

Noli Bernardo Hahn
Kathlen Luana de Oliveira
Iuri Andréas Reblin
(Organização)

*Direito, Cultura e Religião:
conexões e interfaces*



***Direito, Cultura e Religião:
conexões e interfaces***

© 2014 Faculdades EST

© 2014 Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões

Esta é uma publicação em parceria entre a Faculdades EST, São Leopoldo, RS, Brasil e a Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Campus Santo Ângelo, RS, Brasil.

Faculdades EST

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

Reitor

Oneide Bobsin

Coordenação Técnica de Publicações

Iuri Andréas Reblin

Conselho Editorial

Vítor Westhelle (LSTC, Chicago/IL, EUA); Remí Klein (EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Oneide Bobsin (EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Iuri Andréas Reblin (EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Kathlen Luana de Oliveira (FACOS, Osório/RS, Brasil); Anete Roese (PUC-Minas, Belo Horizonte/MG, Brasil); Adriana Dewes Pressler (EST, São Leopoldo/RS, Brasil) e André S. Musskopf (EST, São Leopoldo/RS, Brasil).

Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – Campus Santo Ângelo

Av. Universidade das Missões, 464
CEP: 98.802-470 – Santo Ângelo – RS –
Brasil
Tel.: +55 55 3313 7900
www.santoangelo.uri.br

Reitor

Luis Mário Silveira Spinelli

FuRI | Comitê Executivo

André Leonardo Copetti Santos
Mauro José Gaglietti
Neusa Maria John Scheid

Conselho Editorial

Adalberto Narciso Hommerding (URI); Antônio Carlos Wolkmer (UFSC); Felipe Chiarello de Souza Pinto (UPMackenzie); Gisele Citadino (PUC-Rio); João Carlos Krause (URI); João Martins Bertaso (URI); José Alcebíades de Oliveira Júnior (UFRGS); José Russo (UFAM); Leonel Severo Rocha (Unisinos); Leopoldo Bartolomeu (UnaM); Manuel Atienza (Universidade de Alicante); Marta Biagi (UBA); Raymundo Juliano Rego Contri (URI); Vicente de Paulo Barreto (UERJ); Vilmar Antônio Boff (URI); Vladimir Oliveira da Silveira (PUC-SP)

Noli Bernardo Hahn
Kathlen Luana de Oliveira
Iuri Andréas Reblin
(Organização)

***Direito, Cultura e Religião:
conexões e interfaces***

EST | FuRI
São Leopoldo | Santo Ângelo
2014

© dos textos desta compilação: dos autores e das autoras dos textos

Faculdades EST

Rua Amadeo Rossi, 467, Morro do Espelho

93.010-050 – São Leopoldo – RS – Brasil

Tel.: +55 51 2111 1400

Fax: +55 51 2111 1411

www.est.edu.br | est@est.edu.br



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

Capa: Rafael von Saltiél

Compilação e Editoração | Revisão ortográfica e técnica: Iuri Andréas Reblin

Tradução dos textos em espanhol para o português: Kathlen Luana de Oliveira

Esta é uma publicação sem fins lucrativos, disponibilizada gratuitamente no Portal de Livros Digitais da Faculdades EST, bem como outros espaços. Os textos publicados neste livro são de responsabilidade de seus autores e de suas autoras, tanto em relação ao respeito às normas técnicas e ortográficas vigentes e à idoneidade intelectual (respeito às fontes) quanto acerca do copyright. Qualquer parte pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D598h Direito, cultura e religião [recurso eletrônico] conexões e interfaces / Noli Bernardo Hahn, Kathlen Luana de Oliveira, Iuri Andréas Reblin (organizadores). – São Leopoldo : EST ; Santo Ângelo : FuRI, 2014.
248 p. (Direito, Cultura e Religião ; v.1)

E-book, PDF.

ISBN 978-85-89754-34-7

Inclui referências bibliográficas.

