que se consumasse a implantação do regime bolchevista em nossa Terra. [...] Logo após o movimento vitorioso da Revolução verificou-se uma sensação de alívio e esperança, sobretudo porque, em face do clima de insegurança e quase desespero em que se encontravam as diferentes classes ou grupos sociais, a Proteção Divina se fez sentir de maneira sensível e insofismável. [...] Ao rendermos graças a Deus, que atendeu as orações de milhões de brasileiros e nos livrou do perigo comunista, agradecemos aos militares que se levantaram em nome dos supremos interesses da nação .

A Igreja Católica oficial mantinha-se em apoio ao regime civil-militar e suas ações, principalmente com relação à censura de costumes e no combate ao comunismo. O cardeal-arcebispo de Porto Alegre, Dom Vicente Scherer, deu sua benção à censura prévia de publicações principalmente aquilo que consideravam “abusos de prazeres sexuais” (ALMEIDA, 1998, p. 342). Porém, o grande problema deste apoio católico à censura é que ele ajudava a legitimar tais práticas pelos ditadores.

Por outro lado, perplexa pela violência praticada pelo regime militar, a CNBB lembrou neste mesmo documento, a necessidade de que os acusados não fossem punidos pela força e tivessem direito a defesa. Pois a restauração da ordem social não viria apenas com a condenação teórica e policial do comunismo. Portanto, os bispos Declaração da CNBB sobre a situação nacional. 03/06/1964 declararam-se prontos para facilitar, acatar e prestigiar a ação governamental, mas não silenciariam sua voz em prol da defesa dos pobres e das vítimas da perseguição e injustiça.

É importante frisar que não houve um compromisso assumido entre Igreja e Estado Militar. O combate ao comunismo era um ponto comum de ambos. Todavia, a Igreja não recebeu com satisfação o fato do novo governo não ter buscado apoio com ela para sua legitimação, já que o preâmbulo do Ato Institucional N° 1, assim afirmou: “a Revolução Vitoriosa, enquanto poder constituinte, se legitima a si própria” (CAMARGO, PIERUCCI e SOUZA, 1995 p.370).

Mainwaring (1989) destaca que entre 1964 e 1968, a CNBB preocupou-se mais com sua ordem interna do que com a política e com a ação social. Nem mesmo as novas diretrizes pastorais determinadas pelo Concílio Vaticano II, ou a crescente constituição da Teologia da Libertação foram suficientes para que ela assumisse como prioridade a defesa da justiça social. Contrastando com os anos anteriores ao Golpe, a CNBB se limitava a tratar, em seus documentos oficiais, de questões ligadas às celebrações litúrgicas e de formulações abstratas que, embora criticassem o capitalismo, taxando-o de injusto e opressor, nada diziam sobre o governo militar, sobre a repressão ou sobre o modelo econômico adotado. Entre fins da década de 1960 até a de 1980, a representação da Igreja Católica Apostólica Romana no

Brasil estava fortemente dividida em relação ao papel político que lhe cabia frente à Ditadura Militar.

Os bispos estavam agrupados mais ou menos em três alas, que de certa forma representavam tanto a posição do clero quanto a dos leigos: Uma era a ala denominada de progressista, cuja liderança de maior destaque era Dom Helder Câmara, arcebispo de Olinda e Recife. Os bispos deste grupo pregavam contra a violência do governo e contra a injustiça social provocada pelo modelo econômico vigente, atacando diretamente as políticas do governo, que haviam contribuído consideravelmente para o aumento da desigualdade econômica. Por tal pregação este grupo foi taxado de radical. A segunda ala era aquela conhecida como conservadora, da qual Dom Geraldo de Proença Sigaud, arcebispo de Diamantina, foi a liderança de maior relevância. Este grupo representou o pensamento da direita e se opôs aos progressistas. Denunciavam a ameaça comunista no Brasil, qualificando-a de subversiva, e manifestaram grande apoio ao regime militar. A terceira ala ficou conhecida como moderada, e era formada por bispos que procuravam evitar a tomada de qualquer posição pública sobre justiça sócio-econômica ou política. Eles temiam pela sobrevivência da Igreja numa eventual luta contra o governo. Todavia defendiam também mudanças na área de política social. Os moderados tendiam a se unir aos progressistas, formando assim a maioria, sempre que o próprio clero era vítima de torturas e vexames. Quando lutavam para proteger a si mesmos, os bispos estendiam o seu discurso a todas as vítimas da opressão. Seu instrumento de ação era a Comissão de Justiça e Paz, vigorosamente apoiada pelo arcebispo Arns em São Paulo. Nesta Comissão trabalhava um pequeno grupo de sacerdotes, voluntários leigos e advogados que se esforçavam para localizar presos políticos e dar-lhes representação legal e aconselhar as famílias. Às vezes não podiam fazer mais nada que aconselhar. O ano de 1968 pode ser considerado um marco de virada para o posicionamento político da hierarquia católica brasileira. A Decretação do AI-5 provocou grande agitação na relação Estado e Igreja. Dom Evaristo Arns destaca que o mesmo foi recebido pela CNBB como ameaça a toda e qualquer liberdade em nossa terra. A CNBB, sob a presidência de Dom Aloísio Lorscheider e de seu Secretário Geral, Dom Ivo Lorscheiter, lutou bravamente e conseguiu formar a Comissão Bipartite, uma Comissão informal, basicamente secreta, formada por militares e bispos para discutir as relações entre as instituições que representavam em favor da liberdade e das mudanças indispensáveis no Brasil. A partir desse ano, a CNBB passou a abandonar as generalizações de seu discurso e assume declaradamente a defesa dos direitos humanos. 1968 foi também o ano em que se iniciaram as primeiras experiências efetivas das CEBs no Brasil; o ano que marcou o auge da repressão política no país; o ano da Conferência de Medellín, onde o episcopado latino americano, voltou sua atenção para as grandes injustiças que ocorriam na América Latina. Outro ponto que deve ser lembrado, é que em 1968, foi a primeira vez que a CNBB emitiu um parecer crítico mais aprofundado sobre a

Doutrina de Segurança Nacional (DSN). Isso mostra que não havia no ano do golpe Militar um conhecimento amplo dessa Doutrina pelos setores civis que apoiaram a intervenção militar, na crença de que os mesmos pleiteavam restaurar a democracia. Não queremos com essa afirmativa colocar o clero brasileiro, especialmente os conservadores, em uma situação de ingenuidade mediante a DSN. Queremos apenas frisar que quando a chamada Linha Dura Militar chegou ao poder, a partir do governo do Marechal Costa e Silva, e quis por em prática os princípios centrais dessa Doutrina, ensinados somente nos meios militares como, por exemplo, a Escola Superior de Guerra (ESG), causou surpresa em setores civis que apoiaram o golpe, entre eles, o clero conservador. No ano de 1963, a Comissão Central da CNBB 30/04/1963, publicou uma Mensagem da sobre o assunto. Entre os dizeres desse documento, destacamos os seguintes pontos: [...] A Igreja católica, na hora presente, não pode fugir de uma leal colaboração com o governo em todos os setores onde se procure sinceramente a verdade, a justiça, a liberdade e o amor. Os bispos tem o direito a essa colaboração sob dois títulos; por serem cidadãos dessa pátria, [...] e por serem pastores da Igreja, aos quais cabe uma missão de serviço, de solidariedade e comunhão com os sofrimentos e as aspirações de seus cidadãos. [...] Como pastores da Igreja, os bispos não são movidos por motivos político-partidários, mas unicamente pelo bem comum, que inclui a dimensão política. Por vezes, seu dever de colaborar pode assumir a forma de denúncia franca e leal contra a violação dos direitos ou das liberdades fundamentais. Para que esta necessária colaboração seja possível, deve ser assegurada à Igreja (como a qualquer outro grupo ou associação, liberdade e respeito. [...] o diálogo entre Igreja e Estado se tornou mais difícil, nesses últimos tempos. [...], nota-se nos militares e no governo a preocupação de limitar a ação da Igreja à esfera do estritamente espiritual. (PETRUCCI; PRANDINI e ROMEU, 1986, p. 128).

Ao longo de 1970, os conflitos entre religiosos e militares prosseguiram. Prisões periódicas de padres se alternavam com denúncias de bispos progressistas de atos de torturas e arbitrariedades cometidas pelo governo. Com o aumento da repressão sobre a Igreja o resultado foi o aumento da oposição da Hierarquia católica contra o regime militar, inclusive de vários segmentos conservadores. Cancian (2011, p.75) afirma que “[...] o engajamento e trabalho da Igreja nas áreas da promoção da justiça e igualdade social, defesa dos direitos humanos, ação política contestatória e luta pela redemocratização do país [...]”, além de possibilitar uma superação na imagem conservadora da instituição eclesiástica, tornaram-na o mais importante centro de oposição pública do regime militar no país, se convertendo assim num espaço de significativa liberdade de organização, que contava com a proteção da hierarquia. Isso acabou aproximando movimentos sociais, sindicatos, movimento estudantil e alguns setores da esquerda que viram no catolicismo brasileiro um aliado nas denúncias contra as arbitrariedades do governo. Reis (2003) chama a atenção que mesmo tendo uma postura de oposição a CNBB não endurecesse seu discurso,

mantendo o tom de moderação, buscando evitar um confronto mais sério entre Igreja e Estado. Ela também tenta mostrar um distanciamento com a esquerda mais radical ao se declarar contra a qualquer tipo de ação radical.

Nesse sentido, condenar os atos considerados terroristas como sequestros de embaixadores e assaltos a bancos para o financiamento de guerrilhas, praticados pelos grupos de extrema esquerda, foi uma forma que a Igreja encontrou para buscar uma abertura para dialogar com o governo e obter a simpatia das elites conservadoras e da classe média. A guisa de conclusão, cabe destacar que quando analisamos a postura da Igreja Católica enquanto Instituição em relação ao Regime Militar devemos evitar generalizações e entender as pressões internas dentro da própria instituição, que não abre mão de seu papel de ser a condutora de seus fiéis para o reino dos céus. Também não devemos cair no simplismo de concluir que o catolicismo brasileiro alterou seu posicionamento apenas por conveniência ou interesses de manutenção de poder ou prestígio nesse dado contexto histórico. Afirmamos que tal conclusão é imprudente porque não contemplaria a complexidade do entendimento da ordem Institucional. Tal ordem tem como objetivo a manutenção de poder e da hierarquia católica, mas acima de tudo da unidade da Igreja. Este último ponto implicou em mudanças de posicionamentos políticos e em concessões dos grupos que detinham o poder, dentro da instituição eclesial, a outros grupos que não detinham poder de decisão nas determinações da ação pastoral da Igreja. Além disso, quando a hierarquia viu seu monopólio de orientar, investigar e julgar os membros da Igreja, principalmente o clero, usurpado pelo regime militar, que moveu várias ações contra sacerdotes católicos, a Hierarquia agiu no intuito de preservar sua autonomia frente ao Estado e o Monopólio da disciplina de seus membros.

REFERÊNCIAS

ALVES, Márcio Moreira. A Igreja Católica e a política no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1979.

ANGELO. Vitor Amorim de. Luta armada no Brasil. São Paulo: Editora Claridade, 2009.

CAMARGO, C. P. F.; PIERUCCI, A. F. O.; SOUZA, B.M. Igreja Católica: 1945 – 1970. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). História geral da Civilização brasileira. III. O Brasil republicano. Vol. 4º. Economia e cultura (1930-1964), 3ªed. Rio de Janeiro: Bertrand S.A, 1995.

CANCIAN, Renato. Igreja Católica e Ditadura Militar no Brasil. São Paulo: Editora Claridade, 2011. Declaração da CNBB sobre a situação nacional. 03/06/1964. In: FREI ROMEU; PETRUCCI, V. A.; PRANDINI, F. (ORG.). As relações entre Igreja e Anais do VI Congresso Internacional UFES/Paris-Est I 51 Estado no Brasil. Vol. 1. Durante o governo do general Castelo Branco 1964- 1968. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

FICO, CARLOS. Além do Golpe. Versões e controvérsias sobre 1964 e a Ditadura Militar. Rio de Janeiro – São Paulo: Editora Record, 2004.

_____. O Golpe de 1964. Momentos decisivos. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014. HOBBSBAWN, Eric. A Volta da Narrativa. In: Sobre História. São Paulo: Companhia das Letras, 1991 MAINWARING, Scott. Igreja Católica e Política no Brasil. 1916-1985. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARCELINO, Douglas Attila. Subversivos e Pornográficos. Censura de livros e diversões públicas nos anos 1970. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2011.

Mensagem da Comissão Central da CNBB 30/04/1963. In: FREI ROMEU & PETRUCCI, V. A.; PRANDINI, F.. (ORG.). As relações entre Igreja e Estado no Brasil. Vol. 1. Durante o governo do general Castelo Branco 1964- 1968. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

RAGO, Margareth. Descobrindo historicamente o gênero. Cadernos Pagu (11), p. 89-98, 1998.

REIS, Ailton Marcos dos. As relações entre Ditadura Militar e Igreja Católica no Brasil: A problemática dos Direitos Humanos (1968-1974). 2003. Monografia (Licenciatura em História) - Departamento de História, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória.
REIS, Daniel Aarão. Ditadura Militar, Esquerdas e Sociedade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

WEBER. Max. A ética protestante e o espírito do Capitalismo. São Paulo: Martin Claret, 2001.

A FUNÇÃO ECLESIAL DOS CARISMAS EM 1COR 12

Marcela de Jesus Dias

Bolsista de Iniciação Científica (Fundação Araucária, PUCPR e CNPq) e graduanda em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba – Paraná

Vicente Artuso

Doutor em Teologia Bíblica. Professor no Programa de Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná Orientador e avaliador na Iniciação Científica e no mestrado e doutorado em Teologia Curitiba – Paraná

RESUMO: O relato de Paulo sobre a função dos carismas em 1Cor 12 reflete uma comunidade cristã caracterizada pela efervescência de dons. Ele trata da importância e da função dos dons num contexto de divisões na comunidade. A imagem do corpo é utilizada para falar da igreja e de suas funções para demonstrar a unidade e a cooperação mútua. São comparadas as listas de carismas em Paulo para destacar a teologia dos mesmos. Esta comparação ressalta os carismas funcionais. Porém todos os dons são importantes em função da unidade, pois possuem uma mesma fonte a do Espírito. Propõe-se uma divisão e interpretação de 1Cor 12 qual evidencia a ação do Espírito. Os membros da comunidade não podem ficar na ignorância a respeito dos dons espirituais,

motivo desta longa instrução em 1Cor 12-14 em vista da unidade e a participação de todos na mesma tarefa para a edificação da Igreja.

PALAVRAS-CHAVE: Carismas. Corpo. Comunidade Cristã.

1 | INTRODUÇÃO

Após a evangelização em Atenas (At 17.16-34), o Apóstolo Paulo se dirige para a cidade de Corinto, onde funda uma comunidade cristã (At 18.1-18) por volta de 51-52 d.C. Corinto está situada ao sul do istmo, sendo uma cidade portuária de grande movimento comercial. A cidade possuía tamanha importância por ser a verdadeira metrópole do mundo grego, com mais de meio milhão de habitantes (além de gregos, havia romanos e judeus), era a capital da província de Acaia a partir de 27 a.C. Também é característica pelo fascínio dos jogos ístmicos; e por ter cultos helenistas-orientais. Foi em meio a este contexto que Paulo fundou uma comunidade composta, sobretudo por gregos de origem pagã (fé cristã e cultura helênica) e elementos de origem judaica. A estadia do Apóstolo em Corinto teve a duração de um ano e seis meses (At 18.11), partindo para Éfeso na companhia de Priscila e Áquila (vv. 18-19).

Esta comunidade em que Paulo fundara se caracterizava pela efervescência de dons, ostentava uma riqueza carismática deslumbrante. Porém, em meio a essa grande variedade de dons surgiam também divisões (1Cor 1.10-16) e disputas de uns querendo se sobressair aos outros. Os maiores conflitos se caracterizavam nas relações entre as pessoas com divisões entre ricos e pobres, homens e mulheres, escravos e livres e entre as lideranças. O objetivo do presente estudo é expor a origem dos carismas e sua função em vista do crescimento e comunhão na comunidade. Portanto para Paulo, os carismas se justificam por sua função eclesial. A Igreja de Corinto cresceu quando buscou vencer as divisões e valorizou os carismas em vista da unidade.

A imagem do corpo, da qual Paulo se refere em 1Cor 12, relaciona-se com os problemas tratados em 1Cor 14. O modo figurativo que o Apóstolo utiliza ao falar da igreja como corpo é motivado pelos conflitos e divisões na comunidade de Corinto. O estudo da lista dos carismas nas cartas Paulinas ajudará a entender a proeminência dos carismas enquanto dons a serviço. Destaca-se a caridade como virtude maior, que supera todos os dons (1Cor 13) justamente porque o amor une, é solidário, compreende, acolhe e perdoa.

2 | ORIGEM E DIVERSIDADE DOS CARISMAS.

Os dons espirituais no vocabulário Paulino é expresso pelo termo grego: *χαρισμα*. Trata-se de um substantivo neutro que significa o resultado do ato de dar graciosamente. Por definição segundo Dunn (2003, p. 625) “carisma é o resultado de ato gracioso de Deus; é a graça divina concretizada e expressa em palavra ou ação”. Em Paulo pode indicar todos os favores recebidos de Deus, tendo seu uso mais comum na assembleia.

Os carismas têm como função unir (1 Cor 12. 12-30) e edificar (1 Cor 14. 3,4,5,12,17,26) a comunidade. Esta comunidade que Paulo fundara se caracterizava pela efervescência de dons, ostentava uma riqueza carismática deslumbrante. Porém, em meio a essas grandes variedades de dons surgiam também divisões e disputas de uns querendo se sobressair aos outros. As tensões na comunidade eram numerosas tanto em questões teológicas, éticas e sociais.

Nas cartas paulinas temos quatro listas de carismas conforme apresentada por Quesnel (1983, p. 81):

1Cor 12.8-10	1Cor 12.28-30	Rm 12.6-8	Ef 4.11
A mensagem da sabedoria;	(ser) apóstolo;	o dom da profecia;	(ser) apóstolo;
a palavra da ciência;	(ser) profeta;	o dom do serviço;	(ser) profeta;
a fé;	(ser) doutor;	o dom do ensino;	(ser) evangelista;
o dom das curas;	o dom dos milagres;	o dom da exortação;	(ser) pastor;
o poder de fazer milagres;	o dom das curas;	o dom da esmola;	(ser) mestre.
a profecia;	o dom da assistência;	o dom de presidir;	
o discernimento dos espíritos;	o dom do governo;	o dom de exercer misericórdia.	
o dom de falar em línguas;	o dom de falar diversas línguas;		
O dom de interpretar línguas.	o dom de interpretá-las.		

Quadro 1- **Lista de carismas**

Fonte: adaptado de Quesnel (1983).

Nota-se a primazia nos dons funcionais de apóstolo e profeta em 1Cor 12.28-29 e Ef 4.11, citados por primeiro. Seguem-se nessas listas outros dons funcionais ligados à pregação: como doutor, evangelista, pastor. Aparecem dons ligados ao governo: presidir, dar assistência, dom do governo. Deve-se ressaltar os carismas de milagres, curas. Os carismas de falar em línguas e interpretar são colocados por último. Paulo quer ressaltar que são importantes e integrados na diversidade de dons desde que sejam edificantes para o corpo da comunidade. Paulo lembra em 1Cor 14.4 “Quem ora em línguas edifica-se a si mesmo”. Porém para edificação da comunidade necessita que haja alguém com o dom de interpretar. No contexto de disputas de carismas ou de posições na comunidade Paulo oferece a via do serviço e da caridade que devem inspirar todas as ações dos cristãos.

3 | ANÁLISE DE 1COR 12

Foram constatadas ao longo da perícopes uma sequência de repetições das palavras: dons (quatro vezes); dom (cinco vezes); Espírito (nove vezes); corpo

(dezoito vezes). A perícope em estudo possui grande relevância no contexto da comunidade carismática em Corinto. Ali Paulo vai trabalhar questões referentes à distribuição dos dons e os serviços na comunidade. Pode-se dividir o capítulo em quatro partes:

Os três primeiros versículos (vv 1-3) são destinados a distinguir os verdadeiros cristãos dos não cristãos, ficando claro através da fórmula: “Jesus é o Senhor”, em que só aqueles que estão repletos do Espírito podem fazer esta declaração. Pois a comunidade estava cheia de neófitos, sendo estes oriundos do paganismo, escravos de ídolos pagãos que não possuem vida. Paulo para identificar se realmente os coríntios tinham se convertido, escreve que só na ausência do Espírito pronunciariam: “maldito seja Jesus”. O Apóstolo não queria que a comunidade cujos membros ele se refere como “seus”, ficassem sem entender a ação verdadeira do Espírito. Segundo Dunn (1989, p.321), os membros da comunidade “não podem ficar na ignorância de um aspecto tão importante da vida cristã”.

Paulo ao escrever a segunda parte do capítulo (vv.4-11) quer deixar claro os efeitos da ação divina, envolvendo a presença do Espírito (v.4), do Senhor (v.5) e de Deus (v.6) que possuem um único princípio (ativo e operante). Assim são distribuídos os carismas, serviços e atividades. Esta distribuição que o Apóstolo dá ênfase quatro vezes na perícope visa à utilidade de cada membro na igreja. Deste modo, Paulo contrapõe todo o sentimento de orgulho e de superioridade que alguns tinham no interior da comunidade. No v.7 a repartição não deixa ninguém de fora, todos os coríntios participam de algum modo na assembleia com seus carismas. Nos vv.8-10 segue a sequência de dons que são distribuídos pelo Espírito. Este elenco é exemplificativo dentre outras listas. Mas vamos nos deter na análise da perícope, que Dunn (1989, p.325) apresenta com base nos termos em grego:

Discurso sapiencial (= *logos sofias*), discurso expressivo de conhecimento (= *logos gnôseôs*), fé (= *pístis*), dom de curas (= *charismata iamátôn*), poder de fazer milagres (= *energêmata dynámeôn*), profecia, capacidade de distinguir entre a verdadeira e a falsa manifestação de Espírito (= *diakríseis pneumáton*), glossolalia (= *gêne glôssôn*), interpretação da glossolalia (= *hermenéia glôssôn*).

Os dois primeiros carismas (v.8) retomam 1Cor 1.5, Paulo já havia se dirigido aos coríntios reconhecendo que entre eles, alguns possuíam o dom de falar com sabedoria e de falar com conhecimento. O terceiro carisma (v.9) é o de fé milagrosa, como referida também em 1Cor 13.3. Esta fé tem a capacidade de curar doentes (v.10) e transportar montanhas. O dom da profecia (v.10), no contexto do cap. 12 tem a sua função relacionada com o longo discurso de 1Cor 14. Nele as palavras proferidas visam provocar arrependimento no ouvinte que, ao sair da assembleia, saia edificado.

O próximo carisma da lista é o de distinguir entre a verdadeira e a falsa manifestação dos espíritos (discernimento). Com efeito a comunidade possui muitos membros de origem pagã. Assim torna-se necessário discernir se os fenômenos

extáticos provêm de um espírito bom ou não. O último dom vem acompanhado a outro, o da glossolalia (falar em línguas) junto ao de interpretação. É o carisma menos estimado pelo Apóstolo, mas para os coríntios era o mais aspirado. Podemos concluir esta segunda parte da perícope, identificando que a missão do Espírito neste contexto é construir comunidade na diversidade de dons.

Na terceira parte do capítulo (vv.12-27), Paulo se utiliza da imagem do corpo para o bom entendimento dos seus interlocutores. A ilustração do corpo não indica apenas a igreja como corpo, mas também como corpo de Cristo (v.12). Seguindo para o v.13, encontramos grande riqueza na ação do Espírito. Podemos aqui recordar Joel 3.1-2, que faz menção do dom do espírito para toda a carne. Neste versículo não há distinção entre judeus e gregos, escravos e livres. Pois todos bebem da mesma fonte: a do Espírito! A formação de um só corpo se dá também por meio do batismo, este evidencia a integração ao corpo de Cristo, reconhecendo o senhorio de Jesus.

A composição do corpo não é de um só membro, mas de muitos (v.14), sem a pluralidade (característica pela diversidade), não se tem corpo. Paulo começa a partir do versículo 15, uma abordagem irônica: “Se o pé disser: ‘Mão eu não sou, logo não pertencço ao corpo’, nem por isso deixará de fazer parte do corpo. (1Cor 12.15-16). Dunn (1989, p.328) afirma: “Reduzindo-se tudo a um só membro, nega-se ao corpo sua essencial diversificação”. Aqui se faz referência ao v.17. No v.18, Deus aparece como o formador do corpo, sendo ele Criador conhece a função distinta de cada membro. Os diferentes membros, não podem estar divididos e não podem ser autônomos, verifica-se a necessidade de uns pelos outros em ajuda mútua (vv.19-21).

Prosseguimos para uma possível classificação dos membros do corpo: fracos-fortes, indignos-dignos, indecentes-decentes, vis-nobres (vv.22-24). Nestas antíteses, podemos considerar uma recompensa aos menos considerados. O que se destaca é a “igual solicitude”, ou seja, o cuidado afetuoso de uns para com os outros, a fim de que não haja divisão no corpo (v.25). Independentemente da situação de cada membros, a igreja sendo um só corpo deve entender que se um membro sofre ou é honrado, todos compartilham da mesma situação (v.26).

Na quarta parte (vv.27-30), Paulo faz uma afirmação, em que a comunidade dos coríntios é o “Corpo de Cristo” e, além disto, “são os membros deste Corpo” (v.27). Esta ilustração que ele faz, se explicita e aplica na igreja se encontra nos vv. 28-30. Deus é aquele que estabelece na igreja a diversidade de carismas: começando por apóstolos, profetas e aqueles que ensinam. Paulo é apóstolo por anunciar o evangelho de Cristo, o apostolado existe desde a igreja primitiva. O fato de ser profeta na comunidade tem certa superioridade (1Cor 14) mas também os catequistas são essenciais para a comunidade composta de neófitos. Os outros carismas são: dons dos milagres, das curas, da assistência, do governo e do falar diversas línguas. Nesta lista há dois dons que não estão no elenco dos vv.8-10: o da assistência aos enfermos e de presidir a comunidade. Os vv.29-30 são compostos

por sete perguntas, seguido pela palavra “todos”, se todos os coríntios possuíssem a mesma função a ilustração do corpo seria vã. A última parte de análise deste capítulo é o v.31, qual o Apóstolo faz uma recomendação aos membros, para que aspirem aos melhores carismas. Em contraposição as disputas em Corinto, Paulo oferece a via da caridade por excelência, assunto tratado em 1Cor 13 sobre o amor (ágape).

4 | FUNÇÃO DOS CARISMAS NO CONTEXTO ECLESIAL ATUAL

Com relação aos resultados podemos verificar a importância dos dons atuantes nas comunidades eclesiais pelos carismáticos. No contexto atual eclesial as divisões são comuns, e podem ser ocasião de crescimento na comunidade quando há diálogos construtivos. As divisões, ou partidos são também oportunidades para que as virtudes sejam reveladas. Esta abordagem positiva é fundamental: uma assembleia pode revelar os dons e habilidades para resolver os conflitos, portanto prestar um serviço para edificação.

Em nossa realidade, o texto se atualiza a tal modo que este capítulo qual Paulo se dirige aos coríntios tem tamanha relevância para as comunidades no âmbito evangélico como Pentecostais e Neopentecostais; no campo eclesial católico como renovação carismática católica. Nos movimentos citados, tem em seus participantes a presença dos dons operantes nos cultos e missas. O problema está em como os dons são administrados pelos carismáticos, a realidade em que nos deparamos em nossos dias é de uma igreja dividida, autônoma e egocêntrica, onde os dons que são doados pelo Espírito como ato gracioso aos indivíduos acabam se tornando como uma questão de “status”, em que os quais possuem são superiores aos que não possuem, e o que tem sido esquecido por alguns cristãos pentecostais e neopentecostais é que os carismas não são apenas os do elenco que Paulo faz referência ao capítulo 12 da primeira carta aos coríntios, mas também ao capítulo 12 de Romanos em que aparecem alguns dons que por estas denominações não possuem relevância como: o dom de serviço (v.7), o dom da esmola, o dom de presidir e o dom de exercer misericórdia (v.8). Estes dons, para eles são considerados como vocação e não como ação do Espírito.

A imagem do corpo proposta por Paulo nos faz entender que a comunidade não é feita só de um membro, mas de muitos (v.14) O problema está quando os membros se dividem e suas funções para a edificação deixam de acontecer causando problemas para todo o corpo. Por isso, identificamos várias igrejas em nosso contexto com diferentes denominações, que muitas vezes a igreja deixa de ser o corpo de Cristo e passa a ser apenas uma instituição vinculada por interesses individuais.

A igreja também como lugar de comunhão, aqui podemos recordar Atos dos Apóstolos 2.42-47 em que a igreja primitiva “se mostrava assídua aos ensinamentos dos apóstolos, à comunhão fraterna, à fração do pão e às orações”. Assim no v.47 encontramos que a igreja só crescia porque haviam estes quatro pilares, “E o Senhor

acrescentava cada dia ao seu número os que seriam salvos”. O Senhor acrescentava porque havia uma igreja unida.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, podemos confirmar que as recomendações de Paulo à comunidade em Corinto e sua relação aos carismas, foram para que houvesse o entendimento de que os carismas, serviços e atividades são obras do mesmo Deus, Senhor e Espírito (Trindade) para a unidade e a edificação na assembleia. Paulo explicita o valor dos dons com a imagem do corpo como modelo de Igreja. Esse relato ainda se faz atual no contexto de divisões e intolerâncias até mesmo nas comunidades cristãs.

Constatam-se certas dificuldades na atualização destes carismas, em entender como acontecem na prática nas mais variadas comunidades de hoje. Como discernir certas manifestações religiosas ou ações se é ação do Espírito Santo ou não. Para isso é necessária uma pesquisa mais profunda ou até mesmo uma pesquisa de campo seria interessante, em relação às comunidades que se dizem: “carismáticas”. Com uma reflexão a partir desses movimentos e focada nas Escrituras e orientações de Paulo em 1Cor 12-14 temos uma iluminação para a prática eclesial. Há de se promover mais tolerância e diálogo em meio à diversidade para promover a unidade. A *ekklesia* é comunidade dos convocados com a mesma missão de anunciar o Evangelho num mundo plural. Foi assim que fez Paulo, chegou em Corinto, inseriu-se no mundo do trabalho manual (At 18) e depois dedicou-se totalmente a Evangelização. Soube mudar seus paradigmas, entrar na vida do povo como observador e ouvinte atento para discernir tudo e promover o que edifica para a edificação da comunidade.

REFERÊNCIAS

BARBAGLIO, Giuseppe. **As cartas de Paulo (I)**. São Paulo: Paulinas, 1989.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. 4ª ed. rev. São Paulo: Paulus, 2006.

BÍBLIA. **Tradução Bíblica Ecumênica**. São Paulo: Loyola, 1994.

BRAKEMEIER, Gottfried. **A primeira carta do apóstolo Paulo à comunidade de Corinto**. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

BRANICK, Vincent. **A igreja Doméstica nos escritos de Paulo**. São Paulo: Paulus, 1994.

CAMPBELL, S. William. **Paulo e a criação da identidade Cristã**. São Paulo: Loyola, 2011.

CERFAUX, Lucien. **O Cristão na Teologia de Paulo**. Santo André: Academia Cristã e Paulus, 2012.

DETTWILER, Andreas et al (Org.). **Paulo, uma teologia em construção**. São Paulo: Loyola, 2011.

DUNN, James D. G. **A teologia do Apóstolo Paulo**. Trad.: Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003.

FABRIS, Rinaldo. **Paulo apóstolo dos gentios**. São Paulo: Paulinas. Quinta edição, 2008.

HAWTHORNE, Gerald F; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. Trad.: Barbara Theoto Lambert. 2. Ed. São Paulo: Loyola, 2008.

MCKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico**. 10^a ed. Trad.: Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1983.

MORRIS, Léon. **1 Coríntios: Introdução e Comentário**. Trad.: Odayr Olivetti. São Paulo: Vida Nova, 1981.

QUESNEL, Michel. **As epístolas aos Coríntios**. São Paulo: Paulinas, 1983. (cadernos bíblicos 20).

SCHNELLE, Udo. **Paulo Vida e Pensamento**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

THEISSEN, G. **Sociologia da Cristandade Primitiva**. Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, 1983.

THISELTON, Anthony C. **The First Epistle to the Corinthians**. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. (The New International Greek Testament Commentary).

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia**. São Paulo: Sinodal, Paulus, quinta edição, 2007.

ITINERÁRIO DA SINODALIDADE NA IGREJA: DAS ORIGENS DA IGREJA À VOLTA ÀS FONTES DO VATICANO II

Pedro Paulo das Neves

Mestre em Teologia (Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve-Bélgica, 2008)

Especialização em Teologia Bíblica (Instituto de Teologia Pastoral, Passo Fundo, 2003)

Licenciatura em Filosofia, Sociologia e Psicologia (Universidade do Sul de Santa Catarina, Tubarão 1993). Bacharel em Teologia (Instituto Teológico de Santa Catarina, Florianópolis, 1997). Doutor em Teologia (Universidade Católica do Paraná Curitiba, 2018)

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo despertar o interesse de conhecer melhor o caminho da sinodalidade eclesial e as resistências encontradas para o seu desenvolvimento. Quer situar o resgate do Concílio Vaticano II e o desafio na concretização da renovação eclesiológica, na perspectiva de uma autêntica comunhão expressa no conceito de “Igreja-Povo de Deus”. Pretende propor a teologia da Igreja Local e a prática de sínodos diocesanos para a reconfiguração das estruturas de comunhão e de participação de todos os membros eclesiais. Para isso, é indispensável conhecer o caminho que vai dos primeiros séculos ao Vaticano II.

PALAVRAS-CHAVE: Sinodalidade. Povo de Deus. Sínodo Diocesano. Igreja Local.

ITINERARY OF SYNODALITY IN THE CHURCH:

FROM THE ORIGINS OF THE CHURCH BACK TO THE SOURCES OF VATICAN II

ABSTRACT: The purpose of this article is to raise awareness of the path of ecclesial synodality and the resistance to its development. It wants to situate the rescue of the Second Vatican Council and the challenge in the concretization of the ecclesiological renewal, in the perspective of an authentic communion expressed in the concept of “Church-People of God”. It intends to propose the theology of the Local Church and the practice of diocesan synods for the reconfiguration of the structures of communion and participation of all the ecclesial members. For this, it is indispensable to know the path that goes from the first centuries to Vatican II.

KEYWORDS: Synodality. God’s people. Diocesan Synod. Local Church.

INTRODUÇÃO

A eclesiologia conciliar faz o caminho da história para chegar aos fundamentos da transformação que há muito tempo já vinha sendo gestada pelas forças vivas dentro e fora da Igreja. Os alicerces bíblicos e patrísticos são abundantes nos posicionamentos teológicos, os quais trarão à luz do dia o grande

acontecimento do Vaticano II. Na linhagem que culminou com o Concílio Vaticano II, a comunidade teológica é estimulada a uma cientificidade maior de seu saber, interessando-se mais pelos ensinamentos da história dos primeiros séculos do cristianismo. A análise documental da história dos sínodos diocesanos nos tempos passados favorece a compreensão do itinerário da sinodalidade da Igreja, desde as origens até o Vaticano II.

1 | OS SÍNODOS NAS IGREJAS LOCAIS

O caminho sinodal na vida da Igreja foi feito de altos e baixos. A intuição sinodal remonta mesmo à experiência do povo de Deus do Primeiro Testamento e à sua passagem para as novas comunidades surgidas à sombra do Mistério Pascal, como descrito na Escritura e testemunhado pela Tradição viva da Igreja. O desenvolvimento e a consciência desta realidade é algo que só se pode alcançar ao percorrer o caminho pontuando alguns momentos desta trajetória.

No primeiro milênio da Igreja, a sinodalidade teve uma marca mais acentuada. É neste período que o desenvolvimento das Igrejas Locais e a prática dos sínodos diocesanos foram solidificados. Tanto na Igreja neotestamentária como na Igreja dos primeiros séculos e, mesmo em períodos mais comprometidos com o poder temporal de religião do Estado, ainda assim, a presença da sinodalidade foi decisiva na consciência eclesial.

1.1 Os Primeiros Sínodos Diocesanos

Para compreender como surgiram e se desenvolveram os primeiros sínodos no itinerário histórico da Igreja e, de modo muito especial na Igreja antiga, se faz necessário passar os olhos sobre a maneira como era exercido o ministério do bispo dentro de uma comunidade e deste com os demais bispos em suas respectivas Igrejas. Fez-se um longo caminho até chegar à compreensão que se tem hoje. Há abundantes evidências de que os bispos, na Igreja Primitiva, tinham consciência de compartilhar a responsabilidade pela Igreja como um todo. Como disse São Cipriano: “Só há um episcopado, mas espalhado entre a multidão sinfônica de todos os numerosos bispos.”¹ Este vínculo de unidade foi bem expresso no requisito de que pelo menos três bispos devem tomar parte na ordenação (*kirotonia*) de um novo bispo². Era também evidente nas várias reuniões de bispos, em concílios ou sínodos

1 SÃO CIPRIANO, *Ep.* 55, 24, 2; cf. também: *‘episcopatus unus est cuius a singulis in solidum parstetur’* (*De unitate*, 5).

2 PRIMEIRO CONCÍLIO ECUMÊNICO (Niceia, 325), cânone 4: “é preferível que um bispo seja estabelecido por todos os bispos de uma província; mas se isto parecer difícil em razão de alguma premente necessidade, ou da distância a ser percorrida, que pelo menos três bispos estejam juntos; e, tendo o consentimento por escrito dos bispos ausentes, podem então proceder a consagração. A validação [*kyros*] do ato ocorrido recai sobre a metropolita de cada província”. Cf. também cânone apostólico, 1: “um bispo deve ser ordenado por dois ou três bispos”.

em que punham em discussão comum questões de doutrina (*dogma, didaskalia*) e prática, bem como em suas várias comunicações epistolares e mútuas visitas.

Já durante os primeiros quatro séculos, emergiram vários grupos de dioceses dentro de determinadas regiões. O (*protos*) primeiro entre os bispos da região era bispo da primeira sé, a metrópole, e seu ofício como metropolitano sempre esteve vinculado aquela sé. Os concílios ecumênicos atribuíram certas prerrogativas (*presbeia, pronomia, dikaia*) ao metropolitano, sempre no âmbito da sinodalidade. Assim, o primeiro Concílio Ecumênico (Niceia, 325) exigiu de todos os bispos de uma província sua participação pessoal, ou acordo por escrito, para uma eleição episcopal e consagração, um ato sinodal por excelência, e atribuiu ao metropolitano a validação (*kyros*) da eleição de um novo bispo³. O quarto Concílio Ecumênico (Calcedônia, 451) evocou novamente os direitos (*dikaia*) do metropolitano, insistindo ser este um ofício eclesial, não político⁴, como fez também o sétimo Concílio Ecumênico (Niceia II, 787).

O Concílio de Niceia II (787) oferece uma descrição canônica da correlação entre o *protos* e os outros bispos da região: “os bispos do povo de uma província ou região (*ethnos*) devem reconhecer quem é o primeiro (*protos*) entre eles e considerá-lo como sua cabeça (*kephale*), e não fazer nada que seja importante sem o seu consentimento (*gnome*); cada bispo só pode fazer o que diz respeito à sua própria diocese (*paroikia*) e seus territórios dependentes. O primeiro (*protos*), por sua vez, não pode fazer nada sem o consentimento de todos. Desta forma prevalecerá a concórdia (*homonoia*), e Deus será louvado pelo Senhor no Espírito Santo”⁵.

A instituição do metropolitato é uma forma de comunhão regional entre as Igrejas Locais. Posteriormente, desenvolveram-se outras formas, nomeadamente os patriarcados, que compreendem vários metropolitatos. O metropolitano e o patriarca são bispos diocesanos com poder episcopal em suas próprias dioceses. Nos assuntos relacionados às suas respectivas metrópoles ou patriarcados, no entanto, deverão agir em concordância com seus irmãos no episcopado. Esta forma de agir é a raiz da instituição sinodal, no sentido estrito do termo, como um sínodo regional. Os sínodos são convocados e presididos pelo metropolitano ou pelo patriarca. Ele e todos os bispos atuam em mútua complementaridade e são responsáveis pelo sínodo. Tal postura remete a uma reflexão sobre a estrutura de organização do conjunto de ideias e práticas que se desenvolviam nas primeiras comunidades cristãs. O

3 PRIMEIRO CONCÍLIO ECUMÊNICO (Niceia, 325), cânone 4; também cânone 6: “Se alguém se torna um bispo sem o consentimento do metropolitano, este grande concílio decreta que tal pessoa não é um bispo”.

4 QUARTO CONCÍLIO ECUMÊNICO (Calcedônia, 451), cânone 12: “Quanto às cidades já honradas com o título de metrópole por cartas imperiais, que tais cidades e os bispos que as governam desfrutem apenas da honra do título; ou seja, que os direitos próprios a uma metrópole [*kataletheian*] sejam salvaguardados”.

5 CONCÍLIO DE ANTIOQUIA (327), cânone 9: “É apropriado aos bispos em cada província [*eparquia*] que se apresentem ao bispo que preside na metrópole”.

cristianismo primitivo pode ser dividido em duas fases distintas: o período apostólico, quando os primeiros apóstolos estavam vivos e propagaram a fé cristã; e o período pós-apostólico, quando foi desenvolvida uma das primeiras estruturas episcopais, quando houve uma intensa perseguição aos cristãos. Essa perseguição terminou em 313 sob o governo de Constantino I, que em 325 promulgou o primeiro concílio de Niceia, dando início à série dos Concílios Ecumênicos⁶.