1. Religião e sociedade. 2. Religião e cultura. I. Hahn, Noli Bernardo. II. Kathlen Luana de Oliveira. III. Reblin, Iuri Andréas. IV. Título.

CDD 201.7

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

Sumário

<i>Apresentação</i>	7
Iuri Andréas Reblin Kathlen Luana de Oliveira Noli Bernardo Hahn	
<i>Palabras Preliminares</i>	9
Eduardo Devés-Valdés	
<i>Prefácio</i>	11
João Martins Bertaso Wilhelm Wachholz	
<i>Conexões entre Teologia, Direitos Humanos e Religião</i>	15
Noli Bernardo Hahn	
<i>Reconhecimento e reconciliação</i>	45
Valério Guilherme Schaper	
<i>Gestações de cidadania: Direitos, teologias e violências</i>	69
Kathlen Luana de Oliveira	

***Pluralismo religioso
e novas identidades políticas na América Latina*** **117**

Christián Parker

***O Ser-Feminino como Resistência
ao Assédio e à Dominação*** **147**

Amabilia Beatriz Portela Arenhart

Lívio Osvaldo Arenhart

Derecho eco-humano-espiritual **173**

Diego Irarrázaval

***Secularización, expresiones religiosas
y cambios en el orden jurídico argentino actual*** **193**

Juan Mauricio Renold

***Linguagem, mundo da vida e horizonte de sentido:
Pressupostos fenomenológicos da hermenêutica
contemporânea*** **229**

Adair Adams

Fábio César Junges

Apresentação

Direito, Cultura e Religião é um projeto de publicação de uma série, sendo uma iniciativa conjunta entre a Faculdades EST (São Leopoldo, RS) e a Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Campus de Santo Ângelo. O projeto consiste em publicar pesquisas que inter-relacionam Ciência Jurídica, Teologia/Ciências da Religião e Estudos Culturais. Este nasce de um diálogo entre coordenadores e professores de dois programas Stricto Sensu: o Programa de Pós-Graduação Mestrado em Direito da URI, Campus de Santo Ângelo e o Programa de Pós-Graduação, Mestrado e Doutorado em Teologia, da Faculdades EST, de São Leopoldo.

A base teórica dessa proposta incide em inter e transdisciplinaridade. As religiões, enquanto resultados culturais e, ao mesmo tempo, construtoras de culturas, ajudam a impulsionar e a imprimir nas sociedades compreensões disciplinares de convivência social, geralmente com base em princípios e normas de origem metafísica. O direito, da mesma forma, especialmente no ocidente, fez história aplicando normas inspiradas a partir de princípios de fonte essencialista. Os estudos culturais, com ênfase na perspectiva multicultural e intercultural, elaboraram relevantes e pertinentes questionamentos a esta perspectiva genérica que, no mundo da vida, evidencia-se insuficiente desde o ponto de vista epistemológico, autoritária desde a ótica política e injusta desde a perspectiva jurídica. Os estudos culturais trouxeram também uma contribuição importante aos estudos da religião no sentido de desconstruir esquemas de pensamento universais. Espaço, tempo e contexto emergem como categorias impulsionadoras de um novo pensamento. Categorias a-históricas, aos poucos, dão espaço e oportunidade a categorias históricas. Elaboram-se, assim, teologias contextuais, emergem novos direitos e reconhecem-se culturas. Princípios como diversidade, multiplicidade e pluralidade emergem como fontes questionadoras de homogeneidades e universalidades.