Na sua etimologia, a palavra sínodo tem origem no grego *synodos*, e quer dizer “caminhar juntos”. Um sínodo diocesano é uma “assembleia de eclesiásticos” e leigos “convocados pelo seu prelado ou outro superior” que se reúnem com o propósito de “caminhar juntos”, seguindo um determinado plano. Para muitos estudiosos, a obra de Eusébio de Cesareia, “História Eclesiástica”, é um marco na composição do que possivelmente poderia chamar uma historiografia de cunho religioso, atinada a uma perspectiva cristã. Foi a partir dele que a palavra sínodo se converteu em termo técnico para descrever as assembleias eclesiásticas.

Sem dúvidas, a prática sinodal remonta aos primeiros séculos da história da Igreja. Alguns autores definem a origem do sínodo no chamado primeiro Concílio de Jerusalém (At 15,18), no ano 49. Quanto à atividade da prática de sínodos nos primórdios do cristianismo, acha-se importante estar atento à posição de Marcello Semeraro⁷ que diz:

Há testemunhos de atividade sinodal já entre os anos 160 e 175, na Ásia Menor, para discutir e resolver a questão montanista. A prática sinodal certamente originou-se da necessidade sentida pelos Bispos de consultarem um ao outro sempre que os problemas assumiam alcance mais amplo que o do local, mas também da sua consciência de constituir um Corpo episcopal encarregado de guardar a tradição apostólica.

Segundo Semeraro, Santo Agostinho distinguia três espécies de Sínodos: universal, regional e provincial. A eles se acrescentou no século IV o sínodo diocesano, composto pelos presbíteros e clérigos de uma diocese reunidos pelo bispo⁸. Alguns autores consideram que o primeiro sínodo foi convocado no ano 155, em Roma, pelo Papa Aniceto⁹, para solucionar a dúvida da data da Páscoa.¹⁰ Depois deste vieram muitos outros nas mais variadas regiões para que houvesse o reconhecimento mútuo da fé católica e para regulamentar e resolver diferentes questões disciplinares. No parecer de Zito, a sinodalidade não impede que o ministério apostólico siga outro caminho que, embora diferente¹¹, não deixa de convergir com aquele: a emergência

6 LIMA, L. A. Sínodo dos bispos. In: *Dicionário do Vaticano II*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2015. p. 910.

7 SEMERARO, M. Sínodo. In: *Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 705.

8 SEMERARO, 2003, p.706.

9 Outros indicam como primeiro sínodo o convocado pelo Papa Vítor em 190.

10 CHIRON, Y. *Histoire des conciles*. Paris: Pérrin, 2011, p.6.

11 ZITO, G. La figura del vescovo lungo i secoli. Profilo storico fino al Concilio Vaticano I. In: PERI, V. (Ed.). *La comunione con il vescovo. Profili storici, biblici, teologici*. Roma: Unione Apostolica del Clero, 2009. p. 16.

e a afirmação da autoridade e da figura dos bispos como expressão da Tradição e da unidade da fé eclesial. Pode-se observar, por exemplo, em Eusébio, que ele faz referências às figuras episcopais mais salientes na sua *História Eclesiástica*, como bem assinalou Jean Daniélou¹².

O primeiro sínodo diocesano de que temos notícia é o de Auxerre, por volta de 581-605, que reuniu 7 abades, 34 presbíteros e 3 diáconos, à volta do Bispo Aunachario (Aunaire),¹³ tendo sido promulgados 45 cânones, a maioria deles referentes a matéria litúrgica. De então para cá, o fenômeno dos sínodos diocesanos não deixou nunca de estar presente na vida da Igreja.¹⁴ Segundo Paiva¹⁵, os sínodos diocesanos eram

assembleias que congregavam o clero de um arcebispado, ou bispado, convocado pelo respectivo prelado, com o intuito de se avaliar o estado da vida religiosa, a situação clerical e de se proporem medidas de atuação nesses domínios. Eram ainda, em função de juntarem a totalidade do clero beneficiado — algum dele habitualmente residente em regiões periféricas das sedes diocesanas — um meio de transmissão de informações e normas oriundas dos diversos níveis de poder da Igreja.

Essas reuniões, a princípio, manifestavam a unidade do presbitério reunido em torno do bispo.¹⁶ É possível que o sínodo diocesano seja uma evolução do antigo presbitério que os apóstolos constituíram nas Igrejas, isto é, um colégio de padres com a responsabilidade de celebrar a Eucaristia e governar os fiéis.¹⁷

2 | SINODALIDADE NA UNIDADE DA IGREJA

Durante o primeiro milênio, a Igreja, no Oriente e no Ocidente, estava unida na preservação da fé apostólica, mantendo a sucessão apostólica dos bispos, desenvolvendo estruturas de sinodalidade inseparavelmente vinculadas com a primazia e em uma compreensão da autoridade como serviço (*diakonia*) do amor.

Embora a unidade entre Oriente e Ocidente tenha, por vezes, sofrido perturbações, os bispos do Oriente e do Ocidente tinham a consciência de pertencer a uma só Igreja. Este patrimônio comum de princípios teológicos, provisões canônicas e práticas litúrgicas do primeiro milênio constitui um ponto de referência necessário e uma poderosa fonte de inspiração para católicos e ortodoxos que procuram curar a ferida da divisão gerada em 1054. Com base nesse patrimônio comum, ambos os

12 DANIÉLOU, J. Des origines à la fin du troisième siècle. In: ROGIER, L. J.; AUBERT, R.; KNOWLES, M. D. *Nouvelle histoire de l'Église, I*. Paris: Du Seuil, 1963. p. 139-140.

13 TRICHET, L. *Le Synode Diocésain*. Paris: Cerf, 1992, p. 23.

14 PAIVA, J. P. Sínodos diocesanos. I Época medieval e moderna. In: AZEVEDO, C. (Ed.). *Dicionário de história religiosa de Portugal IV*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 240-241.

15 PAIVA, 2000, p. 240-241.

16 GHIRLANDA, G. *O Direito na Igreja: mistério de comunhão: compêndio de direito eclesial*. Aparecida: Santuário, 2003.

17 CABALLERO, J. El Sínodo Diocesano: breve recorrido a sua actuacion y evolucion histórica. *Ius Canonicum*, Pamplona, v. 21. n. 42, p. 543-566, 1981.

lados devem considerar como a primazia, a sinodalidade e a inter-relação entre elas podem ser concebidas e exercidas hoje e no futuro.

A autoria e o modo da convocação dos sínodos e/ou concílios também foi sofrendo transformações ao longo dos séculos. Bispos, papas, imperadores e reis exerceram esta missão em tempos e contextos específicos. A referência ao poder determinou muitas vezes de quem era o direito. Nos primeiros séculos, os sínodos, apesar de parecidos com os concílios, são de natureza diferente, e são convocados em contextos muito diferentes. Nos primeiros séculos do cristianismo, os sínodos eram sinônimos de concílios regionais ou provinciais. Um concílio era convocado para dirimir dúvidas e/ou legislar sobre certas questões de teologia ou de disciplina. Uma vez convocado o concílio, marcava-se uma data para reunir seus participantes na cidade escolhida como sede e, quando todos ou a maioria dos participantes houvessem chegado, dava-se início aos trabalhos. A presidência costumava caber ao bispo da cidade, onde a reunião se realizava, ou ao mais velho entre os bispos participantes, ou ainda, ao mais respeitado entre os presentes. Muitas vezes esses três atributos estavam reunidos em uma mesma pessoa¹⁸.

Embora fossem os únicos a assinarem os cânones e as decisões conciliares, os bispos tinham muitas vezes como colegas diáconos, presbíteros, teólogos, leigos, sacerdotes, enviados especiais do imperador, ou outras autoridades. Há registro de bispos impedidos de viajar, que mandavam diáconos ou presbíteros como seus representantes. Havia, também, o caso de clérigos que participavam do concílio porque viviam nas proximidades e se interessavam pelos assuntos em debate. E havia, ainda, os bispos que viajavam com séquitos de eclesiásticos, que os acompanhavam como corte¹⁹.

No contexto atual, apenas o bispo diocesano tem a faculdade de convocar um sínodo para a sua diocese: “Cân. 462. § 1. O sínodo diocesano convoca somente o bispo diocesano, e não aquele que preside interinamente a diocese” (AAS 75,1983-II, p. 84)²⁰. Nenhum daqueles que governam a diocese interinamente, nem mesmo o Vigário Geral, com poderes especiais, poderá convocar um sínodo. Isso também acontece no caso da Sé vacante, “pois na vacância da Sé nada pode ser inovado na diocese” (Cân. 428, §1).

2.2 A Sinodalidade Eclesial no Final do Primeiro Milênio

Ao longo do primeiro milênio, Oriente e Ocidente estavam unidos em certos princípios teológicos fundamentais acerca, por exemplo, da importância da continuidade na fé apostólica, da interdependência de primazia e conciliaridade/

18 CLERCQ, Ch. *Histoire de Conciles d'après les documents originaux*. Paris: Lrtouzey et Ané. 1949. t.11.

19 HEFELE, C. J. ; LECLERCQ, H. *Histoire des Conciles, d'après les documents originaux*. Paris: Librairie Lrtouzey et Ané, 1907. t. 4.

20 ACTA APOSTOLICAE SEDIS, n. 75, 1983, p. 84.

sinodalidade em todos os níveis da vida da Igreja, e na compreensão da autoridade como “serviço (*diakonia*) de amor”, com “a recapitulação de toda a humanidade em Cristo Jesus” como meta (DR, nn.3-14). Mesmo quando a unidade do Oriente e do Ocidente passou, por vezes, por crises, os bispos do Oriente e do Ocidente estavam indefectivelmente conscientes de pertencer à mesma Igreja, e de ser sucessores dos apóstolos em um único episcopado. A colegialidade dos bispos expressava-se na vigorosa vida sinodal da Igreja em todos os níveis, local, regional e universal. Em âmbito universal, o bispo de Roma atuava como *protos* entre os chefes das sedes principais. Há muitos casos de apelações de vários tipos, feitas ao bispo de Roma, para promover a paz e manter a comunhão da Igreja na fé apostólica.

A experiência do primeiro milênio influenciou profundamente o curso das relações entre as Igrejas do Oriente e do Ocidente. Apesar da crescente divergência e de cismas pontuais durante este período, manteve-se ainda a comunhão entre o Oriente e o Ocidente. O princípio da diversidade na unidade, explicitamente aceito no Concílio de Constantinopla (879-880) conforme Denzinger²¹, tem especial relevância sobre a sinodalidade na Igreja Local. Várias diferenças de compreensão e interpretação não impediram ao Oriente e Ocidente de permanecer em comunhão. Houve um forte sentimento de ser uma Igreja e, determinação para seguir na unidade, como um só rebanho e um só pastor (Jo 10,16). O primeiro milênio é a tradição comum de nossas Igrejas. Em seus princípios teológicos e eclesiológicos básicos, esta tradição comum deve servir como modelo para a restauração da plena comunhão. A “diversidade não é sinônimo de divisão. Ainda que seja às vezes difícil de harmonizar”, demandando certo esforço na busca do consenso²².

A Igreja Católica reconhece oito Concílios Gerais no primeiro milênio. Os seis primeiros estão ligados entre si, uma vez que os assuntos de um se arrastavam para o outro. Eles trataram de assuntos de ordem doutrinal e teológica, na definição das grandes verdades da fé, como a divindade e humanidade de Jesus, o mistério da Trindade, a relação entre Maria e Jesus. Os outros dois trataram de assuntos distintos, como o culto aos santos (Niceia II) e a estrutura interna da Igreja (Constantinopla IV). São eles: Niceia I (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431), Calcedônia (451), Constantinopla II (553), Constantinopla III (680-681), Niceia II (787), Constantinopla IV (869-870).

2.3 Concílios Provinciais/Sínodos Diocesanos

Em relação a concílios provinciais, entre os séculos VI e VIII muitos determinaram a obrigação de se celebrar o sínodo diocesano²³. São Bonifácio, no século VIII, deu grande impulso à atividade sinodal para controlar a formação do clero e também

21 DENZINGER, H. *Compendio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2013. DH-3055, p.661.

22 TILLARD, J. M. *Église d'églises: L'écclésiologie de communio*. Paris: CERF, 1987. p. 13.

23 CABALLERO, J., 1981, p. 549.

a cura pastoral²⁴. Com a Reforma Carolíngia (Século VIII a IX), determinou-se a obrigação de se celebrarem os sínodos diocesanos como assembleias de clérigos e leigos, esses últimos sem voz, nem voto. O objetivo desses sínodos era a correção de abusos entre os fiéis leigos e clérigos. Gregório VII, na grande Reforma Gregoriana, procurou libertar a Igreja dos poderes seculares, inclusive nos concílios e nos sínodos, diminuindo a influência dos reis e de outras autoridades civis nesses eventos eclesiais.

Diversos documentos testemunham a experiência sinodal nessa época, como o *Capitula Episcoporum*, um compêndio de disciplina sacramental elaborado por bispos dos séculos IX e X; os *Ceremoniales*, nos quais se regulamentava a forma como deveriam ser celebrados os sínodos; e o Decreto Graciano que, além de reconhecer a instituição sinodal, declarava-a como meio eficaz para corrigir costumes dos clérigos, impor a disciplina eclesiástica e fazer conhecidas aos leigos as decisões dos concílios provinciais²⁵. Esses documentos demonstram, ao mesmo tempo, a constância da celebração dos sínodos, como também a sua característica marcadamente legislativa. Para Domenico Mogavero, “uma estabilidade do sínodo diocesano é localizada em torno do século IX, com a característica principal de ser quase caixa de ressonância da tarefa de legislar do bispo”²⁶.

2.4 Da sinodalidade ao Primado Jurisdicional

Nos primeiros séculos, não havia a noção de um primado universal com repercussões jurisdicionais. Os concílios realizados ao longo dos séculos IV e V tiveram a participação da Igreja de Roma. No entanto, a sua função era apenas de assegurar a comunhão do Ocidente latino com todas as Igrejas orientais, até porque o Bispo de Roma nunca participou pessoalmente nesses concílios, limitando-se a enviar uma delegação.

No seu desenvolvimento histórico, a primazia de Roma sustenta-se tendo como pano de fundo a necessidade de uma Igreja una, assente na comunhão entre as várias Igrejas. Desde o início, mas sobretudo com a expansão do cristianismo tornou-se necessário manter relações vitais entre as Igrejas; assim Roma foi se assumindo como o centro desta solicitude por todas as Igrejas. Essa importância foi reconhecida igualmente pelo Concílio de Niceia (325), que definiu as três sedes apostólicas (Roma, Alexandria e Antioquia) e fez remontar a tríplice proeminência à figura de Pedro. No seio destas, a posição de Roma prevalece como a mais importante para a Igreja Universal, na abordagem das grandes controvérsias e nas discussões teológicas, sobretudo depois do Concílio de Constantinopla (381) ter atualizado a organização eclesiástica ao constituir a pentarquia, ou seja, a ordem hierárquica

24 CABALLERO, J., 1981, p. 550-551.

25 CABALLERO, J., 1981, p. 549-550.

26 MOGAVERO, D. Il Sinodo Diocesano. In: LONGHITANO, A. et al. *Chiesa Particolare e strutture di comunione*. Bologna: EDB, 1985, p. 55.

das sedes apostólicas (que viu o número ser alargado a Jerusalém, em 325, e Constantinopla, em 381), onde Roma é sempre colocada em primeiro lugar²⁷. Além da função de Bispo de Roma, o papa é também declarado Patriarca do Ocidente. Já antes, no Sínodo de Sárdica (c. 343), que foi convocado fundamentalmente para debater a questão da autonomia do Oriente e do Ocidente, a Igreja de Roma foi tida como a mais relevante.

Ao Bispo de Roma foi atribuída a missão de desempenhar aquele papel que outrora coube à Jerusalém, isto é, ser intendente da mediação e da unidade eclesial. Além dessas premissas, Roma foi sendo, ao longo dos tempos primitivos, uma rocha firme no combate às heresias e do risco de fragmentações doutrinárias. Roma começou, paulatinamente, a ser encarada, sobretudo, como centro da *communio* eclesial. Mas a sua relevância efetiva tem como tônica o primado na fé e na caridade, que as restantes comunidades deviam imitar e seguir fielmente.

2.5 Do primado Jurisdicional a Autonomia do Oriente

O Oriente funcionava de forma autônoma em relação a Roma. Mas, mesmo no Ocidente, nem sempre persistiu esta aceitação da Igreja de Roma como autoridade magisterial suprema, embora se sublinhasse um peso e uma *auctoritas* maiores em questões de fé. Desse modo, a teologia ortodoxa considera que o ministério de Pedro deve ser enquadrado no âmbito de outras realidades que tiveram uma função análoga no conjunto da vida da Igreja. O núcleo deste ministério, é o serviço à unidade e comunhão das Igrejas²⁸. Ao olhar a Igreja desde o início, verifica-se que este não foi o único instrumento de serviço à comunhão. Há que ter presente também a realidade dos sínodos como instrumento de comunhão, e isso é fundamental na aceitação de um primado que não se situe numa perspectiva institucional autônoma, mas que olhe sempre numa ótica de conjunto e de diálogo com os irmãos no episcopado. Esta é a perspectiva de Anne M. Vannier para um primado em sintonia com a colegialidade no seio da Sinodalidade eclesial²⁹.

Neste contexto, a assembleia de Jerusalém (At 15) reveste-se de um especial significado na definição daquilo que pode ser o papel do papa enquanto “Sucessor de Pedro”, ou seja, exercendo o seu ministério de moderador e de voz privilegiada, mas sem assumir a totalidade das rédeas da vida da Igreja, numa atitude de ausência de diálogo com as restantes Igrejas e seus bispos.

3 | A SINODALIDADE ECLESIAL EM DECLÍNIO

O poder romano foi crescendo desde os papas dos séc. IV e V, através das tensões com os concílios e das lendas do papa S. Silvestre e da “Doação de

²⁷ LIMA, 2015, p. 909-910.

²⁸ TILLARD, J. M. *El obispo de Roma: estudio sobre el papado*. Madrid: Sal Terrae. 1986, p. 19-20.

²⁹ VANIER, M. A. *Les pères et la naissance de l'ecclésiologie*. Paris: CERF, 2009.

Constantino”. Gregório Magno (590-604) tem importância nesse processo, como o verdadeiro primeiro papa medieval. A Igreja mantém estreita união com o Estado, de modo que, no Ocidente, ser cidadão era ser cristão, católico e romano. Tal modelo tem repercussões na liturgia, no canto gregoriano, na prática da confissão individual, no rigorismo da moral sexual. A partir de Gregório VII (Séc. XI) esse modelo se fortalece, ao estender o Papa, pelo “*Dictatus papae*”,³⁰ seu poder sobre todo o mundo, com competência ilimitada. A centralização, o legalismo, a politização através do poder eclesiástico e seu domínio sobre todo o mundo, foram a consequência do caminho feito no segundo milênio³¹.

3.1 Da Comunhão à Ruptura

As Igrejas do Oriente e do Ocidente se separaram no transcorrer de vários anos. O que um dia fora uma única Igreja paulatinamente se dividiu em duas identidades distintas. Diferenças quanto a detalhes insignificantes ampliaram o conflito. O Oriente usava o grego, ao passo que o Ocidente utilizava o latim, graças à Vulgata e aos teólogos ocidentais que escreveram nessa língua. As formas de culto eram diferentes: o pão usado na comunhão, assim como a data para a Quaresma e a maneira pela qual a missa deveria ser celebrada. No Oriente, o clero podia se casar e usava barba. Os sacerdotes ocidentais não podiam se casar e apresentavam o rosto completamente barbeado. As teologias eram diferentes. O Oriente se sentia desconfortável com a doutrina ocidental do purgatório. O Ocidente usava a palavra latina *Filioque* (e do Filho) no Credo niceno-constantinopolitano, depois de que a cláusula sobre o Espírito Santo estabeleceu que o Espírito “procede do Pai”. Para o Oriente, essa adição era heresia.

Diferenças que já existiam havia séculos, explodiram devido a dois homens de temperamento obstinado. Em 1043, Miguel Cerulário tornou-se Patriarca de Constantinopla. Em 1049, Leão IX tornou-se papa. Leão queria que Miguel, e por meio dele a Igreja oriental, se submetesse a Roma. O papa enviou representantes a Constantinopla, mas Miguel se recusou a encontrar-se com eles. Desse modo, os representantes excomungaram Miguel, em nome do papa. O patriarca respondeu fazendo o mesmo com os representantes do papa, excomungando-os.

Por meio de declarações recíprocas de que o outro não era verdadeiro cristão, os dois bispos criaram um cisma. Como dizia o Credo, os dois lados acreditavam “na Igreja una, santa, católica e apostólica”. Em 1089, o Papa Urbano tentou fechar a ferida revogando a excomunhão do patriarca. Ele também promoveu a primeira cruzada, como meio de reunificar o Oriente e Ocidente, mas isso não deu certo. No coração da disputa estava a questão do poder. Em uma época que via a autoridade dos bispos como chave para a estabilidade da Igreja, não poderia haver duas pessoas

30 Contém o essencial da reforma gregoriana.

31 COMBLIN, J. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 56.

reivindicando a mesma autoridade. Por não chegarem a um acordo, o Oriente e o Ocidente começaram a trilhar caminhos separados³².

A resposta ao chamado de Urbano incrementou grandemente o poder do papado. Ele conseguiu reunir um grande número de soldados, que estavam dispostos a morrer por sua fé, um feito que nenhum príncipe poderia ignorar. A luta pelo poder entre a Igreja e o Estado ainda não havia acabado. A Alta Idade Média trouxe o maior desafio para a fé católica, o surgimento de conflitos sobre a autoridade papal e o começo do movimento protestante. Nesse período, temos quatro concílios, entre eles o Concílio de Trento, talvez, o que mais profundamente influenciou no caminho sinodal da Igreja em todos os tempos. Um dos temas mais discutidos nesse período foi o próprio poder dos concílios, e se esses tinham autoridade maior do que o papa. Esta questão foi chamada de conciliarismo³³.

Neste contexto, a Igreja que se tornara senhora absoluta do poder no Ocidente, dentro da qual vai residir o próprio poder imperial, vai aos poucos suscitando oposições por parte de reis e príncipes.

3.2 O Reflexo na Sinodalidade

A divisão com o Oriente prejudicou a sinodalidade da Igreja, e como consequências desta divisão pode-se destacar num primeiro momento, como visto no item anterior, o fortalecimento do Papado em detrimento da importância dos sínodos e concílios. Com o forte acento no poder do pontífice romano as reações dos Estados serão imediatas. Na França, em 1438 se ratificou como lei estatal a teoria conciliar, a proibição de apelar para Roma como última instância, e limitações dos direitos da Santa Sé nas nomeações para ofícios e benefícios na França. Somente em 1905, o papa voltou a nomear os bispos franceses. Na Alemanha, os príncipes usurparam a jurisdição eclesiástica em seus territórios, com a imposição de taxas sobre os bens eclesiásticos. Na Inglaterra, a descrença em relação a Roma se fortaleceu com o cativo de Avinhão, quando o papa é visto como instrumento do soberano francês; por isso, vários decretos do século XIV negam ao papa o direito de nomeação para os ofícios eclesiásticos ingleses, proíbem o apelo a Roma e a introdução das bulas papais. Na Espanha, a unidade religiosa foi considerada básica para a unidade nacional; a inquisição espanhola em 1478 é fruto deste processo. Em 1492, com a conquista da América, Portugal e Espanha adquirem o direito do padroado, pelo qual assumiram o governo da Igreja. Passa-se da comunhão de Igrejas presente em todo o mundo para a uniformização da Igreja, e o esfacelamento do espírito e da prática sinodal.

32 COMBLIN, J. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 104-105.

33 CONGAR, Y. *Église et papauté*. Paris: CERF, 2002, p. 59.

4 | A SINODALIDADE ECLESIAL E O ENFOQUE CLERICAL DE TRENTO

O 13º Concílio Ecumênico, o Concílio de Trento, ocorrido entre os anos de 1546 a 1563, foi convocado pelo papa Paulo III. As reuniões ocorriam na cidade de Trento, e se estendeu por 18 anos. Foi conduzido por vários papas de acordo com a sucessão: Júlio III, Paulo IV, Pio V, Gregório XIII e Sisto V. Este longo concílio foi concluído somente em 1563. Foram realizadas 25 sessões plenárias, em três períodos diferentes (de 1545 a 1547; de 1551 a 1552; e de 1562 a 1563), quando todas essas sessões foram solenemente promulgadas em sessão pública. Com as decisões do Concílio de Trento a Igreja procura responder aos movimentos da Reforma Protestante iniciados na Europa em 1517. Por isso, muitos historiadores chamam-na de Contrarreforma. É importante destacar que o Concílio de Trento é o ponto alto de toda uma caminhada que tem suas raízes nos séculos IV e V.

O clericalismo encontrou um terreno fértil para se desenvolver, tornando-se causa de obstrução da sinodalidade. Alberigo chama este sistema decorrente de Trento de “tridentinismo”³⁴. Sua organização vai consistir na centralização das instâncias de decisão, supressão de centros de estudos e instauração de colégios de teologia em Roma, centralização da Teologia; aprovação da companhia de Jesus etc. Segundo Bruno Forte, o sistema de cristandade vai progressivamente impondo uma configuração de dois gêneros na vida eclesial: os clérigos e os leigos. Esta distinção já era testemunhada pela famosa *duo genera christianorum*, encontrada em Graciano (em 1140), cuja paternidade é atribuída a São Jerônimo: dois são os gêneros de cristãos. O primeiro, ligado ao serviço divino, ligado à contemplação e à oração, abstém-se de todo o barulho das realidades temporais e pertence aos clérigos; o segundo é o dos cristãos pertencente aos leigos, ao povo³⁵. O Concílio de Trento vai levar a efeito de forma prática e organizacional os pressupostos da reforma gregoriana. A Igreja não só está na mão do clero, como ela se identifica com a hierarquia. A comunidade cristã desaparece e, sempre que se fizer menção à comunhão, deverá ser referida à hierarquia. São sintomáticos a configuração de uma Igreja identificada com a hierarquia, centralizada em Roma, e o desaparecimento dos Sínodos e da Igreja Local.

5 | SINODALIDADE E INFALIBILIDADE NO VATICANO I

Após trezentos anos da conclusão do Concílio de Trento, mais precisamente no ano de 1864, o papa Pio IX anunciava a um restrito grupo de cardeais da Cúria Romana seu desejo de convocar um concílio ecumênico.

O Concílio Vaticano I (1869-1870) desenrola-se num contexto tenso de violentos

34ALBERIGO, G. *A Constituição “Gaudium et Spes” no quadro do Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 67.

35 FORTE, B. *A missão dos leigos*. São Paulo: Paulinas, 1987.

ataques à Igreja católica hierárquica, com a conseqüente postura defensiva e restauradora. Por razões históricas, este concílio não conseguiu levar a cabo toda a tarefa que se propusera, e termina por tratar unilateralmente do poder papal, separado do conjunto da Igreja. Define o Primado do Romano Pontífice e a sua infalibilidade. Pio XII (+1958) termina esse ciclo, insistindo no aspecto de que o Corpo Místico de Cristo se identifica com a Igreja Católica Romana. Nesse modelo, entende-se de maneira unilateral a relação entre Igreja universal e Igreja particular. A tensão entre Igreja universal e particular vive nesse modelo sob a forma de submissão das Igrejas particulares à Igreja de Roma. Esta se parece com a encarnação da única Igreja universal³⁶. Não se percebia bem a dialética entre Igreja Local e Universal.

5.1 O primado de Jurisdição

O primado de jurisdição, definido no Concílio Vaticano I, funcionou na prática como a universalização do modelo da Igreja de Roma, que é uma Igreja particular, impondo suas particularidades a todas as igrejas, inibindo ou até mesmo reprimindo a autonomia das igrejas particulares, no campo da liturgia, de tradições doutrinárias, de disciplinas específicas e de tantas outras manifestações de vida das igrejas locais. No imaginário, é como se a Igreja de Roma fosse uma única Igreja, da qual as outras seriam partes subordinadas. Criticando esse modelo, Tillard³⁷ afirma que o primado não deveria supor a subordinação dos demais bispos:

E como Pedro não é aquele que “partindo do qual” se edifica a Igreja de Deus, mas aquele que consente ao grupo apostólico de tornar-se, com a própria koinonia na confissão da fé, o autêntico fundamento (Ef 2,20), o bispo de Roma não é aquele “partindo do qual” se edifica a Igreja de Deus, mas aquele que consente ao ministério de seus “irmãos e co-bispos” de desembocar na comunhão de suas igrejas. A missão do bispo da sé apostólica não se coloca acima da missão episcopal enquanto tal, mas no seu seio e ao seu serviço.

Na Constituição *Pastor Aeternus*, acerca da Igreja, reflete-se, sobretudo, a questão do Primado do Romano Pontífice e propõe-se, como verdade de fé, a *infalibilidade papal*. Sem uma reflexão sobre o episcopado, a eclesiologia do Vaticano I voltou-se totalmente para a figura do Papa, e colaborou para que o processo de centralização da Igreja, em Roma, se tornasse ainda mais forte. Buscar um “equilíbrio de forças” entre papado e colégio episcopal foi uma das tarefas do Vaticano II³⁸. É no quarto capítulo da referida constituição que se tratou da doutrina infalível do Romano Pontífice. Opondo-se a Bossuet e os galicanos que exigiam “o consentimento prévio da Igreja como condição jurídica para a validade do exercício do magistério pontifício”, o concílio definiu dogmaticamente a infalibilidade papal³⁹. Um dos frutos dessa

36 TILLARD, 1986, p. 94-95.

37 TILLARD, 1986, p. 138.

38 TILLARD, 1986, p. 47.

39 CODINA, V. *Para compreender a eclesiologia a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas. 1993, p. 157.

definição conciliar foi a “grande centralização no governo da Igreja e uma diminuição do poder episcopal dos bispos do orbe”.

Segundo Comblin, depois do Vaticano I, desde Pio IX os bispos foram ficando cada vez mais controlados pela Cúria e esse movimento atingiu o auge no pontificado de Pio XII (1939-1958)⁴⁰. O clamor por uma prática mais sinodal estava na ordem do dia do Vaticano II. Coube a esse, quase um século depois, retomar as discussões e trazer à luz princípios como subsidiariedade, corresponsabilidade e colegialidade. A sinodalidade na Igreja Local era em grande medida, a saída para o eclipse dos sínodos e o surgimento das Conferências Episcopais Nacionais. Desde Trento até o Vaticano I se passaram mais de trezentos anos (1546-1869) sem a realização de um sínodo ou concílio no Ocidente.

O centralismo romano foi a grande consequência, fazendo eclipsar a dinâmica sinodal da vida da Igreja. Esse eclipse teve reflexos também na prática dos sínodos diocesanos. Segundo Trichet, em “1742 o arcebispo de Aix diz que em sua diocese faziam quarenta anos que não acontecia um sínodo”⁴¹. Na constatação do mesmo autor, é no século XVIII que o declínio foi mais evidente. Em vários países se fez esta constatação. Na Itália as oposições foram fortes por parte de membros da hierarquia; nos países de língua alemã depois de 1750, somente um sínodo diocesano foi celebrado⁴². Mesmo que no próprio Concílio de Trento fosse determinada a prática de sínodos diocesanos e participação de todos os clérigos, que tivessem responsabilidades em paróquias e outros, o desencanto foi relativizando a presença deles. No século XIX somente os coordenadores de regiões e os bispos se faziam presentes. Aos poucos os sínodos foram substituídos por reuniões de coordenadores de região⁴³.

5.2 O Sínodo Diocesano no Código de 1917

No Código de 1917 o sínodo diocesano está regimentado em sete cânones (356-362). Pode-se encontrar aí a obrigação de celebrar, a frequência, a composição e o objetivo dos sínodos diocesanos. Com a frequência de dez anos, convocado e presidido pelo bispo, tendo a participação do vigário geral, do coordenador de região e de outro padre por ele indicado, representante de comunidade religiosa. Os participantes eram de caráter consultivo. O código de 1917 apresenta-se desestimulador para os que esperavam uma abertura maior à participação dos leigos na vida eclesial⁴⁴. Segundo o autor, de 1919 a 1961, das 87 Dioceses da França, 85 celebraram 85 Sínodos. Nos países de língua alemã, Áustria e Suíça, as 41 dioceses existentes na época foram realizados 79 Sínodos. Considera-se uma

40 COMBLIN, J et al. *Vaticano II 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 57.

41 TRICHET, 1992, p. 79.

42 TRICHET, 1992, p. 79.

43 TRICHET, 1992, p. 80.

44 TRICHET, 1992, p. 90-91.

retomada significativa. A participação nem sempre era fiel ao código de 1917. Em algumas dioceses todo o clero era convocado, outras somente representantes. De acordo com dados consultados os números alternavam entre 57 (Gap 1922) a 386 (Paris 1956). A partir de 1950 algumas dioceses influenciadas pela nova eclesiologia da Igreja Local também mudaram o conteúdo dos sínodos. A ausência dos leigos começa a inquietar muitas Igrejas Locais⁴⁵.

6 I A SINODALIDADE NO VATICANO II

Falar de sinodalidade no contexto do Concílio Vaticano II é quase que impossível, se não for considerado o conjunto das realidades que foram assumidas pelo próprio Concílio. A palavra sinodalidade como tal não aparece nos documentos conciliares. A sinodalidade que vai emergir no tecido eclesial através dos posicionamentos dos Padres Conciliares, não pode ser encontrada como um tratado restrito a este ou àquele documento, ainda que se possa perceber acentos maiores em um ou outro decreto, constituição ou declaração. A sinodalidade no Concílio Vaticano II está mais para horizonte, sementeira, solo preparado do que para um sistema explícito, acabado, do qual os frutos já estivessem maduros para a colheita. Por ser o concílio um acontecimento preparado ao longo de um caminho, e com uma diversidade de caminhantes, é preciso saber identificar as forças que estão por detrás de cada letra.

Assim, a sinodalidade eclesial precisa ser garimpada no todo, mas sem se perder de vista as “pedras maiores” que serão referência para a busca constante das demais. Alguns dos grandes “pontos de luz” da sinodalidade do Vaticano II podem assim serem apresentados: povo de Deus, mistério, Igreja Local, ministerialidade, serviço, colegialidade, diálogo, missão, história, mistério pascal etc. Todos esses conceitos podem ser integrados no conceito de “Igreja Local”, desde onde a sinodalidade pode ser realizada. Como é perceptível, as bases teológicas da reflexão sinodal são amplas e complexas. Recolhem-se aqui alguns aspectos mais eminentes. Elaboram-se neste tópico alguns traços sobre a eclesiologia de comunhão, uma das marcas do Concílio Vaticano II⁴⁶. A teologia da sinodalidade também é oportuna, juntamente com o questionamento sobre a “democracia na Igreja”, um tabu na vida eclesial. É claro que não se refere aqui aos sistemas democráticos de representatividade da sociedade civil e política. Na Igreja se refere ao chamado mesmo de Deus a um povo. Este, na sua totalidade é responsável para ser sinal e como sacramento de Jesus Cristo no mundo. A resistência se fará sentir nos momentos de operacionalizar a instituição dos sínodos e da colegialidade. O acento será forte na relação entre “poder e primado”. Por isso, se pode observar nos últimos pontífices o desejo de

45 TRICHET, 1992, p. 97.

46 SEMERARO, 2003, p.15.

rever o exercício do primado na Igreja.

6.1 “Mistério” e “Povo de Deus” na Sinodalidade Eclesial

Conforme *Lumen Gentium* 4 (LG 4)⁴⁷, na eclesiologia conciliar a Igreja é apresentada como “povo congregado na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo”, que caminha nas estradas do mundo sendo “sacramento [...], sinal e instrumento, da união íntima com Deus e da unidade de todo o gênero humano [...]” (LG 1)⁴⁸. Esse é o povo “constituído por Cristo numa comunhão de vida, de caridade e de verdade. É também assumido por ele para ser instrumento da redenção universal, e como luz do mundo e sal da terra (Mt 5,13-16), e enviado ao mundo inteiro” (LG 9)⁴⁹. A Igreja como mistério, à imagem da Trindade, é chamada a viver em comunhão. Como o mandato missionário de Jesus Cristo se dirige a todos os batizados, é desejo do Senhor que a hierarquia conte com a colaboração de um laicato autêntico em seu empenhado esforço pela evangelização (AG 21)⁵⁰. Na Constituição Apostólica “*Sacrae disciplinae leges*”, recorda João Paulo II: entre os principais elementos que caracterizam, de acordo com o Concílio Vaticano II, a verdadeira e genuína imagem da Igreja está “a doutrina, segundo a qual a Igreja é apresentada como “Povo de Deus” e a autoridade hierárquica é proposta como serviço; a doutrina segundo a qual a Igreja é vista como ‘comunhão’ e que, portanto, determina as relações que devem existir entre as Igrejas particulares e a Igreja universal, e entre a colegialidade e o primado; a doutrina, por outro lado, segundo a qual todos os membros do Povo de Deus, no modo próprio a cada um, são participantes do tríplice múnus de Cristo: sacerdotal, profético e régio”⁵¹. Para levar a efeito este princípio de comunhão na Igreja visível, o Concílio propõe a realização de sínodos diocesanos (CD, 36). Compreende-se que, em sua regulamentação pelo Código de Direito Canônico de 1983, o enfoque será institucional. Porém, é preciso avançar para um processo mais participativo de todo o Povo de Deus.

6.2 A sinodalidade na Igreja Local

Ao seguir o caminho do Vaticano II do “retorno às fontes”, quer seja na Sagrada Escritura ou nos Padres da Igreja, a redescoberta da “Igreja Local” na perspectiva da eclesiologia do “Povo de Deus” foi o grande resgate ainda por ser devidamente implementado. Na Igreja Local se radica e se manifesta tanto a Igreja mistério de comunhão (LG 1 a 8: cap. I) como a Igreja povo de Deus (LG 9 a 17: cap. II) e nesta, a colegialidade episcopal de base sacramental, inserida na sinodalidade da

47 *Lumen Gentium*, 4. In: *Compêndio do Vaticano II: Constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 41.

48 LG, 1, 1991, p. 39.

49 LG, 9, 1991, p. 48-50.

50 *Ad Gentes*, 21 In: *Compêndio do Vaticano II: Constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 378.

51 *ACTA APOSTOLICAE SEDIS*, 89, 1997, p. 706-707.

Igreja, os demais ministérios, a comunhão com o bispo de Roma e o serviço da cúria romana, a emergência do laicato como sujeitos e corresponsáveis na missão da Igreja etc. Tudo vai interpelar uma reconfiguração das instituições eclesiais com as necessidades da renovação eclesiológica. As próprias conferências episcopais foram adquirindo maior vigor justamente no período em que começa a surgir uma inovação na reflexão eclesiológica, pontuando as Igrejas Locais desde o horizonte de porção do Povo de Deus tendo no centro o bispo diocesano que, ligado aos demais bispos e ao bispo de Roma, preside a comunidade eucarística na condição de verdadeiro sucessor dos apóstolos. O Concílio Vaticano II garimpa esta riqueza, situando na experiência da Igreja neo-testamentária e dos primeiros séculos, a interrelação da colegialidade (Conferências Episcopais) com a sinodalidade (Sínodos-Concílios) de âmbitos: local, regional e ecumênico. A “sinodalidade na Igreja Local” assinala um caminho feito de baixo para cima.

CONCLUSÃO

Concluindo esse artigo, é preciso que se diga que, num espírito sinodal as Igrejas Locais poderiam ampliar a participação do Povo de Deus em suas histórias. O Papa Francisco acena nesta direção, mas é preciso um empenho maior do episcopado, dos padres e dos leigos. A base batismal precisa ser mais refletida na operacionalidade da Igreja. Porém, tem-se que reconhecer o caminho percorrido.

REFERÊNCIAS

ACTA APOSTOLICAE SEDIS, n. 75, 1983.

CABALLERO, José. El Sínodo Diocesano: breve recorrido a sua actuación y evolución histórica. *Ius Canonicum*, Pamplona, v. 21. n. 42, p. 543-566, 1981.

CLERCQ, Charles de. *Histoire de Conciles d'après les documents originaux*. Paris: Librairie Lrtouzey et Ané. 1949. t.11.

CHIRON, Yves. *Histoire des conciles*. Paris: Perrin, 2011.

CODINA, Vitor. *Para compreender a eclesiologia a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas. 1993.

COMBLIN, José. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *O Povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

COMPÊNDIO DO VATICANO II: Constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1991.

DANIÉLOU, Jean. Des origines à la fin du troisième siècle. In: ROGIER, L. J.; AUBERT, R.; KNOWLES, M. D. *Nouvelle histoire de l'Eglise, I*. Paris: Du Seuil, 1963. p. 139-140.

FORTE, Bruno. *A missão dos leigos*. São Paulo: Paulinas, 1987.

HEFELE, Karl J. ; LECLERCQ, H. *Histoire des Conciles, d'après les documents originaux*. Paris: Librairie Lrtouzey et Ané, 1907. t. 4.

GHIRLANDA, Gianfranco. *O Direito na Igreja: mistério de comunhão: compêndio de direito eclesial*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2003.

LIMA, L. Alves de. Sinodo dos bispos. In: *Dicionário do Vaticano II*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2015. p.910.

MOGAVERO, Domenico. Il Sinodo Diocesano. In: LONGHITANO, A. et al. *Chiesa Particolare e strutture di comunione*. Bologna: EDB, 1985.

PAIVA, José. P. Sínodos diocesanos. I Época medieval e moderna. In: AZEVEDO, C. (Ed.). *Dicionário de história religiosa de Portugal IV*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 240-241.

SEMERARO, Marcello. Sínodo. In: *Lexicon: dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.

TILLARD, Jean. M. *El obispo de Roma: studio sobre el papado*. Madrid, España: Sal Terrae. 1986. p.19-20. (Col. Presencia teológica, 33).

_____. *Église d'église: L'écclésiologie de communio*. Paris: CERF, 1987.

TRICHET, Louis. *Le Synode Diocesain*. Paris: Cerf, 1992.

VANIER, Anne M. *Les pères et la naissance de l'écclésiologie*. Paris. CERF, 2009.

ZITO, Gaetano. La figura del vescovo lungo i secoli. Profilo storico fino al Concilio Vaticano I. In: PERI, V. (Ed.). *La comunione con il vescovo. Profili storici, biblici, teologici*. Roma: Unione Apostolica del Clero, 2009. p. 16.

ECOFEMINISMO: EM DEFESA DA DIGNIDADE DAS MULHERES E DA NATUREZA

Severino Arruda da Silva

Universidade Católica de Pernambuco
Recife – PE

RESUMO: Ecofeminismo é definido como um movimento organizado pelas mulheres e que procura superar a visão dualista entre o homem e a mulher, entre o ser humano e a natureza, através do estabelecimento de relações mais integradas entre os seres humanos e com toda a criação. Este estudo tem o propósito de contribuir para o debate e a compreensão do ecofeminismo, na luta pela diminuição das desigualdades entre os gêneros; promover reflexões, tomadas de posição em defesa da dignidade das mulheres e do cuidado com a vida. Considerando os objetivos desse estudo, seu desenvolvimento baseou-se em textos acadêmicos que abordam o tema ecofeminista, realizando análises críticas das tendências do ecofeminismo e fazendo reflexões considerando o empobrecimento oriundo do domínio sobre as mulheres e a degradação ambiental. Consideramos que o ecofeminismo tem avançado de forma significativa, a partir da sua origem, na década de 70 do século passado, atuando na defesa das causas das mulheres e das questões ambientais; porém, suas ideias, propostas e ações precisam chegar com mais ênfase à população em geral, para que essa

possa repensar suas relações com a natureza, com vistas à compreensão, à mudança de comportamento e à superação do atual sistema de domínio e destruição, passando a atuar em defesa das mulheres e da nossa casa comum.

PALAVRAS-CHAVE: Ecofeminismo. Mulher. Natureza. Ser humano.

ECOFEMINISM: IN DEFENSE OF WOMEN'S DIGNITY AND NATURE

ABSTRACT: Ecofeminism is defined as a movement organized by women and seeks to overcome the dualistic view of man and woman, between human beings and nature, by establishing more integrated relationships between humans and all creation. This study aims to contribute to the discussions and understanding of ecofeminism in the struggle to reduce inequalities between genders, promoting reflections, taking positions in defense of the dignity of women and caring about life. Considering the objectives of this study, its development was based in academic texts that approach the ecofeminist theme, performing critical analyzes of ecofeminism tendencies and doing reflections considering the impoverishment based on the domination over women and environmental degradation. We consider that ecofeminism cause has significantly grown since its origin in the 70's of last century, acting

in the defense of women's causes and environmental issues; however, its proposals and actions need to reach out to the population in general, promoting its rethink about the relationship with nature, changing its behavior to overcoming the current system of domination and destruction, acting in defense of women and our common home.

KEYWORDS: Ecofeminism. Woman. Nature. Human beings.

1 | INTRODUÇÃO

Ecofeminismo é definido como um movimento organizado pelas mulheres que procura conciliar a luta contra a dominação da mulher e da Natureza, com o propósito de desenvolver uma nova estrutura de relações entre homens e mulheres, bem como entre a humanidade, a Natureza e suas formas de vida. Considera que as mulheres, assim como a Natureza, são dominadas e exploradas dentro do sistema hierárquico patriarcal, havendo uma conexão político-ideológica entre a dominação das mulheres e da Natureza.

Nesse sentido, este estudo tem o propósito de contribuir para o debate e a compreensão das ideias, dos desafios e das ações do movimento Ecofeminista, na luta pela diminuição das desigualdades entre os gêneros; de promover reflexões, tomadas de posição em defesa da dignidade das mulheres, bem como o cuidado com todas as formas de vida da natureza. Além de promover a socialização do movimento Ecofeminista entre acadêmicos e públicos interessados nas causas ambientais e feministas.

Fizemos este estudo, a partir da pesquisa bibliográfica em textos acadêmicos que abordem a temática, sendo produzida análise crítica sobre o envolvimento do movimento feminista com as questões ambientais. O espaço de abordagem deste estudo é o Brasil; mas, como a origem e a fundamentação teórica do Ecofeminismo, em sua maioria, são dos países do Norte, não poderia deixar de comentar algumas experiências de outros países.

Ademais, convidamos o leitor para conhecer este trabalho sobre Ecofeminismo, começando com um breve resgate histórico desse movimento; seguido de uma análise das principais correntes e tendências Ecofeministas. Por último, mas não menos importante, abordamos os desafios ecofeministas de lutar pela dignidade da mulher e da natureza, diante das conjunturas sociais e ambientais atuais.

2 | BREVE HISTÓRICO DO MOVIMENTO ECOFEMINISTA

O Ecofeminismo surgiu depois da Conferência Ambiental de Estocolmo, de 1972, tendo como pretexto as ideias dos movimentos feminista e ambientalista desenvolvidos na década anterior. Assim, em 1962, foi lançado o livro “Primavera Silenciosa”, escrito pela bióloga norte americana Rachel Carson, que poderia ser considerado como as primeiras ideias feministas de proteção ao meio ambiente, e

que inspirou a formação de movimentos ambientalistas em todo o mundo, ao abordar a problemática do uso indiscriminado dos agrotóxicos e a ética antropocêntrica de domínio e de exploração da natureza. Nesse período, os ambientalistas alegavam “que a violação dos princípios ecológicos teria alcançado um ponto tal que colocava em jogo a possibilidade de sobrevivência, a longo prazo, da própria humanidade” (MEDINA, 1997, p. 260).

A partir da década de 60, o movimento feminista atuou em defesa da natureza, principalmente através de ações antimilitaristas, contra as usinas nucleares, movimento que se espalhou na Europa e nos Estados Unidos. A crítica aos sistemas capitalista e patriarcal, bem como o antropocentrismo era agenda comum entre os grupos feministas, pacifistas e ecologistas nas manifestações públicas contestatórias.

Segundo Raquel Duarte (2015, p. 55), há um interessante debate sobre os objetivos ou a agenda dos movimentos ambientalistas e do Ecofeminismo. Apesar dos ambientalistas defenderem o controle de natalidade como uma medida de proteção do meio ambiente, este debate não é feito sob a perspectiva das ecofeministas, dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres e, menos ainda, do direito ao aborto legal.

Diante desses desafios, surgiu o Ecofeminismo, um termo originalmente usado em 1974, pela socióloga feminista Françoise D’Eaubonne (1920-2005), em seu livro *Le féminisme ou la mort* “O feminismo ou a morte “. Nessa obra, a autora parte de um tema do feminismo que já vinha sendo trabalhado em décadas anteriores – Os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres – e juntou à temática ambiental da Conferência Ambiental de Estocolmo de 1972 – Os limites do Planeta frente à superpopulação e ao consumismo, que defendia o crescimento zero e o controle populacional como forma de equilíbrio da Biosfera e da sobrevivência da humanidade.

Françoise se preocupava com o crescimento populacional; defendia o empoderamento da mulher tendo direito a seu corpo e à decisão de ter filhos, como forma de resolver o problema da superpopulação mundial. Ela sugere que, da mesma forma que a fertilidade e os recursos da Natureza são explorados pelo patriarcado, as mulheres são colocadas em situação de subordinação, em seu papel materno e doméstico na sociedade, uma vez que, ao relacionar o feminino unicamente a fatores biológicos/naturais, coloca a mulher na mesma posição da Natureza, tida como inferior, e a desvaloriza.

O período de 1975 a 1985 foi considerado a Década Internacional da Mulher, sendo que no ano de 1975 é considerado o momento em que o movimento feminista ganhou expressividade, incorporando segmentos sociais que marcaram a participação da mulher na esfera pública. Em 1978, Françoise fundou, na França, o movimento Ecologia e Feminismo, o qual defende que a mulher deve ser precursora nas transformações de pensamento de gênero, utilizando a Ecologia, impulsionando uma revolução ecológica capaz de salvar o planeta e de promover o empoderamento feminino.

“O Ecofeminismo consolida-se essencialmente durante a década de 80, em consequência da participação em movimentos ativistas pela paz e pelo desarmamento” (ASSIS, 2007, p. 27), devido à ameaça de destruição do planeta pelo uso de armas nucleares e de outras fontes tecnológicas. Também foram protagonistas nos protestos contra lixo tóxico e pesticidas.

O grupo Ecofeminista de maior expressão na América Latina é o “Coletivo Con-Spirando”, com sede em Santiago, Chile; desde março de 1992, publica a revista Con-Spirando, na qual são publicados textos de ecofeministas, para incentivar o diálogo sobre questões do interesse das mulheres.

De acordo com Ana Carolina Alves (2006, p. 83), a história do Con-Spirando está relatada no livro *Lluvia para florecer* e começa na década de 80, com a história pessoal de Mery Judith Ress, que viveu uma verdadeira odisseia, saindo do Chile para o Peru, depois Roma e retornando ao Chile 1991, onde fundou o Con-Spirando.

O Con-Spirando se intitula como um coletivo de mulheres que buscam novas visões na teologia, no cotidiano, na espiritualidade, na política, no Universo, na memória, no corpo e na cultura[...] Nisto, a figura divina é trabalhada para ser compreendida como assexuada e como “energia”, negando os padrões patriarcais de compreensão da presença de Deus como pai. Esta negatividade das figuras patriarcais para o ecofeminismo desafiaria a construção de uma teologia ecológica feminista que precisa repensar toda a tradição teológica Ocidental (ALVES, 2006, p. 85).

No Brasil, o Ecofeminismo se desenvolveu mais no sudeste do país, principalmente a partir do livro “Elogio da Diferença: o feminismo emergente”, de Rosiska Darcy de Oliveira, publicado em 1991, “representando o feminismo da diferença, pelo qual as mulheres deveriam conquistar os espaços sociais a partir de sua realidade própria ou de sua diferença em relação aos seres humanos” (GEBARA, 1997, p. 12).

Segundo Ana Cristina Assis (2007, p. 39), em 1991, ocorreu em Miami, Flórida, Conferência para um Planeta Saudável, tendo como objetivo a discussão do ambientalismo no contexto do conhecimento e das necessidades das mulheres. Na ocasião, foi criada a Organização Internacional das Mulheres para o Meio Ambiente e Desenvolvimento (WEDO), que tinha como objetivos o debate e a construção de ideias de

como transformar o Planeta em um lugar saudável e pacífico, com justiça social, política, econômica e ambiental para todos, através do empoderamento das mulheres em toda a sua diversidade, e pela sua participação equitativa com os homens em todos os espaços de decisão (ASSIS, 2007, p. 39).

Outro evento mundial que teve a participação do Ecofeminismo foi a Conferência Ambiental de do Rio de Janeiro - ECO 92. Nessa ocasião, de acordo com Ivone Gebara (1997, p. 12), “as questões Ecofeministas foram debatidas em alguns fóruns feministas brasileiros, embora não chegassem ao grande público e não ocupassem espaço significativo na imprensa e na maioria dos grupos de mulheres”. No espaço Planeta Fêmea, foram discutidas e defendidas as ideias do Ecofeminismo, tendo a

participação da ativista indiana Vandana Shiva, que se destacou, em seu país, ao questionar o uso da Ciência Moderna na destruição de sistemas comunitários de produção agrícola e florestal.

Entretanto, como as ideias eram recentes, a ação durante a Conferência foi discriminada pela maioria das ativistas femininas da época, não conseguindo um aprofundamento crítico das argumentações Ecofeministas com o total de público desejado.

Ainda segundo Ana Assis, durante a Conferência ECO 92, as ecofeministas defendiam,

um olhar feminino sobre o mundo, faziam críticas ao estilo predatório de consumo vindo do Norte, que agravava a pobreza do Sul, ressaltavam a importância das ações locais para a recuperação do ambiente, a relação entre saúde e ambiente e a problemática das mulheres, que, alijadas dessas grandes discussões, sofriam as consequências desses processos (ASSIS, 2007, p. 39).

Devemos considerar que na ECO 92, o objetivo principal do movimento feminista era lutar por direitos iguais de gênero, e não por questões mais sistêmicas, como as que relacionam a cultura patriarcal e as condições das mulheres à situação do planeta, o que poderia criar a ideia de companheirismo entre as causas feministas e ambientais para que, juntas, saíssem da situação de opressão.

Segundo Ana Assis, a ECO 92 teve o mérito de realçar a perspectiva feminina na abordagem dos problemas de desenvolvimento, do ambiente e da mulher. Durante esse evento:

Foi criada a Comissão Independente de População e Qualidade de Vida (ICPQV), presidida por Maria de Lourdes Pintassilgo; teve como vantagem a proposta de ações concretas para a resolução dos problemas de população e qualidade de vida, demonstrando a impossibilidade de dissociar elementos de uma mesma matriz, população, qualidade de vida, equilíbrio ambiental, erradicação da pobreza, integração da mulher e o cuidado pelo outro (ASSIS, 2007, p. 27).

Dentre as inúmeras lutas em defesa da Natureza em que os movimentos Ecofeministas brasileiros se encontraram inseridos neste início de século XXI, está a resistência às barragens, à privatização da água, ao uso indiscriminado de agrotóxicos ou de sementes transgênicas, contra as usinas nucleares. Também mostraram seu protagonismo na construção de alternativas populares e sustentáveis, através da agroecologia e da agricultura familiar, do extrativismo, da proteção dos bosques e das florestas, dentre outros.

3 | TENDÊNCIAS E CORRENTES ECOFEMINISTAS

O Ecofeminismo possui uma pluralidade enorme de pensamentos, conceitos e propostas, envolvendo várias formas de expressão e teorias, correntes e tendências. Segundo Raquel Duarte (2015, p. 58), alguns autores classificam o Ecofeminismo nas tendências clássica, espiritualista e construtivista; outros classificam em diferentes

correntes Ecofeministas: cultural, liberal, social, radical ou revolucionário. Vejamos, a seguir, o que defendem as principais tendências.

O Ecofeminismo Clássico pressupõe uma ética feminina de proteção e de cuidado, conforme a qual as características femininas igualitárias e suas atitudes práticas acabam predispondo as mulheres ao pacifismo e à conservação da Natureza, enquanto os homens seriam naturalmente predispostos à competição e à destruição.

O Ecofeminismo Espiritualista afirma que o desenvolvimento da sociedade gera um processo de violência contra a mulher e o meio ambiente, tendo suas raízes nas concepções patriarcais de dominação e de centralização do poder. Tem a Natureza como algo sagrado, do qual o ser humano é parte integrante e as mulheres assumem uma maior proximidade com a Natureza, ao mesmo tempo que desejam a transferência de seus valores a todos os demais.

O Ecofeminismo Construtivista (ou Culturalista) defende que a relação das mulheres com a Natureza não está associada a características inerentes ao sexo feminino, mas, sim, originária pela sua posição no sistema sexo-gênero para seus papéis e construção de suas identidades. O interesse e a consciência ecológica das mulheres decorrem da sua interação com o meio ambiente, numa relação construída social e culturalmente, independente das características afetivas ou cognitivas próprias de seu sexo.

São pontos comuns entre todas as tendências do movimento Ecofeminista: a compreensão de que existe uma relação entre a opressão da Natureza e das mulheres; e a crítica ao sistema capitalista e aos dualismos hierárquicos patriarcais, nos quais as mulheres são tratadas como inferiores aos homens e a Natureza é tratada como inferior à cultura e aos seres humanos.

Talvez, uma das questões mais polêmicas entre as tendências desse movimento seja a relação de vínculo entre mulher e Natureza; se a mulher está, naturalmente, mais ligada à Natureza do que o homem, ou se essa ligação é construída socialmente a partir da sua posição no sistema sexo-gênero da sociedade patriarcal. “A exploração da natureza, em particular, tem marchado de mãos dadas com a das mulheres, que tem sido identificada com a natureza através dos séculos (CAPRA, 2006, p. 27).

De acordo com Ivone Gebara (1997, p. 16), o fato de as mulheres serem mais afetadas com as crises ambientais nada tem a ver com a relação dessas com a Natureza, mas sim com a existência, em nível mundial, de políticas de poder exercida pelos homens sobre as mulheres, sobretudo com as atribuições sociais de cuidado com a família. A autora prefere trabalhar um Ecofeminismo que pense a dimensão religiosa da vida humana, sem sacralizar o mundo da Natureza nem o das mulheres, mas buscar caminhos alternativos de sobrevivência.

A esse respeito, Emma Siliprandi (2000, p. 69), considera problemática a visão que orienta algumas correntes do Ecofeminismo, baseada na ideia de que as mulheres, simplesmente, por terem nascido mulheres, já estão mais identificadas com a Natureza e seriam, por esta razão, depositárias de um ‘princípio feminino’ dado

por sua condição de mães, que as identificaria com a fertilidade e com a criação, tendo, assim, uma posição privilegiada em defesa do meio ambiente.

Nesse sentido, Naia Oliveira (2005) afirma que não encontramos aporte teórico para responder sobre uma ligação especial existente entre a mulher e a Natureza:

A associação das mulheres com a natureza pode ser encarada como um recurso de poder, um estímulo para a mobilização [...]É assumindo-se como cidadãs que poderão combater a dupla subordinação, não tanto na igualdade com a natureza, mas respondendo pelas suas próprias vidas e pela preservação do meio ambiente (OLIVEIRA, 2005, p. 104-105).

Entendimento semelhante tem Raquel Duarte (2015, p. 57), ao afirmar que mulheres estão culturalmente mais ligadas à Natureza, não como um fator natural, mas por uma imposição da cultura machista e patriarcal, a qual excluiu a mulher do mundo da produção, da Ciência e da Tecnologia.

Ainda, Rosemary Ruether verifica que a conexão entre a dominação das mulheres e a dominação da Natureza é geralmente estabelecida no nível cultural-simbólico:

A cultura patriarcal definiu as mulheres como seres “ mais próximos da natureza” ou como seres que, na cisão entre natureza e cultura, estão no lado da natureza. Isso se mostra na maneira como as mulheres foram identificadas com o corpo, a terra, o sexo, a carne em sua mortalidade, fraqueza e “propensão ao pecado” *vis-à-vis* uma interpretação da masculinidade que a identifica com o espírito, a mente e o poder soberano tanto sobre as mulheres quanto sobre a natureza (RUETHER, 1996, p. 130).

Portanto, para o Ecofeminismo, não existe hierarquia natural entre as pessoas, e entre pessoas e Natureza. Procura superar a visão dualista entre o homem e a mulher, entre o ser humano e a Natureza, através do estabelecimento de relações mais integradas entre os seres humanos e com toda a criação, além de propor uma reavaliação de valores e conceitos preestabelecidos.

Compreendemos a importância de ambos os argumentos diante da necessidade de empoderamento das mulheres com o propósito de construir uma sociedade mais justa e fraterna e um meio ambiente mais sustentável. Porém, defendemos a necessidade de todo o ser humano se identificar como Natureza, fazendo parte da mesma teia da vida, para que possamos caminhar para a sustentabilidade ambiental.

4 | ECOFEMINISMO: PELA DIGNIDADE DA MULHER E DA NATUREZA

O movimento Ecofeminista busca defender os direitos de todos os cidadãos ao meio ambiente sustentável, incentivando a participação das mulheres nas decisões políticas. De acordo com Ivone Gebara, o intuito do Ecofeminismo é a recuperação e a valorização da Natureza e das mulheres, num contexto onde “estas foram relegadas pelo sistema patriarcal e, particularmente, pela Modernidade, a serem força de reprodução de mão de obra, ‘ventres benditos’, enquanto a Natureza tornou-se objeto de dominação em vista do crescimento do capital” (GEBARA, 1997, p. 10).

Sobre a importância do cuidado compartilhado de toda a criação, Wanda Deifelt destaca que o Ecofeminismo,

afirma o cuidado como imperativo ético, apontando para uma proposta de poder compartilhado, o respeito pela integridade da criação [...] o lugar que os seres humanos assumem na criação não é de domínio irrestrito ou hierárquico, mas de profunda consciência da interrelacionalidade e interdependência entre as criaturas (DEIFELT, 2013, p. 120).

Assim, todos devem cultivar as características humanas da gentileza e do cuidado, trocando o sistema patriarcal capitalista de produção por “um modelo sustentável, que respeita os ciclos da Natureza e promove a comunhão do ser humano com o meio ambiente” (DUARTE, 2015, p. 66).

Sobre o Ecofeminismo e a situação de opressão e violência sofrida pelas mulheres e pela natureza, assim se expressa, Soave Buscemi (*apud* MORAIS):

O ecofeminismo quer colocar em evidência todos os vínculos da opressão e da violência, desde a opressão dentro da família, entre homens e mulheres, até a destruição do Planeta. [...] O ecofeminismo propõe uma nova cultura de relações recriadas que superem as relações dualistas, antropocêntricas e androcêntricas por relações de interdependência e mutualidade. Estas relações irão superar a cultura violenta da conquista por uma cultura não-violenta da integralidade (MORAIS, 2008, p. 23).

De acordo com Rosemary Ruether (1996, p. 133), o dualismo está enraizado na sociedade, falsificando a verdadeira identidade das mulheres e dos homens e da Natureza em sua integralidade e complexidade, como forma de justificar o tratamento dado tanto às mulheres quanto à Natureza como propriedade dos homens, os quais procuram exercer domínio sobre a mulher e sobre a Natureza.

Sobre o dualismo e o distanciamento dos seres humanos da Natureza, assim se expressa Rosemary Ruether:

Temos de examinar os padrões simbólicos, psicológicos e culturais pelos quais os seres humanos se distanciaram da Natureza, negaram sua realidade de seres que fazem parte da Natureza e pretenderam dominá-la a partir de fora. Temos de recuperar a experiência de comunhão na Natureza e reconstruir uma nova cultura baseada na afirmação de que somos uma única comunidade de vida interligada (RUETHER, 1996, p. 129).

Assim, faz-se necessário um relacionamento harmônico e respeitoso entre todas as formas de vida, superando o dualismo entre seres humanos e Natureza e entre homens e mulheres, para que possamos coexistir e evoluir a caminho de uma sociedade mais justa, onde reinem a paz e a harmonia.

Sobre a importância de romper com o dualismo para a construção de um mundo mais sustentável, assim se expressa Wanda Deifelt:

Toda formulação que não questiona a dualismo entre o mundo masculino e o feminino, público e privado, cultura e natureza, espírito e matéria, alma e corpo, sagrado e profano, razão e emoção, continua perpetuando valores hierárquicos. Sempre o primeiro é superior ao segundo, e quando se trabalha com valores de superioridade e inferioridade, não se pode resgatar a interdependência, afirmar a conexão mútua, ou celebrar a vida em sua complexa teia de relações (DEIFELT,

Assim, o dualismo leva o indivíduo a focar em uma parte, considerando-a superior, criando um antagonismo entre as partes, o que ofusca a complementaridade entre elas. Consideramos ser necessária a quebra do pensamento dualista, a partir de uma compreensão mais sistêmica da realidade, como forma de promover o desenvolvimento humano e o cuidado com a Natureza.

As mulheres sofrem mais que os homens com as consequências do desequilíbrio ambiental, pois, devido à organização social, elas ficam responsáveis pela maioria das atribuições da família. Essa realidade “ajuda a compreender porque as mulheres, mais que os homens, participam ativamente das reivindicações e dos movimentos ecológicos que lutam para liberar a Natureza da exploração e as mulheres da subalternidade” (GARCIA, 2009, p. 14).

Devemos considerar, ainda, que o envolvimento das mulheres na luta ecológica se deve, sobretudo, ao acesso destas “ao mundo público, onde ganharam experiência política, uma visão mais ampla e diversificada dos problemas humanos, confiança para criticar a cultura e propor mudanças” (GEBARA, 1997, p. 14).

Nesse sentido, para Ivone Gebara (1997, p. 16), “uma postura ecofeminista é político-crítica, relacionada com a luta antirracista, antissexista e antielitista”, pois são as mulheres negras ou indígenas, pobres, as primeiras a serem excluídas dos bens produzidos pela Natureza. Diante dessa realidade, as mulheres tornam-se as maiores vítimas da degradação ambiental; são elas que vivem mais fortemente no corpo as ameaças de morte que o desequilíbrio ecológico lhes impõe.

Considerando que os países capitalistas utilizam grande quantidade de recursos e energia dos países pobres, provocando a exploração dos recursos naturais e a degradação ambiental e, conseqüentemente, a destruição das condições de sobrevivência das mulheres e de suas famílias, nos países do Terceiro Mundo, “as mulheres rurais nesses países mantêm uma relação muito estreita com a Natureza, são usuárias e gestoras dos recursos naturais, produtoras de alimentos e bens” (GARCIA, 2009, p. 14).

De acordo com Rosemary Ruether (1996, p. 131 e 135), o cristianismo e a ideologia científica são acusados como as principais causas e agentes de imposição da dominação das mulheres e da Natureza. A autora afirma que, no contexto da América Latina e da África, o fundamento da dominação das mulheres e da Natureza é o empobrecimento da maioria do povo, particularmente das mulheres e das crianças, e o empobrecimento da terra.

Citando Haroldo Reimer, Wanda Deifelt (2013, p. 111) afirma que o Ecofeminismo considera que a crise ecológica atual envolve um colapso nas relações do ser humano com a Natureza, dos seres humanos entre si, da criação com seu Criador. Defende que para superar a atual crise ecológica é necessária a reinterpretação da Bíblia, a revisão da Teologia; é preciso haver novas propostas de espiritualidade e

de compromisso da humanidade com uma vivência real de valores que promovam o bem comum.

Assim, para avançarmos na mudança cultural patriarcal milenar de domínio sobre as mulheres, será necessário altruísmo, abertura ao diálogo, sobretudo, com os diferentes, com os discriminados por questões culturais, religiosas, de gêneros, dentre outras, considerando ainda a complexidade dos seres humanos em suas múltiplas relações com o divino, com a Natureza, com o próximo e consigo mesmo.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos que os movimentos Ecofeministas e ambientalistas possuem agendas comuns, sendo de fundamental importância que trabalhem de forma conjunta no sentido de construir formas de viabilizar uma melhor convivência, em uma comunidade interligada e sem hierarquias, pois trata-se de questões sobre qualidade de vida, de mundo mais justo e saudável para todos, e a permanência da humanidade e demais seres vivos na Terra.

Avaliamos que a relação mais harmônica do ser humano com a Natureza não resulte, necessariamente, na superação da dominação das mulheres pelos homens. Mas, para avançar na mudança dessa cultura patriarcal, será necessário muito diálogo e a promoção de um ensino que valorize a diversidade. Um embate que sempre foi difícil, e atualmente, nos âmbitos local e global, constitui-se um desafio ainda maior.

Consideramos, ainda, que estamos distante de uma sociedade ecológica global, na qual as mulheres possuam os mesmos direitos e oportunidades que os homens, e, acima de tudo, uma sociedade em que os pobres da Terra não sejam explorados e discriminados nem a Natureza seja explorada e destruída. Essa realidade ainda é utópica, mas precisamos acreditar no futuro da criação, que avance e alcance o ideal de justiça, de paz e de harmonia.

Nesse sentido, os desafios em defesa do nosso Planeta são urgentes, de vida, sendo necessário o envolvimento de todos os movimentos sociais, todas as ONGs, uma relação recíproca de todos os seres humanos conscientes, pois temos fortes opositores, que ainda não compreendem que, ao destruírem a natureza, estão se autodestruindo, ou simplesmente, têm como único objetivo o lucro, não se preocupando com os que mais sofrem com as consequências do desequilíbrio dos ecossistemas.

Por fim, consideramos que o Ecofeminismo tem avançado de forma significativa na defesa das causas das mulheres e das questões ambientais, mas as ideias propostas e as ações ecofeministas precisam chegar com mais ênfase à população em geral, para que todos possam repensar as relações que se estabelecem na Natureza, com vistas à compreensão e à superação desse sistema de domínio e de destruição, em defesa das mulheres e da nossa Casa Comum.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Ana Carolina Chizzolini. **Ecofeminismo e modernidade**: uma análise da espiritualidade ecológica do Grupo ConSpirando em Santiago do Chile. 2006. 152 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2006.
- ASSIS, Ana Cristina. **Reconhecer- se além das fronteiras**: ecofeminismo e o pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo. 2007. 131 f. Dissertação (Mestrado de Literatura e Cultura Comparadas) Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007.
- CAPRA, F. **A teia da Vida**: uma nova compreensão dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 2006.
- DEIFELT, Wanda. **Corporeidade como ponto de encontro entre a teologia feminista e o ecofeminismo**. Revista Caminhos - PUC Goiás. Goiânia, v. 11, n. 2, p. 109-122, jul./dez. 2013. Semestral. ISSN 1983-778X.
- DUARTE, Raquel Cristina Pereira. **O ecofeminismo e a luta pela igualdade de gênero**: uma análise à luz da teoria bidimensional de justiça. 2015, 106 f. Dissertação (Mestrado em Direito) Universidade de Caxias do Sul. Caxias do Sul, 2015.
- GARCIA, Loreley. **A relação mulher e natureza**: laços e nós enredados na teia da vida. Revista *Gaia Scientia* (PRODEMA/UFPB). João Pessoa, v.3, p. 11 – 16, jan./jun. 2009. Semestral. ISSN 1981-1268.
- GEBARA, Ivone, **Teologia ecofeminista**: ensaio para repensar o conhecimento e a Religião. Olho d'Água, São Paulo, 1997.
- MEDINA, Naná Mininni. Breve histórico da educação ambiental. In: PÁDUA, S.M.; TABANEZ, M.F. (Org.). **Educação ambiental**: caminhos trilhados no Brasil. Brasília, DF: Ipê, 1997.
- MORAIS, Eveline Rachel Moreira de. **A Bíblia na educação ambiental – A contribuição dos textos ecocêntricos do Antigo Testamento**. 2008. 109 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2008.
- OLIVEIRA, Naia. **Grupos Mulheres da Terra**: abordagem fundamentada no ecofeminismo e na alfabetização ecológica. 2005. Disponível: <<http://cdn.fee.tche.br/mulher/2005/artigo7.pdf>>. Acesso em 05 de jan. de 2017.
- RUETHER, Rosemary Radford. **Ecofeminismo**: mulheres do primeiro e do terceiro mundo. 1996. Revista Estudos Teológicos - EST. São Leopoldo, v. 36, p.129-139, jul./dez. 1996. Semestral. ISSN 22376461.
- SILIPRANDI, Emma. **Ecofeminismo**: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais. Revista Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável. Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 61-70, jan./mar.2000. Trimestral.

AS BASES FILOSÓFICAS DA VISÃO NA CONTEMPORANEIDADE A RESPEITO DE DEUS

Adelcio Machado dos Santos

Doutor em Engenharia e Gestão do Conhecimento (UFSC). Pós-Doutor em Gestão do Conhecimento (UFSC). Docente e Pesquisador nos Programas de Pós-Graduação “Stricto Sensu” em Desenvolvimento e Sociedade e Educação da Universidade Alto Vale do Rio do Peixe (Uniarp)

Endereço: rua Prof. Egídio Ferreira nº 271, bloco “E”, Apto. 303 – bairro Capoeiras 88090-699 Florianópolis (SC) Brasil. E-mail: adelciomachado@gmail.com

Joel Haroldo Baade

Doutor em Teologia pela Faculdades EST São Leopoldo, RS. Docente e Pesquisador do Mestrado Interdisciplinar em Desenvolvimento e Sociedade e do Mestrado Profissional em Educação da Universidade Alto Vale do Rio do Peixe – UNIARP. E-mail: baadejoel@gmail.com

RESUMO: As concepções a respeito de Deus, seja na história da ciência e da filosofia, ou na história da teologia são bastante díspares. As raízes da compreensão contemporânea sobre a ideia de Deus estão na Grécia Antiga, mas cujas concepções sofrem inúmeras mudanças ao longo da história, devido a múltiplas influências. A partir disso, o objetivo da presente análise é esboçar o desenvolvimento das compreensões a respeito da ideia de Deus ao longo da história ocidental de modo a compreender a concepção contemporânea a respeito de Deus.

A abordagem é de natureza exploratória e descritiva, fazendo uso de fontes bibliográficas. Conclui-se que o desenvolvimento histórico da ideia de Deus, da filosofia e da ciência não permite descartar a ideia de Deus como algo contrário à razão humana.

PALAVRAS-CHAVE: Conceito de Deus. Religião. Filosofia.

THE PHILOSOPHIC BASES OF THE VISION OF GOD IN CONTEMPORANEITY

ABSTRACT: The conceptions about God, be they in the history of science and of philosophy, or in the history of theology are quite disparate. The roots of the contemporary comprehension about the idea of God are in Ancient Greece, but these conceptions go through innumerable changes throughout history due to multiple influences. Based on this, the goal of this analysis is to outline the development of the comprehensions of the idea of God throughout western history so as to understand the contemporary conception about God. The approach is of exploratory and descriptive nature making use of bibliographic resources. The conclusion is that the historical development of the idea of God, from philosophy to science, does not permit discarding the idea of God as something contrary to human reason.

KEYWORDS: Concept of God. Religion. Philosophy.

INTRODUÇÃO

[...] Se todos os seres fossem corruptíveis, então tudo o que existe seria corruptível. Mas é impossível que o movimento se gere e se corrompa, porque ele sempre foi, e também é possível que se gere e se corrompa o tempo, porque não haveria o antes e o depois se não existisse o tempo. Portanto, o movimento é contínuo, assim como o tempo: de fato, o tempo ou é a mesma coisa que o movimento ou uma característica dele [...]. Se existisse um princípio motor e eficiente, mas que não fosse em ato, não haveria movimento; de fato, é possível que o que tem potência não passe ao ato [...]. É necessário que haja um princípio, cuja existência seja o próprio ato.¹

Aristóteles, no excerto acima apresentado, a respeito do “Primeiro Motor”, esclarece que, de acordo com sua experiência do mundo, o movimento parece eterno, pois não há indícios de que ele seja gerado e se corrompa. O mesmo se dá com o tempo: com efeito, o tempo é uma forma de medir o “antes” e o “depois” das coisas, ou seja, o movimento, a mudança. Ele é uma característica do movimento. Ora, esse dinamismo eterno não mostra ter-se originado de si mesmo, de maneira que é preciso supor uma causa externa para ele. Mas tal causa, sendo princípio e origem do movimento, tem de ser em ato, ou seja, tem de ser perfeita, acabada, pois, caso contrário, parecerá submissa ao mesmo movimento (e não será, então a causa dele) ou poderá nem vir a existir.

O primeiro motor, então, tem de ser em ato; sua essência deve ser ato; portanto, imóvel. Quer dizer, ele deve ser tudo o que ele é; um ser em perfeição, sem mudança nenhuma, pois, caso contrário, se ele sofrer alguma mudança ou alguma carência, significará que terá recebido ou poderá receber algum movimento de outro ser, algum complemento, e isso o fará buscar a origem do movimento eterno em outro ser. A pesquisa correria o risco de ser reaberta ao infinito.²

“Deus” é um tema que interessa à filosofia desde a aurora do pensamento grego até hoje. Há filósofos que apresentam razões para afirmar sua existência, sua ação na vida humana etc. como também há filósofos que apresentam motivos para não afirmar isso. Pode-se discutir se as razões de ambas as tendências são válidas e se elas correspondem de fato ao que ensina a experiência humana³.

Este artigo, que disserta sobre a visão da contemporaneidade a respeito de Deus, alicerça-se, em pesquisa bibliográfica, cujas referências encontram-se elencadas ao final deste estudo, tomando-se, à guisa de texto norteador, o livro “Deus”, da lavra de Juvenal Savian Filho.⁴

O estudo parte da Ideia Comum que destaca o modo como Deus se opera na existência cotidiana, seja de uma forma constante, como horizonte permanente da vida, ou de uma forma ocasional, em meio às “distrações”. Aborda-se, para início de análise, três concepções de aproximação do divino: A maneira de se aproximar

1 ARISTÓTELES, 2002.

2 SAVIAN FILHO, 2008.

3 SAVIAN FILHO, 2008.

4 SAVIAN FILHO, 2008.

de Deus segundo o senso comum, na qual Ele é invocado como Pai; em seguida aborda-se a Ideia Religiosa que se enfatiza a relação ou, para alguns autores, a falta de relação entre Deus e o ser humano. Emana deste fato a insistência em motivos tais como o sentimento de criação e o caráter pessoal do divino, a dependência absoluta ou a transcendência absoluta. A aproximação de Deus na ideia religiosa, em que impera o sentimento de que Ele está no fundo da própria personalidade, a qual, por outro lado, se considera indigna Dele. Por fim, demonstra-se a ideia filosófica que acentua a relação de Deus com o mundo.

Aristóteles, discípulo de Platão⁵, embora também fosse platônico, destoa de seu mestre na explicação do mundo, mas concorda que deve haver um ser divino que seja a causa da transformação eterna do mundo, pois, caso não se afirme isso, a experiência do mundo parecerá absurda. Os filósofos da Idade Média eram herdeiros do pensamento greco-romano. É verdade que o pensamento dos filósofos da Idade Média se diferencia bastante do pensamento greco-romano, pois, enquanto os antigos não concebiam Deus como um ser com o qual os seres humanos podem relacionar-se, é exatamente assim que praticamente a totalidade dos filósofos da Idade Média o veem.

O pensamento filosófico na Modernidade, isto é, nos séculos XVI a XVIII, foi marcado por uma atitude de crítica do pensamento antigo e medieval. Alguns filósofos, por isso, não hesitavam em concluir que o Deus da religião tinha de ficar fora da pesquisa científica, pois ele não podia ser verificado pela experiência empírica. No máximo, poderíamos falar de Deus como um ser que desempenha um papel na organização do universo.

René Descartes⁶ concebeu Deus de maneira não religiosa em sua filosofia. Leibniz⁷ afirma que a existência de Deus mostra-se como condição necessária e suficiente da explicabilidade da existência das coisas contingentes, pois diante da ideia do ser que porta a razão de sua existência em si mesmo, não é preciso mais remeter a outras coisas para explicar sua existência. Mas na contemporaneidade, Deus é o mundo. É preciso voltar sem cessar a Deus com a paixão e a audácia do pensamento, com a verdade das perguntas e todas as implicações das contradições da vida⁸.

A CIÊNCIA E A RELIGIÃO

A ciência não pode ser nem a favor nem contra Deus, porquanto ela se baseia

5 Platão foi um filósofo e matemático do período clássico da Grécia Antiga, autor de diversos diálogos filosóficos e fundador da Academia em Atenas, a primeira instituição de educação superior do mundo ocidental. Juntamente com seu mentor, Sócrates, e seu pupilo, Aristóteles.

6 René Descartes (1596-1650) foi filósofo, físico e matemático francês. Notabilizou-se sobretudo por seu trabalho revolucionário na filosofia e na ciência, mas também obteve reconhecimento matemático.

7 Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716), foi filósofo, cientista, matemático, diplomata e bibliotecário alemão. Demonstrou genialidade também nos campos da lei, religião, política, história, literatura, lógica, metafísica e filosofia.

8 OLIVEIRA; ALMEIDA, 2002.

em evidências sensíveis, e Deus não entra no campo das evidências sensíveis. Uma análise filosófica do debate entre ciência e religião revela muitas coisas. Uma delas é que esse tipo de problemática é levantada de maneira um tanto artificial. A observação mostra que ninguém tem fé porque quer afirmar que o mundo tem um criador. A fé parece começar, na verdade, na experiência íntima de Deus que conquista o coração humano. Imaginar que alguém passe a ter fé depois de ter refletido sobre a Criação ou não do mundo é algo distante do que parece acontecer com os que têm fé.⁹

Seja para firmar que o Universo tem um Criador, seja para negar tal asserção, o cientista deve honestamente assumir que precisa exorbitar os lindes da pesquisa científica, indo para a área da Teologia, nomeadamente a Metafísica. Ademais disso, tudo o que uma ciência afirma, por mais seguro que seja, não deixa de ser marcado por certa precariedade, aquela da possibilidade de ser revisto e, inclusive, refutado.¹⁰

Com o intuito de situar-se no objetivo deste estudo, cumpre colimar o que Mora (2000) aponta como as três ideias para o problema de Deus: a comum, a religiosa e a filosófica. Frisando que estas três ideias em questão não costumam existir separadamente: o homem religioso, o filósofo e o homem comum podem coexistir numa mesma personalidade humana.¹¹

A IDEIA COMUM

Esta ideia destaca o modo como Deus se verifica na existência cotidiana, seja de uma forma constante, como horizonte permanente da vida, ou de uma forma ocasional, em meio às “distrações”. A maneira de se aproximar de Deus, no senso comum, é que Ele é invocado como Pai.¹²

A IDEIA RELIGIOSA

Essa ideia enfatiza a relação ou, para alguns autores, a falta de relação entre Deus e o ser humano. Daí a insistência em motivos tais como o sentimento de criaturidade, o caráter pessoal do divino, a dependência absoluta ou a transcendência absoluta. A maneira de se aproximar de Deus, na ideia religiosa, Ele é sentido como se estivesse no fundo da própria personalidade, a qual, por outro lado, se considera indigna Dele.