Direito, cultura e religião conectam-se e evidenciam inúmeras interfaces. A ideia que subjaz no entorno da temática central possibilita inventar e projetar delimitações várias, tais como: Mudanças histórico-sociais e novos paradigmas culturais; A emergência do sujeito de direitos culturais; Família: diversidade de formas e diferentes modelos ao longo da história; Novas famílias na contemporaneidade; Religião e novas famílias; Relações entre cultura, religião, direitos humanos e gênero; Direitos à igualdade e à diferença e suas relações com culturas e religiões; Violência cultural/intercultural e religião; Pensamento metafísico-essencialista, fundamentalismos e direitos especiais: incongruências, conflitos e violências; Bíblia e homossexualidade; Bíblia e Direitos Humanos; Gênero e religiões monoteístas (Islamismo, Judaísmo e Cristianismo); Sexualidade, violência, gênero e compreensões teológico-religiosas; Discurso normativo religioso e discurso normativo jurídico: fontes e origens da lei – Incidências prático-históricas de cada discurso; Tradição liberal ocidental e as tradições islâmicas; Estado laico e religiões.

Há, portanto, uma variedade de temas a serem delimitados e que possibilitam estabelecer conexões entre direito, cultura e religião e mostrar muitas interfaces. *Direito, Cultura e Religião: conexões e interfaces* é o primeiro volume dessa série com contribuições de autores nacionais e internacionais.

Desejamos vida longa a esta série e boa leitura a todo(a)s.

Iuri Andreas Reblin
Kathlen Luana de Oliveira
Noli Bernardo Hahn

Palabras Preliminares

1-La crítica de los mitos de la periferia no podría desconectarse de los mitos que el centro ha logrado instalar en estas.

Quienes realizan estas críticas, por una parte, van desmontando dichos mitos y, por otra, van elaborando otros alternativos, que serían parte de procesos emancipatorios, tanto como guiarían prácticas de emancipación.

Las voces emancipatorias son más difíciles de decir y de comunicar que las voces de la dominación, siempre acompañadas de la fuerza. Decir el futuro de modo retórico es también muy sencillo. Decirlo de modo programático es difícil.

2-La circulación de las personas, las mercancías, las enfermedades, los mensajes y los sistemas eidéticos, ha dado un salto cualitativo en los últimos siglos, tanto en abundancia como en rapidez. Dentro de los sistemas eidéticos, las religiones y los principios jurídicos han sido casos paradigmáticos.

Dada la rapidez de esta circulación estos sistemas eidéticos, no alcanzan a hacerse completamente hegemónicos, antes que vayan ingresando otros y otros e hibridándose de diversas maneras en las amplias sociedades actuales, que intercomunican diariamente a millones y millones de personas.

El multiculturalismo con sus voces y las diversas maneras de entender las relaciones entre la coexistencia de las culturas y de los sectores sociales y sus relaciones es expresión de este fenómeno.

Pensar el desenvolvimiento de estos procesos y escuchar las diversas voces que se expresan en el espacio global es asunto clave en el quehacer de intelectualidades orgánicas de diversas agrupaciones.

3- Las intelectualidades de las periferias han pretendido avanzar en este proceso intercambiando saberes, circulando sus propuestas, intentando leer las experiencias de supuesto éxito.

Progresivamente las propias intelectualidades, en conexión con otros sectores sociales, han articulado redes que permitan mayor fluidez en estos procesos, los hagan más rápidos y fecundos. Ello en dialéctica relación con las intelectualidades del centro.

Las redes intelectuales en las periferias han sido escasas, a pesar de los intentos reiterados, muy circunscriptas en el tiempo y el espacio, y muy delimitadas al ámbito de un idioma determinado.

Uno de los casos más destacados ha sido la Asociación Ecu-ménica de Teolog@s del Tercer Mundo, que ha logrado mantenerse por algunas décadas.

4-La Internacional del Conocimiento ha querido inspirarse en experiencias como éstas, así como ampliarlas y proyectarlas. Teniendo su origen en las humanidades de la América del Sur, se proyecta hacia las ciencias sociales, a todo el continente, hacia las ciencias de la vida, a través del Atlántico y del Pacífico, hacia las ingenierías, más allá.

Por otra parte, teniendo su origen en la academia, intenta conectarse con quienes se expresan en movimientos sociales, en los derechos humanos y de la vida en general, en el ambientalismo, hacia la diplomacia y la política.