Esta pesquisa delimitou o assunto Deus em uma visão monoteísta, cujas principais religiões são a Cristandade, o Islam e o Judaísmo. Estas três religiões são denominadas monoteístas porque creem na existência de um único Deus.

As tradições religiosas monoteístas costumam afirmar que Deus respeita a

9 SAVIAN FILHO, 2008.

10 SAVIAN FILHO, 2008.

11 MORA, 2000.

12 MORA, 2000.

existência do mal moral porque a possibilidade de o ser humano equivocar-se é exigida por uma faculdade fundamental outorgada por Deus, o dom da liberdade. Do ponto de vista filosófico, essa explicação parece racional, porquanto não afirma a existência de alguma natureza má em si mesma (o que seria contraditório), mas define o mal como possibilidade de equívoco resultante da condição humana limitada.¹³

O islamismo, por exemplo, apregoa, de acordo com Al-Karam (2000), que todos os profetas e mensageiros vieram com uma só missão, uma só religião e que o Profeta Muhammad¹⁴ não se diferencia dos profetas anteriores a ele, Jesus e Moisés; que Jesus, filho de Maria, não difere de Moisés, nem Moisés, o Profeta de Deus, difere dos profetas que o sucederam, Jesus e Mohammad. Todos pregaram a religião de Abraão, o Patriarca dos profetas, a religião do monoteísmo, da paz e da submissão ao Criador Único.¹⁵

Para Al-Karam (2000), é logicamente e legalmente impossível que os ensinamentos de um dos profetas a respeito de Deus difiram dos ensinamentos de outro, ou sejam contraditórios, principalmente no que diz respeito aos relacionados com a Pessoa de Deus, Seus atributos, Sua Unicidade, Sua Perenidade, Seu Absolutismo e Sua Eternidade.¹⁶

A IDEIA FILOSÓFICA

A ideia filosófica acentua a relação de Deus com o mundo. Por isso, segundo essa ideia, Deus é visto como um absoluto, como fundamento das existências, como causa primeira, como finalidade suprema. A maneira de se aproximar de Deus, na ideia filosófica, é que Ele é pensado como Ente supremo.

Saviani Filho (2008), por exemplo, enfatiza que interessa muito o que alguns filósofos antigos afirmaram sobre Deus. Alguns deles, em suas filosofias, deduziram a necessidade de afirmar a existência de um ser divino, pois, caso contrário, a experiência do mundo pareceria absurda. Em outras palavras, para alguns filósofos gregos e romanos, ou se afirma a existência de um ser divino ou tudo o que parece ocorrer no mundo não fará o menor sentido, será absurdo.¹⁷

Por sua vez, Mora (2000) declara que os filósofos tendem a fazer de Deus um objeto de especulação racional. Isso explica as conhecidas concepções filosóficas, das quais o autor menciona algumas: Deus é um ente infinito; é o que é em si, e por si se concebe; é um absoluto ou, melhor dizendo, o Absoluto; é o princípio do universo, o Primeiro Motor, a causa primeira; é o Espírito ou a Razão universal; é o Bem; é o Uno; é o que está para além de todo o ser; é o fundamento do mundo e até o próprio mundo entendido em seu fundamento; é a finalidade a que tudo tende.¹⁸

13 SAVIAN FILHO, 2008.

14 Profeta muçulmano, foi um líder religioso e político árabe.

15 KARAM, 2000.

16 KARAM, 2000.

17 SAVIAN FILHO, 2008.

Algumas dessas concepções foram elaboradas e aprimoradas por filósofos cristãos; outras procedem da tradição grega; outras estão inseridas em certas estruturas “permanentes” da razão humana.¹⁹

FILÓSOFOS DA ANTIGUIDADE

Platão chega, pois, à conclusão de que é preciso supor a existência de um ser primeiro, garantia das identidades eternas, as quais, por sua vez, seriam refletidas no material mutável, de maneira que a soma de ambos produziria as coisas individuais. Ao ser primeiro que imprime a identidade em cada coisa, Platão chamou de Demiurgo ou Artífice, o qual, seguindo o modelo eterno do Bem, representa o princípio do dinamismo de tudo o que é gerado.²⁰

Aristóteles, embora epígono de Platão, destoa de seu mestre na explicação do mundo, todavia concorda que deve haver um ser divino que seja a causa da transformação eterna do mundo, visto que, caso não se afirme isso, a experiência do mundo afigurar-se-á disparatosa. Nesse sentido, Aristóteles constata, pela experiência sensível, que todas as coisas se transformam, estão em contínua mudança. Quando ele fala de “mudança”, refere-se ao mesmo dinamismo universal já estudado por Platão.²¹

FILÓSOFOS DA IDADE MÉDIA

Os filósofos da Idade Média não se interessavam por Deus mormente porque eles eram herdeiros do pensamento greco-romano. É veraz que o pensamento dos filósofos da Idade Média se diferencia do pensamento greco-romano, pois, enquanto os antigos não concebiam Deus como um ser com o qual os seres humanos podem relacionar-se, é exatamente assim que praticamente a totalidade dos filósofos da Idade Média o veem.²²

Verifica-se, por conseguinte, uma mudança no modo de tratar o tema “Deus”, porquanto os filósofos judeus, cristãos e muçulmanos, a par de conceberem o divino como um ser do qual depende a harmonia cósmica, concebê-lo-ão também – em continuidade com suas religiões – como um ser com o qual é exequível estabelecer uma relação dialógica. Nesse sentido, para entender o período da Idade Média, precisa-se evitar o preconceito muito recorrente de que os filósofos queriam difundir suas religiões, e, por isso, falavam de Deus. O procedimento é outro. Trata-se de identificar, no ser divino venerado pelas religiões, as características que permitem identificá-lo filosoficamente como o ser do qual depende a existência de todas as

18 MORA, 2000; COSTA, 2003.

19 COSTA, 2003.

20 SAVIAN FILHO, 2008.

21 ARISTÓTELES, 2002.

22 SAVIAN FILHO, 2008.

coisas, como faziam os gregos sem falar de religião.²³

FILÓSOFOS DA MODERNIDADE

O pensamento filosófico na Modernidade, isto é, nos séculos XVI a XVIII, foi marcado por uma atitude de crítica do pensamento antigo e medieval. Deus passa a ser tratado de maneira um pouco diferente de como era até então. De modo geral, pode-se dizer que os filósofos modernos tinham como preocupação primeira estabelecer aquilo que podia ser conhecido “racionalmente” (cientificamente, empiricamente) e aquilo que escapava ao campo da razão (da ciência). Alguns filósofos, por isso, não hesitavam em concluir que o Deus da religião tinha de ficar fora da pesquisa científica, pois ele não podia ser verificado pela experiência empírica. No máximo, se poderia falar de Deus como um ser que desempenha um papel na organização do universo.²⁴

René Descartes concebeu Deus de maneira não religiosa em sua filosofia. Mesmo dizendo ter certa fé religiosa, para ele chegar a Deus era apenas uma exigência da razão, na medida em que tudo o que existe, contendo em si uma completude e não sendo causa de si mesmo, tem de provir de algo mais perfeito.²⁵

Leibniz, citado por Oliveira e Almeida (2002), afirma que a existência de Deus mostra-se como condição necessária e suficiente da explicabilidade da existência das coisas contingentes, pois diante da ideia do ser que porta a razão de sua existência em si mesmo, não é preciso mais remeter a outras coisas para explicar sua existência. A ideia de Deus, porquanto tem em si o conceito de necessidade, rompe com a sequência das explicações meramente relativas e remete diretamente à razão última de todas as coisas.²⁶

Gaarder (1995), em seu *best-seller* “O mundo de Sofia”, destaca que para Spinoza, Deus não é alguém que criou o mundo um dia e desde então é uma entidade à parte de sua criação. Deus é o mundo. Às vezes Spinoza se expressa de uma forma um pouco diferente e diz que o mundo *é em Deus*, fazendo referência ao discurso do apóstolo Paulo que diz: “porque nele vivemos, nos movemos e existimos”.²⁷

Immanuel Kant²⁸, seguindo esse espírito de separação de territórios, passou a reservar “Deus” como alvo de interesse para a legislação moral, pois, no seu dizer, o que se chama de Deus não resistiria à análise científica para impor-se como objeto desse tipo de análise.²⁹ Conforme explicita Fialho (1993), só o gênio de Kant

23 SAVIAN FILHO, 2008.

24 SAVIAN FILHO, 2008.

25 DESCARTES, 2004.

26 OLIVEIRA; ALMEIDA, 2002.

27 GAARDER, 1995.

28 Immanuel Kant ou Emanuel Kant (1724 - 1804) foi um filósofo alemão, geralmente considerado como o último grande filósofo dos princípios da era moderna, indiscutivelmente um dos seus pensadores mais influentes.

29 KANT, 2001.

possibilitou que se salvasse a Ciência e a Filosofia das trevas onde elas foram atiradas.³⁰

CRISE DA RAZÃO E CONTEMPORANEIDADE

A partir do século XIX, para que a filosofia seja realmente próxima da vida, ela se sente instalada a considerar seriamente outros elementos (antropológicos, psicológicos, econômicos, culturais), sem ficar apenas com a ferramenta da “razão” científica, tal como concebida na Modernidade. Requer-se em alargamento no conceito de razão, e, desse ponto de vista, o tema “Deus”, como todos os outros temas, passa a receber uma abordagem diferente. Assim, justamente porque importa agora, na contemporaneidade, considerar esses outros elementos na reflexão filosófica, os filósofos não se dedicarão tanto a pesquisar sobre a vida de Deus, sua essência, como fizeram os filósofos anteriores, mas estudar o que Deus representa para a vida humana. Se antes os filósofos perguntavam “Quem ou o que é Deus?”, agora, nos séculos XIX e XX, eles passam a perguntar “O que se passa com o ser humano se ele acreditar em Deus?”, ou então “Por que crer em Deus?”³¹

Kierkegaard³² foi um crítico radical do pensamento excessivamente racionalista dos filósofos modernos porque, na sua experiência, ele reputava falsa, e muito distante da vida, a filosofia que se perde nos conceitos.

Karl Marx³³ conduziu a reflexão filosófica mais para o campo da existência social e menos para as experiências do indivíduo. No seu dizer, a sociedade é uma realidade histórica que se perfaz graças a contradições internas de ordem econômica. *Grosso modo*, pode-se dizer que, para Marx, a existência seria material, sem dimensões não-materiais. Destarte, faz-se mister conceber o humano como parte da natureza material, e, por isso, como um ser cuja identidade é a de produzir seu mundo a partir das coisas exteriores. Deus, dessa perspectiva, é visto por Marx como o nome dado pelos seres humanos para o sentido que eles dão à sua vida como forma de iludir-se e de escapar à necessidade de aceitar o verdadeiro sentido, qual seja, a vida material terrestre.³⁴

Nietzsche³⁵, por sua vez, apresenta uma reflexão vigorosa sobre a cultura, sendo por isso conhecido muitas vezes como um demolidor implacável dos valores morais. Na verdade, o que ele fez foi revelar os disfarces sob os quais se ocultam, nos valores morais, desejos e instintos reprimidos, que terminam por contaminar de má-fé a natureza boa desses valores. Para ele, Deus e a ideia de dever (que

30 FIALHO, 1993.

31 SAVIAN FILHO, 2008.

32 Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) foi um filósofo e teólogo dinamarquês.

33 Karl Heinrich Marx (1818 — 1883) foi um intelectual e revolucionário alemão, fundador da doutrina comunista moderna, que atuou como economista, filósofo, historiador, teórico político e jornalista.

34 SAVIAN FILHO, 2008.

35 Friedrich Wilhelm Nietzsche, por vezes em português Frederico Nietzsche (1844 — 1900) foi um influente filósofo alemão do século XIX.

caracterizam a moral e a metafísica) não passariam de invenções para abdicar dos instintos que caracterizam o ser humano.³⁶

Freud³⁷, mais interessado em analisar a vida psíquica do ser humano, julgava que as ideias religiosas não resultam de uma experiência ou de um resultado final de reflexão, mas são ilusões, formas de efetivação de anelos antigos. Para Freud, a criança, enquanto é protegida pela figura paterna, sente-se confortável. Na vida adulta, se ela não se tornar realmente adulta e não assumir a fragilidade da vida humana, elaborando-a, procurará subterfúgios para fugir de seu sofrimento. Um desses subterfúgios seria a religião, cujo nascimento, no dizer de Freud, se deu justamente como forma de substituir a figura paterna, em uma relação enfermiça.³⁸

Contudo, o que um filósofo pode concluir sobre o significado de Deus ou dessa presença divina para as pessoas que creem? Uma análise filosófica do modo como falam de Deus aqueles que têm fé amadurecida e consciente constata que as pessoas têm fé porque, por meio do aprofundamento de uma experiência (de felicidade ou de dor), percebem que a vida delas tem um significado mais amplo e não se exaure nos lindes do momento presente.³⁹

Filosoficamente falando, não é incoerente pensar em Deus nem dizer que ele é transcendental, princípio ou causa de tudo o que há, absoluto, único, eterno, perfeito, onisciente, onipresente, pessoal e providencial. De certa maneira, as concepções de Deus aqui apresentadas confirmam um ou outro desses atributos.⁴⁰

Entretanto, retomando todos aqueles predicados atribuídos a Deus pela concepção religiosa, não parece muito racional dizer que ele é onipotente, nem que ele é bom, afinal, se ele é bom, como explica a existência do mal no mundo? E, se ele é onipotente (isto é, se ele pode fazer tudo o que quiser), por que não extirpa o mal da face da terra?⁴¹

Para responder a tudo isso é preciso entender, antes, o que se chama de mal. Algumas tradições orientais dizem que o mal é uma das dimensões do ser, visto que há o bem e o mal, contrários e produtores de harmonia. Essa posição, entretanto, não resiste a uma análise racional, pois, ao se dizer que o “bem” é uma dimensão do ser, como poderá o “mal”, que é contrário ao bem, também constituir o ser? Não será ele o não-ser? E vice-versa? Em vez de harmonia de contrários, o que se tem é uma implosão do ser. Por isso, logo cedo na história do pensamento ocidental, os filósofos se recusaram a admitir que exista alguma coisa má em si mesma no mundo. Quando os filósofos religiosos tiveram de refletir sobre isso, chegaram à mesma conclusão, pois, se houver alguma coisa má em si mesma, ela terá vindo de

36 SAVIAN FILHO, 2008.

37 Sigmund Freud (1856 —1939) foi um médico neurologista austríaco e judeu, fundador da psicanálise.

38 SAVIAN FILHO, 2008.

39 SAVIAN FILHO, 2008.

40 SAVIAN FILHO, 2008.

41 SAVIAN FILHO 2008.

Deus, e então Deus conterà o mal em si mesmo, de modo que se anularia.⁴²

Desse ponto de vista, nem procela nem enfermidade seriam más em si mesmas; elas seriam o resultado do dinamismo da vida, e, por conseguinte, cumpririam uma função no conjunto. A única forma possível para falar do mal é pensando-o como algo moral, ou seja, ligado à liberdade do ser humano. Assim, em vez de fazer o bem, o ser humano escolhe fazer ações desordenadas, mas isso não significa produzir uma substância chamada “o mal”, nem algo mau em si mesmo. Isso pode significar um equívoco, uma cegueira. Nessa linha, se Deus é onipotente, por que não extirpou o mal da face da terra? Por que permitiu que ele existisse?⁴³

Contudo, para que crer em Deus se as religiões constituem manancial de guerra e intolerância? Antes de tudo é preciso distinguir entre Deus e as religiões, sabendo que Deus não pode ser responsabilizado pelas incoerências perpetradas pelas religiões. Ademais disso, faz-se mister lembrar que nem toda religião perpetra violência. Posto que os aspectos negativos do transato cristão na Idade Média, à guisa de exemplo, não podem obstar a visão dos intermináveis contributos que a fé cristã trouxe para o desenvolvimento da civilização ocidental.⁴⁴

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, não se pode deixar de concordar com Forte (2002), ao afirmar que, para poder atrair as pessoas a Deus, a Igreja necessita voltar continuamente a Ele, pertencer-Lhe sem reservas e sem vínculos e tomar o caminho da reforma e da conversão, no reconhecimento das próprias culpas e na alegre confissão do Eterno que visitou o tempo para que o tempo acolha o Eterno. E isto supõe uma profunda consciência crítica, uma consciência teológica em nada superficial ou episódica. É preciso voltar sem cessar a Deus com a paixão e a audácia do pensamento, com a verdade das perguntas e todas as implicações das contradições da vida.

Todavia, aqui novamente apropria-se das palavras de Savian Filho (2008), de acordo com o qual um filósofo pode concluir sobre o significado de Deus ou dessa presença divina para as pessoas que creem? Uma análise filosófica do modo como falam de Deus aqueles que têm fé amadurecida e consciente constata que as pessoas têm fé porque, por meio do aprofundamento de uma experiência (de felicidade ou de dor), percebem que a vida delas tem um significado mais amplo e que não se esgota nos limites do momento presente.

Em suma, e fulcrando-se no magistério de Fialho (1993), toda a Filosofia e toda a Ciência só se revestem de sentido admitida a existência de Deus e negá-lo importa considerar como não válidos tanto a Lógica como a possibilidade de teorizar

42 KLOPPENBURG, 2001; SAVIAN FILHO, 2008.

43 KLOPPENBURG, 2001; SAVIAN FILHO, 2008.

44 SAVIAN FILHO, 2008.

em cima de experimentos.

REFERÊNCIAS

- KARAM, Amim Abdel Rahman. **A unicidade de Deus, e Mohamad, na Bíblia**. São Bernardo do Campo: Provo, 2000.
- ARISTÓTELES, **Metafísica**: livro XII. [S.l.]: [s.n.], [2002].
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo**: história, filosofia e religião. Petrópolis: Vozes, 2003.
- DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. São Paulo: UNICAMP, 2004.
- FIALHO, Francisco. **A eterna busca de Deus**. Sobradinho, DF: Edicel, 1993.
- FORTE, Bruno. **Teologia em diálogo**: para quem quer saber e para quem não quer saber nada disso. São Paulo: Loyola, 2002.
- GAARDER, Jostein. **O mundo de Sofia**: romance da história da filosofia. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KLOPPENBURG, Boaventura. **A fé do cristão católico de hoje**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MICHAELIS: moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 1999.
- MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2000. Tomo I.
- OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). **O Deus dos filósofos modernos**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SAVIAN FILHO, Juvenal. **Deus**. São Paulo: Globo, 2008.

ENTRE MEMÓRIA E HISTÓRIA. PASTORAIS SOCIAIS NA DIOCESE DE JOINVILLE – ANOS 1960-1990

Rebecca Wuerz Balsanelli

Centro Universitário Católica de Santa Catarina
em Joinville – Santa Catarina

Rita de Cássia Pacheco

Centro Universitário Católica de Santa Catarina
em Joinville – Santa Catarina

Clélia Peretti

Pontifícia Universidade Católica
do Paraná – Paraná

RESUMO: O projeto intitulado “Entre Memória e História. Pastorais Sociais na Diocese de Joinville – Anos 1960-1990”, tem como objetivo analisar a trajetória histórica das Pastorais Sociais na Diocese de Joinville. A metodologia utilizada neste artigo trata-se de um estudo de natureza qualitativa, do tipo exploratório-descritiva. Para a pesquisa, em nosso estado da arte, optou-se pela pesquisa bibliográfica de documentos diocesanos e do Centro de Direitos Humanos de Joinville, e as bibliografias complementares que relatam as histórias de vida das pessoas que impulsionaram a ação das Pastorais. A Diocese de Joinville vivenciou uma intensa transformação baseada nas diretrizes do Concílio Vaticano II. Deste modo, é possível observar que, conforme a Revelação de Deus se manifesta gradativamente, a Igreja também evolui seguindo a mesma direção e o anúncio do Reino de Deus se fez presente na história de

homens concretos.

PALAVRAS-CHAVE: Memória. História. Pastorais Sociais. Diocese de Joinville. Líderes Comunitários.

BETWEEN MEMORY AND HISTORY. SOCIAL PASTORAL IN THE DIOCESE OF JOINVILLE – YEARS 1960-1990

ABSTRACT: The project titled “Between Memory and History. Social Pastoral in the Diocese of Joinville - Years 1960-1990”, has as objective to analyze the historical trajectory of the Social Pastoral in the Diocese of Joinville. The methodology used in this article is a qualitative, exploratory-descriptive study. For the research, in our state of the art, we opted for the bibliographical research of diocesan documents and of the Human Rights Center of Joinville, and the complementary bibliographies that tell the life histories of the people who drove the action of the Pastorals. The diocese of Joinville experienced an intense transformation based on the directives of the Second Vatican Council. In this way, it is possible to observe that, as the Revelation of God manifests gradually, the Church also evolves in the same direction and the proclamation of the Kingdom of God has become present in the history of concrete men.

KEYWORDS: Memoirs. History. Social Pastoral. Diocese of Joinville. Community Leaders.

1 | INTRODUÇÃO

Com o intuito de integrar o arquivo de documentos da Diocese de Joinville e manter as informações mais importantes em um só conteúdo, o projeto “Entre Memória e História. Pastorais Sociais na Diocese de Joinville – Anos 1960-1990”, foi aprovado em agosto de 2017 pelo setor de pesquisa PIBIC, do Centro Universitário Católica SC e financiado pelo CNPQ. O projeto tem como objetivo analisar a trajetória histórica das Pastorais Sociais nos anos 1960-1990, averiguando sua inserção nas camadas sociais e na promoção da dignidade humana, seu profetismo na estrutura eclesial, seus líderes e testemunhos. Este artigo é o resultado final do projeto.

Para o processo de realização desta pesquisa, buscou-se mapear as fontes de conhecimento sobre as Pastorais Sociais. A trajetória histórica mostrou-se com muitas lacunas, entretanto, a Igreja intensifica seu serviço com as orientações do Vaticano II, momento em que as Pastorais encontram seu lugar na sociedade. Sendo assim, a metodologia utilizada trata-se de um estudo de natureza qualitativa, do tipo exploratório-descritiva. Em nosso estado da arte, optou-se pela pesquisa bibliográfica para realizar uma comparação dos acontecimentos, diretrizes e paradigmas de cada década estudada.

Desde seus primórdios, a Igreja desempenha a opção pelos pobres. As Pastorais Sociais são a concretização de uma Igreja voltada a testemunhar o amor de Cristo. Por esse motivo, foi dada preferência para as histórias de vida que fizeram de seus testemunhos, o próprio amor de Jesus Cristo para com a humanidade. Busca-se com essa pesquisa dar visibilidade à Memória e a História da Igreja de Joinville. Quanto as Pastorais Sociais, preocupa-se saber o seu público alvo, uma vez que as Pastorais têm como objetivo ser presença profética na sociedade.

O primeiro recorte histórico enfatiza a figura e a ação pastoral do Bispo Dom Gregório Warmeling que assume o compromisso de ajudar os mais necessitados, visando a evangelização e a promoção humana. Para a década de 70 o surgimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) elevou as Pastorais Sociais, buscando melhores condições de vida. Nos anos de 1980, Monsenhor Boleslau chega a Paróquia Imaculada Conceição, uma comunidade tradicional, transformada em um novo modo de ser igreja.

Na década de 1990, a Igreja deixa de responder a sua plena missão e o objetivo da Evangelização precisa ser melhor orientado por Dom Gregório. Paralelamente, Pe. Luiz Facchini cria a Fundação Pauli Madi Pró-Solidariedade e Vida, a qual marcou seu compromisso de lutar contra a fome e valorizar a qualidade de vida da comunidade. A presença ainda atuante de sua fundação visa despertar a cultura da solidariedade na vida da sociedade.

2 | PASTORAIS SOCIAIS EM JOINVILLE PÓS CONCÍLIO VATICANO II

Entre as décadas de 1950 e 1980, Joinville cresce em população e, decorrente disso, os problemas sociais preocupavam o Bispo. Dom Gregório Warmeling recebeu em 21 de julho de 1957 sua ordenação como Bispo de Joinville e, ao assumir a Diocese, toma conhecimento dos problemas sociais, pastorais e de gestão. Entre os anos 1962-1965, participa do Concílio Vaticano II e desenvolve uma visão de sociedade fundamentada na unidade e voltada para as necessidades do povo. Sua experiência contribuirá para renovar o trabalho social da Igreja.

Após o Concílio Vaticano II, Dom Gregório assume o compromisso de criar secretariados e comissões diocesanas, inclusive o Movimento Diocesano de Promoção Social, que mais tarde, em 16 de setembro de 1967, se torna a Associação Diocesana de Promoção Social, com serviço em prol dos mais necessitados. O Bispo propõe como missão testemunhar e anunciar o Evangelho de Jesus Cristo, defender e promover a vida do povo e participar da construção solidária de uma sociedade justa, igualitária e plural.

Desse modo Dom Gregório, percebendo a necessidade de estabelecer metas de organização pastoral, cria em outubro de 1967 o Primeiro Plano Diocesano de Pastoral de Conjunto para os anos de 1967-1968. O Plano tinha como finalidade buscar meios de manifestar a verdadeira vivência cristã e a plena comunhão com Deus. O objetivo geral da ação pastoral na diocese era:

‘Levar os homens à mais plena comunhão de vida com o Pai e entre si; em Jesus Cristo; no dom do Espírito Santo; pela mediação visível da Igreja’. É esse o objetivo geral do Plano de Pastoral de Conjunto da CNBB. [...] salientamos os seus 6 aspectos fundamentais, (objetivos específicos) para explicitar melhor esse objetivo geral (WARMELING, 1967, p.10).

Sendo assim, o Plano priorizava a evangelização como chave de renovação. Mais tarde, no ano de 1975, Paulo VI apresenta para o mundo a Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, sobre a Evangelização e o empenho da Igreja em anunciar o Evangelho aos homens do nosso tempo. Dom Gregório não estava longe da verdadeira missão da Igreja:

A Igreja sabe-o bem, ela tem consciência viva de que a palavra do Salvador – ‘Eu devo anunciar a Boa Nova do reino de Deus’ – se lhe aplica com toda a verdade. Assim, ela acrescenta de bom grado com São Paulo: ‘Não tenho, de fato, de que gloriar-me se eu anuncio o Evangelho; é um dever este que me incumbe, e aí de mim, se eu não pregasse’. [...] Evangelizar constitui, de fato, a graça e a vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade. (PAULO VI. EN, n. 14)

Dom Gregório Warmeling propõe uma nova visão de seguimento de Cristo, ele concebe a comunidade dos crentes como uma comunidade de esperança vivida e de amor fraterno. A fé e a ação pastoral são entendidas em seu bispado como fonte para a transformação social. Podemos afirmar que seu objetivo pessoal é o verdadeiro testemunho de fé dos cristãos inseridos na Diocese. O Bispo assinala em seus documentos que a experiência fecunda com o Primeiro Plano exigiu dele o

melhor de suas forças. Junto a ele, muitos assumiram o compromisso com o povo de Deus e com a renovação proposta pelo Vaticano II, entretanto, outros simplesmente omitiram-se e, por isso, constatou-se alguns problemas negativos em relação à implementação do Plano.

Um dos problemas detectados era a falta de agentes de pastoral devidamente formados. Por esse motivo, Dom Gregório procurou fortalecer uma consciência comunitária e eclesial, a fim de elaborar um novo Plano Diocesano. Em 17 de abril de 1969 a Diocese de Joinville publica seu Segundo Plano para os anos de 1969-1970, seu foco principal era colocar-se ao serviço da promoção humana com consciência cristã. E como garantia do sucesso do Plano, diversas atividades foram desenvolvidas em nível de paróquias e comarcas, conforme a realidade local. Dom Gregório solicitou disposição e compromisso pessoal de todos que desempenhavam uma responsabilidade pastoral.

É perceptível o quanto Dom Gregório atentava-se para a realidade de seu povo, caminhava ao lado de seus fiéis e estava sempre disposto a se levantar e lutar pela renovação da fé de um povo abalado por suas lutas pessoais. Esse líder levou à Igreja a lembrar sua verdadeira missão, a de evangelizar e cuidar do povo de Deus: “Para apascentar e aumentar sempre o Povo de Deus, Cristo Senhor instituiu em sua Igreja uma variedade de ministérios que tendem ao bem do Corpo. [...] para que todos os que formam o Povo de Deus, e por isso possuem a verdadeira dignidade cristã, alcancem à salvação.” (PAULO VI. LG, n. 18). Diante disso, é evidente que conforme a cidade crescia, a Igreja precisava tomar atitudes em relação aos mais necessitados e por isso sentia-se a obrigação da formação pastoral de seus fiéis.

3 | A CRIAÇÃO DAS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE – CEBS NOS ANOS 70

As CEBs são pequenos grupos organizados por iniciativa de leigos, padres e bispos. De natureza religiosa e de caráter pastoral, são comunidades que reúnem pessoas com a mesma fé, pertencem a mesma Igreja e moram na mesma região. Motivadas pela fé, essas pessoas vivem uma comum-união em torno de seus problemas de sobrevivência, de lutas por melhores condições de vida e de anseios e esperanças libertadoras. Elas representavam uma nova forma de organização pastoral, uma vez que durante muito tempo, a única forma era a paróquia.

Com o Concílio Vaticano II, a Igreja é chamada a inserir-se nas classes populares, apreendendo do povo humilde os sinais dos tempos e descobrindo neles os desígnios do Senhor. A proposta de renovação é justamente de uma Igreja aberta as realidades humanas concretas, atenta aos sinais dos tempos, capaz de perceber na história o lugar da comunicação de Deus (MATEUS, 2002, p. 201-204; COMBLIN, 2002, p. 20).

No contexto da fundamental unidade de todos os cristãos, a *Lumen Gentium*

reconhece a riqueza dos ministérios e dos carismas com os quais o Espírito forma a Igreja. Estes permitem a Igreja viver e testemunhar, e são essenciais à sua constituição. Deste modo, as CEBs são um espaço eclesial para integrar a fé e a vida, aprofundar a Palavra de Deus e praticar a solidariedade. A Teoria da Libertação atribui fundamentos para a criação das CEBs, pois se realiza profissionalmente através dos Teólogos, na pastoral por seus agentes e os cristãos participantes são responsáveis pela comunidade.

De fato, existe nas bases da Igreja, nas chamadas CEBs e nos círculos bíblicos, toda uma reflexão de fé que poderíamos qualificar de Teologia da Libertação difusa e generalizada. É um tipo de pensamento que é homogêneo à Teologia da Libertação mais elaborada, pois que ele, também, põe em confronto fé cristã e situações de opressão... é nisso que consiste precisamente a Teoria da Libertação. (FACCHINI; PEDRINI, 1986, p. 20).

Pe. Luiz, uma leiga e dois religiosos, decidiram em abril de 1973 residir no Bairro Floresta, de Joinville, para ali pregar a Luz do Evangelho. É lançada, então, a formação das CEBs. Após consolidar o relacionamento, formaram o primeiro grupo que iniciou com o estudo da Palavra de Deus, a coleta de informações da vida do povo e, assim, começaram os círculos bíblicos, com foco na realidade local. Segundo Facchini e Pedrini (2000), aumentar a participação dos fiéis só seria possível criando maior conexão pessoal e grupal com as famílias.

Em 1975 foi criada uma paróquia com o nome de Cristo Ressuscitado, uma Igreja nascida das bases e para coordenação das futuras CEBs. Como forma de desenvolvimento do espírito, foram criadas através da paróquia as Comissões da Pastoral Operária e Pastoral da Terra, com o intuito de responder aos crescentes desafios da realidade da classe trabalhadora.

Como diversas organizações da época, as CEBs foram alvo de perseguições acerca do trabalho que era desenvolvido e por seu apoio aos membros da comunidade filiados a partidos políticos. Inclusive, alguns membros das CEBs da Paróquia Cristo Ressuscitado se lançaram candidatos pelo PT (Partido dos Trabalhadores). Essa organização Igreja/povo, trouxe grandes melhorias a comunidade e aos trabalhadores, deu força para que as pessoas reivindicassem por melhorias, aumentando a sua qualidade de vida em todas as áreas.

4 | MONSENHOR BOLES LAU SMIELEWSKI E SUA INFLUÊNCIA NA MISSÃO PASTORAL NA DÉCADA DE 80

As CEBs se tornaram o maior exemplo da transformação que ocorre em uma sociedade quando existem união, organização e solidariedade. Essas pessoas que se unem em torno do bem comum trazem esperanças e formas de crescimento para que a população consiga resolver seus problemas cotidianos, para que possam sobreviver, trabalhar, ter na vida uma condição melhor e acesso ao básico de saúde,

moradia e educação.

Enquanto o Pe. Luiz Facchini levava adiante as CEBs na Paróquia Cristo Ressuscitado, em janeiro de 1981, chegava em Joinville um novo pároco, Monsenhor Boleslau. Nascido na Linha Torres/SC, hoje município de Morro da Fumaça, em 14 de setembro de 1920, filho de Martin e Teófilo Smielewski. Foi convidado por seu amigo e colega de seminário Dom Gregório Warmeling, para assumir a Paróquia Imaculada Conceição no Bairro Boa Vista. Monsenhor faleceu em 04 de setembro de 1989 após sair para uma costumeira pescaria em sua folga.

Monsenhor Boleslau, ao se estabelecer na Paróquia Imaculada Conceição, viu-se a frente de uma comunidade que congregava com uma religiosidade tradicional. Ao chegar e dar início a sua homilia com muita clareza, deixou os ouvintes impressionados. Segundo Zimmermann (2006, p. 16.), “[...] daquele dia em diante, haveria uma significativa transformação em nosso modo de ser Igreja.”. Para Boleslau a base do cristianismo estava ligada aos menos favorecidos, o que tumultuou muitas pessoas a irem contra a as suas ideias, pois estavam acostumados com a Igreja longe dos conflitos da sociedade. A visão de Boleslau sobre a Igreja ia muito além do conservadorismo e tradicionalismo em que havia se criado e ordenado.

Monsenhor defendia a íntima ligação da Igreja e política e que ninguém poderia duvidar da força do povo pois uma comunidade organizada ajuda a mudar a realidade injusta e, portanto, os cristãos tinham que assumir suas posições políticas e fazer dela um instrumento para se chegar a uma sociedade justa, esse era o princípio das CEBs e Monsenhor acreditava nisso. Ficava clara sua luta pelos menos favorecidos e pelos discriminados da sociedade.

Devida a sua posição a favor do povo e dos pobres e de sua crença que a política deveria ser feita de forma correta e límpida, Monsenhor Boleslau foi acusado de pregar uma doutrina marxista e seus ensinamentos não agradavam. Vários fiéis abandonaram a Igreja diante do seu envolvimento político e por mais que explicasse o papel social da Igreja alguns não entendiam ou faziam questão de não entender, mas não se abalou diante destas ameaças veladas e prosseguiu com sua missão pastoral.

Esse grande líder religioso de Joinville, envolveu-se em diversas questões sociais ao longo de sua trajetória frente a Paróquia, ajudou a formar novas comunidades, combateu a problemas sociais, sempre procurando e lutando ativamente para dar uma condição melhor de vida aquela população. Enfim, como explicou tão bem o Pe. Luiz Facchini, “[...] pelos quatro cantos do mundo, vemos testemunhos audaciosos, comoventes, proféticos e transformadores de pessoas físicas e jurídicas que apostaram suas vidas no seguimento de Jesus [...]” (FACCHINI, 2014, p. 08), Monsenhor Boleslau Smielewski foi um destes transformadores.

5 | A REALIDADE DAS PASTORAIS SOCIAIS E A PRESENÇA PROFÉTICA DO PE. LUIZ FACCHINI NA DIOCESE DE JOINVILLE DOS ANOS 1990

Anos após a implantação e vivência do Primeiro Plano de Pastoral da Diocese, muitas mudanças ocorreram na cidade. Em 1990 o 17º Plano de Pastoral foi elaborado, revelando problemas e forças favoráveis e contrárias à construção do reino de Deus na Diocese. O Plano de Pastoral apresentou como desafios da Diocese de Joinville, o contraste entre a riqueza concentrada na mão de poucos e a pobreza, a falta de consciência política, a Igreja que não respondia plenamente a sua missão e os problemas de conseguir que toda Igreja fosse CEBs.

A partir disso, a ação pastoral foi pensada de maneira tal que pudesse responder na práxis a essas provocações. O objetivo do 17º Plano levou em conta um povo que reflete a Luz Evangélica da opção pelos pobres, a construção de uma sociedade justa e fraterna, a comunhão e a participação do povo como um todo e pelo sinal do reino de Deus, “[...] Um povo que abre os olhos para a realidade acorda sua consciência [...]”. (FACCHINI, 2014, p. 7). Assim sendo, para aprimorar a ação na Diocese, três foram os destaques de prioridade e mudança: a pastoral da juventude, a pastoral da terra e solo urbano e a pastoral operária.

A Comissão Pastoral Operária (CPO), iniciou com um grupo de operários, para refletirem o papel do trabalhador cristão na fábrica e frente aos seus companheiros. [...]. Os trabalhos específicos da Pastoral Operária (PO), abrangeram [...] conscientizar e organizar o operário, que era totalmente submisso e atrelado ao poder por um sindicalismo sem autonomia, sem liberdade e de resposta aos interesses do poder dominante. (FACCHINI; PEDRINI, 2000, p. 60-61).

Essa pastoral teve anos de luta pelo reconhecimento dos seus líderes. Facchini (2014, p. 7) não compreende esse poder dominante e escreve: “Liderança política ou religiosa que ama de verdade jamais se faz chefia ou dominação, mas decide ‘ser’ para o povo que lidera”. Contando com o auxílio de Boleslau, a pastoral operária foi o grande tema da Campanha da Fraternidade de 1991. Com isso, a CNBB da voz ao trabalhador e celebra o centenário da Encíclica *Rerum Novarum* do papa Leão XIII (1891), a primeira a abordar a vida dos trabalhadores. E para direcionar a campanha, utilizou-se da encíclica *Laborem Exercens* de João Paulo II, a qual afirmava que o trabalho deve estar a serviço do homem e não o contrário.

Rumo à construção de uma sociedade igualitária, Dom Gregório, ainda caminhando com a Diocese de Joinville buscou trazer um novo espírito para a pastoral, levando em consideração que a falta de união prejudica a Igreja. Para isso, constitui quatro novas formas de “ser Igreja”: como mistério, povo de Deus, profética e libertadora e ministerial. Ao implantar na Diocese de Joinville uma nova visão de Pastoral Dom Gregório Warmeling realizou muitas mudanças e aprimorou os conhecimentos de toda a sociedade. Faleceu aos 78 anos, na cidade de Joinville, sendo o segundo Bispo dessa Diocese.

De 1972 até 1975, Pe. Luiz assumiu a Coordenação Geral da Pastoral de toda a

Diocese de Joinville. Em 5 de outubro de 1994, ao celebrar seus 25 anos como padre, criou a Fundação Pauli Madi Pró-Solidariedade e Vida, tempo depois denominada Fundação Pe. Luiz Facchini, marcando seu compromisso de lutar contra a fome.

A fundação Pe. Luiz Facchini Pró-Solidariedade e Vida [...] reverteu a situação de milhares de crianças que estavam marcadas para morrer de fome, especialmente por meio das cozinhas comunitárias. [...] se morrer de fome é a maior miséria humana, deixar uma criança morrer de fome é a maior miséria espiritual. (FACCHINI, 2014, p. 29).

A inauguração da sede foi uma grande aspiração do padre. “Como mística de fundo e de fundamentação da Fundação estava, e continua estando, a cultura da solidariedade” (FACCHINI, 2014, p. 13) e com o auxílio voluntário, em especial o casal suíço Paulinho e Martinha Fischer-Zingg (Pauli Madi) e os irmãos de sangue, Facchini construiu a Fundação no bairro Itinga. Seu projeto de não deixar nenhuma criança passar fome tomou corpo: “Trata-se de um compromisso de fé, que grita para a valorização da qualidade de vida de todas as pessoas” (FACCHINI; PEDRINI, 2000, p. 244).

Para Facchini (2014, p.13) o motivo da criação foi que nos anos 90 Joinville situava-se como a cidade mais industrializada do Estado e, decorrente disso, aconteceu um inchaço da periferia da cidade, portanto, a miséria e a fome surgiram em Joinville e região. Para responder a três grandes clamores populares na realidade da Diocese foram aplicados três projetos: a) Cozinhas Comunitárias, para proibir que a criança passe fome; b) Abrigo, para impedir que a criança fique abandonada; e c) Cidadão do Futuro, para evitar que adolescentes vivessem na ociosidade. A fundação chegou a ter 34 cozinhas comunitárias e contabilizou milhões de refeições gratuitas em Joinville e região em 2014. Dezenas de crianças em situação de risco foram encaminhadas ao abrigo da Fundação pelos conselheiros tutelares de toda a região, e outras centenas de jovens frequentaram as oficinas do Projeto Cidadão do Futuro.

A presença da Fundação Pe. Luiz Facchini na cidade, visa despertar e fazer crescer a cultura da solidariedade na sociedade. Para o Pe. Facchini, “a solidariedade é, sem dúvida, a maior e mais potente arma revolucionária de um povo” (2014, p. 31). É através da solidariedade que a esperança cristã volta a fazer moradia no coração do povo de boa vontade de Joinville. Portanto, apenas pelo caminho da solidariedade, fraterna e comunitária, é que podemos novamente ir ao encontro da paz de Cristo.

Pe. Luiz Facchini faleceu na tarde do dia 05 de março de 2018, aos 75 anos, em Joinville. Ele adotou Joinville para viver e cumprir sua missão. “Em nota oficial a família disse que ele ‘teve uma vida dedicada ao próximo, um olhar atento aos menos favorecidos, uma vida de amor e compaixão ao próximo’.” (MORRIESEN, 2018). De acordo com a nota sobre o falecimento de Facchini, atualmente sua Fundação, que completou 24 anos, atende 200 crianças no Projeto Cidadão do Futuro e 150

crianças na cozinha comunitária.

6 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

A missão profética da Pastoral Social é evangelizar, levar boa nova e a esperança do Evangelho. Ela tem como espelho Jesus Cristo e suas obras e visualiza seu espaço na sociedade à luz do Concílio Vaticano II. A Igreja nasceu da missão de cuidar da vida do povo de Deus e de sua comunidade. A sociedade tecnológica traz a desigualdade entre as pessoas e trata o ser humano de modos diferentes, sem um rosto.

É perceptível uma visão pragmática e utilitarista da vida, ou seja, uma visão de autonomia absoluta para o ser humano, que o liberta de suas condições imperfeitas, conceito esse que pode ser relacionado ao ideal do “super-homem” utilizado por Friedrich Nietzsche. Portanto, podemos afirmar que a sociedade demonstra a maximização do prazer, a diminuição da dor e a ampliação da esfera de liberdade, em detrimento do próprio ser humano. Por esse motivo, com o advento da modernização, a Igreja é chamada a ser testemunho vivo da obra de Jesus para com o seu povo, é convocada a estar ao lado das pessoas menos favorecidas. Estar em comunhão com Deus é estar em comunhão com a comunidade povo de Deus. É praticar na sociedade o reino de amor e de dignidade.

Em Joinville, diversas pessoas, sendo elas da hierarquia da Igreja ou leigas, se posicionaram a favor da vida e da nova forma de “fazer Pastoral” proposta pelos ensinamentos do Vaticano II, mas que hoje necessita ser resgatada novamente. A diversidade das Pastorais Sociais após o Vaticano II é uma riqueza para a Igreja e contribuem para a conscientização diante de situações reais de injustiças da sociedade. Consideradas como a voz profética do Reino de Deus, as Pastorais são o sal da terra na construção de uma nova sociedade.

A Diocese de Joinville, a partir da década de 1960, vivenciou uma intensa transformação, baseada na modernidade e nas diretrizes do Concílio Vaticano II que inspirou diversos religiosos a lutarem por uma Igreja renovada e ligada ao espírito das primeiras comunidades cristãs. Advindo deste momento da história, os fiéis da Igreja se lançam na missão de combater as injustiças sociais, com principal auxílio do Bispo Dom Gregório Warmeling.

Portanto, é com o bispo que a Diocese de Joinville se reinventa e começa a pensar os seus primeiros planos de pastorais. É a partir da vida de Gregório que muitos, importantes cidadãos, instituições e comunidades em constante relação com a Igreja citados em nosso trabalho, levantam-se para dar dignidade a vida das pessoas e buscar novos paradigmas para trabalhar com o povo. Exemplos como: a Associação Beneficente Casa da Gestante Renascer, Associação Comunitária Cristã São Paulo Apóstolo – Lar dos Idosos, Associação Beneficente São Francisco

de Assis, e Albergue Marta e Maria – Casa do Peregrino. Todos com a missão de resgatar a dignidade humana. Anunciando, deste modo, que o Reino de Deus se fez presente em uma história e em homens concretos.

REFERÊNCIAS

A NOTÍCIA. Joinville, 1982 – Jubileu de Prata de Ordenação Episcopal de D. Gregório Warmeling.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada, Tradução direta dos originais. 10ª Edição. São Paulo: Paulus, 2015.

_____. **Catecismo da Igreja Católica**. Edição típica Vaticana. São Paulo: Loyola, 1999.

CELESTINO, Valsoni. **Tentativa de Memória Histórica da Pastoral na Diocese de Joinville a partir do Concílio Vaticano II**. Joinville. 1992. Documento escrito para orientar a Assembleia Comarcal/Diocesana de Pastorais realizada em 1992 (manuscrito).

COMBLIN, José. **O Povo de Deus**. São Paulo: Paulus, 2002.

COMISSÃO PASTORAL OPERÁRIA. **Mundo do trabalho**: Roteiro da campanha da fraternidade, 1991. Documento do arquivo da Pastoral Operária do Centro dos Direitos Humanos de Joinville.

FACCHINI, Luiz. **Solidariedade**. O novo nome da Paz. Joinville: [s.n.], 2014.

FACCHINI, Luiz; PEDRINI, Irmã Dalila. **CEBs**. 25 anos de caminhada na Paróquia Cristo Ressuscitado. Joinville, SC: Movimento e Arte, 2000.

HELLMANN, Francine. **A Constituição do Partido dos Trabalhadores em Joinville**. 2010. 64 f. Monografia apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo pela Associação Educacional Luterana Bom Jesus/Ielusc, Joinville, 2010

LEÃO XIII. **Carta Encíclica Rerum Novarum**: sobre a condição dos operários. Roma: 15 de maio de 1891. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>. Acesso em: 20 de jun. de 2018.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Laborem Exercens**: sobre o trabalho humano. No 90º aniversário da Rerum Novarum. Castel Gandolfo: 14 de setembro de 1981. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html>. Acesso em: 20 de jun. de 2018.

MATEOS, Juan. **Vocabulário Teológico do Evangelho de São João**. São Paulo: Paulinas, 1989.

MORRIESEN, Cláudia. **Morre o padre Luiz Facchini**. Criador de cozinhas comunitárias em Joinville. Joinville: A Notícia, 05 de março de 2018. Disponível em: <<http://anoticia.clicrbs.com.br/sc/geral/joinville/noticia/2018/03/morre-o-padre-luiz-facchini-criador-de-cozinhas-comunitarias-em-joinville-10179086.html>>. Acesso em: 10 de mar. de 2018.

PANAZZOLO, João. **Igreja comunhão, participação, missão**. São Paulo: Paulus, 2010.

PAULO VI. **Constituição Dogmática Lumen Gentium**: sobre a Igreja. Roma: 21 de novembro de 1964. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso em: 01 de maio de 2018.

PAULO VI. **Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi***: sobre a Evangelização no mundo contemporâneo. ed. 12. São Paulo: Paulinas, 1976.

_____. **Pré-Plano Pastoral para as Assembleias Paroquiais, em preparação para a Assembleia Diocesana**. Documento do arquivo da Pastoral Operária do Centro dos Direitos Humanos de Joinville.

SCHERER, Irineu Roque. **Quando o amor se traduz em obras**. Joinville: Ed. do autor, 2012.

SOARES, L.E. **O Rigor da Indisciplina**: ensaios de antropologia interpretativa. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

WARMELING, Gregório. **Plano de Pastoral**: Diocese de Joinville. Joinville, 1967.

WARMELING, Gregório. **Plano de Pastoral**: Diocese de Joinville. Joinville, 1969.

WARMELING, Gregório. **Plano de Pastoral**: Diocese de Joinville. Joinville, 1993.

ZIMMERMANN, Elmar. **O Descanso do Pescador**. Joinville, 2006.

_____. **17º Plano de Pastoral**: Participar é criar comunhão. Diocese de Joinville. Joinville. 1990.

FUNDAMENTALISMOS, INTOLERÂNCIAS E LAICIDADES: A RELIGIOSIDADE BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA À LUZ DOS DIREITOS HUMANOS

Celso Gabatz

PNPD CAPES, Faculdades EST, São Leopoldo-RS

RESUMO: A partir da interferência dos valores orientados pelas cosmogonias do sagrado no espaço público, esta abordagem pretende discutir os limites e os riscos oferecidos pelas convicções religiosas no âmbito da laicidade na realidade brasileira contemporânea. Liberdade religiosa não deveria ser confundida com a promoção religiosa em espaços públicos e nem com a interferência da religião nos atos civis de interesse público. As religiões, ao mesmo tempo em que devem ser respeitadas, precisam exercer o respeito às diferenças, às diversidades, promovendo a igualdade, a justiça, a solidariedade, a liberdade de expressão, convicção ou crença, a superação de preconceitos e discriminações e, sobretudo, garantir e respaldar os direitos humanos.

PALAVRAS-CHAVE: Fundamentalismos; Intolerâncias; Laicidades; Direitos Humanos.

FUNDAMENTALISM, INTOLERANCES AND LAICYTIES: BRAZILIAN CONTEMPORARY RELIGIOUSNESS IN THE LIGHT OF HUMAN RIGHTS

ABSTRACT: Based on the interference of values guided by the cosmogonies of the sacred in public space, this approach aims to discuss the limits and risks offered by religious convictions in the field of secularism in the contemporary Brazilian reality. Religious freedom should not be confused with religious promotion in public spaces or with the interference of religion in civil acts of public interest. Religions, at the same time as they must be respected, must exercise respect for differences, diversities, promoting equality, justice, solidarity, freedom of expression, conviction or belief, overcoming preconceptions and discriminations and, Above all, guarantee and support human rights.

KEYWORDS: Fundamentalisms; intolerances; Laicyties; Human rights.

1 | INTRODUÇÃO

A sociedade brasileira contemporânea vem se caracterizando pela coexistência de diversos estilos de vida, visões de mundo, crenças e valores que cada ser humano pode compartilhar, sem estar, contudo, condicionado

pelos seus parâmetros. É possível identificar uma religiosidade alicerçada pelos múltiplos parâmetros da secularização nas diferentes esferas sociais. Com o acentuado processo de racionalização ocorreu uma quebra do monopólio institucional da religião (LUHMANN, 2007). Esta, como outras esferas sociais acaba sendo forçada a demonstrar sua legitimidade.

O caráter laico do Estado, que lhe permite separar-se e distinguir-se das religiões, oferece à esfera pública e à ordem social a possibilidade de convivência da diversidade e da pluralidade humana. Permite, também, a cada um dos seus, individualmente, a perspectiva da escolha de ser ou não crente, de associar-se ou não a uma determinada instituição religiosa (MAFRA, 2002). E, decidindo por crer, ou tendo o apelo para tal, é a laicidade do Estado que garante, a cada um, a própria possibilidade da liberdade de escolher em que e como crer, ou simplesmente não crer, enquanto é plenamente cidadão, em busca e no esforço de construção da igualdade.

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, 2010). 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 participe da pluralidade, na qual se realiza a dignidade humana (SARMENTO, 2006).

2 | LAICIDADE, LIBERDADE E DIVERSIDADE RELIGIOSA

A laicidade diz respeito a uma separação entre religião e Estado. O Estado se apresenta como neutro em termos confessionais. As instituições do Estado também são autônomas em relação à religião. Elas não devem ser submissas aos valores, desejos e interesses religiosos. O Estado deve garantir o mesmo tratamento a todas as confissões religiosas e garantir a liberdade de expressão também aos que não creem. De acordo com Daniel Sarmiento (2008) a laicidade adotada na maioria das democracias contemporâneas opera em duas direções:

Por um lado ela salvaguarda as diversas confissões religiosas do risco de intervenções abusivas do Estado nas suas questões internas, concernentes a aspectos como os valores e doutrinas professados, a forma de cultuá-los, a sua organização institucional, os seus processos de tomada de decisões, a forma e o critério de seleção de seus sacerdotes e membros [...]. Mas, de outro lado, a laicidade também protege o Estado de influências indevidas provenientes da seara religiosa, impedindo todo tipo de confusão entre o poder secular e democrático, em que estão investidas as autoridades públicas, e qualquer confissão religiosa, inclusive majoritária (p. 190-191).

É importante observar que a laicidade não significa a adoção pelo Estado de uma posição ateuista ou resistente à religiosidade. O ateísmo também não deixa de ser uma definição arbitrária que não deveria ser privilegiada pelo Estado em detrimento de outras compreensões. A laicidade incumbe o Estado para que este se mantenha *neutro* diante de diferentes concepções religiosas sem tomar partido, favorecer ou dificultar qualquer crença (FONSECA, 2013).

A laicidade pode ser diretamente relacionada a dois direitos fundamentais do constitucionalismo contemporâneo: igualdade e liberdade de crença. (CANOTILHO, 1993). Em uma sociedade pluralista como a brasileira, com tantas crenças e opções religiosas, o princípio da igualdade converte-se em um instrumento indispensável ao tratamento de todos os seus indivíduos com respeito e equidade. Já em relação à liberdade religiosa individual, ainda que haja garantia constitucional, a laicidade caracteriza-se como uma diretriz capaz de interditar a promiscuidade entre os poderes públicos e algumas doutrinas religiosas (MARTINS FILHO e NOBRE, 2011).

Rui Barbosa (1877), por exemplo, considerou a liberdade religiosa como a mais importante das liberdades sociais. “De todas as liberdades sociais, nenhuma é tão congenial ao homem, e tão nobre, e tão frutificativa, e tão civilizadora, e tão pacífica, e tão filha do Evangelho, como a liberdade religiosa” (p. 419). A liberdade religiosa enquanto direito fundamental supõe a complexidade de vertentes subjetivas e objetivas, individuais e coletivas, de dimensões negativas e positivas, vinculando-se aos entes públicos e privados com manifestações de crença e culto, de ordem institucional e procedimental. Por se tratar de um direito fundamental, deveria ser interpretado sob o prisma da liberdade e não sob o enfoque teológico de uma ‘verdade’ (WEINGARTNER, 2007, p. 61).

Discutir questões relativas à liberdade religiosa no Brasil passa por alguns assuntos como a questão da presença dos símbolos religiosos nos espaços públicos, a presença do ensino religioso nas escolas públicas, feriados religiosos e respeito aos dias de guarda, assistência religiosa confessional no âmbito de instituições públicas, imunidade tributária, cooperação entre igrejas e Estado e, de forma especial, a influência política de alguns grupos religiosos nas instâncias deliberativas de poder (RODRIGUES, 2014).

De acordo com Jónatas Machado a liberdade religiosa situa-se no discurso jurídico-constitucional tendo como premissa e valor de igual dignidade e liberdade de todos os cidadãos, procurando apresentar um conceito de religião e de liberdade religiosa dotado de um grau de inclusão compatível com aqueles valores que afastem dos domínios das opções de fé e da vivência religiosa qualquer forma de coerção e discriminação jurídica ou social.

O exercício da liberdade religiosa individual e coletiva supõe a proteção do exercício da liberdade de associação religiosa em sentido amplo, incluindo a constituição de pessoas coletivas de natureza e finalidade religiosa dotadas dos necessários direitos de auto definição doutrinal e autodeterminação moral e auto governo institucional [...]. O Estado tem que ser garantidor de igual dignidade e liberdade

A inexistência de um princípio universalista e de tratamento igual e uniforme que abrangesse todos os sistemas religiosos inviabilizou o pleno reconhecimento dos direitos de certas matrizes religiosas, promovendo o acesso particularizado e desigual de determinadas religiões ao espaço público brasileiro, como se um sistema religioso fosse mais legítimo que o outro (DAMATTA, 1986). Desta maneira, mesmo com o movimento de laicização do Estado brasileiro, “em nenhum momento ou lugar, as religiões deixaram de ser uma ‘questão de Estado’” (MONTERO e ALMEIDA, 2000, p. 326).

Danièle Hervieu-Léger (2008) se vale da teoria weberiana para explicar o novo papel da religião. Para a pesquisadora francesa, as crenças teriam afinidades eletivas em relação ao *ethos* econômico e social. O que acontece na contemporaneidade seria uma aceitação de afinidades eletivas entre a individualidade religiosa e a individualidade da vida moderna. Hervieu-Léger parte do reconhecimento da dificuldade em delimitar com clareza o conceito de religião tendo em vista o dado de uma fragilização das separações entre sagrado e profano nas sociedades modernas.

Na mesma direção delineada por Hervieu-Léger, um dos precursores da ideia da construção social da realidade, Thomas Luckmann, (2014) refere que a religião se torna invisível na contemporaneidade e se dissemina de forma difusa, fazendo com que suas manifestações extrapolem os limites restritos dos espaços convencionais, deslocando-se para outras áreas da vida humana em sociedade como a política e a mídia. Neste sentido, múltiplas são as possibilidades de expressão sem seguir os contornos demarcados pelas instituições. Forja-se um horizonte de vastas possibilidades onde, de acordo com Paulo Barreira Rivera, (2003):

Nas sociedades contemporâneas não há mais campo religioso estável, e os compromissos de longa duração deixaram de ser norma. Diversos tipos de opções religiosas e múltiplos produtos religiosos são oferecidos dia a dia nos templos e nos meios de comunicação. Religião exclusiva é coisa do passado. O sagrado apresenta-se multiforme, pouco hegemônico e, sobretudo, em constante movimento (p. 438).

Uma das questões pertinentes na discussão em pauta é a partir de quais referências poderia ser possível compreender com maior clareza as profundas mudanças no campo religioso brasileiro (FISCHMANN, 2008)? De igual forma, qual o sentido das repercussões nos usos e as apropriações do espaço público por uma religiosidade historicamente consolidada (ORTIZ, 2001)? Qual o papel ocupado pela religião em meio às transformações da sociedade moderna (MARTELLI, 1995)?

3 | O ATIVISMO CONSERVADOR NA ESFERA PÚBLICA BRASILEIRA

Os desafios, demandas e possibilidades entabuladas no âmbito do pluralismo religioso na realidade brasileira contemporânea, reforçam a articulação de grupos

“conservadores” que embasam as suas ações sublinhadas pelo entendimento de que a modernidade fez emergir a decadência moral, social, cultural e política. Esta decadência estaria diretamente ligada a um “liberalismo teológico” dos movimentos de esquerda, a suposta subversão promovida pelo feminismo, o crescimento da “libertinagem sexual”, a ameaça das fações políticas “comunistas”, o afrouxamento das autoridades, das leis, punição aos infratores e o aumento da criminalidade.

As identidades “*conservadoras*”¹ articulam-se no lastro de algumas premissas de restauração de um movimento mítico original, quer seja, a “cristandade”, a “sociedade”, as “comunidades autênticas” ou a “igreja fiel ou heroica” (BEATY, 2014). Também faz alusão à emergência de ditaduras totalitárias que levariam à perseguição e martírio dos cristãos, dos “homens e mulheres de bem”. Daqueles e daquelas que “sentem-se chamados” a defender a “verdadeira família” (MALAFAIA, 2012). Uma defesa intransigente com rescaldos de belicosidade.

É importante destacar que a articulação de grupos *conservadores* nas últimas décadas é uma referência imprescindível para compreender os contornos das sensibilidades religiosas contemporâneas na perspectiva dos direitos sexuais e reprodutivos (CATROGA, 2006). A multiplicação dos espaços de atividades religiosas, o espetáculo das massas, a penetração de agentes religiosos em todos os níveis do estado, acabou por criar novas demandas em relação à força persuasiva da imagem do Brasil como nação católica, além de conferir novos instrumentos de poder e de influência na formação da opinião pública, modificando a percepção sobre o que corresponde ao interesse coletivo (SANTOS, 2003).

Cabe ressaltar que a realidade brasileira contemporânea tem repercutido inúmeras situações marcadas pelos dilemas das diferenças. O aparecimento de reivindicações com base na diferença traz à tona uma reflexão e uma disputa, muitas vezes veemente, sobre o lugar, os direitos, as representações, a vez e a voz das minorias. A diferença não pode ser compreendida apenas como conceito filosófico ou semântico (SEMPRINI, 1999, p.11). A diferença é antes de tudo uma realidade concreta, um processo humano e social que insere os indivíduos em suas práticas cotidianas a partir de um processo histórico. É, pois, necessário pensar, entender,

1 Há uma dificuldade teórica em classificar estes grupos. Em algumas abordagens são chamados de *fundamentalistas* por utilizarem, com frequência, critérios bíblicos, por vezes, literais, para sustentar suas posições. No entanto, as referências a estes grupos são cada vez mais seculares, pois é comum utilizarem também terminologias ligadas ao direito, economia, ciências médicas e biológicas. Percebe-se que não há tanto empenho em argumentar publicamente com base apenas em razões teológicas, mas muito mais a partir de um sentido de preservação moral e dos bons costumes. É um discurso que apela mais para os valores civis e a democracia, ainda que esta seja interpretada de forma bastante particular. A pesquisadora Jaris Mujica (2011) refere que: “*O ativismo conservador que defende as tradições, [...] penetrou estrategicamente no secular. Isso obriga a pensa-lo de maneira diferente e a repensar a figura do fundamentalismo religioso. É preciso considerar que o olhar que se teve sobre o fundamentalismo criou imagens essenciais desses grupos e evitou o registro de suas práticas e estratégias, gerando estereótipos. Diante dessa situação, o uso da categoria ‘grupos conservadores’ aponta a uma posição compreensiva [...] e permite entender as referidas estratégias práticas à luz das transformações*” (p. 94-95).

refletir a partir da diferença assumindo uma nova postura.

O indivíduo ou o grupo não são sujeitos quando pairam sobranceiros acima das condutas práticas. O sujeito é mais forte e mais consciente de si mesmo quando se defende contra ataques que ameaçam sua autonomia e sua capacidade de perceber-se para reconhecer-se e ser reconhecido como tal [...]. O sujeito não é apenas aquele que diz eu, mas aquele que tem a consciência de seu direito de dizer eu. É por isso que a história social é dominada pela reivindicação de direitos: direitos cívicos, direitos sociais, direitos culturais, cujo reconhecimento é exigido hoje de maneira tão premente que constituem campo mais delicado no mundo em que vivemos (TOURAINÉ, 2006, p. 112-113).

A diversidade cultural e religiosa traz à tona as contradições da sociedade brasileira que tantas vezes se professou universalista e igualitária,² mas, que diante dos questionamentos multiculturais, descobre-se profundamente marcada pelas desigualdades. Em última instância, o que está em jogo nesta dinâmica é o projeto de uma sociedade construída de acordo com as premissas da globalização e da modernidade. Infelizmente a “análise monocultural [...] garante que a verdade existe e que é possível conhecê-la, que existe uma solução para cada problema e que é a ciência quem dará tal solução” (SEMPRINI, 1999, p. 89).

A consolidação de parâmetros para uma convivência que motive a pensar na perspectiva da inclusão remete para o exercício da compreensão e do respeito mútuo. Se a convivência se encontra centrada na dominação cultural de um grupo ou de uma corrente ideológica, será preciso perceber caminhos para reconhecer a alteridade e o direito à diferença dos grupos que se sentem excluídos do processo social.

Ao se defender a existência de uma verdade imposta a toda coletividade mesmo sabendo que existem direitos absolutos, princípios jurídicos muito relevantes são desconsiderados (EMMERICK, 2013, 278-279). Os direitos somente podem ser garantidos com a proibição de imposições de moralidades religiosas hegemônicas. A forte atuação de grupos religiosos *conservadores* no parlamento brasileiro busca garantir algumas prerrogativas morais e teológicas na regulação jurídica no tocante aos direitos relacionados à família, sexualidade, reprodução e aborto. O reconhecimento da sexualidade e da reprodução como direito humano, por exemplo, ainda é algo bastante recente. Tal fato redundava em uma prevalência do senso comum e de tabus na sociedade em geral.

O crescimento dos movimentos feministas e os ganhos na criação de leis que regulamentam o aborto e a implementação de políticas públicas referidas a direitos sexuais e reprodutivos, ao lado da expansão dos direitos das mulheres indicaram que novos valores se fazem presentes na sociedade contemporânea (MACHADO,

2 Gilberto Freyre (2001) foi um dos pioneiros do “mito da democracia racial” apregoando que existiria, no Brasil, a igualdade de oportunidades para brancos, negros e mestiços. A disseminação desse mito permitiu esconder desigualdades raciais, que podem ser constatadas nas práticas discriminatórias de acesso ao emprego, nas dificuldades de mobilidade social da população negra e que recebe remuneração inferior à do branco pelo mesmo trabalho e tendo a mesma qualificação profissional. A falta de conflitos étnicos não caracteriza ausência de discriminação, mas este silêncio favorece o “status quo” que, por sua vez, beneficia a classe dominante.

O grande desafio é o de pensar a religião no contexto dos conflitos da contemporaneidade. Compreender que a cultura e as identidades acabam se articulando de forma estratégica com a democracia, a diversidade e os direitos (BOFF, 2006). A religião acaba sendo parte da emergência de uma cultura e condicionada pelos embates e conflitos decorrentes do pluralismo, da intolerância e da consolidação de políticas democráticas.

A questão não é mais, pelo menos num futuro próximo, se 'a religião' deve estar presente na esfera das instituições públicas, mas como dar sentido a esta presença, como perceber suas diferentes modalidades, impactos e fontes e como avaliar as distintas implicações das relações entre esses atores (e mesmo projetos) religiosos e seus interlocutores e adversários não religiosos (BURITY, 2008, p. 93).

É preciso sublinhar que a reconfiguração da democracia no Brasil, ainda que de forma incipiente, produziu avanços e gerou modificações importantes nas estruturas políticas. Houve mobilização e abertura para que surgissem novos agentes. Neste contexto, foram sendo demarcados fluxos, instaurados intercâmbios e ampliados domínios. Foram surgindo novas vozes que estenderam a repercussão de temas concernentes à diversidade de gênero, sexual, cultural, ética e, também, souberam repercutir as demandas pela garantia de políticas de convivência e alteridade, consolidação de direitos e tolerância (SORJ, 2001).

As mudanças ocorridas no âmbito do processo político brasileiro com modificações nas estruturas do Estado induzindo para uma relativa descentralização dos capitais, a expansão da democracia e dos direitos humanos forçou os grupos conservadores a construir um discurso público tendo como premissa os ideais em torno da *defesa da vida*. Houve uma mudança estratégica de ação e discurso que tem consolidado:

A participação de novos atores políticos [...]. Um interesse dos meios de comunicação no tema dos direitos, exclusão, democracia, justiça em que as formas clássicas de exclusão [...], apesar de ser uma prática que não foi eliminada dos imaginários e das relações sociais, já não são legitimados pelos discursos políticos. Produz-se uma fenda na correlação entre as elites, isto é, entre o controle dos grupos conservadores e o Estado. [...] Novos atores, novos processos e um sistema diferente, diante do qual tem de elaborar novas maneiras de penetração e controle. (MUJICA, 2011, p. 91).

Há uma efetiva preocupação não apenas em relação ao discurso, mas, sobretudo, com estratégias práticas e ações efetivas nos espaços de interação social. Desta maneira, o que ocorre é uma permanente e obstinada busca por influir no espaço público visando consolidar determinadas leis, subjugar políticas públicas de inclusão das minorias, criticar materiais educacionais produzidos pelo Estado de modo a garantir e ampliar o horizonte dos direitos constitucionais.

Em suma, os grupos conservadores se transformaram. Reconstruíram-se politicamente em uma reação diante da secularização. No entanto, esta transformação não foi única. Esses grupos têm [...] reconstruindo seus discursos e seus conceitos

para se adaptarem às mudanças políticas e econômicas nos últimos séculos [...]. A inserção na política partidária, nas direções, nos movimentos político-sociais de base mostra que são grupos dinâmicos, diferentes das sociedades herméticas que se têm imaginado regularmente. O ativismo conservador inseriu-se no debate da democracia formal utilizando seus procedimentos. Nessa inserção formou agrupamentos laicos e aprendeu a ser estrategicamente secular. O assunto é que é preciso reconhecer que o ativismo conservador também é parte da democracia, de seus procedimentos e de seus mecanismos de demanda (MUJICA, 2011, p. 95-96).

Esta adequação contextual dos grupos conservadores traz à tona um deslocamento dentro da sociedade civil organizada. Consolida-se uma agenda de trabalho e de incidência pública através de grupos profissionais especializados e de forças políticas que embora não se valham explicitamente das referências do conservadorismo religioso, manifestam-se contrários a determinados temas.

A defesa da vida aparece como uma estratégia política e discursiva moralmente efetiva, mas tem problemas quando se aproxima da prática concreta das pessoas. Não pode superar o problema da mortalidade materna, os problemas de debate sobre a vida digna, a demanda no uso de contraceptivos, a tendência à descriminalização do aborto (MUJICA, 2011, p. 98).

A percepção da magnitude do ativismo conservador por parte daqueles e daquelas que lutam em favor dos direitos se deve, em grande medida, pelo fato de que são atores que ocupam vários espaços de maneira individual, em situações estratégicas de decisão política, mas também pela expressiva utilização dos espaços da tecnologia virtual, maximizando pautas.

Sinteticamente, o que se percebe é que [...] tem como objetivo principal combater as ações [...] que visam avançar na garantia dos direitos, bem como barrar toda e qualquer ação ou projeto de lei que afronte os princípios morais e religiosos sobre a vida e a família (EMMERICK, 2013, p. 214).

No contexto da sociedade brasileira contemporânea, o que é possível observar é uma demanda por inserção política de grupos religiosos alicerçados na reconfiguração de premissas teológicas através da militância, do engajamento e dos discursos políticos. Talvez a grande disputa na construção dos direitos no espaço público brasileiro nem seja a reafirmação da neutralidade das instituições republicanas, mas constituir meios adequados para incorporar os conflitos inerentes às lógicas culturais e religiosas nos debates públicos (ROSADO-NUNES, 2008, p. 67-81).

CONCLUSÃO

As reflexões acerca do fundamentalismo, intolerância e laicidade à luz dos direitos humanos no contexto brasileiro contemporâneo são permeadas pela complexidade que envolve a construção de um ambiente onde os paradigmas religiosos servem como instrumentos de influência política no Estado através de hierarquias organizadas e com poder de barganha junto aos legisladores e membros

do executivo ou como forma de instrução capaz de disciplinar a opinião pública.

No Brasil, vive-se um momento de redefinição e reformulação da agenda de direitos humanos, em que são incorporados temas como os direitos econômicos, sociais e culturais, ao lado dos tradicionais direitos civis e políticos. Neste cenário, é primordial agregar os direitos humanos, com base nos parâmetros internacionais e constitucionais. Há que se deixar de lado extremismos religiosos ou laicos em detrimento da tolerância, do diálogo e do mútuo aprendizado entre os diversos protagonistas que articulam o debate.

A atuação de atores religiosos no espaço público em relação a temas controversos do ponto de vista da moralidade religiosa tem sido paradoxal e ambígua. Numa sociedade diversa, multicultural e democrática como a brasileira, a participação de diferentes grupos na consolidação de políticas públicas e na regulação jurídica pode ser legítima e positiva, desde que sejam estabelecidas regras nas quais os argumentos religiosos sejam traduzidos para o âmbito constitucional de modo a orientar a defesa e a preservação dos direitos humanos.

Por fim, o efetivo exercício dos direitos sob a perspectiva dos direitos humanos, demanda ações políticas, jurídicas, emancipatórias, criativas e transformadoras para assegurar aos indivíduos o exercício de sua plena autonomia e dignidade. A transformação das mentalidades é um processo essencial à vivência de direitos. Estes, por sua vez, trazem consigo a prerrogativa de construção de um novo imaginário social sobre os temas dos quais eles tratam.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Rui. **Obras Completas**, Vol. 4. Tomo 1, O Papa e o Concílio. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1877.

BEATY, David M. **A Essência do Estado de Direito**. São Paulo, Martins Fontes, 2014.

BOFF, Leonardo. **Virtudes para um outro mundo possível**. Convivência, respeito e tolerância. Petrópolis, Vozes, 2006.

BURITY, Joanildo A. Religião, Política e Cultura. **Tempo Social** (Revista de Sociologia da USP), v. 20, n. 2, p. 83-113. 2008.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional**. Coimbra: Livraria Almedina, 1993.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césores**: secularização, laicidade e religião civil. Coimbra: Almedina, 2006.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

EMMERICK, Rulian. **Religião e Direitos Reprodutivos**. O Aborto como Campo de Disputa Política e Religiosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.

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

- FONSECA, Francisco Tomazoli da. **Religião e Direito no Século XXI: A Liberdade Religiosa no Estado Laico**. Curitiba: Juruá, 2013.
- FREYRE, Gilberto. **Interpretação do Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. **O peregrino e o convertido – a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LOREA, Roberto Arriada; KNAUTH, Daniela Riva. **Cidadania Sexual e Laicidade**. Um estudo sobre a influência religiosa no Poder Judiciário do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.
- LUCKMANN, Thomas. **A Religião Invisível**. São Paulo: Olho d'água/Loyola, 2014.
- LUHMANN, Niklas. **La Religión de la Sociedad**. Madrid: Trotta, 2007.
- MACHADO, Jónatas E. M. **Estado Constitucional e Neutralidade Religiosa**. Porto Alegre, Livraria do Advogado, 2013.
- MACHADO, Maria das Dores. Religião e as assimetrias de gênero na América Latina. In: ORO, Ari Pedro (Org.). A latinidade da **América Latina**: enfoques sócio antropológicos. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008, p. 241-264.
- MAFRA, Maria Clara. **Na Posse da Palavra**: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.
- MALAFAIA, Silas. **Minhas Experiências de Vida**. Rio de Janeiro: Editora Central Gospel, 2012.
- MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**: entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva; NOBRE, Milton Augusto de Brito (Coord.). **O Estado laico e a liberdade religiosa**. São Paulo: LTr, 2011.
- MONTERO, P. & ALMEIDA, R. "O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e perspectivas" In: RATTNER, H. (org.). **Brasil no limiar do século XXI**. São Paulo: Edusp, 2000.
- MUJICA, Jaris. Os Grupos Conservadores na América Latina. Transformações, crises, estratégias. In: JURKEWICZ, Regina Soares. (Org.). **Quem Controla as Mulheres?** Direitos Reprodutivos e Fundamentalismos Religiosos na América Latina. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2011.
- ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 47, p. 59-74, out. 2001.
- RIVERA, Dario Paulo Barrera. Fragmentação do sagrado e crise das tradições na pós-modernidade. In: TRASFERETTI, José (Org.). **Teologia na Pós-modernidade**. São Paulo, Paulinas, 2003, p. 437-464.
- RODRIGUES, Eder Bomfim. **Estado Laico e Símbolos Religiosos no Brasil**: As Relações entre Estado e Religião no Constitucionalismo Contemporâneo. Curitiba, Juruá, 2014.
- ROSADO-NUNES, Maria José Fontelas. Direitos, cidadania das mulheres e religião. In: **Tempo Social** (USP). Vol. 20, n. 2, p. 67-81, nov. 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.) **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

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

_____. O Crucifixo nos Tribunais e a Laicidade do Estado. In: Roberto Arriada. (Org.). **Em defesa das Liberdades Laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, p. 189-201.

SEMPRINI, Andréa. **Multiculturalismo**. Bauru: EDUSC, 1999

SORJ, Bernardo. **A Nova Sociedade Brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

TOURAINÉ, Alain. **Um novo paradigma**: para compreender o mundo de hoje. Petrópolis: Vozes, 2006.

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

MARIOLOGIA DE ANTÔNIO CONSELHEIRO: A MARIA DAS 'PRÉDICAS AOS CANUDENSES

Izaias Geraldo de Andrade

Email: izaiasgandrade@yahoo.com.br – (081) 984414432. Doutorando em Ciências

da Religião, UNICAP

Ciências da Religião, UNICAP. Programa de pós Graduação em Ciências da religião. Recife/PE

Murad (2012), história e sistemática de como deve ser um estudo de Mariologia em sintonia com a Cristologia.

RESUMO: A reflexão sobre os textos de Antônio Conselheiro e as consequências deles, para o conhecimento apurado e sistematizado dos estudos que envolveram e envolvem a vida e história em Belo Monte (Canudos) e o papel da religião para a comunidade nos leva a compreensão do papel de Maria na Soteriologia Católica no pensamento popular e na construção da religiosidade/religião dos moradores de Canudos. Em nossa pesquisa o conteúdo das 'prédicas aos Canudenses' de Conselheiro, nossa principal questão é: Que Maria Antônio Conselheiro mostra aos seus seguidores, e o porquê? Pergunta conjugada, que tentaremos entender através do aprofundamento da análise do conteúdo da prédica, "Tempestades que se levantam no coração de Maria por ocasião do mistério da anunciação", texto extraído do conjunto de 'prédicas aos Canudenses'. Trabalhando vertentes alternativas, que se

chocam com as produzidas tradicionalmente para aprimoramento da Hermenêutica histórica do Brasil. Nos ancoramos, além do nosso próprio trabalho, em referências como: Fiorin (1985), Otten (1990), Andrade (2006), Meslin (2014) e o texto de Antonio Conselheiro in Nogueira (1974) entre outros. Acreditando dessa forma, contribuir para a discussão científica em torno da História e Religiosidade do Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Antônio Conselheiro: Prédicas: Mariologia.

MARIOLOGIA DE ANTÔNIO CONSELHEIRO: THE MARIA OF THE 'PREACHINGS TO THE CANUDENSES

ABSTRACT: The reflection on the texts of Antônio Conselheiro and their consequences for the detailed and systematized knowledge of the studies that have involved and involve life and history in Belo Monte (Canudo) and the role of religion in the community leads us to an understanding of the role of Mary in Catholic Soteriology (Mariology), in the construction of religiosity / religion of the inhabitants of Canudos. In our research the content of the 'preachings to the Canudenses' of Counselor, our main question is: What does Maria Antônio Conselheiro show to his followers, and why? This is a conjugated question, which we shall try to understand through the deepening of the

analysis of the content of the sermon, “Storms that rise in the heart of Mary on the occasion of the mystery of the annunciation”, a text extracted from the set of ‘preaches to the Canudenses’. Working alternative slopes, which clashes with those traditionally produced for historical Hermeneutics of Brazil. In addition to our own work, we anchor ourselves in references such as: Fiorin (1985), Otten (1990), Andrade (2006), Meslin (2014) and Antonio Conselheiro in Nogueira (1974) among others. Considering in this way, contribute to the scientific discussion around the history and religiosity of Brazil.

KEYWORDS: Antônio Conselheiro: Preaching: Mariology.

INTRODUÇÃO

Esta é uma reflexão sobre o fato de que Antônio Conselheiro não poderia ter um conhecimento apurado e sistematizado dos estudos que envolveram e envolvem a investigação sistemática sobre o papel de Maria na Soteriologia Católica¹ (Mariologia), mas que seus escritos não deixam dúvidas sobre seu conhecimento, capacidade teórico pedagógica² e interpretativa da Bíblia sob uma ótica católica popular, com mais de vinte anos falando ao povo, tendo ao longo deste tempo um grupo de mais de vinte mil seguidores. Sob a perspectiva das Ciências da Religião, teologia popular e da devoção popular à Maria, refletiremos sobre os principais estudiosos que abordaram em suas pesquisas o conteúdo das ‘prédicas aos Canudenses’ de Conselheiro. Nossa principal questão é: Que Maria Antônio Conselheiro mostra aos seus seguidores, e o porquê? Pergunta conjugada, que tentaremos entender através do aprofundamento da análise de conteúdo da prédica, “Tempestades que se levantam no coração de Maria por ocasião do mistério da anunciação”, texto extraído do conjunto de ‘prédicas aos Canudenses’, no qual o beato discorre sobre vários temas católicos, mas majoritariamente sobre as “Dores de Maria”. Discutiremos através das pesquisas de Fiorin (1985), Otten (1990), Andrade (2006) entre outros, que comporão a análise bibliográfica. Nossa justificativa é a importância dos textos sobre Maria nos escritos de Antônio Vicente Mendes Maciel, qual seu objetivo, como suas palavras teriam fundamental contribuição para animar o povo sofrido, maltratado pelo clima, pelas condições sociais pela organização política do país e pela guerra injusta que já iniciara. Durante muito tempo a história oficial/conservadora descreve um personagem louco, fora da realidade, narrativa essa que só foi completamente negada nos anos setenta do século vinte, com a publicação de parte dos textos de Antônio V. M. Maciel, o Conselheiro, por Nogueira (1974). Vários pesquisadores se dedicaram a pensar tais escritos e nós no Mestrado e agora no Doutorado em Ciências da Religião, enxergamos no conjunto de escritos deixados por Conselheiro, um rico corpus que, ao mesmo tempo fala de indivíduo, sociedade, justiça, religião

1 Murad (2012), história e sistemática de como deve ser um estudo de Mariologia em sintonia com a Cristologia.

2 HOORNAERT, E. Conselheiro o negociador do sagrado. IN: BRANDÃO, S. (Org.). História das religiões no Brasil. Recife: Editora Universitária - UFPE, 2001. 129

e de devoção. Há fundamental importância em se analisar a forma que o beato pregava o cristianismo e a devoção a Maria, para compreender, no contexto do nordeste brasileiro, a fé e a religiosidade popular do sertanejo da época e atual.

RELIGIOSIDADE/RELIGIÃO POPULAR E MARIA

O quadro em que se configurou a devoção a Maria e até a fé no seu poder, quase como uma deusa, foi um quadro de religiosidade popular, pois a teologia primeira dos judeus e posteriormente dos cristãos era uma teologia patriarcal que se ligava a uma cultura e sociedade patriarcal. Para Meslin (2014, p. 297) a noção de religiosidade/religião popular “apresenta um exemplo particularmente claro das relações estreitas que ligam a expressão de uma vida religiosa a um ambiente sociocultural preciso”. Ainda segundo Meslin, religiosidade/religião popular:

É realmente uma forma de experiência religiosa vivida empiricamente por fiéis. É um organismo vivo e não um conjunto mais ou menos desigual de práticas superadas – que se desenvolve transformando-se. Sua existência é a manifestação de uma religiosidade original que se traduz por atitudes características [...] como [...] desejo do homem crente de estabelecer com o divino relações mais simples, mais diretas e mais... benéficas (MESLIN, 2014, p. 309).

Dentro dessa perspectiva antropológica é possível observar todo um dinamismo no ambiente teológico/popular do catolicismo, onde a veneração de santos se faz presente. O caso mais complexo e que se tornou um emblema e um desafio para a Igreja Católica é Maria, a “Santa Mãe de Deus”. Segundo Murad (2012) os relatos sobre a dignidade/santidade de Maria remontam aos debates cristológicos acerca da natureza humana/divina de Jesus, e no séc. III já se encontram presente no protoevangelho de Tiago que trazem histórias piedosas, bem como nos apócrifos. Mas é na “Idade Média que se presencia o crescimento da piedade Marial, que culmina com o Tratado da Santíssima virgem de São Bernardo de Claraval” (MURAD, 2012, p.17).