El diálogo entre academia y sociedad se expresa en este volumen, en discusiones sobre identidades, derechos, reivindicaciones, educación y lenguajes. El pensamiento nuestramericano se abre hacia campos renovados, intentando decir su palabra donde el eurocentrismo parecía hegemónico.

Eduardo Devés-Valdés
Internacional del Conocimiento

Prefácio

Vivemos em tempos de fuga dos lugares comuns que compartimentalizaram os saberes às redomas teóricas encouraçadas. Os novos caminhos, como espaços epistêmicos de autonomia, sinalizam expandidos para os valores da democracia, da vivência fraterna e da consciência ética. Caminhos que podem retrazar pontos de contatos interculturais. Ao mesmo tempo são utopias que, em seu conjunto, surpreendem o senso comum teórico, à medida que mostram a cartografia da diversidade das identidades culturais que emergem nesses novos cenários sociais e que estão a demandar reconhecimento político e social igualitário. A interpretação das novas realidades não pode ficar, em vista disso, à margem dessa nova complexidade social, limitando-se a paradigmas vencidos pelo passar dos tempos.

Pensar em novas formas de viver a contemporaneidade, com todas as suas implicações, significa, entre tantos aspectos, inovar em tendências, procurando ajustar-se às premências da própria organização social. O perfil de pluralidade das atuais sociedades é inegavelmente multicultural e está, portanto, a exigir respostas no sentido de se promover o bem comum e, igualmente, de possibilitar o cruzamento de fronteiras que até então se interpunham entre as sociedades e das quais resultaram (e resultam) os fenômenos das diferenças, das desigualdades e das exclusões.

Nesse sentido, há de se pensar na formação de paradigmas que possam ensejar a instrumentalização da sociedade para novas formas de convivências e para a construção de novas identidades. Formação que acolha os princípios fundamentais da ética, da responsabilidade de todos para com os direitos e os deveres, do compromisso para com o outro e, principalmente, que sejam caminhos que nos levem a uma cultura de paz. É nesse ponto que se ligam necessariamente as áreas dos saberes legalmente constituídos, com os compromissos maiores do presente período de tempo, já que todos almejamos uma nova organização social mais equânime.

Nesse contexto, o Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu – Mestrado em Direito, da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – Campus de Santo Ângelo (RS), por meio da disciplina nominada Direito, cultura e religião, de sua linha de pesquisa I, em parceria com o Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST de São Leopoldo, esboçam os primeiros eventos de uma parceria, que pretendemos seja promissora. Desse modo, e com enorme prazer, traçamos breves fragmentos, que antecedem e introduzem o livro organizado por Iuri Andreas Reblin, Kathlen Luana de Oliveira e Noli Bernardo Hahn, com o sugestivo título de Direito, Cultura e Religião: conexões e interfaces, que expressa a produção intelectual que resulta de uma interação dialógica, de uma parceria acadêmica e de uma cumplicidade de propósitos.

Trata-se de uma temática atualíssima, consubstanciada por ingredientes jurídicos, mas que repercutem transversalmente o político e o social, e expressam a qualidade da pesquisa ora entregue à comunidade acadêmica. A obra é uma publicação conjunta entre EST e URI. A primeira de uma série e carrega o nome da disciplina Direito, Cultura e Religião, na qual os capítulos abordam as interfaces e a vincularidade entre direito, cultura e religião.

De viés diferenciado, as ligaduras entre o Direito, a Teologia (e dentro de seu espectro, as Ciências da Religião) e os Estudos Culturais obedecem uma postura teórica e metodológica que prioriza sua incidência na inter e na transdisciplinaridade da presente investigação. Assim, o enfoque crítico-analítico, que parte de modelos filosóficos, teológicos, jurídicos e antropológicos favorece o esclarecimento das pesquisas que provêm dessa parceria interinstitucional.