Dorado (1992), na “Mariologia popular latino-americana” alinha-se a Murad (2014) e esboça uma Mariologia sistemática de acordo com a perspectiva teológica Católica. Seu trabalho presta-se a delinear a configuração da mariologia do povo latino-americano e busca soluções para superar os obstáculos de uma crença que embora “revelada” estaria eivada de problemas socioculturais. Assim a Mariologia popular tem, no mínimo, duas faces: de um lado os teólogos católicos progressistas propagam e defendem uma teologia popular da libertação, equilibrada e com ela uma Mariologia libertadora; do outro o povo vive uma religiosidade popular com uma Maria/mariologia “Maximalista” do dia-a-dia. A hermenêutica de Dorado (1992) se refere, empiricamente, à documentação da história colonial da América dita espanhola, no entanto tal interpretação cabe, de forma geral, à América dita Portuguesa, pois os processos de apropriação, dominação e colonização de ambas Américas foram semelhantes e coube à Religião e a Maria, um papel importante e ambíguo, ora do

dominador, ora do dominado.

Também sobre a teologia popular e suas formas de estudo; diz Dorado que a definição de teologia “Supõe que a revelação se incorpora ao homem mediante a fé, constituindo-o crente, o homem não só aceita a fé, a humaniza, organizando-a de forma coerente, todo crente, pelo fato de ser homem, é simultaneamente teólogo” (DORADO, 1992, p.15). E mais, na linha progressista do CFT, teólogo é “aquele que, em uma das mãos tem o texto sagrado e na outra, as últimas notícias de sua comunidade/sociedade.” (CONSELHO FEDERAL DE TEÓLOGOS, 2017)

INTERPRETAÇÕES SOBRE CANUDOS E CONSELHEIRO A PARTIR DAS ‘PRÉDICAS AOS CANUDENSES’

Para Nogueira (1974), depois que conheceu as Prédicas, o Conselheiro foi, apenas, “homem de fé”, e é a partir dessa constatação que se propõe a Revisão Histórica do Movimento de Canudos e da bibliografia do Conselheiro. Fiorin (1980) analisa linguisticamente o discurso do Conselheiro contido nas prédicas e extrai desse a cristologia, a mariologia e a eclesiologia do beato, vendo nelas um processo de reprodução ideológica da Igreja Católica tridentina, no entanto, sua análise crítica radical levou-o a negligenciar o fato de que os Canudenses lutaram contra o Estado apoiado pela cúpula eclesial brasileira da época. Para Otten (1990), a partir de sua 131 hermenêutica, as prédicas do Conselheiro foram “um esforço redatorial” que faz justiça à fama desse pregador sertanejo, porém fica longe de uma teologia. O que Otten como outros não percebeu foi que os sermões do beato eram anotações para exposição oral aos seus seguidores e que se relacionavam a episódios do dia-dia do arraial de Belo Monte, como a guerra iminente. Dobroruka (1997) também se preocupa com as prédicas do Conselheiro, mas enfatiza a contradição entre os relatos orais que atribuem ao beato discursos messiânicos e o conteúdo dos seus manuscritos, isentos desse discurso. Já Silva (2005) discute e percorre fatores importantes relacionados aos sermões de Conselheiro, sua perspectiva vai em contramão à de Fiorin, mostrando como esse a grande importância das prédicas para uma compreensão de Canudos, mas discordando totalmente sobre as intenções políticas e ideológicas que Fiorin atribuíra a Conselheiro. Silva coloca toda uma capacidade revolucionária no centro da religiosidade popular do beato e seus seguidores. Andrade (2006) desenvolveu uma interpretação sobre as prédicas ‘Dores de Maria’, na qual as chama de ‘verdadeira teologia Marial’, e que faz jus à participação e importância das mulheres no sertão dos pobres e na comunidade de Belo Monte.

Por fim, para Andrade (2008), além do que já foi discutido acima, é preciso considerar que “dentro das ideias cristãs, populares a de maior relevância é a de que Deus faz justiça aos injustiçados, pobres e sofredores; que no catolicismo popular, Maria é a grande mediadora dessa justiça e que os manuscritos do líder de Belo

Monte foram escritos em Canudos entre o início e o fim da guerra imortalizada em “Os sertões” (Cf. CUNHA, 1993). Portanto a decisão e comportamentos de Maria “cooperando para nossa redenção”, equivale a dizer que o canudense precisa comportar-se como a mulher e decidir-se pelo “justo”, como ela, em frente a um destino incerto ligado à guerra que havia começado.

“TEMPESTADES QUE SE LEVANTAM NO CORAÇÃO DE MARIA POR OCASIÃO DO MISTÉRIO DA ANUNCIAÇÃO”(ANTÔNIO CONSELHEIRO IN NOGUEIRA, 1978, P. 55-56)

Primeiro Ponto

Recolhida em sua casa e dando a cada ocupação o tempo conveniente, era o tempo da oração a que a Senhora se entregava de modo admiravelmente exemplar. Era ali que com fervor extraordinário dirigia suas súplicas ao Deus de seus pais a fim de abreviar a vinda do Justo. E é quando de repente vê diante de si o embaixador celeste mandado da parte do Senhor e a anunciar-lhe que ela estava destinada a ser Mãe deste mesmo Justo, por cuja vinda tanto suspirava. Maria perturba-se, não duvidando do poder de Deus, mas temendo ver diante de si um jovem com semelhante embaixada. Por entre as agitações em que luta o seu coração, diria consigo mesma: Não passo de obscura filha de Israel: donde, pois, pode vir merecimentos para tão alto destino? deverei crer na realidade desta embaixada ou alguma ilusão veio assaltar a paz do meu espírito, o repouso de minha alma? - Meu Deus, meu Deus, acrescentaria a Senhora, em tudo e por tudo sede a minha luz.

Segundo ponto

Estando Maria nesta perturbação, o Anjo a tranquiliza, dizendo respeitosamente que não temesse pois Deus a escolhia para sua Mãe. Mas a Senhora tendo só em mente a conservação da preciosa joia de sua virgindade, responde: Como poderá isto assim acontecer se eu sou virgem e Virgem quero permanecer? oh! como a incomparável Maria nos dá neste passo uma lição sublime! perturba-se à vista do enviado celeste, este a tranquiliza e lhe explica o mistério dizendo que será Mãe do Messias, sem deixar de ser a flor das Virgens, pois Deus, que é a mesma santidade, é quem vinha nela encarnar. Admiremos, pois, em Maria tanto temor nesta saudação, tanta prudência na resposta e tanta cautela no zelo da sua virgindade.

Terceiro ponto

Exposto, como vemos, aos olhos de nossa consideração o comportamento de nossa Mãe Santíssima, convencidos das agitações porque passou o seu coração neste mistério, perguntemo-nos a nós mesmos que temos feito para corresponder ao seu amor? Ah! não sejamos mais ingratos, meditemos no muito que devemos à Senhora; contemplemos que, se neste bem como nos outros mistérios jubilosos aquele sublime Coração perturba-se pelo modo porque eles se operam, confunde-se por se ter na conta de insignificante serva do senhor, e sente por ver que o seu Deus não pode redimir o gênero humano sem passar pelas maiores humilhações:

contraímos com isto grande dívida para com a Senhora, vendo o modo por que vai cooperando para a nossa redenção.

O título mostra que Maria questiona a anunciação e é justamente esse questionamento sobre a natureza da mensagem que deixa a mulher aflita e resistente, (tempestade). A resistência dela é mantida durante todo texto e é desenvolvida uma narrativa em cujo ápice dilui-se a tempestade em aceitação. O texto expõe os afazeres da mulher dividindo-os em humanos (mundanos) e religiosos (sagrados). Dentre os dois é dada preferência aos sagrados, pois esses proporcionaram a “vinda do justo”. A mulher é surpreendida por um interlocutor (anjo) que anuncia a mensagem. Ela questiona seu merecimento em relação ao enunciado e a natureza do evento (se ilusão ou realidade). A segunda parte da prédica retoma o tema do primeiro ponto. O desenvolvimento termina por resolver os conflitos (tempestades) suscitados na parte anterior da prédica. Isso não antes mesmo de a mulher questionar a forma de nascimento do messias, impondo seu desejo de continuar intocada sexualmente. Ao fim do sermão, predomina o gênero textual ligado aos conselhos. São significativos os verbos imperativos, porém sempre na primeira pessoa do plural: “meditemos”. Esse procedimento textual é indicativo de humildade e inclusão no grupo, característica, aliás, do comportamento do Conselheiro. Assim esse último ponto constitui-se num apelo ao exame de consciência (reflexão). Que tipo de comportamento temos comparado ao exemplo dado por Maria?³

Enfim, a observação que, no título, Maria questiona a anunciação, confirma-se nos dois primeiros pontos do texto, pois é justamente esse questionamento que a deixa aflita e confusa. Esses sentimentos são mantidos durante a prédica, tanto parte à parte, como para o total, sendo que de forma geral e finalmente prevalece a fé e o comportamento condizente com a caridade mariana, além disso o ouvinte/leitor é convidado/convocado a agir como ela. O primeiro momento da prédica representa uma espécie de intervenção divina na vida humana, No segundo, observa-se a reação do ser humano frente à interpelação que Deus faz, e, no terceiro, há uma possibilidade da união do homem com Deus a partir do exemplo de Maria. A possibilidade da união com Deus, porém, é claramente prescrita: pela imitação do comportamento de Maria, que é um convite avesso à passividade; a narração mostra uma mulher em duas atividades (afazeres domésticos, profanos; afazeres religiosos, sagrados). Existe algum motivo para que os afazeres mundanos não sejam especificados, enquanto que os religiosos são as orações, súplicas pela vinda do justo. Inferimos

3 Fiorin afirma que a intenção do Conselheiro é fazer com que os Canudenses imitem Maria, no entanto a concepção que ele julga ser a do beato em relação a Maria é uma concepção patriarcal clássica, enquanto o conteúdo e alguns trabalhos como o de (DORADO, 1992), mostra que Maria é segundo a tradição popular também uma mulher guerreira. A concepção que Conselheiro tem de Maria está entre a clássica e a popular.

4 Sobre a concepção de justiça de Deus a Teologia desenvolveu estudos sobre a teoria do “servo sofredor” e com ela também a concepção do Reino de Deus ou justiça de Deus. Estes estudos esclarecem a concepção de justiça divina e entre eles encontramos a obra ‘Cristologia: Ensaio dogmático II, o messias’, de Christian Duquoc.

então que as atividades mundanas não importam tanto quanto as religiosas que podem inclusive causar a vinda da justiça divina⁴, na qual estão incluídas todas as espécies de justiça (DUQUOC, 1980). Existem boas possibilidades de ser por isso que algumas testemunhas da guerra narram que, em pleno bombardeio, o sino repicava chamando os fiéis à oração.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Religião popular e a religiosidade popular católica têm como peculiaridade a fé em uma intermediação entre o sujeito e o Deus absoluto, tão abstrato quanto distante da realidade cotidiana do povo. Assim os santos desempenham o papel de intercessão; esses seres são justamente aqueles que estão entre o sagrado e o profano e que podem suprir o “desejo do homem crente de estabelecer com o divino relações mais simples, mais diretas e mais benéficas”. A crença no poder de intercessão de Maria como santa é quase tão antiga quanto a Igreja e veio para as Américas com os conquistadores e colonos com tal ênfase que foi da ‘Maria Conquistadora à Libertadora’. E são nos interiores e sertões, distantes dos controles eclesiásticos que as devoções a Maria vão se tornar verdadeiras teologias populares. Para interpretar Canudos e Conselheiro a partir das “Prédicas aos Canudenses”, no sertão nordestino, os vários estudiosos citados no item três acima, partiram de perspectivas diferentes e válidas. No entanto, levando em conta que o teólogo interpreta o sagrado de olho no contexto comunitário, social e histórico e que assim Conselheiro pode ser considerado teólogo popular, então uma das formas de compreender a imitação de Maria (na prédica analisada) pelo beato e seu povo é no contexto da guerra que já começara em Canudos. Dois meses antes de ter-se escrito a primeira ‘Dor de Maria’, e dez dias depois da produção do texto, houve o primeiro confronto da segunda expedição militar contra Canudos.

Sob a perspectiva do líder popular e os seguidores Canudenses que estabeleceram entre si uma mensagem contextualizada, um possível raciocínio seria: além de aceitar a missão, o guerreiro canudense poderia se inspirar nas qualidades de Maria expressas nas prédicas para combater, e precisaria de (temor, humildade/prudência, cautela/reflexão, fé/esperança, pudor/retidão), sendo a guerra expressão de uma intervenção divina na terra e ou da injustiça humana. O guerreiro a recebe com temor, com cautela e prudência, avalia a situação e, sem perder a sua “virgindade”, age em testemunho do justo/ justiça. Dessa forma, a mensagem do texto pode servir também para o homem em outras situações. Sem uma mariologia dogmática, a Maria apresentada pelo Conselheiro, questiona, e inteligentemente abraça a causa de Deus e de seu povo (Israel/canudenses), se contextualiza a partir da situação histórica, social, cultural e psicológica do seu devoto.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Izaias Geraldo de. Rogai por nós agora e na hora da nossa morte: O discurso religioso e as injustiças da sociedade nas prédicas “Dores de Maria” de Antônio Conselheiro. 2008. 147f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2008.

ANDRADE, José Wilson. A experiência religiosa e sociopolítica de Canudos: aspectos eclesiológicos da Comunidade de Antônio Conselheiro. 2006. 196f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Instituto Santo Inácio/Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2006.

BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. 124. ed. Trad. Centro Bíblico Católico. São Paulo: Ave Maria, 1632 p.

CONSELHO FEDERAL DE TEÓLOGOS. Teologia da Religiosidade Popular. Disponível: www.cft.org.br/?dinamico/1422, acesso em: 19 out. 2017, às 15:38h.

CUNHA, Euclides da. Os Sertões. 12 eds. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1993.

DOBROUKA, Vicente. Antônio Conselheiro, profeta do Sertão. Versão modificada de texto lido na mesa redonda para o Seminário Nacional de Revisão Historiográfica do Centenário de Canudos. “O sertão vai virar praia”, de 5 a 6 de junho de 1997.

DORADO, A. G. Mariologia popular Latino-Americana: Da Maria conquistadora a Maria libertadora. São Paulo: Loyola, 1992. DUQUOC, Christian. Cristologia: Ensaio dogmático II, o messias. Trad. Atico Fassini. São Paulo: Loyola, 1980.

FIORIN, José L. A ilusão da liberdade discursiva: uma análise das prédicas de Antônio Conselheiro. 1980. 301f. Dissertação (Mestrado em Linguística). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1985.

HOORNAERT, E. Conselheiro o negociador do sagrado. IN: BRANDÃO, S. (Org.). História das religiões no Brasil. Recife: Editora Universitária - UFPE, 2001.

MURAD, Afonso. Maria: toda de Deus e tão humana. São Paulo: Paulinas, 2012.

NOGUEIRA, J. C. de Ataliba. Antônio Conselheiro e Canudos. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1978 (Col. Brasileira, v. 555), p. 212.

OTTEN, Alexandre H. Só Deus é Grande: a mensagem religiosa de Antônio Conselheiro. São Paulo: Loyola, 1990, p. 393. SILVA, José Maria de Oliveira. Guerra de Canudos: prédicas em debate. Revista Proj. História. São Paulo, 2005, p. 265-276.

PERSEGUIÇÃO CONTRA RELIGIÃO AFRO BRASILEIRA AUMENTA VIOLÊNCIA NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO, BRASIL

Flávia Abud Luz

Doutoranda em Ciências Humanas e Sociais pela
Universidade Federal do ABC (UFABC)

São Paulo – São Paulo

Monica Abud Perez de Cerqueira Luz

Pós-Doutoranda em Educação, Arte e História
da Cultura pela Universidade Presbiteriana
Mackenzie

São Paulo – São Paulo

RESUMO: Dados compilados pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa do Rio de Janeiro (CCIR) mostram que mais de 70% de 1.014 casos de ofensas, abusos e atos violentos registrados no Estado do Rio de Janeiro entre 2012 e 2015 são contra praticantes de religiões de matrizes africanas. Nosso objetivo num primeiro momento foi problematizar a razão pela qual os adeptos da umbanda, do candomblé e suas variações são alvos de ataques, desrespeito, violência. Após pesquisa bibliográfica e documental, entendemos que o desde o Brasil colônia, perpetua o ranço do racismo contra o negro e contra as religiões de matriz afro, pelo fato simples fato de serem de origem africana. O segundo ponto por nós levantado e analisado diz respeito à ação de movimentos neopentecostais que nos últimos anos que tem se valido de mitos e preconceitos advindos do processo histórico,

colocando o negro brasileiro como de menor valor; desumanizado, desvalorizado; estranho; exótico, folclórico, com vistas a demonizar por meio do culto religioso; o que só aumentou a perseguição a umbandistas e candomblecistas principalmente.

PALAVRAS-CHAVE: religião africana; violência; movimento neopentecostal.

PERSECUTION AGAINST AFRO-BRAZILIAN RELIGION INCREASES VIOLENCE IN THE CITY OF RIO DE JANEIRO, BRAZIL

ABSTRACT: Data compiled by the Commission for the Fight against Religious Intolerance of Rio de Janeiro (CCIR) show that more than 70% of 1,014 cases of offenses, abuses and violent acts registered in the State of Rio de Janeiro between 2012 and 2015 are against practicing matriarch religions African countries. Our goal at first was to problematize the reason why the supporters of umbanda, candomblé and its variations are targets of attacks, disrespect, violence. After bibliographical and documentary research, we understand that since the colony Brazil, perpetuates the rancidity of racism against the black and against the religions of African origin, for the simple fact of being of African origin. The second point raised and analyzed by us refers to the action of neo-Pentecostal movements that in recent years has used myths

and prejudices derived from the historical process, placing the Brazilian black as of less value; dehumanized, devalued; weird; exotic, folkloric, with a view to demonizing through religious worship; which only increased the persecution mainly Umbandistas and candomblecistas.

KEYWORDS: African religion; violence; neopentecostal movement.

INTRODUÇÃO

Segundo o Censo 2010 do IBGE, há mais de 40 grupos religiosos registrados no País. A religião com maior número de praticantes é a católica, 64,6% da população, enquanto os evangélicos vêm em segundo lugar, 22,2%. Os adeptos do espiritismo são 2,0% da população, enquanto os da umbanda e do candomblé representam 0,3%. Cerca de 107 mil pessoas seguem o judaísmo; 65 mil tradições indígenas; 35 mil o islamismo; e 5 mil o hinduísmo.

A Constituição Brasileira afirma que a liberdade de consciência e de crença é inviolável e que a proteção aos locais de cultos e suas liturgias é garantida por lei.

De acordo com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e 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.

Assim, no artigo 18

Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e 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 (Artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948)

Ao tratarmos especificamente das práticas religiosas dos povos afro-brasileiros, percebemos que essas práticas traduzem o resgate de cultos africanos realizados pelos seus antepassados. São conhecidos no Brasil o Candomblé, na Bahia e em outros estados; o Xangô, em Pernambuco, Alagoas e Sergipe; a Umbanda, no Rio de Janeiro, Minas Gerais e outros Estados; o Tambor de Mina, Tambor de Nagô e Canjerê, no Maranhão; a Cabula, no Espírito Santo, e o Batuque ou Pará, no Rio Grande do Sul, onde também recebe a denominação de Nação.

Apesar do sincretismo a hegemonia do catolicismo e neopentecostais reforçam a intolerância religiosa com a religião de matriz afro. Tal fato corrobora com os ataques que não se limitam as praticantes da religião; chegando ao ponto de incendiar terreiros de candomblé.

Cabe ressaltar que a cultura afrodescendente é tratada como algo pecaminoso, herege, inferior e associada ao barbarismo. Todas as suas expressões também receberam essa carga pejorativa e racista. O combate a todas as manifestações, expressões e principalmente, a religiosidade representada pelo Candomblé. Uma

religião de resistência, que apesar de todas as tentativas de erradicação dos traços negros, a fim de torná-lo um ser sem emoções, sem cultura, tendo apenas a força de trabalho para oferecer ao modelo escravista como diz Ribeiro em seu livro *O povo brasileiro a formação e o sentido do Brasil*

A empresa escravista, fundada na apropriação de seres humanos através da violência mais crua e da coerção permanente, exercida através dos castigos mais atroz, atua como uma mó desumanizadora e desculturadora de eficácia incomparável. Submetido a essa compreensão, qualquer povo é desapropriado de si, deixando de ser ele próprio, primeiro, para ser ninguém ao ver-se reduzido a uma condição de bem semovente, como um animal de carga; depois, para ser outro, quando transfigurado etnicamente na linha consentida pelo senhor, que é mais compatível com a preservação de seus interesses (RIBEIRO, 1995, p. 118).

Há 15 anos, a luta pela liberdade e diversidade de credos e religiões é pauta da agenda do Governo do Brasil. Em 2013, esse esforço foi consolidado pelo lançamento do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.

O número de agressões é 47% maior do que o registrado em todo o ano de 2017, quando foram recebidas 145 denúncias. Se em 2014 elas correspondiam a 15% do total de denúncias, hoje representam 59% do número total de reclamações. Sônia Giacomini, professora da PUC-Rio e uma das autoras da pesquisa que resultou no livro “Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro”, cita disputa, muita agressão e muito medo, que se acirrou a partir da última campanha eleitoral. Dados coletados pela pesquisa “Mapeamento das Casas de Religiões de Matriz Africana do Rio de Janeiro” correspondem a um universo de 847 casas mapeadas.

Entre os tipos de ataque mais comuns, Giacomini (2011) lista as agressões verbais e físicas; pichações nas casas de culto e som alto para impedir que os religiosos escutem as cerimônias.

.Segundo a pesquisadora, o aumento dos evangélicos, sobretudo dos neopentecostais, vem trazendo a prática da persuasão através de uma retórica religiosa muito forte. O neopentecostal tem como missão ganhar adeptos e, quanto mais distante do campo evangélico eles estiverem, mais importante é considerada a missão. Assim, os mais “demonizados” são justamente os adeptos das religiões de matriz africana.

Vagner Gonçalves da Silva, estudioso das religiões afro-brasileiras, afirma que as origens da violência contra essas crenças estão na escravidão, processo que “sequestrou milhões de pessoas de diferentes etnias africanas, separou famílias e tentou destruir formas de cultura que não fossem brancas e européias”. “O europeu não teria feito a colonização só por meio de armas. Estado e Igreja eram braços da colonização, e serviam para desumanizar os povos sequestrados, tornando aceitável a sua escravização.

Neste contexto, os povos africanos trazidos à força ao Brasil criaram ou adaptaram as religiões que aqui encontraram: enquanto o Candomblé foi criado no

Brasil a partir da “importação” de diferentes cultos de origem africana, a Umbanda é uma mistura de elementos das religiões indígenas, africanas e católica. Elas nasceram, portanto, como forma de resistência ao colonialismo e ao catolicismo, que impunha a escravidão como “única forma de salvar a alma dos negros”, segundo o pesquisador

Eram também espaços de cura, no qual as pessoas desumanizadas, os africanos escravizados, podiam enfim ser humanas. E isso também significava resistir à escravidão (Roger Cipó *apud* VIEIRA, 2015)

RELIGIÃO COMO RESISTÊNCIA NOS DIAS DE HOJE

Hoje, a mesma violência persiste. O que muda, segundo o pesquisador Vagner Gonçalves da Silva, são os perpetuadores da intolerância

As religiões de matriz africana foram perseguidas pela inquisição, pelo governo colonial, pelo Estado e, agora, por grupos neopentecostais, que também estão no poder na bancada evangélica (SILVA *apud* D'ANGELO, 2017)

Os pesquisadores em grande parte enxergam as perseguições às religiões afro-brasileiras, especialmente quando perpetradas pelo próprio Estado, como uma forma de “manter a ordem capitalista”, já que essas crenças, segundo eles, não possuem “estruturas de dominação e de poder”

O neopentecostalismo tem a crença de que é preciso eliminar a presença e a ação do demônio no mundo, tem como característica classificar as outras denominações religiosas como as de matriz afro-brasileiras.

A visão das igrejas neopentecostais sobre as religiões afro-brasileiras é conseqüência do desenvolvimento do sistema teológico e doutrinário do pentecostalismo, surgido no Brasil no início do século XX, nas décadas de 1950 e 1960. Nessa época, o movimento religioso assumiu novos contornos, ganhando maior visibilidade. Ao se distinguir pela ênfase do dom da cura divina (por isso chamada muitas vezes de “igrejas da cura”) e pelas estratégias de proselitismo e conversão em massa, essa segunda, o pentecostalismo preservou as características básicas do movimento que já tinha 40 anos, como a doutrina dos dons carismáticos (fé, profecia, discernimento, cura, línguas etc.), o sectarismo e o ascetismo (Mariano 1999, p.31).

Nos anos de 1970, recebeu a classificação de “neopentecostal” e as igrejas identificadas nessa fase assumiram a valorização do pragmatismo, utilização de gestão empresarial na condução dos templos, ênfase na teologia da prosperidade, utilização da mídia para o trabalho de proselitismo em massa e de propaganda religiosa e centralidade da teologia da batalha espiritual contra as outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo.

Acreditamos que o ataque às religiões afro-brasileiras, mais do que uma estratégia de proselitismo junto às populações de baixo nível socioeconômico, potencialmente

consumidoras dos repertórios religiosos afro-brasileiros e neopentecostais, é consequência do papel que as mediações mágicas e a experiência do transe religioso ocupam na própria dinâmica do sistema neopentecostal em contato com o repertório afro-brasileiro.

No neopentecostalismo, essa característica radicaliza-se em termos de transformá-la em uma religião da experiência vivida no próprio corpo, característica que tradicionalmente esteve sob a hegemonia das religiões afro-brasileiras e do espiritismo kardecista. Combater essas religiões pode ser uma estratégia proselitista voltada para retirar fiéis deste segmento.

AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E OPRESSÕES DE SEXUALIDADE E GÊNERO

Outro ponto a se esclarecer é que além do racismo expresso nos ataques a essas religiões, existe também um cunho machista, visto que a umbanda e o candomblé podem ser em muitos aspectos, considerados religiões matriarcais.

Isso se dá pelas condições de pobreza e desemprego que a população negra se encontrava após a abolição da escravidão, onde as mulheres encontravam uma dificuldade menor, o que não diminui sua condição de exploração e de conseguir empregos em serviços domésticos ou como lavadeiras, quituteiras e feirantes, trabalhos esses que já na escravidão desenvolviam somados ou não aos trabalhos agrícolas.

Outro aspecto a ser considerado é a forma como o feminino é tratado na Umbanda e no Candomblé, tendo importantes entidades mulheres, Orixás guerreiras, ligadas a força e a luta, quebrando com a idéia da mulher enquanto frágil ou submissa.

São religiões que partem de uma outra moral sexual e familiar, diferente da moral cristã baseada no patriarcalismo e na família nuclear, que são bases fundamentais para a manutenção do capitalismo.

É significativo dizer que essa participação não se dá na definição das regras e doutrinas dessas religiões, a interação das adeptas se dá, principalmente, na prática religiosa. Porém, isso parece se diferenciar nas práticas dos cultos afro-brasileiros. Historicamente, os homens dominam a produção do que é 'sagrado' nas diversas sociedades. Discursos e práticas religiosas têm a marca dessa dominação. Normas, regras, doutrinas são definidas por homens em praticamente todas as religiões conhecidas. Assim.

[...] as mulheres continuam ausentes dos espaços definidores das crenças e das políticas pastorais e organizacionais das instituições religiosas. O investimento da população feminina nas religiões dá-se no campo da prática religiosa, nos rituais, na transmissão, como guardiãs da memória do grupo religioso (ROSADO-NUNES, 2005, p. 363)

POSSIBILIDADES PARA EXERCER A RELIGIÃO

Para enfrentar essa intolerância que possui motivação religiosa, é preciso primeiramente garantir que pessoas adeptas de diferentes crenças ou descrenças possam assumir publicamente suas identidades religiosas ou arreligiosas e possam conviver pacificamente na sociedade.

Não há como combater o racismo e a intolerância religiosa sem abordar, com muito respeito e admiração, a história do negro no Brasil, a cultura afro-brasileira e as religiões afro-brasileiras.

O papel do estado pelo que determina a Constituição é o de assegurar que todos os segmentos religiosos possam se manifestar em clima de harmonia e paz.

O estado não pode ser cúmplice na propagação dessas violências em um país como o nosso, que tem uma riquíssima geografia de identidade cultural.

Existem leis que punem a intolerância religiosa. Os artigos 1º e 20 da Lei nº 9459, de 13 de maio de 1997 dizem que prática, indução ou incitação de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional é passível de reclusão de um a três anos e multa.

Também há o artigo 208 do código penal e o artigo 5º da Constituição, que diz que é 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 as suas liturgias.

A intolerância religiosa ficou caracterizada como crime sujeito às penalidades legais, por meio da lei 7716/89, conhecida como Lei Caó que estabelece a igualdade racial e o crime de intolerância religiosa.

TERREIROS: TERRITÓRIO DE LUTA

Territorializar não é meramente ocupar um espaço físico, mas assentar *axé*, conectando espaço e tempo (ancestral), físico e simbólico:

Pertencemos a um território, não o possuímos, guardamo-lo, habitamo-lo, impregnamos-nos dele. Além disso, os viventes não são os únicos a ocupar o território, a presença dos mortos marca-o mais do que nunca com o signo do sagrado. Enfim, o território não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser. Esquecer esse princípio espiritual e não material é se sujeitar a não compreender a violência trágica de muitas lutas e conflitos que afetam o mundo de hoje: perder seu território é desaparecer (BONNEMAISON e CAMBRÈZY *apud* HAESBAERT, 2007, p. 51).

O desenvolvimento de certo território é definido a partir de uma escala de valores que reflete o equilíbrio de forças que prevalece nesse território, ou seja, que reflete uma formação hegemônica: é na medida em que a quase totalidade das sociedades contemporâneas atribuem alta prioridade à disponibilidade de um determinado conjunto de bens materiais e semióticos associados à forma “moderna” de vida, obtidos pela aplicação de critérios (renda, produtividade, crescimento) da

racionalidade econômica, que o desenvolvimento constitui um problema universal (FURTADO, 1971:88-89).

Assim, o desenvolvimento do capitalismo restringe as classes populares à aceitação de certas concepções de estilo de vida, de hábitos de consumo e de desejo.

O pesquisador Roger Cipó, ativista dentro e fora dos Ilês (casa em Iorubá) e um dos organizadores de uma passeata em São Paulo pelo fim da intolerância religiosa, denúncia pelos clicks de sua máquina fotográfica os horrores que acontecem nos terreiros. Assim:

O ano de 2015 foi extremamente violento para as comunidades de terreiro: crianças foram apedrejadas, terreiros queimados, sacerdotisas foram assassinadas, vítimas do terrorismo religioso brasileiro. Ir às ruas e denunciar esse tipo de crueldade, era o mínimo a ser feito, e fizemos com muita força e esforços de gente que está cansada de tanta violência. As mobilizações são importantes porque acordam, ou pelo menos incomodam a sociedade para os retrocessos e cerceamento de direitos que temos vivido. Tomar as ruas é fazer pressão e insistir na luta por direitos, pois é importante que nos façamos vistos e ativos na luta por igualdade (ROGER CIPÓ *apud* VIEIRA, 2015)

RESISTÊNCIA

Os processos de resistência cultural das minorias étnicas ou formas de vida subalternas proporcionam mecanismos de luta, tendendo a repetir ou reproduzir os valores nos quais foram criados.

A resistência cultural e religiosa reforça o espírito gregário e conservador das condutas sociais, aparecendo como dinâmica de diferenciação, mecanismo de autoafirmação e defesa perante a ameaça de descaracterização ou de invisibilidade.

As Ações Afirmativas exigem a redefinição de nossos ideais, valores e instituições de nossa cultura política. São a continuação da luta dos movimentos sociais pela conquista de espaços nas esferas sociais, políticas e jurídicas da sociedade brasileira nos processos de modernização e democratização do Estado e da própria sociedade.

Noções como direito, igualdade, democracia, cidadania, liberdade, consagradas pelo projeto filosófico da modernidade, não são negadas, mas resignificadas em um pensamento político que visa ampliar e radicalizar aquele projeto de modernidade, contra universalismos excludentes, e contra particularismos fundamentalistas, contra racionalismos totalitários ou irracionalismos relativistas. Porém, não sem riscos de incorrer em projetos e práticas fundamentalistas e fascistas, ainda que na forma de lutas emancipatórias.

As ações afirmativas se configuram como um conjunto amplo de iniciativas que visam à universalização de direitos, envolvendo processos de subjetivação, de negociação intersubjetiva de identidades, de interpelação (ALTHUSSER, 1985), de conversão, de reconhecimento intersubjetivo (HONNETH, 2003), de confissão; enfim, de constituição política de identidades, dentre as quais, da identidade negra.

Os movimentos sociais negros cumprem um papel de grande importância neste processo:

[C]ada vez mais se evidencia que o tema das relações raciais ocupa um papel central nas celemas de nosso regime democrático e da qualidade de nosso tecido social. Assim, simplesmente não há como superar as injustiças sociais e a exclusão em nosso país sem que o negro, e o seu movimento organizado, seja o ponto de partida e o ponto de chegada das análises e das políticas (PAIXÃO, 2003, p.134).

CONCLUSÃO

Neste artigo pretendemos esboçar o pano de fundo atual de intolerância, violência, preconceito que seus participantes vêm passando durante os cultos e fora dos mesmos.

É preciso levar as pessoas a um resgate histórico das religiões africanas, afro-brasileiras, possibilitando a compreensão do sincretismo religioso, buscando assim, acabar com essa intolerância e a suposta superioridade de raças que levam a conflitos capazes de gerar violência em nossa sociedade atual. É preciso superar as formas de preconceitos, desenvolvendo no dia a dia ações orientadas para o cumprimento da lei da obrigatoriedade do ensino da história africana e afro brasileira nas escolas e evidenciar a religiosidade de matriz africana.

Talvez o conhecimento e o respeito pela diversidade religiosa podem contribuir para que a educação escolar pautada na tolerância e respeito aos direitos humanos seja disseminadora de atitudes livres de preconceitos.

Apesar de toda legislação protetiva, é necessário que os governos instituem políticas públicas e novas estratégias para evitar os ataques, a violência e toda forma de preconceito.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

BRASIL. LEI Nº 9.459, DE 13 DE MAIO DE 1997.

BRASIL. Constituição Federal. 1988.

BRASIL. Lei nº 7.716, de 05 de janeiro de 1989.(Lei Caó). Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm>. Acesso em 28 mai 2019.

D'ANGELO, Helô. **As origens da violência contra religiões afro-brasileiras**. Disponível em:<<https://revistacult.uol.com.br/home/violencia-religiosa-candomble-umbanda/>>. Acesso em 28 de mai 2019.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Disponível em:< <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>>. Acesso em 28 maio de 2019.

FURTADO, Celso. **Teoria e Política do Desenvolvimento Econômico**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

GIACOMINI, Sonia Maria. In: Silva, Lucas de Deus. **MAPEAMENTO DAS CASAS DE RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO RIO DE JANEIRO: VISIBILIDADE E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA**. Departamento de Ciências Sociais, PUC: Rio de Janeiro, 2011.

HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a territorialização. In: SANTOS, Milton et all. **Território, territórios: ensaios sobre ordenamento territorial**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed.34, 2003.

IBGE. Censo de 2010. Disponível em <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&id_noticia=2170&view=noticia>. Acesso em 27 de mai 2019

MARIANO, Ricardo. **Igreja Universal do Reino de Deus: a magia institucionalizada**. Revista USP, 31:120-131, 1996.

PAIXÃO, Marcelo. **Desenvolvimento e Relações Raciais**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro a formação e o sentido do brasil**, São Paulo: Companhia das Letras, 2º Ed. 1995.

ROSADO-NUNES, Maria José. Gênero e religião. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 363-365, 2005, maio-agosto. Disponível em: Acesso em: 20 de junho de 2019.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007.

VIEIRA, Kauê. O Olhar do Cipó e a inspiração que vem dos terreiros de candomblé. Disponível em: <<http://www.afreaka.com.br/notas/o-olhar-cipo-e-inspiracao-que-vem-dos-terreiros-de-candomble/>>. Acesso em 20 de junho de 2019.

RELIGIÃO E A POLÍTICA: UM ESTUDO SOBRE O ELEITORADO EVANGÉLICO

Leandro Ortunes

Doutorando e mestre em Ciências Sociais pela PUC-SP, bolsista CAPES (PDSE), membro do grupo de pesquisas de Arte Mídia e Política da PUC-SP (NEAMP) e do Grupo de Estudos de Mídia e Religião da INTERCOM (MIRE)

E-mail: leandroortunes@uol.com.br

Silvana Gobbi Martinho

Doutoranda e mestra em Ciências Sociais pela PUC-SP, bolsista CAPES, membro do grupo de pesquisas de Arte Mídia e Política da PUC-SP (NEAMP)

Tathiana Senne Chicarino

Doutoranda e mestra em Ciências Sociais pela PUC-SP, bolsista FAPESP, membro do grupo de pesquisas de Arte Mídia e Política da PUC-SP (NEAMP)

Nos últimos anos, é evidente o aumento da participação de evangélicos na política brasileira. Na 55^a legislatura (2015-2019), foi instituída a FPE (Frente Parlamentar Evangélica), que contou com 199 signatários, sendo 74 deles evangélicos declarados¹. Esse é o maior número de parlamentares evangélicos

em uma única legislatura. Famosa por entrar em pautas polêmicas, geralmente envolvendo questões do público LGBT e pró-aborto, a Frente Parlamentar Evangélica se posiciona de uma forma bem marcante, uma posição conservadora, mas não homogênea (PRANDI; SANTOS, 2017), se unindo principalmente para reagir a alguma proposta que consideram afrontosa, a seus princípios morais (CAMPOS, 2006)².

Alguns membros da FPE se destacam com discursos religiosos de viés moralista, que tem como objetivo conquistar diretamente o eleitor conservador, pois esse é mais sensível a uma interpelação de viés religioso (PIERUCCI, 2011). Com objetivo de identificar se esse perfil conservador é compatível com o público evangélico, realizamos uma pesquisa de campo na Marcha para Jesus em 2017. Neste evento, realizado em 15 de junho, em São Paulo, buscou-se alcançar a maior diversidade possível de perfis. Por isso, a pesquisa contou com 19 entrevistadores que aplicaram 424 questionários no horário de pico do evento (das 10 às 14h)³.

1 Fonte: DIAP (2014). Disponível em: <http://www.diap.org.br/index.php/noticias/noticias/24534-bancada-evangelica-levantamento-preliminar-do-diap-identifica-43-deputados>. Acesso em 25/04/2018.

2 Entrevista concedida pelo deputado Joao Campos. PROJETO TEMÁTICO – FAPESP – nº do processo 12/50987-3

3 Dados na íntegra disponível em: <http://gpmire.blogspot.com.br/2017/09/mire-realiza-pesquisa-no-evento-marcha.html>

Primeiramente questionamos sobre a fonte de informação política. Segundo os entrevistados a TV é a principal forma de obter informação com 52%. As redes sociais marcam em segundo lugar, com 28% dos entrevistados. Destacamos que as redes sociais também promovem maior interação entre políticos e o público, por este motivo, o discurso veiculado nas redes sociais podem ecoar de forma mais profunda no eleitorado, além disso, as redes sociais também formam um ambiente fértil para as *Fake News*, trazendo um novo ponto de atenção aos meios de comunicação.

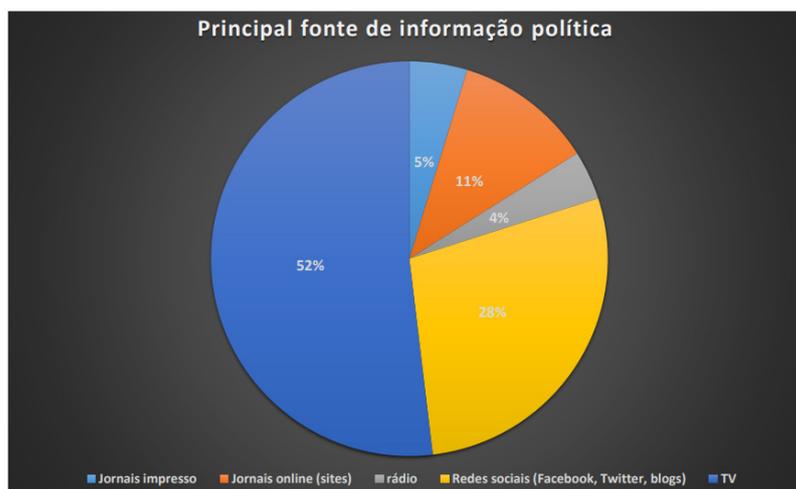


Gráfico 1. Fonte: Os autores (2017)

Sabemos que esquerda e direita não são apenas ideologias, são programas políticos que possuem respostas diferentes aos problemas sociais (BOBBIO, 2011). É uma divisão clássica e que facilita e simplifica a classificação de movimentos políticos. Nesta questão, observamos um empate de auto identificação entre esquerda e direita (10,85%) e a predominância dos sem preferência ideológica (63,3%).



Gráfico 2. Fonte: Os autores (2017)

Além da ideologia, questionamos sobre a preferência partidária. Dos 32 partidos

existentes no Brasil, apenas 8 pontuaram na questão, sendo o PT com maior índice de preferência (12,03%). Esse fenômeno também foi identificado em nossa pesquisa do ano de 2016, a qual o PT em primeiro lugar contava com 7,6% da preferência. Em 2017, 80,66% dos entrevistados não possuíam preferência partidária.