As religiões, os direitos e as culturas, desvinculados, abrem no Simbólico um vácuo de sentido semântico, pois um e outro, articulados, geram impactos consideráveis nas possibilidades da compreensão necessária que faz, no Real, as interações e os conviveres sustentáveis interculturais, em sociedades contemporâneas. Já que os estudos culturais, com ênfase na perspectiva multicultural e intercultural, elaboraram relevantes e pertinentes perquirições, trazendo contribuição importante aos estudos do direito, da

religião e da cultura, no sentido de desconstruir esquemas de pensamento universalizados e possibilitar maior operacionalidade em contextos locais/globais.

Enfim, ao desejar a todos(as) uma “saborosa” leitura e densas surpresas narrativas, aguardamos o devir de novas iniciativas que, por certo, estão em fase de gestação, para o enriquecimento do intercâmbio acadêmico e cultural que ora iniciamos.

João Martins Bertaso
Wilhelm Wachholz

Conexões entre Teologia, Direitos Humanos e Religião

Noli Bernardo Hahn*

O tema deste texto centra-se em estabelecer relações entre Teologia, Direitos Humanos e Religião. Inúmeras perguntas podem ser elaboradas para problematizar o tema em questão. O foco desta reflexão delimita-se à seguinte questão: Que inter-relações podem ser estabelecidas entre Teologia, Direitos Humanos e Religião?

Para responder esta pergunta, adota-se como horizonte teórico o entendimento de que Deus não se confunde com uma essência pré-dada e a-histórica e de que os direitos humanos não podem ser compreendidos como direitos naturais essencializados. O horizonte teórico que se procura seguir neste texto delimita-se a uma estrutura teológica paradoxal em que Deus é, ao mesmo tempo, presença e ausência; ao mesmo tempo, corpo e espírito; ao mesmo tempo, encarnado e ressuscitado; ao mesmo tempo, humano e divino. A ótica teórica em relação aos direitos humanos aponta à compreensão de que esses direitos são construídos ao longo da história a partir de tempos, espaços e contextos, com uma demarcação social, cultural e intercultural. Os direitos, portanto, não são fundamentados teologicamente, no sentido de se

* Doutor em Ciências da Religião, pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Graduado em Filosofia e Teologia. Professor Tempo Integral da URI, Campus de Santo Ângelo, RS, Brasil. Pesquisa temas inter-relacionando direito, cultura e religião. Integra o Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* – Mestrado em Direito. Participa do Grupo de Pesquisa *Novos Direitos na Sociedade Globalizada*, registrado no CNPq e base de sustentação da linha de pesquisa *Direito e multiculturalismo*, do Mestrado em Direito da URI, Campus de Santo Ângelo. E-mail: nolihahn@santoangelo.uri.br

afirmar que os direitos humanos teriam como fundamento último Deus. Enquanto construção, os direitos possuem fundamento antropológico, que não pode ser entendido como fundamento idealizado, perfeito e imutável. Em outras palavras, o que se procura argumentar é que o direito tem fundamento racional, no entanto, não a partir de uma racionalidade metafísica.

Com esse caminho teórico, insere-se a categoria de compreensão de Religião com o sentido de se compreender, com o uso dessa categoria, a estrutura de uma vivência cultural de uma crença, estrutura que se mostra em organizações, em vivências subjetivas e intersubjetivas, em rituais, em opções de vida, em engajamentos políticos, em objetivos de vida propostos por pessoas ou coletividades. Religião, neste texto, portanto, parte de um entendimento de *re-ligar* história e divindade, ou seja, ligar e religar história intersubjetiva e crenças. Esta ênfase final é relevante porque a razão não se ocupa em compreender propriamente divindades, mas em entender as crenças organizadas e vivenciadas intersubjetivamente por indivíduos e coletividades a partir de uma compreensão teológica. Prioriza-se, também, a perspectiva da intersubjetividade, porque a vida humana, mesmo religiosa, por mais que seja individualizada e individualizante, é fundamentalmente intersubjetiva e comunitária. Esta perspectiva é central para se compreender os direitos humanos em sua concepção e em sua aplicabilidade e efetividade. O direito não está *no* sujeito; o direito – assim compreendem-se os direitos humanos – é vivido e se efetiva *entre* sujeitos. Este é um aspecto pertinente a esta reflexão e relevante do ponto de vista antropológico e que é comum tanto à Teologia quanto aos Direitos Humanos e à Religião: o *lugar* teológico, o *lugar* da vivência religiosa e o *lugar* dos direitos humanos não estão centrados no sujeito em si, num sentido universal e fora da história e nem enquanto indivíduo isolado e sem relações; o *lugar* de ambos situa-se no horizonte do *entre* (intersubjetividade, *inter*-relações, *entre* sujeitos).