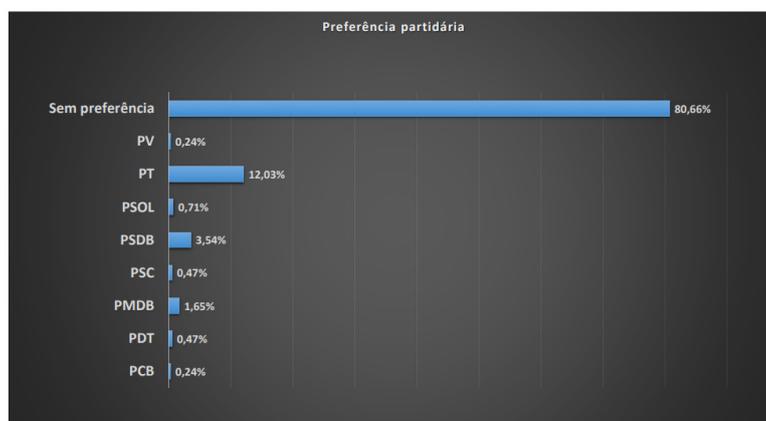


Gráfico 3. Fonte: Os autores (2017)

Nas intenções de votos, apresentamos os mesmos candidatos propostos pela pesquisa do Datafolha em 2017. Como reflexo da preferência partidária ao PT, Lula se destacou nas intenções de voto com (12,5%), logo em seguida, João Dória, prefeito de São Paulo no momento da pesquisa, ficou em segundo lugar (11,56%). No entanto, nos chama a atenção a quantidade de intenção aos votos nulos, brancos e os indecisos que somados chegam a 52,36% - um fato que pode ser explicado pelo próprio calendário eleitoral, tendo em vista que as candidaturas foram oficializadas apenas no dia 15 de agosto. Portanto, trata-se de um momento importante para os partidos testarem os nomes mais aderentes à opinião pública em geral, mas também para públicos específicos, podendo fomentar a formação de bases de apoio eleitorais.

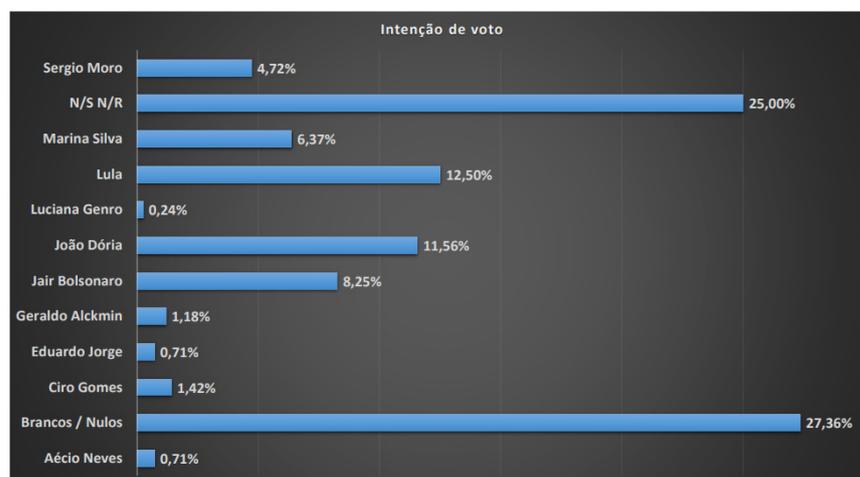


Gráfico 4. Fonte: Os autores (2017)

Sobre representatividade política apresentamos alguns líderes que tenham ligações com o movimento evangélico ou que se destacam no discurso conservador ou progressista. Neste ponto, Marco Feliciano é o que possui maior representatividade com 24,76% se somado os que afirmaram que o deputado os representam e os representam muito. Em segundo lugar, Marina Silva com 22,87%, no entanto, a mesma também atingiu o maior índice de rejeição (20,75%) superando até mesmo os deputados Jair Bolsonaro e Jean Wyllys.

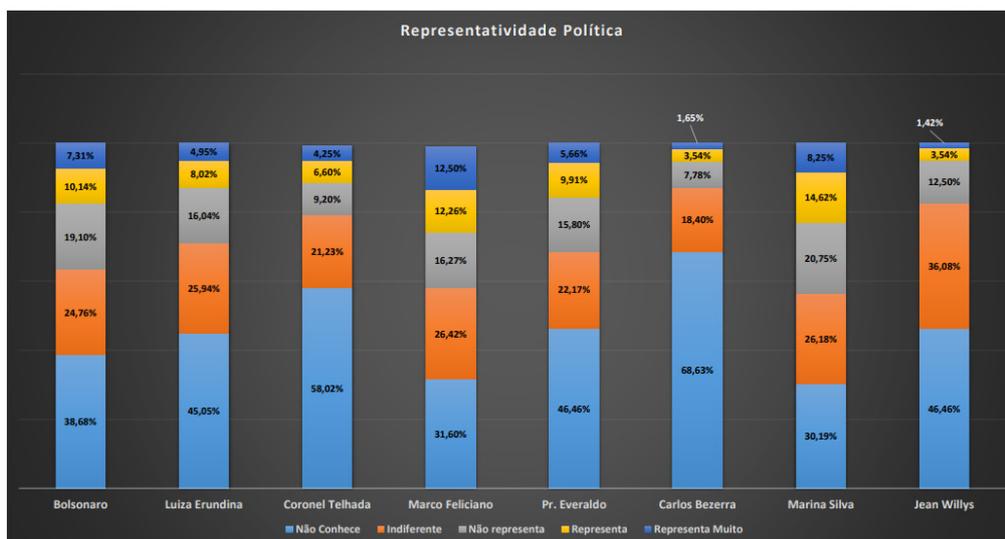


Gráfico 5. Fonte: Os autores (2017)

Sobre representatividade na mídia apresentamos personagens com o mesmo critério que usamos na questão da representação política. Nesta questão, o pastor Silas Malafaia é que mais representa os entrevistados (34,91%), mas também possui um considerável índice de rejeição (25%).

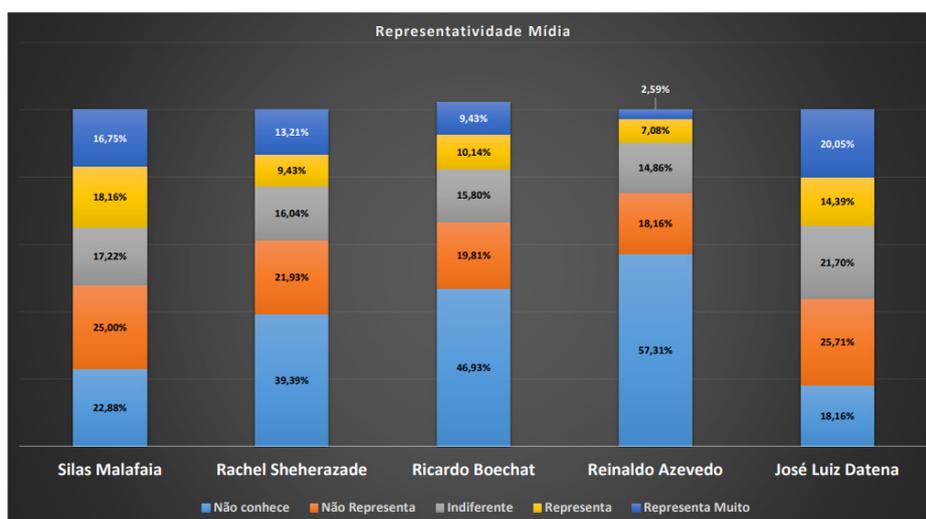


Gráfico 6. Fonte: Os autores (2017)

Diante destas questões, percebemos que o eleitorado evangélico presente na Marcha para Jesus, não demonstra plena ou grande identificação com a liderança evangélica na política ou na mídia. Pelo contrário, nas questões de identificação política e de intenção de voto, uma boa parcela foi contra ao que as lideranças apresentadas (Marco Feliciano e Silas Malafaia) pregam e, é interessante perceber os índices de rejeição alcançados por esses líderes. Com isso, fica evidente a heterogeneidade do movimento evangélico que demonstra autonomia na hora do voto e das escolhas, se distanciando do voto imposto pela instituição religiosa, fato também já evidenciado em nossa outra pesquisa (ORTUNES; MARTINHO; CHICARINO, 2017). Com isso, fica a incerteza sobre o futuro do papel da religião no cenário político e do próprio eleitorado evangélico na decisão do voto.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. *Direita e Esquerda: Razões e significados de uma distinção política*. 3ª edição. São Paulo: UNESP, 2011.

CAMPOS, Leonildo Silveira. "Os políticos de Cristo: uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil". In: BURITY, Joanildo A. & MACHADO, Maria das Dores Campos (orgs.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Massangana, 2006.

ORTUNES, Leandro; MARTINHO, Silvana Gobbi; CHICARINO, Tathiana Senne. *Política e Religião: Um estudo sobre o eleitorado evangélico nas eleições municipais de 2016 em São Paulo*. In: FERNANDES, Carla et al. (Org.). *Comunicação Política e Estratégias de Campanha*. São Paulo: Multifoco, 2017.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso*. In: *Novos Estudos* 89, março 2011, pp.5-15.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos. *Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica*. In: *Tempo social*, vol.29, no.2, São Paulo May/Aug, 2017, pp. 187-214.

UM REFORMADOR BRASILEIRO NO BRASIL IMPERIAL

Raimundo Nonato Vieira

RESUMO: O Brasil passou algumas tentativas de tornar o evangelho, segundo o protestantismo, uma realidade nas novas terras portuguesas, mas o protestantismo era visto como um inimigo terrível a ser destruído, especialmente em países católicos como era o caso de Portugal, Espanha e suas terras conquistadas. Tivemos um grupo de huguenotes franceses, iniciando pregações protestantes na Bahia de Guanabara no século XVI e posteriormente os Holandeses e sua fé protestante na Província de Pernambuco. Ambos foram expulsos e pouco restou de suas influências religiosas. Mas, as influências liberais na política do Estado e uma Igreja católica inflada por correntes filosóficas e teológicas mais alinhadas às novas ideias que surgiam na França, Inglaterra e as primeiras experiências de Independências nacionais, criam ambientes favoráveis no Brasil para novos levantes e oportunidades de dentro da própria Igreja Católica aquele que seria o abrigo de portas para a pregação do Evangelho pelos protestantes no Brasil a fora – José Manoel da Conceição, o primeiro pastor brasileiro, um reformador brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE: Império, Igreja, Reforma, Liberalismo

ABSTRACT: Brazil experienced some attempts to make the gospel, according to protestantism, a reality in the new Portuguese lands, but actually, it was considered a terrible enemy to be destroyed, especially in Catholic countries, as was the case of Portugal, Spain, and their conquered lands. In the sixteenth century, there was a group of French huguenots starting to preach protestantism at Guanabara Bay and later, the Dutch were preaching their protestant faith in the province of Pernambuco. Both were kicked out and little remained of their religious influences. Nevertheless, liberal influences on State politics and a Catholic Church filled with philosophical and theological currents more aligned with the ideas that emerged in France and England in the early experience of national independence, created a favorable environment in Brazil for new uprisings and opportunities inside the Catholic Church, that would be a door opener for the gospel preached by protestants throughout the country – José Manoel da Conceição, the first Brazilian pastor, as well as a Brazilian reformer.

KEYWORDS: Empire, Church, Protestant Reformation, Liberalism.

1 | INTRODUÇÃO

Em um ano quando o tema reforma é recorrente em vários círculos da sociedade, especialmente da religião, da história e da sociologia, é pertinente debruçar-se sobre um momento de inquietação social e religiosa nos idos final do Brasil Império.

Será que o ideal desejado pelo padre e regente Antônio Feijó encontra guarida no inquieto padre José Manuel da Conceição? Estão presentes elementos históricos e sociais na trajetória deste padre que se tornou o primeiro pastor brasileiro e ajudou a espalhar a fé evangélica pelo interior de São Paulo e do Brasil que justifique mais estudos a seu respeito?

Tem-se elemento social que cria as condições para o novo que surgiu com esta personalidade histórica? O que podemos encontrar de característico de uma reforma religiosa nos dias de José Manuel da Conceição, seus antecedentes históricos e a própria figura emblemática do eis padre?

2 | O BRASIL ESTÁ MUDANDO - DE BRASIL COLÔNIA PARA O BRASIL IMPÉRIO

O Brasil império, é um período que se inicia em 1822 com o retorno da Coroa portuguesa para seu país natal. Ficando aqui, Pedro I, filho de Dom João VI, que por sua vez, em meio a muita pressão de interesses políticos e econômicos declara o Brasil independente de Portugal. Entretanto, esta independência não será concretizada plenamente, pois a elite política e econômica de Portugal ainda continuaria com fortes interferências no Brasil (FREURY, 1967, p. 42). Esses serão motivos de grandes revoluções no território nacional.

Como é evidente, o Brasil não era uma ilha social em relação ao resto do mundo, mas recebia influências dos ideais filosóficos, políticos, religiosos e econômicos europeus. Segundo Francisco Iglésias (1993), o regime político chamado imperialismo no Brasil, tem sua construção nos fins do século XVIII com o forte advento do liberalismo e do nacionalismo. Segundo este historiador, "O liberalismo e o nacionalismo são vistos como as duas notas típicas do oitocentos" (p. 89).

O liberalismo e o nacionalismo são duas correntes de pensamento que terão fortes repercussões para independência do Brasil (OLANDA, 2003, p. 153). Não é novidade na historiografia brasileira o fato de filhos das famílias abastardas brasileiras saírem do Brasil para estudar na França e em outros países da Europa, e ao retornar traziam na sua bagagem as fortes influências do liberalismo, que apregoava a liberdade nacional, mas também a liberdade religiosa.

Um biógrafo de José Manoel da Conceição, na tarefa de localizá-lo historicamente, fala das ideias que influenciaram o ambiente onde este crescera que corrobora com aquilo que se está expressando:

O padrinho de José Manoel era adepto de algumas ideias em voga na época,

de aspectos iluministas, como as defesas das liberdades individuais, pois seu nome se encontra junto aos de Vergueiro, o Senador, e do padre Feijó assinando um documento da Revolta Liberal que ocorreu no ano de 1842. O século dezoito, conhecido como o Século das Luzes, desenvolveu e divulgou entre os povos ocidentais o pensamento de que o ser humano deveria ter liberdade para agir racionalmente e, como consequência disso, o progresso humano e social iria ser alcançado (SOUZA, 2011, p. 15).

Essas ideias despertaram no Brasil grandes manifestações através da literatura, muitos jornais surgiram nesse período, jornais estrangeiros eram recebidos no Brasil, grupos sociais se organizam, partidos políticos surgem com maior frequência, mas muitas revoltas armadas são despertadas.

Aristides A. Milton, historiando a chamada batalha de Canudos, faz um resumo histórico daqueles dias, a fim de situar Canudos em um imbricado de revoltas que marcaram o período imperial e que adentra a república. Fazendo isso, ele demonstra como aqueles anos do Império foram marcados por sublevações sociais:

A mesma tendência revolucionária que, desde 1822 até 1848, trouxera pendente da sorte das armas o futuro do Império, e, predominando ora aqui, ora acolá, celebrizara esse quarto de século por uma agitação constante, e lutas fratricidas de pungitiva lembrança, havia ressurgido na plenitude de sua funesta energia para perturbar o regime, que em 1889 tinha sido inaugurado (MILTON, 2003, p. 11).

Apartir de uma leitura de Peter Berger (1985), pode se dizer que as insatisfações sociais, os ideais do liberalismo, bem como do nacionalismo, fazem parte da dialética das realidades sociais, que se movimenta em um processo de exteriorização, objetivação e interiorização, estes são processos dialéticos fundamentais, que se dão em momentos distintos da formação da sociedade (p. 34). Mais adiante será explicado com mais detalhes a aplicação desta teoria na orientação deste artigo.

Não é demais dizer que, no Brasil, Igreja e Estado estavam juntos como forças sociais que operavam nos mesmos ditames de mobilização e persuasão. Estavam imbricados um no outro, mesmo com as queixas um para o outro, mas o que a sociedade via eram duas forças que tem sua origem na colonização. Com isto, quando uma onda liberal e nacionalista domina as conversas da intelectualidade, atingindo outros níveis da sociedade – está claro que ser independente inclui o Estado e a Igreja.

Quanto a Igreja, o sentimento é misto, não se quer trocar de igreja, mesmo que isso faz parte da discursão com a abertura para que imigrantes ingleses e alemães tenham sua liberdade de culto, mas há sentimentos de uma necessidade de reforma na igreja, conforme projetava o Padre Regente Antônio Diogo Feijó, é o que considera Otávio Tarquino de Sousa (1988, p. 95).

1 MARIZ, Vasco & PROVENÇAL, Lucien. **Os franceses na Guanabara: Villegagnon e a França Antártica (1555-1567)**. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. P. 29.

3 | A RELIGIÃO DO IMPÉRIO E O CENÁRIO RELIGIOSO NOS ANOS 60 A 70

Desde o início do achado¹ do Brasil pelos navegadores portugueses, este território era de uma única religião – o catolicismo, até mesmo porque no momento em que essas terras foram achadas pelos portugueses, a religião do mundo europeu era o catolicismo, mesmo que sincrético em muitas regiões, dependendo da cultura básica que influenciou na sua formação inicial.

Haverá dois momentos de tentativas de grupos protestantes se instalarem no Brasil naquele período chamado de Colonial: Em 1555, a expedição, comandada por Villegagnon se instalou na Guanabara, e tinha a missão de criar a França Antártica.² Esses franceses seriam huguenotes; Em 1630-1654, os holandeses invadiram Pernambuco e como parte dos objetivos era que a fé reformada fosse pregada a todos os moradores das cidades da Província.³

Depois dessas duas tentativas da fé protestante se estabelecer no Brasil, só teremos presença protestante no Brasil com os observadores e distribuidores de Bíblias estrangeiros e com as imigrações de Ingleses e alemães e a consequente Constituição de 1824 que, concede liberdade de culto para outros grupos religiosos.

Com a propaganda de doações de terras no território brasileiro para incentivar a imigração para o Brasil, torna-se imperiosa a flexibilização de leis, e a abertura para outros credos e práticas religiosas além do catolicismo. Este é um fator que contribuiu para a implantação do protestantismo no Brasil.

Mas além desses fatores que criaram condições favoráveis a um ambiente religioso, simpático para novas crenças, ou mesmo novos poderes eclesiásticos, conta-se com as lutas internas da Igreja Católica, bem como do centralismo de Pedro I. Um exemplo é o quanto os ideais de liberdade estavam contaminando os clérigos no Brasil. Segundo Hauck,

A autonomia do poder civil em assuntos religiosos e a independência dos bispos com relação ao papa, com o qual se consideravam em pé de igualdade na qualidade de sucessores diretos dos apóstolos, eram defendidas com naturalidade por bispos brasileiros anteriores ao movimento de romanização. Livros condenados por Roma se admitia como texto de ensino nos seminários. [...] Pedro I achava mais fácil o Brasil separar-se de Roma do que o imperador deixar de exercer sua autoridade soberana em assuntos religiosos. A ideia era compartilhada também pela maioria do clero, que parece nem ter percebido o alcance do plano reformista de Feijó, mesmo que a consequência fosse o estabelecimento de uma igreja nacional.⁴

Tudo indicava, naquela primeira metade do século XIX que a Igreja se tornaria um tipo de Anglicana no Brasil, ou seja uma Igreja Nacional. Lembrando o que fora mencionado anteriormente, que o Brasil vivia sob a influência dos ideais nacionalistas e liberais.

2 *Ibid.*, p. 37.

3 SCHALKWIJK, Frans Leonard. **Igreja e Estado no Brasil holandês: 1630-1654**. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 1989. P. 61.

4 HAUCK, João Fagundes, *et al.* **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX**. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 2008. P. 77, 78.

Mas, segundo o historiador Leonard, também trazia dificuldade para a cristandade católica no Brasil o quadro muito reduzido do clero:

A grande insuficiência numérica do clero secular é ainda hoje, o que um título de um livro do Pe. Paschoal Lacroix chama o mais urgente problema do Brasil. Com mais forte razão assim era numa época em que a hierarquia estava reduzida a um arcebispado e oito bispados. Esta insuficiência do clero foi sublinhada e lamentada num relatório apresentado à Legislatura Imperial de 1843 pelo Ministro da Justiça e Negócios Eclesiásticos, depois de um inquérito publicado a 9 de setembro de 1842.⁵

Faz parte dos Estados mencionados pelo Pe. Paschoal Lacroix, na obra citada pelo autor supra citado, como não tendo padres permanentes ou dezenas de igrejas que ficam décadas sem sacerdote, pois a Igreja não dispõe de padres suficientes, Estados como: Maranhão, Pará, no Alto Amazonas e muitas outras regiões. Mas ele também diz que a razão é econômica, pois segundo o Pe. Paschoal Lacroix, ainda citado por Léonard, esses padres não recebem o suficiente.⁶

O fato é que, a igreja longe dos fieis, uma igreja mista – a igreja da vida e a igreja da teologia,⁷ uma igreja dividida, entre liberais e conservadores, uns fieis a Roma e outros fiéis ao Império e ainda uma forte presença do jansenismo entre os clérigos brasileiros,⁸ favorecia o surgimento de novos grupos que conferia algum significado à vida daqueles religiosos.

4 | JOSÉ MANOEL DA CONCEIÇÃO, UM REFORMADOR BRASILEIRO

José Manoel da Conceição foi um desses homens que viveu no Brasil, nos instantes de muitas mudanças e efervescências sociais, políticas e religiosas, mas que decidiu participar ativamente da construção desse mundo social em transito. Ao invés de ficar assistindo tudo (é bom dizer que não foi o perfil de muitos padres brasileiros do século XIX), resolveu escrever também os seus dias como um sacerdote, politizado, culto e aberto ao novo.

Descrevendo a vida de Conceição, desde a sua infância, um de seus biógrafos assim delineia sua origem familiar e as circunstâncias sócio-políticas daqueles dias:

Alguns meses antes da independência do Brasil, nasceu na cidade de São Paulo um menino, filho de Cândida Flora de Oliveira Mascarenhas e do pedreiro português Manoel da Costa Santos, profissional especializado em talhar pedras para construção, chamado de canteiro.⁹

Conceição nasceu em uma família pobre, seus pais não eram influentes na

5 LÉONARD, *op. Cit.*, p. 29.

6 Cf. *Ibid.*

7 HAUCK, *op. cit.*, p. 17.

8 MATHIAS, Luiz Guilherme Kochem. **Uma leitura "tillichiana" da vida e dos escritos do pastor José Manoel da Conceição**. 2008. 179 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Federal de Juiz Fora, Juiz de Fora, 2008. P. 62.

9 SOUZA, Silas Luiz de. **José Manoel da Conceição: o padre-pastor e o início do protestantismo brasileiro**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011. P. 13.

sociedade, mas ele era cercado de familiares próximos que estavam envolvidos no sacerdócio católico, o que o levará também a seu envolvimento com o sacerdócio e lhe conferirá oportunidades de crescimento em vários saberes. É sob a pena do historiador Francês Léonard que fica-se sabendo que o verdadeiro nome de Conceição é José Manoel da Costa Santos, mas este teria adotado o Conceição.

Tendo iniciado aos 18 anos de idade a leitura da Bíblia, não muito tempo depois desenvolveu relacionamentos de amizade com algumas famílias inglesas e alemãs, diga-se, todas protestantes, o que lhe oportunizará a leitura de livros reformados e ouvir da doutrina calvinista e os ideais da Reforma do século XVI na Europa.¹⁰ Mendonça fala de uma amizade em especial que teria exercido profunda influência sobre o jovem padre:

A amizade que Conceição fez com o médico dinamarquês João Henrique Theodoro Langaard, que clinicava entre os trabalhadores de Ipanema, parece ter completado a sua protestantização, não tanto por seu exemplo de vida religiosa, mas pelas aulas de alemão. O conhecimento do alemão e o acesso aos livros de Langaard podem ter aberto a Conceição os conhecimentos históricos e críticos que mais tarde poriam em xeque a sua fé católica. Conceição nessa época era subdiácono.¹¹

Além do contato com a literatura reformada, os relacionamentos de Conceição com esses estrangeiros, lhe impactavam no que tange a vida simples e de uma vida de exercícios de piedade diários. Conceição fora ordenado ao santo ofício em 1845, "após brilhantes estudos realizados em Sorocaba, onde seu tio avô era cura, no seminário diocesano".¹²

É significativo que o jovem Conceição vá estudar na cidade de Sorocaba, palco, em 1842 da Revolta Liberal, liderada por Rafael Tobias, Padre Feijó, Senador Vergueiro e outros. Pois ele, juntamente com seu tio, o padre Mendonça, assinaram a Ata de Rebelião naquela ocasião.¹³

O clérigo católico se assemelha em muitos aspectos ao reformador alemão, Martinho Lutero, pois ele descreve suas crises ao deparar-se com textos bíblicos que o colocava em crise sobre sua fidelidade à Igreja Romana e a fidelidade à sua consciência.

Em 1863 a notícia sobre o padre "protestante" chega ao conhecimento de um missionário americano – Alexander Blackford, que foi ao seu encontro em um sítio próximo a Rio Claro, São Paulo.¹³

Depois de exercer o sacerdócio católico por 20 anos, ele rompe com a igreja pedindo oficialmente seu desligamento ao arcebispo de São Paulo.

10 CÉSAR, Elben M. Lenz. **História da Evangelização do Brasil**: dos jesuítas aos neopentecostais. Viçosa: Ultimato, 2000. P. 106.

11 MEDONÇA, 2008, p. 127.

12 LÉONARD, 1981, p. 56.

13 RIBEIRO, Boanerges. **O Padre Protestante**. 2. Ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1979. P. 8.

13 CÉSAR, Elben M. Lenz. **Mochila nas Costas e Diário na Mão**: a fascinante história de Ashbel Green Saimonton. Viçosa: Ultimato, 2009. P. 168.

O Pe. José Manuel da Conceição, que exercera o sacerdócio em várias paróquias da Província de São Paulo, abandonou oficialmente as ordens em 28 de setembro de 1864. Suas dúvidas a respeito da Igreja Católica começaram quando aos dezessete anos de idade caíram-lhe nas mãos um exemplar da Bíblia, e começou a lê-la. Um pouco mais tarde passou a conviver com os europeus, ingleses, alemães e dinamarqueses que trabalhavam na fundição de ferro de Ipanema, perto de Sorocaba, cujo modo de viver, com suas devoções e respeito pelo domingo, impressionou-o, especialmente por serem eles protestantes (MEDONÇA, 2008, p. 127).

Depois de seu desligamento da Igreja Católica Romana, Conceição é batizado e posteriormente ordenado ao pastorado na Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, tornando-se o primeiro pastor brasileiro.

Com a descoberta de uma nova fé, Conceição segue fazendo o que já fazia, pastorear pessoas, pregar, especialmente para aquelas do interior de São Paulo, Rio e Minas. Será aquele que abrirá as portas do interior do Brasil para a pregação protestante.

Quanto sacerdote católico era chamado de "padre louco", agora como sacerdote protestante será chamado de "pastor louco." Mas isso não impediu de se conduzir pelo mais fraco e querer que este mais fraco ouvisse do evangelho.

5 | A MENSAGEM DE REFORMA DO PADRE JOSÉ MANUEL DA CONCEIÇÃO

O que se pode dizer sobre as condições socioculturais criadas ou existentes para que uma mensagem de reforma tivesse lugar no Brasil Império?

Será importante o conceito de Berger sobre o mundo social e seus desdobramentos, pois Berger diz que,

Viver num mundo social é viver uma vida ordenada e significativa. A sociedade é a guardiã da ordem e do sentido não só objetivamente, nas suas estruturas institucionais, mas também subjetivamente, na sua estruturação na consciência individual (BERGER, 1985, p. 34).

Berger analisa esse conceito para a religião como algo que faz parte da estrutura que confere significado ao mundo social da mesma. No entendimento de Peter Berger (1985, p. 38), a religião confere uma estrutura de plausibilidade explicando e justificando o mundo conhecido.

Para Berger (1985), essa plausibilidade não é alguma coisa solta, teoricamente, mas está dentro de uma dialética da sociedade que consiste de três momentos ou passos: exteriorização, objetivação e interiorização. Ele detalha esses passos,

A exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física, quer na atividade mental dos seres humanos. Objetivação é a conquista por parte dos produtos dessa atividade (física e mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais com facticidade exterior e distinta deles. A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estruturas do mundo objetivo em estruturas

da consciência subjetiva. É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade sui generis. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade (BERGER, 1985, p.16).

Como se aplica uma teoria da Construção da Realidade? Para ele essa dialética é percebida como a exteriorização sendo um estado de anomia, onde a tradição ganha conotação de Lei; que interagem constantemente com a objetivação. Nas palavras de Berger e Luckmann, “o homem (evidentemente não o homem isolado, mas em coletividade) e seu mundo social atuam reciprocamente um sobre o outro” (2014, p. 85); na interiorização, ao invés do homem conferir significado, este recebe significado, o que propicia a anomia, uma crise que necessita de aparatos sociais que legitimem, dê plausibilidade à nova condição de nomia (Ibid., p. 75-149).

O nomos trabalha com a necessidade da legitimação, mas o que é a legitimação para Berger e Luckmann? E qual sua função nessa construção da realidade social?

A legitimação enquanto processo é mais bem definida dizendo-se que se trata de uma objetivação de sentido de “segunda ordem”. A legitimação produz novos significados, que servem para integrar os significados já ligados a processos institucionais dispare. A função da legitimação consiste em tornar objetivamente acessível e subjetivamente plausível as objetivações de “primeira ordem” que foram institucionalizadas (Ibid., p. 122).

Porém, essa institucionalização é frágil e necessita constantemente de plausibilidade, mas como essa não é uma realidade acomodada e estável, se terá um processo dialético constante. Berger justifica sua teoria a partir da constatação da fragilidade social dos mundos socialmente construídos.

Segundo Berger (1985, p. 42), “todos os mundos socialmente construídos são intrinsecamente precários. Amparados pela atividade humana, são eles constantemente ameaçados pelos fatos humanos do egoísmo e da estultice”. Para ele (1985, p. 58)., “os mundos são construídos socialmente e mantidos socialmente”.

Aplicando a construção da sociedade ao campo da religião ele diz que “o que se afirma é que a mesma atividade humana’ que produz a sociedade também produz a religião, sendo que a relação entre os dois produtos é sempre dialética” (BERGER, 1985, p. 61).

Percebe-se que a teoria de Berger pode ser uma chave hermenêutica para analisar a origem do protestantismo brasileiro, como resultado de reformas e reformadores em atuação sociais a partir das condições geradas e geradoras. Isto se dará como resultado de anomias institucionais que estabelece novas realidades nomizantes.

Tendo uma compreensão das condições sociais que possibilitaram os discursos de Reforma, desde Pombal, Feijó e culminando em José da conceição, podemos passar a ver qual era sua mensagem de Reforma. Neste ponto será utilizado, principalmente a sua defesa em resposta à sua excomunhão.

José Manoel da Conceição diz:

Um passo tão importante e solene não deveria ser nem foi tomado precipitadamente. Havia anos que a leitura da Bíblia, da História da Reforma, e de outros livros religiosos e literários, tinham-me sugerido ideias que não se harmonizavam com os dogmas que professava. Vieram-me convicções irreconciliáveis com as obrigações e práticas que me cabiam como pároco (CONCEIÇÃO, 1867, p. 7).

Para Conceição, de uma vez leitor da Bíblia e de literaturas mais abrangentes, ele entrou em uma grande luta interior. Ele diz que “a luta da alma era longa, renhida e penosa”, também que comparava sua vida ao evangelho e não encontrava paz na sua alma (*Ibd.*, p. 8).

Saindo do motivo existencial porque de sua decisão de deixar a Igreja Romana, ele elenca na sua mensagem outros temas que a Igreja precisava se abrir para uma reforma. Primeiro ele fala da Confissão. Segundo ele, na sua angustia da alma, lembrava-se da Confissão, mas se questionava de onde viria o perdão, se do santo padre, se da penitência, ou de sua própria contrição (*Ibd.*, p. 8).

Em segundo lugar, Conceição elenca a idolatria como motivo de sua irreconciliável convivência como padre da Igreja Romana. Ele cita textos bíblicos do Antigo Testamento para fundamentar sua inquietação sobre tal assunto.

Mas outros temas são, por ele, considerados dignos de abandonos pela Igreja: os meios de Graça, as indulgências, promessas, o celibato para os clérigos, veneração dos Santos, as relíquias, a doutrina do purgatório, entre outros temas.

Conceição, em sua defesa, se antecipa dizendo:

Perguntar-se-á, talvez: Porque não trabalhou pela reforma, sem deixar a Igreja Romana? A isto respondo: Quando um edifício em desmoronamento ameaça completa ruína, é impossível continuar a residir nele, mas sai-se dele, ao menos até que seja reconstruído sobre bases firmes, sob pena de ficar com ele sepultado (*Ibd.*, 1867, 27).

Percebe-se que José Antônio da Conceição, não estava indo para o protestantismo, porque tinha paixão pela estrutura protestante, mas porque acreditava que aquele, podia constituir-se na oportunidade de pregar o evangelho livremente. No final da citação a cima fica claro, por meio da metáfora do prédio, que se houvesse saúde nessa Igreja ele poderia retornar.

Ele diz também, na sua defesa, que desejou muito que a Igreja Romana fosse assistida por Deus, no sentido de mudanças. Ele diz: “Esperava, porém, com uma convicção inabalável, que Deus havia de olhar para sua igreja e havia de assisti-la com o seu Santo Espírito” (*Ibid.*, p. 9).

Alguns desses posicionamentos de Conceição, também já vinham sendo motivos de inquietações e questionamentos por outros padres, como é caso do padre Feijo.

Na seção de 3 de setembro de 1827 um deputado chega com essa proposta: “indico que nosso clero seja casado e que os frades e as freiras acabem entre nós”. Feijó logo se mostrou favorável ao colega deputado (Ferreira França da Bahia) e

em 10 de outubro deferiu um longo voto separado a favor. Essa postura de Feijó mereceu uma resposta de Luiz Gonçalves dos santos:

Tal o assumpto desta Carta, reservando para outra a questão, se os Frades, e Freiras devem acabar entre nós, como pertende o Senhor Deputado Indicador. Eu me conservaria calado sobre estes dois objectos; porque confio muito, e muito, que semelhante Indicação não merecerá a attenção dos nossos Augustos Legisladores; porém como certos sujeitos nos tem dado a lêr na Astréa correspondências anti-Religiosas, e subversivas da Disciplina da Igreja Catholica, e mostrado excessivo prazer de que triumphem os inimigos da Religião, adoptando-se no Clero do Brazil as decantadas, e ímpias reformas dos Lutheranos, Calvinistas, e Anglicanos, para instrucção de huns, que ignorando estas matérias cantão Améns, sem saber a que, nem porque; e comedimento de outros, que mais por espirito de novidade, do que por malícia, andaõ desorientados, e levados de qualquer vento de doutrina, resolvi-me a escrever-vos estas regras com simplicidade, e verdade para que entre nós não haja algum fornicario, e profano como Esaú, o qual por huma vianda vendeo a sua primogenitura (SANTOS, 1827, p. 5,6).

Essas coisas tiveram uma repercussão na formação de Conceição, e exerce um papel importante no desejo deste ver uma reforma na Igreja Romana.

Conceição finaliza sua defesa da excomunhão, dizendo: “Lembro-me de ter lido nas obras do Cardeal Wiseman: ‘a religião não tem outro inimigo a combater senão a ignorância’. Esta é a missão do Evangelho e da Igreja Evangélica” (CONCEIÇÃO, 1867, p. 32).

As palavras de Léonard resumem bem o que foi a Reforma sonhada por Feijó e a Reforma de Conceição e seus *modus operandis* à semelhança da Reforma do século XVI na Europa:

O homem que abria ao protestantismo o interior do Brasil – conquistando não apenas indivíduos isolados mas famílias extensas e sólidas – assegurando assim, seu estabelecimento, foi um padre. Esta particularidade – que nos reconduz à época da Reforma e às facilidades que ela encontrou no ministério sacerdotal de um Zwínglio e muitos outros – corresponde também àquilo que fora o sonho de Feijó: a reforma da igreja brasileira por um padre brasileiro (LÉONARD, 1981, p. 56).

São tempos diferentes, contextos diferentes, sociedades muito dispares, mas antecedentes históricos e sociais formam o conteúdo da dialética presente na construção social da realidade sócio religiosa e histórica brasileira.

Como é atual refletir sobre a pessoa e a obra deste reformador brasileiro, que inspira a presente geração evangélica a continuar sendo o lugar, onde homens e mulheres corajosos assumem a postura de, envolvidos pelo amor de Deus, pregar a urgente salvação.

6 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mudanças em uma dada sociedade nunca ocorrerão isoladas dos seus matizes culturais. O que se viu neste breve artigo é que o Brasil esteve, desde o seu início, sedimentando parte das bases sociais portuguesas no Brasil. É um conjunto de valores e instrumentos – como a religião, a política, a economia escravagista,

entre outras.

Quando, nos idos do século XVIII para o XIX, as ideias europeias de nacionalismo, liberalismo e do jansenismo começam a chegar ao Brasil, não afetará apenas a política, a economia, mas todos os elementos fundantes da sociedade brasileira, como, por exemplo, a religião.

O que começa com José Manoel da Conceição, é algo que já possui uma histórica ideia de reforma a Igreja Romana no Brasil. Antes de Conceição se tem um Feijo, anunciador do desejo de uma reforma brasileira, por um padre brasileiro.

Por fim, se percebeu que a realidade social é construída socialmente. Existem demandas socioculturais que exigem transformações ou mudanças com certa constância nas sociedades. No Brasil, não foi diferente – a entrada do protestantismo no Brasil foi uma demanda social que foi elaborada por vários atores e momentos históricos. Isso quer dizer que é uma história dos homens, apenas – esta é a história de Deus usando homens e mulheres para a transformação do mundo, que redundava em louvor glória ao seu nome.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da Religião**. Ed. 1ª. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulus, 1985.

CÉSAR, Elben M. Lenz. **História da Evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais**. Viçosa: Ultimato, 2000.

_____. **Mochila nas Costas e Diário na Mão: a fascinante história de Ashbel Green Saimonton**. Viçosa: Ultimato, 2009.

CONCEIÇÃO, José Manoel. **Sentença de Excomunhão e Sua Resposta**. Rio de Janeiro: Typografia Perseverança, 1867.

FLEURY, Renato Sêneca. **O Padre Feijó**. 2 ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1967.

HAUCK, João Fagundes, et al. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX**. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

IGRESIAS, Francisco. **Trajetória política do Brasil: 1500-1964**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LÉONARD, Émile – G. **O Protestantismo Brasileiro**. Rio de Janeiro: Juerp; São Paulo: ASTE, 1981.

MARIZ, Vasco & PROVENÇAL, Lucien. **Os franceses na Guanabara: Villegagnon e a França Antártica (1555-1567)**. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

MILTON, Aristides Augusto. **A Campanha de Canudos**. Brasília: Senado Federal – Conselho Editorial, 2003.

MEDONÇA, Antonio Gouvêa. **O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. 3ª ed. São Paulo: Edusp, 2008.

OLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). **O Brasil Monárquico: o processo de emancipação**. 9 ed. Rio

de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. T II, v 3.

RIBEIRO, Boanerges. O Padre Protestante. 2. Ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1979.

SCHALKWIJK, Frans Leonard. **Igreja e Estado no Brasil holandês: 1630-1654**. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 1989.

SOUSA, Octávio Tarquínio de. **Diogo Antonio Feijó: história dos fundadores do Brasil**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1988.

SOUZA, Silas Luiz de. **José Manoel da Conceição: o padre-pastor e o início do protestantismo brasileiro**. 1^a ed. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011. Coleção Perfis Protestantes.

OS CONTORNOS DA TÉCNICAS DE SI NA SEXUALIDADE E NA HISTÓRIA DA RELIGIÃO NO BRASIL

Solange Aparecida de Souza Monteiro
Paulo Rennes Marçal Ribeiro
Maria Regina Momesso
Fernando Sabchuk Moreira
Andreza de Souza Fernandes
Carlos Simão Coury Corrêa
Isabel Cristina Correa Cruz
Valquiria Nicola Bandeira

RESUMO: Este artigo pretende trazer a discussão do tema sexualidade a partir da sua construção histórica, seus mecanismos de controle pelas instituições, especialmente a religião. De forma linear destaca-se a história da sexualidade a partir dos povos da Antiguidade, tanto no Oriente em que os filósofos indicavam que a sexualidade conferia iluminação espiritual, mas especialmente no Ocidente, onde gregos e romanos a partir da filosofia clássica aceitavam a sexualidade sem uma imposição moralista, porém o prazer devia ter regramento. Já na Idade Média, a partir do cristianismo a sexualidade passa a ser vista como pecado, e este período destaca-se, pois a visão de mundo medieval influenciou definitivamente a nossa moral sexual. Por fim, na história do Brasil onde a religião teve uma influência na moralidade sexual já a partir dos primeiros padres jesuítas até as posições oficiais das religiões atuais sobre a sexualidade, sobretudo a posição

da Igreja Católica com o papa Bento XVI. E ainda investigar em que medida é possível desenvolver uma compreensão teológica que tenha como pressuposto a abordagem sobre as técnicas de si empreendidas por Michel Foucault em sua última fase, principalmente em sua obra *A hermenêutica do sujeito*.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Sexualidade. História. Técnicas de Si.

INTRODUÇÃO

A religiosidade é de significativa importância para os seres humanos. Seja qual for sua religião, não podemos deixar de reconhecer que ela teve uma forte influência no comportamento e, portanto, na sexualidade humana. É muito útil ter noções de sexualidade do ponto de vista da religião em uma perspectiva histórica, a fim de provocar uma consciência de seus valores, dificuldades, medos, conflitos, entre outros. De uma maneira díspar, enquanto ainda se apresenta como um viveiro de intensa elaboração, a sexualidade desperta interesse pelas religiões e é uma questão importante de preocupações éticas debatidas pelos teólogos. Além disso, a religião tem sido um fator determinante na sexualidade humana ao longo da história, às vezes impondo regras rígidas, às vezes

buscando orientar o ser humano nessa dimensão tão importante da vida. A escola, como um todo e como uma das obrigações do Estado, também deve pensar e agir no campo da sexualidade, em todos os níveis possíveis de ação, mas foi reduzida a discussões biologizantes e de uma maneira muito técnica, isto é, verificado no que diz respeito à contracepção, apenas o uso de métodos contraceptivos como um viés único para evitar a gravidez precoce ou “indesejada” é enfatizada.

Partimos do pressuposto de que, na escola, é importante abrir espaços para que os jovens discutam tabus, preconceitos e a sexualidade em geral, buscando ampliar seus conhecimentos sobre a vida sexual e sua própria sexualidade de um ponto de vista histórico, a fim de ter um espectro mais amplo e de certa forma um assunto mais crítico e contextualizado. A orientação teórica foi baseada no julgamento crítico das autoridades sobre o assunto que já tem notoriedade científica sobre a temática. No que se refere à religião, Peter Berguer (1985), por exemplo, analisa a sociologia da religião como uma importante contribuição para o tema desde a “Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” de Max Weber. Ele apresenta como esclarecer várias vezes a relação irônica entre religião e sociedade. Também Emile Durkheim (1996) procura elaborar uma teoria geral da religião, baseada nas instituições religiosas mais simples e primitivas. O autor analisa o sistema de clãs e o totemismo de certas tribos. Ele domina uma teoria da essência da religião e propõe uma interpretação sociológica das formas do pensamento humano. Alphonse Dupront (1976), por sua vez, adota uma abordagem antropológica da religião, afirmando que a antropologia religiosa é erigida como uma ciência do homem religioso e que esta última está em busca do todo-poderoso na religião. Mircea Eliade (2001) descreve um trabalho como introdução geral ao estudo fenomenológico e histórico dos fatos religiosos; Ele estuda a situação do homem em um mundo saturado de valores religiosos. Dá uma introdução à história das religiões e um equilíbrio do nosso conhecimento nesta área. Esses autores foram importantes para uma compreensão sociológica, antropológica e histórica da religião. No que diz respeito à sexualidade na escola, para Foucault (2001), o excesso de informação que muitas vezes é transmitido baseia-se na fragmentação do conhecimento.

Logo, a sexualidade é tratada de maneira superficial e imune à reflexão. Todavia, a escola “fala” da sexualidade mesmo quando não quer, e por vezes grosseiramente, seja na arquitetura, na sala de aula, no arranjo dos pátios de recreio, ou nos regulamentos elaborados para a vigilância dos alunos. Aborda-se, no entanto, a um momento histórico em que essa maneira com que a escola trata a sexualidade tem de ser explicitada, no entanto no período atual não se faz mais sentido lidar com sexualidade de forma velada, se queremos um mundo mais maduro e esclarecido, não se pode dar preferência ao implícito em detrimento da explicitação das questões relativas à sexualidade” (Pinto, 1999).

No que diz respeito à religião e sexualidade, este objeto de estudo, é importante buscar na história uma sequência do tema desde a antiguidade até os dias de

hoje, na história geral ou no Brasil. A esse respeito, Peter Brown (1990) trabalha na construção do poder negro da Igreja Católica em sua chamada fase da Igreja primitiva, da sociedade pagã à sociedade cristianizada. O autor aborda como eixo principal as discussões dentro da Igreja primitiva sobre sexualidade e espiritualidade, nomeadamente a continência sexual, o jejum, as peregrinações, o messianismo, o celibato e a virgindade. Santo Agostinho (1995) em seu livro “Virgindade Consagrada” descreve o tema da religião e da sexualidade, seu conteúdo acrescentou algo novo à visão dominante da sexualidade no ambiente eclesial. Neste livro, ele aborda a questão da virgindade, castidade de fornicação e casamento no início do cristianismo.

A Reforma trouxe grandes novidades para a compreensão da sexualidade na Idade Média, recuperando o significado original da prática da castidade e da virgindade e, portanto, a apreciação e admissão do matrimônio tanto ao leigo quanto ao clero, tem sido uma das mudanças mais importantes que a Reforma trouxe na vida medieval.

Ronaldo Vainfas (1992), que liderou uma preocupante reflexão sobre temas que contribuíram para a construção da moralidade sexual no Ocidente, desde o cristianismo primitivo até o final da Idade Média. Este mesmo autor (1989), sobre o Brasil, reconstrói as principais características da moralidade e da sexualidade. Ele habilmente descreve em detalhes como nossos ancestrais fornicaram seus casamentos e jovens, suas práticas homossexuais e repressão sexual. Também no Brasil, Laura de Mello Souza (1986) está realizou um estudo sobre feitiçaria nos tempos coloniais. Uma verdadeira arqueologia da religiosidade popular, baseada nos cronistas da época, na devassidão eclesiástica e nos processos da inquisição.

RELIGIÃO E SEXUALIDADE: SEU CONTORNO NA HISTÓRIA E NA FILOSOFIA

A religião em relação à sexualidade sendo um instrumento ideológico e político-social, orientou os indivíduos para a moralidade, negando sua sexualidade a maior parte do tempo. A principal exceção vem dos orientais, que foram guiados pelas orientações religiosas do taoísmo, do budismo e do confucionismo, que têm relação com a sexualidade sem a força repressiva das igrejas cristãs. A sociedade oriental sempre foi muito mais livre e natural que a Ocidental. Religiões e filosofias orientais são sempre baseadas no equilíbrio e na complementaridade entre princípios opostos, simbolizados principalmente pelo “feminino” (yin) e o “masculino” (yang). As mulheres têm um suprimento infinito de Yin, enquanto os homens têm uma quantidade limitada de Yang. Isso pode ser compensado pelo ato sexual: o homem que atrasa o orgasmo e dá à mulher prazer máximo em orgasmos múltiplos absorve muito da energia Yin de seu companheiro. Mais de 2000 anos atrás, na China, no Japão e na Índia, os filósofos indicaram que a sexualidade conferia iluminação espiritual. Esse sexo buscava não apenas o prazer, mas também a transcendência da mortalidade humana.

Os chineses descobriram o equilíbrio na natureza e aplicaram-no em todas as áreas de suas vidas, incluindo a sexualidade. “Desde a 1ª Dinastia Chinesa (1750 aC), há uma expressão para o sexo:” Nuvens e chuva “. Esta metáfora representa os céus e a terra fazendo amor. “(Sexo no mundo oriental) Os gregos e romanos parecem ser bastante liberais. Em Pompeia, gráficos e pinturas que tratam de atividades sexuais são expressos de uma maneira mais natural e menos inibitória do que hoje. O pênis é personificado como deus Facsinus, foi considerado como um símbolo de fertilidade e abundância. Ele foi esculpido em vários tamanhos e materiais, este símbolo foi excluído de qualquer conotação obscena e foi encontrado em ambas habitações privadas e edifícios. públicos.

Na Grécia, a mitologia e as saídas dos gregos são inexpugnáveis de relações sexuais. Zeus é como um dos deuses mais notáveis nesta área. Numerosos deuses e semi-deuses em pó, mas com uma força de fertilização masculina, devido aos símbolos da sexualidade: ‘Ele pode ver o pensamento de Dionísio, a morte da vida e do vinho. Festas e ritos nas proximidades da Grécia e Roma, responsáveis por esses deuses felizes, orgias e fertilizantes. Também é interessante pensar que os bacantes - pré-condições de Roman Bacchus, identificações com Dionísio - nas prisões dos sexos com um ponto de animal: um dos dois, mais o sangue derramado, bem como os rituais mágicos e religiosos (Luna , 2008).

Os gregos são vistos como os mais liberais, pelo menos é a visão que a maioria do Ocidente tem sobre este povo. “O sexo era natural, divino e sempre era realizado como forma de adoração. Não era discriminado e o senso de pudor não existia porque não havia o “não-divino” na sexualidade grega”. (Crowley e Ligvori,2008) . Esta liberdade está associada a algo natural e não necessariamente libertino, pois consideravam “a atividade sexual, tão profundamente ancorada na natureza e é tão natural que não poderia ser – e Rufos de Éfeso o lembrará – considerada má”. (Foucault, 2001).

Os gregos aceitavam a sexualidade sem uma imposição moralista, porém o prazer devia ser regrado, como diz Aristóteles: “é preciso que a faculdade de desejar obedeça à razão como a criança aos mandamentos de seu mestre”. (Foucault , 2001).

Entre os gregos também aparece a ideia de sexo associado á procriação e aí se apresenta a dimensão espiritual da sexualidade associado à pólis. Platão insiste no fato de que: “Tanto um como o outro esposo devem ter em mente (dianoisthai) que eles devem dar à cidade ‘as crianças mais belas e melhores possíveis’. Eles devem pensar nessa tarefa intensamente em função do princípio de que os homens são bem sucedidos naquilo que empreendem ‘quando refletem e aplicam seu espírito ao que fazem’, ao passo que fracassam ‘se não aplicarem seu espírito ou se não o possuírem’”. (Foucault, 2001) . Em relação à mesma ideia pode-se lembrar o que se encontra nos Problemas do pseudo-Aristóteles: “Se acontece tão frequentemente de os filhos dos humanos não parecerem com seus pais é que estes – no momento

do ato sexual – têm a alma agitada de vários modos em vez de só pensar no que fazem nesse instante”. (Foucault, 2001). A filosofia estóica que influenciou bastante o cristianismo, e que representa a fase de decadência da filosofia antiga, trabalha com a ideia de controlar racionalmente o comportamento emocional. Que a qualidade do sábio é a indiferença, e a finalidade de sua existência é a apatia, que nasce da supressão do desejo.

O sábio estóico, nas suas relações sexuais, deve despir-se de qualquer emoção, porque se trata de um ato físico e instintivo assim entendido racionalmente. O próprio casamento passa a ser questionado ao colocar-se a questão do prazer carnal no ato conjugal. Uma das mais fortes consequências disto foi à valorização do celibato. Outra corrente de pensamento que teve grande influência na moral cristã foi gnosticismo. Pregava que o mundo mau como era só poderia provir do demônio; que um Deus só poderia ter criado a alma. A única solução, diziam os gnósticos, era o manter-se casto. Embora, sob vários aspectos, o cristianismo tenha resistido ao pessimismo gnóstico, ele adota amplamente a idealização da castidade como algo mais próximo de Deus. Na Idade Média a sexualidade foi constantemente abordada. Porém, conforme Foucault, aborda a sexualidade continua ocupando um papel importante nos hábitos sociais, mudando-se apenas sua conotação, fala-se agora da repressão da sexualidade.

O cristianismo surge do sincretismo das tradições judaicas e neoplatônicas. Torna-se religião oficial do Estado romano no século IV A.C, e assim permanece por dez séculos. Período em que o regime escravista do mundo antigo se transforma no regime de vassalagem ou servidão do mundo feudal. Neste momento a religião (cristã) torna-se sinônimo de doutrina ética. O guia moral que dá unidade às diversas comunidades (feudos). A ética se fundamenta a partir da seguinte concepção metafísica: Deus criador, a verdade é revelada (plano de Deus); os Mandamentos de Deus; a desobediência é igual a pecado; o homem pecador deve buscar a salvação; o sobrenatural tem primazia sobre o natural. A visão teocêntrica faz os valores religiosos impregnar as concepções éticas e os critérios de bem ou de mal se acham vinculados à fé e dependem da esperança da vida pós-morte. Nas perspectivas religiosas os valores são considerados transcendentais, pois resultam da doação divina. Identifica-se, então, o homem moral como homem temente a Deus. A consequência disso é a regulação do comportamento moral no mundo material (expição da culpa do pecado original) para ser premiado (felicidade, liberdade) no mundo imaterial após morte física. Como a sexualidade está no âmbito material é, portanto fonte de pecado e deve-se ficar afastado de suas “tentações”. É necessário levar uma vida simples e afastada dos prazeres e desejos.

O problema da nova fé era em relação ao casamento: como conseguir manter um dos princípios básicos do cristianismo aceitos na forma do “crescei e multiplicai-vos” sem considerar a atração ou o prazer sexual? “Após advertir duramente contra a imoralidade sexual na segunda parte do capítulo 6 da epístola (versos de 12 a

20), o apóstolo Paulo passa a falar no capítulo 7 dos deveres quanto ao casamento onde exalta a fidelidade conjugal entre o marido e a esposa. Fala daqueles fazem a sua opção pelo celibato para se dedicarem mais às atividades eclesiais, porém recomenda que aqueles que não tenham a vocação para uma vida de castidade que se casassem” (Wikipédia, a enciclopédia livre). O apóstolo reconhece que o casamento não era um pecado, mas havia muita virtude em renunciar a ele, pois se baseava na premissa de que Eva era de ordem sexual, e o fruto da árvore do conhecimento era o conhecimento carnal.

O sexo agora deveria limitar-se a propagação da espécie e não deveria ser feito por prazer. Conforme Santo Agostinho, no paraíso não havia tensão entre o impulso e o ato sexual. “Foi a partir da danação dos nossos pais primeiros que essa desgraça começou. Parecia-lhe que o casamento, a relação sexual e o Paraíso eram tão incompatíveis como o Paraíso e a Morte. Desse modo, a sexualidade permanecia como o indicador da queda do homem, do seu triste declínio da anterior situação angelical, fazendo com que deslizesse para baixo, para a natureza física, e desta para a sepultura. Está certo que os casais deveriam preocupar-se em gerar filhos, mas que o fizessem conscientes de que estavam cometendo um ato de rebaixamento. Era algo necessário, mas humilhante, que deveria ser praticado sob os acordes de uma intensa melancolia. (Brown, 1990).

Ainda segundo Santo Agostinho, em função do pecado original, Adão teria violado sua inocência original por ter mantido relações sexuais com Eva, o sexo se transformou numa vergonhosa luxúria, carregado de culpa. No encontro de dois corpos e pela penetração através do contato genital, Agostinho encontrou a explicação para a maneira pela qual o pecado original nos foi transmitido. Assim, para Agostinho “a relação sexual ou mais precisamente o prazer sexual, é o que transmite o pecado original continuamente de geração em geração.” (Heinemann, 1995, p.90, apud Nascimento).

Nesta perspectiva, o processo de encarnação e redenção de Jesus, é visto também na ótica da sexualidade. Jesus veio ao mundo através de uma santa e milagrosa exceção, que fez do ventre de Maria, um habitat sagrado não contaminado pelo sêmen dos descendentes de Adão. Por isso, Jesus também é o redentor da nossa humanidade, pois estaria livre em seu Ser, de ter sido contaminado pelo pecado original, desde que este, é transmitido pelo ato sexual, do qual Maria não participou. “A Igreja católica, por volta do século XIV e XV, constrói uma outra identidade feminina mítica: a Virgem Maria – Mãe de Cristo, Mãe da Igreja, Mãe dos pobres e infelizes do planeta, que podem ser absolvidos do pecado original, desde que se convertam às normas da Igreja. As mulheres irão alcançar a salvação ao acatar o ideal de feminilidade de Maria, o que pressupõe uma destituição da sexualidade e do prazer, mantendo apenas a função de procriar – o lugar da maternidade, o lugar da Virgem Maria”. (Lopes, 2008).

A crença do pecado original, que levou Santo Agostinho à seguinte reflexão:

se a criança, ao nascer, já traz consigo o pecado original deve-se concluir que o ato sexual engendra, não apenas o corpo, mas a alma também, pois o pecado é da alma. A noção do pecado original é tão essencial à Igreja que Jesus teve que ser concebido por mãe virgem, fecundada pelo Espírito Santo. Mas, como a condenação do ato sexual levava a um impasse, pois a proibição do coito determinaria o fim da espécie humana, a saída foi abençoá-lo pelo casamento e eliminar o pecado pelo batismo.

São Tomás, sem nenhuma pretensão de rever a posição de Agostinho afirmará que “o homem torna-se bestial na cópula, porque não pode moderar com a razão o prazer do coito e a força da concupiscência”. (Benetti, 1998 p.297, apud Nascimento). A partir do cristianismo a sexualidade passa, portanto, a ser vista como pecado e apenas admitida no âmbito matrimonial e exclusivamente para a procriação. A copulação deveria servir só para dar a luz. Desta forma, a monogamia e a virgindade para as mulheres passam a ser valorizadas como símbolos de virtude. Se a contracepção era considerada um pecado grave, a homossexualidade era um crime muito maior e, além de um perigo para a Igreja e um repúdio à moralidade cristã, foi também considerada um perigo para o Estado. O “batismo era recusado ao homossexual, assim como a instrução na fé, até que ele houvesse renunciado a seus hábitos malignos” (Tannahill, 1980)

. O prazer carnal deveria ser evitado e toda a busca do prazer seria condenável mesmo entre os cônjuges. É nesse aspecto que Santo Agostinho afirmava: “o casamento era desprezível apenas enquanto pretendia buscar o prazer carnal. Porém, se destinado à procriação, o matrimônio constituía-se num bem. Agostinho, assim como seus contemporâneos cristãos, não encontrou uma maneira de articular a possibilidade de o prazer sexual fazer parte e enriquecer as relações entre esposo e esposa”. (Brown, 1990.). Na Idade Média a Igreja admite o casamento, porém com menos valor do que o celibato e a virgindade e continua negando o prazer sexual mesmo dentro do casamento e define regras em relação às posições sexuais e limita a frequência de relações sexuais: “Teólogos recomendavam a abstenção nas quintas-feiras, em memória da prisão de Cristo; nas sextas-feiras em memória de sua morte; aos sábados, em honra a Virgem Maria; aos domingos, em homenagem à ressurreição e às segundas-feiras em comemoração aos mortos”. (Tannahill, 1980) .

As posições sexuais também eram controladas pela Igreja Católica, permitindo apenas a em que o homem está numa posição superior: Os teólogos reconheciam esta posição como a única “natural”, sendo todas as outras “antinaturais”, porque modelavam o homem ao animal, invertiam a natureza (hierárquica) do homem e da mulher e também porque outras posições eram suspeitas de prevenir a concepção e, portanto, contrariarem a natureza do casamento, sendo a contracepção um dos maiores pecados do sexo. (Tannahill, 1980). Portanto a visão de mundo medieval, a moral cristã, as discussões sobre a sexualidade e as teses de Santo Agostinho são decisivas para uma moral sexual que tem influência significativa inclusive no Brasil.

O SEXO, SEXUALIDADE E A RELIGIÃO NO BRASIL

A Igreja Católica, como instituição e religião oficial do Estado português, chegou ao Brasil em 1500 com Pedro Álvares Cabral. Atuou como co-convocador, junto ao Estado, da tarefa de organizar a colonização do Brasil. “À frente do projeto de expansão luso-cristã estavam os monarcas portugueses a quem, desde meados do século XV, os papas haviam concedido direitos de visita. Em virtude deste direito, a Santa Sé confiou aos reis de Portugal a missão de evangelizar as novas terras estabelecendo a instituição eclesiástica (...). Explorador e colonizador, os portugueses se consideravam ambos homens de fé. Mas foi uma fé imbuída do espírito da cruzada, segundo a qual a cruz e a espada deveriam caminhar juntas na extensão do reino de Deus” (Azzi, 2001).

O poder estabelecido no período colonial promoveu um modelo de catolicismo, chamado cristianismo. Nesta igreja que era uma instituição subordinada ao Estado e a religião oficial funcionava como um instrumento de dominação social, política e cultural. A religião, sem dúvida, tem influência na moralidade sexual brasileira. Nesta era colonial, a Igreja considerava a sexualidade como o objeto de sua jurisdição, elevando o sexo conjugal à procriação para uma categoria sagrada e jogando tudo o mais no reino diabólico. Os primeiros padres jesuítas que vêm à colônia discutem a questão da nudez nativa, por exemplo, como algo pecaminoso, porque “os portugueses, quando chegaram ao Brasil, ficaram horrorizados ao ver os índios nus e ver como eles trataram a sexualidade.

Desde o início, a situação era preocupante porque Manuel da Nóbrega, um dos primeiros em uma missão jesuíta recentemente descoberta no Brasil, “implora ao rei que mande mulheres brancas imediatamente para confrontar os portugueses com o sacramento do matrimônio. E essa era a urgência que até aceitaria o descrédito das mulheres “ (Vainfas, 1998) . Do ponto de vista medieval do mundo, a Igreja impôs ao Brasil uma moralidade sexual de condenar os costumes indígenas e impor comportamentos rígidos limitando a sexualidade. É verdade que, em todo caso, os agentes eclesiásticos da colonização tentaram por todos os meios tornar o Brasil parte legítima da cristandade romana, o que implicou, entre outras coisas, difundir o modelo do matrimônio cristão: uniões sacramentais, família conjugal, continência e austeridade.

Eles tentaram com os índios e depois com os africanos, vindo aqui em busca de aventura, ficaram, no entanto, frustrados pelos interesses comerciais da colonização, pela escravidão, pelo hibridismo cultural que a colônia brasileira possuía por vocação. (Vainfas, 1998). Os padres jesuítas sempre se esforçaram para exercer a catequese, a cultura sexual local se opondo aos costumes cristãos. “O frenesi sexual era em primeiro lugar entre os índios: sempre nu, polígamo, incestuoso” (Vainfas, 1998).

As Índias, depois os escravos, alimentaram a sede de devassidão que assola os

trópicos. Segundo a Igreja, esse deboche ocorreu por bigamia, adultério, sodomia, zoofilia. Portanto, era obrigação da Igreja pôr fim a tal situação. O Santo Ofício impôs um comportamento sexual condenando a homossexualidade, o casamento de padres, a contracepção e o prazer sexual em geral, especialmente entre as mulheres, e impõe normas que proíbem a discussão de certos tópicos com os quais não é acordado. “Vários casos envolvendo a homossexualidade no Brasil colonial foram relatados. Os cadernos de Nefando incluíam casos de sodomia. E ele explica que o mais temido não era derramar esperma no chamado “navio proibido”, mas que a alternativa sexual deveria ser erradicada porque favorecia a destruição do casamento, pregava o livre prazer, impedia a procriação “. (Oliveira, 2008).

O professor Ronaldo Vainfas (1998), relatou que os atos nocivos das classes baixa eram pouco preocupantes, tendo a salvação espiritual pouca ou nenhuma importância. Menos ainda foram os ensaios envolvendo o clero e as mulheres brancas. Os religiosos, pecadores ou não, eram muito úteis no processo de colonização e, para as poucas mulheres, não podiam faltar homens, porque eram necessários para o casamento e concubinato, para a colonização da terra. “O reconhecimento e a apreciação do sexo e da vida conjugal foram completamente diferentes para os negros, brancos e indianos. Entre os negros e indianos, a fertilidade era encorajada, os sindicatos não legalizados eram aceitos e as famílias muitas vezes eram reduzidas a mulheres e crianças. Entre os brancos, o casamento deveria seguir o padrão das uniões legais e monogâmicas em que eles valorizavam, especialmente a virgindade e a fidelidade das mulheres. “(Del Priore, 2001).

O Brasil era uma terra de índios e negros, com escassez de mulheres brancas para o casamento. A colônia tornou-se assim um paraíso para as pessoas que buscam satisfação sexual, fortemente reprimidas em Portugal. Chegados na colônia, os portugueses logo tentaram se comunicar publicamente com vários índios, porque era um procedimento comum para quem chegava aqui. E durante as horas devotadas ao credo, pediram perdão a Deus para atacar os índios que, semi nus e disponíveis, estavam a caminho. (Oliveira, 2008). Dos primeiros jesuítas ao trabalho do Santo Ofício, a Igreja Católica procurou discutir, condenar e controlar as práticas sexuais. Foi discutido e codificado se o ato denunciado fosse um erro, um pecado ou um crime; o grau de punição - por exemplo, morte ao fogo, castração, confisco de propriedade, degradação; e a extensão do ato - se houvesse descarga de esperma, se houvesse apenas derrames nos genitais, se fossem apenas homens com boas maneiras e roupas, se fosse uma relação entre mulheres. Que o crime ou o pecado não consiste em uma sodomia, um nome dado à vasta lista de atos sexuais excluindo a penetração anal ou vaginal, como a masturbação, o sexo oral e desvio sexual. (Ribeiro,2008).

A Colônia dos séculos XVI e XVII era altamente erótica, de extrema liberdade sexual, mas a Igreja impôs uma moral sexual a partir de uma visão medieval de mundo, agindo com poderes para investigar qualquer denúncia que implicasse no

não cumprimento das leis e normas da Igreja Católica relacionadas à vida cotidiana da população. O Estado Brasileiro durante o período imperial assumiu o regime do padroado e o Brasil era um país confessional, de religião oficial Católica e assim a Igreja estava claramente atrelada ao Estado. “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de tempo”. (Art. 5º Constituição de 1824). A moral imposta pela igreja na era colonial é também o tempo, depois, em um momento de importante debate sobre o modelo da sociedade, consciente das ideias liberais do Iluminismo, mas com as possibilidades de um novo clima cultural, no entanto, aqui no Brasil, com a proclamação da república, ocorreu a separação da igreja e do estado. A Igreja na região para assim reconectar a Igreja Católica e outras igrejas e dar-lhes o direito de organizar e realizar sua missão.

Em relação à moral, a Igreja continuou a impor as suas normas, impedindo as discussões sobre tudo o que não concordava. Dessa forma, a normatização da sexualidade continuou sob seu controle. A Igreja influenciou definitivamente a nossa moral sexual. Uma moral que foi estabelecida a partir do Concílio de Trento, mas a Igreja manteve rigidamente suas posições até os dias atuais. Hoje a essência deste modelo é defendida fervorosamente pelo atual papa que continua tentando estabelecer valores sexuais, preocupado em moldar e controlar o comportamento humano, mas esse paradigma está em crise na medida em que as leis tendem a adaptar-se aos novos hábitos e aos novos comportamentos em função das transformações econômicas, políticas, sociais e tecnológicas, que a Igreja já não pode conter.

POSIÇÕES DE ALGUMAS RELIGIÕES EM RELAÇÃO À SEXUALIDADE

Entendem-se que diferentes religiões lidam com o tema da sexualidade na sociedade, quando a religião se posiciona em um determinado tema (a sexualidade é um deles) explicita uma visão de mundo. Perspectivas doutrinárias e cosmológicas estão em jogo além de suas tradições religiosas. Tudo isso trás consequências sociais e políticas. O desafio que aqui se coloca diz respeito ao impasse referente a conciliar diferentes convicções com as responsabilidades sociais atuais. Expõe aqui um panorama geral de posições religiosas sobre a sexualidade.

O Professor Ronaldo Vainfas (1998), informa que não havia muita preocupação com os atos nefandos das classes inferiores e de cor, já que sua salvação espiritual era de pouca ou nenhuma importância. Mais raros ainda eram processos envolvendo pessoas ligadas ao clero e mulheres brancas. Os religiosos, pecadores ou não, eram muito úteis no processo colonizador, e quanto às mulheres, por seu escasso número, não podiam faltar aos homens, já que necessárias para o casamento e para o concubinato, em favor do povoamento da terra. “O reconhecimento e a valorização

da vida sexual e matrimonial eram completamente diferentes para negros, brancos ou índios. Entre negros e índios a fecundidade era estimulada, aceitavam-se uniões não legalizadas e famílias que muitas vezes se resumiam a mulher e filhos. Entre os brancos, o casamento devia seguir o padrão das uniões legais e monogâmicas, em que se valorizavam, sobretudo a virgindade e a fidelidade das mulheres”. (Del Priore, 2001).

A RELIGIÃO E AS TÉCNICAS DE SI

O próprio pensamento, uma tarefa a ser empreendida pelo sujeito como uma exegese de si. Para os helenísticos, os exercícios, como os de decomposição do tempo, visavam elaborar uma noção de temporalidade em que o presente é tomado como oportunidade de o indivíduo garantir sua liberdade em relação ao que o cerca. É preciso que se vejam as coisas em sua diversidade e descontinuidade, como uma dispersão, não em sua unidade. Esse princípio deve ser aplicado à vida toda, inclusive a si mesmo, afinal o sujeito também possui um modo de ser marcado pela descontinuidade. O único elemento de fixação de identidade do sujeito é a virtude, que é vista como uma força de coesão da alma, como uma falsa unidade. A única unidade de que somos capazes e que pode nos fundar naquilo que somos, a identidade de sujeito que podemos e devemos ser em relação a nós mesmos, é somente aquela que somos enquanto sujeito razoáveis, isto é, nada mais que a razão que preside o mundo. Consequentemente, se olharmos abaixo de nós, ou antes, se olharmos a nós mesmos de cima para baixo, nada mais somos que uma série de elementos distintos um dos outros: elementos materiais, instantes descontínuos. Mas se tentarmos nos apreender como princípio razoável e racional, perceberemos então que nada mais somos senão parte de algo que é a razão presidindo o mundo inteiro. Os exercícios espirituais tanto tinham como finalidade a dissolução da individualidade, quanto estabelecer a identidade do sujeito. O sentido era de aplicar o espírito a si mesmo e isso não significava estabelecer um saber sobre a interioridade do sujeito, mas proporcionar uma mobilização do saber que provocasse um deslocamento do sujeito até um ponto elevado em que pudesse perceber a si mesmo, que possibilitasse a esse sujeito apreender as coisas em sua realidade e valor, que possibilitasse ao sujeito apreender-se a si mesmo em sua própria realidade. Foucault, (2001) “O sujeito deve perceber-se na verdade do seu ser.” Esse saber permite que o sujeito não só encontre a sua liberdade como também que, sendo livre, encontre a felicidade e a perfeição para as quais é capaz. Esse saber da espiritualidade é que foi sendo pouco a pouco apagado para dar lugar ao saber do conhecimento na modernidade. “Deste saber do conhecimento, o sujeito nada pode esperar para a sua transfiguração.” Porém, esse saber da espiritualidade desaparecerá completamente com o Iluminismo. Para Foucault (2001), se concentra

na análise da prática de si, na ação que está implicada nessa conversão de si, da filosofia helenística, que tem a ver com aquisição da virtude. Essa ação está ligada a um saber prático, que é resultado de um esforço, de um treinamento, como uma arte de si: a áskesis. Trata-se de uma maneira de ligar o sujeito à verdade, como uma prática da verdade que possibilita descobrir “em que medida o fato de conhecer a verdade, de dizer a verdade, de praticar e de exercer a verdade, pode permitir ao sujeito não somente agir, mas ser como deve ser e como quer ser”. O que está envolvido na ascese helenística é: a “constituição de um saber sobre o mundo como experiência espiritual do sujeito”, a “constituição do sujeito como fim último para si mesmo através e pelo exercício da verdade”. Isso difere da proposta da modernidade que exige um saber objetivante que impõe ao sujeito um conhecimento e a sujeição do mesmo a uma ordem. A história da subjetividade comporta um processo de transformação lenta em que se deu essa passagem da espiritualidade do saber e da prática da verdade para o estado do domínio do conhecimento pelo sujeito e a sujeição a uma lei. A áskesis era, de início, essa espiritualidade do saber bem como essa prática e exercício da verdade. Essa ascese (áskese) difere também da ascese cristã, baseada na renúncia a si, visto que estava voltada para uma “constituição de uma relação plena, acabada e completa de si para consigo”. Trata-se de dotar o sujeito do que ele não possui e de prepará-lo para os imprevistos do futuro. “Na espiritualidade antiga, sobretudo no estoicismo, a prática ascética e suas diferentes técnicas de si visam a subjetivação das enunciações verdadeiras por meio da transformação no modo de ser do sujeito ouvinte, escriturante e dirigido.” É possível traçar uma comparação entre o sábio e o atleta na medida em que ambos precisam estar preparados apenas para aquilo com que vão se deparar. No cristianismo, esse preparo visa, no entanto, a uma trajetória progressiva em direção à santidade, a uma superação de si a ponto de renunciar-se a si. Como um atleta, o cristão tem um inimigo, que é ele mesmo, com quem terá que enfrentar perigos como o pecado, a sua natureza decaída e as investidas diabólicas, ao contrário da espiritualidade antiga, que envolvia também uma luta, mas contra os acontecimentos do mundo exterior. “O atleta antigo é um atleta do acontecimento. Já o cristão é um atleta de si mesmo.” Essa preparação do indivíduo – uma *paraskué* – consiste, portanto, em: uma aprendizagem de alguns movimentos necessários a uma arte de viver, uma atividade discursiva que visa dotar o sujeito da capacidade do dizer verdadeiro a partir da aquisição de frases (*lógoi*) fundadas na razão, ou seja, princípios aceitáveis de comportamento como se essas frases falassem por ele, a um modo de ser constituído por esse discurso persuasivo que se integra ao indivíduo e comanda sua ação. O que está implicado nessa preparação é a transformação dos discursos verdadeiros em princípios de comportamento, a transformação do *lógos* em *êthos*, de modo que a ascese seja compreendida como aquilo que faz com que o dizer verdadeiro se torne o modo de ser do sujeito. “Constituir-se a si mesmo por um exercício em que o dizer verdadeiro se torna o modo de ser do sujeito.” Foucault

(2001), deixa claro que o objetivo da ascese filosófica do período helenístico é: colocar o sujeito como fim último de sua própria existência, equipar o sujeito para enfrentar os acontecimentos possíveis da vida, e ligar o sujeito à verdade. Isso difere de tudo o que se tem hoje por ascese, principalmente pela influência do ascetismo cristão. Essa ascese filosófica pagã é o que permite, de um lado, adquirir os discursos verdadeiros, dos quais se tem necessidade em todas as circunstâncias, acontecimentos e aventuras da vida, a fim de estabelecer uma relação adequada, plena e acabada consigo mesmo; de outro lado, e ao mesmo tempo, a ascese é o que permite fazer de si mesmo o sujeito destes discursos verdadeiros, é o que permite fazer de si mesmo o sujeito que diz a verdade e que, por esta enunciação da verdade, encontra-se transfigurado, e transfigurado precisamente pelo fato de dizer a verdade. A ascese da prática de si tem por função o que Foucault chama de subjetivação do discurso verdadeiro, que faz com que o indivíduo se torne o sujeito do discurso verdadeiro. A ascese cristã, porém, propõe algo diferente disso, que é a renúncia de si, ao dar ênfase a um momento em que pode se ver uma objetivação de si em um discurso de verdade, que é o momento da confissão. Os procedimentos de subjetivação do discurso verdadeiro visam a que o sujeito apreenda os discursos que recebeu como verdades que são suas a ponto de tornar-se sujeito da enunciação do discurso verdadeiro. Envolvem práticas de escuta, de leitura, de escrita e de fala que oferecem o suporte para esse modo de ascese. A escuta é o primeiro momento dessa prática de si em que a verdade é apreendida pelo sujeito e que se constitui assim como seu êthos. É um exercício que comporta uma ambiguidade visto que envolve o sentido da audição e a percepção do lógos, uma relação entre uma atitude passiva de recepção que não pode estar dissociada de uma atividade racionalmente articulada como a fala. “Portanto, ambiguidade fundamental da audição: *pathetikós* e *logikós*.” Esse esquema ambíguo faz com que a escuta comporte riscos, uma vez que está sempre sujeita a equívocos e falta de atenção. Como a ascese da escuta é o que dá acesso à verdade, é preciso que se faça uso de uma certa arte, uma habilidade adquirida e uma prática assídua que possibilite a reflexão e a purificação da escuta. É preciso que se observe o silêncio: é preciso primeiramente escutar sem intervir. É preciso que se desenvolva uma atenção fixa como uma imobilidade do corpo que possa garantir a qualidade da atenção. Essa imobilidade do corpo tem uma função moral de evidenciar um certo domínio de si. É preciso que se assuma um compromisso, uma manifestação de vontade de se sustentar o discurso verdadeiro. Trata-se, portanto, de uma ética da escuta que tem por objetivo fazer com que o sujeito apreenda o que ouviu, faça um exame de si e lance um olhar sobre si mesmo. A alma que escuta deve vigiar a si mesma. Prestando atenção como deve àquilo que ouve, ela presta atenção, no que ouve, à significação às crises que a teologia enfrenta na pós-modernidade. O que se depreende a partir das provocações de Foucault é que as crises que a teologia hoje enfrenta são decorrentes dos próprios discursos de autonomia engendrados na cultura ocidental, ou seja, são consequências

da modernidade, uma vez que esta foi construída a partir das interferências cristãs sobre a cultura ocidental. Outra questão que continua em aberto é se Michel Foucault é um bom interlocutor para a teologia. Uma vez que desenvolve uma crítica sobre as circunstâncias históricas em que se deu a relação sujeito e objeto, a análise de Foucault torna-se imprescindível para a compreensão desse tempo e do modo como os saberes são construídos tendo em vista a legitimação de uma verdade. Embora sua crítica seja contundente e aponte para uma rejeição da experiência cristã e da moralidade que se construiu em torno da religião, suas provocações inquietam e exigem da teologia uma resposta que precisa sempre ser atualizada.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. A virgindade consagrada. São Paulo: Paulinas, 1990. selecionadas. v. 5. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

BERGER, Peter L. O Dossel Sagrado elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985. BROWN, Peter. Corpo e sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio: Zahar, 1990.

DUPRONT, Alphonse, in: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (orgs.). 1976. História: novos objetos, novas abordagens, novos problemas. Rio de Janeiro, Francisco Alves. DURKHEIN, Émile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, M. História da Sexualidade: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

LUTERO, Martinho. Ética - Fundamentos, Oração, Sexualidade. Vol. 5 Sindal , 1995. PINTO, Elizabeth Baptista. Orientação Sexual na Escola: a importância da Psicopedagogia nessa nova realidade. São Paulo: Gente, 1999. SOUZA, Laura de Mello. O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Ed. Companhia das Letras, 1986.

VAINFAS, Ronaldo. Casamento, Amor e Desejo no Ocidente Cristão. Ed. Ática, 1992.
_____. Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil Colônia. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

SOBRE A ORGANIZADORA

SOLANGE APARECIDA DE SOUZA MONTEIRO: Mestra em Processos de Ensino, Gestão e Inovação pela Universidade de Araraquara - UNIARA (2018). Possui graduação em Pedagogia pela Faculdade de Educação, Ciências e Letras Urubupunga (1989). Possui Especialização em Metodologia do Ensino pela Faculdade de Educação, Ciências e Letras Urubupunga (1992). Trabalha como pedagoga do Instituto Federal de São Paulo campus São Carlos(IFSP/ Câmpus Araraquara-SP). Participa dos núcleos: -Núcleo de Gêneros e Sexualidade do IFSP (NUGS); -Núcleo de Apoio às Pessoas com Necessidades Educacionais Específicas (NAPNE). Desenvolve sua pesquisa acadêmica na área de Educação, Sexualidade e em História e Cultura Africana, Afro-brasileira e Indígena e/ou Relações Étnico-raciais. Participa do grupo de pesquisa - GESTELD- Grupo de Estudos em Educação, Sexualidade, Tecnologias, Linguagens e Discursos. Endereço para acessar este CV: <http://lattes.cnpq.br/5670805010201977>

ÍNDICE REMISSIVO

B

Brasil Imperial 104

C

Carismas 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 64

Comunidade cristã 12, 31

Corpo 12, 13, 14, 16, 17, 18, 23, 32, 40, 41, 44, 45, 46, 63, 67, 94, 122, 128, 129

D

Defesa da dignidade 38, 39

Direitos Humanos 8, 9, 11, 60, 69, 70, 71, 77, 78, 79, 91, 97

Ditadura Militar 1, 2, 8, 10, 11

E

Eleitorado Evangélico 99, 103

F

Fundamentalismos 71, 80

H

Hegemonia 5, 91, 94

I

Igreja católica 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 26, 32, 69, 84, 85, 104, 107, 110, 116, 118, 121, 122, 123, 124, 125

Intolerância 58, 77, 78, 90, 91, 93, 95, 96, 97, 98

L

Laicidades 71

M

Memória e História 60, 61

Mulheres 13, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 75, 76, 80, 85, 94, 113, 114, 118, 121, 122, 123, 124, 125, 126

N

Natureza 25, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 53, 56, 60, 61, 63, 73, 84, 87, 119, 121, 122, 127

P

Pastorais sociais 60, 61, 62, 66, 68

Perseguição 7, 23, 75, 90

Política 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 34, 41, 46, 51, 65, 66, 73, 74, 75, 78, 79, 83, 96, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 113, 114, 123

R

Reformador brasileiro 104, 108, 113

Religião 1, 3, 4, 21, 48, 49, 51, 52, 53, 55, 57, 58, 59, 71, 72, 73, 74, 77, 79, 80, 82, 83, 84, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 98, 99, 103, 105, 107, 110, 111, 113, 114, 116, 117, 118, 120, 123, 125, 126, 129

Religião afro brasileira 90

Religiosidade brasileira contemporânea 71

S

Sexualidade 1, 2, 76, 94, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 129, 130

Sociedade 2, 3, 4, 11, 34, 40, 43, 44, 45, 47, 49, 56, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 89, 95, 96, 97, 105, 106, 109, 110, 111, 113, 114, 117, 118, 125, 129

Submissão 32, 53

T

Técnicas de si na Sexualidade 116

V

Violência 6, 7, 8, 43, 45, 58, 90, 92, 93, 95, 96, 97

Agência Brasileira do ISBN
ISBN 978-85-7247-685-0