A inter-relação entre Teologia e Religião, nesse texto, configura-se, pois, no entendimento da estrutura teológica presente na vivência religiosa intersubjetiva das pessoas e comunidades. A palavra *estrutura* também não deve ser compreendida como es-

trutura mental inata. Nessa reflexão, pressupõe-se a construção de estruturas de vivência intersubjetiva dentro de um processo dinâmico de construção de culturas. O viés teórico escolhido é decisivo para atingir o objetivo específico desse estudo: esclarecer conexões entre Teologia, Direitos Humanos e Religião.

A seguir, com o caminho teórico escolhido para corresponder ao objetivo definido e à pergunta central acima elaborada, estrutura-se o texto em três partes. Num primeiro momento, faz-se uma breve análise da estrutura teológica do nome de Deus da cultura hebraica e cristã, procurando mostrar a paradoxalidade inerente ao nome *lahweh* e suas relações com o Jesus histórico, nascido de mulher e reconhecido como Deus; num segundo passo, traz-se uma contribuição do pensamento do filósofo Argeliano (francês) Jacques Derrida ao entendimento da perspectiva paradoxal e desconstrucionista, ótica decisiva para se compreender relações entre Teologia, Direitos Humanos e Religião; na terceira parte, introduz-se uma reflexão sobre Direitos Humanos para, nas considerações finais, apontar faces interconexas entre Religião, Direitos Humanos e Teologia.

O nome de Deus:

uma estrutura teológica descentrada e paradoxal

A Bíblia, coletânea de livros que provêm da cultura hebraica, judaica e cristã, especificamente, além de integrar experiências e tradições de inúmeros povos do Antigo Oriente, é resultado de uma história milenar intercultural e intersubjetiva. Não é possível falar no singular: *o Deus* da Bíblia. Os diversos povos e as muitas culturas, em suas vivências e relações, construíram memórias e tradições interculturais. O texto bíblico está repleto de experiências, tradições e memórias em que há a interface de várias faces que compuseram a face ou o rosto final de um texto.

Ao olhar o rosto final, a diversidade e a pluralidade mantiveram-se. A riqueza da multiculturalidade evidencia-se na interculturalidade. A Bíblia traz memórias de deuses (e até de deusas, mesmo que os textos, em sua maioria, foram escritos numa cultura

patriarcal) que provêm de distintas culturas e tradições religiosas. Conforme o nome de Deus, no original Hebraico, e decorrente do sentido desse nome, conseguem-se ler as experiências de vida e as experiências de fé que se alicerçam sobre esse nome. O nome de Deus, na verdade, consiste numa compreensão teológica, ou seja, num teoria teológica. O nome pode ser compreendido como sendo a grande síntese da tese teológica historicamente elaborada e religiosamente vivida. Teologia, nesse texto, é compreendida como ciência da fé, enquanto religião tem o sentido fundamental de vivência da fé. Por essa compreensão não se separa Teologia de Religião. Compreender a interconexão é fundamental para, de um lado, a ciência da fé (Teologia) iluminar e orientar vivências religiosas que possam libertar o ser humano de estruturas escravizantes e desumanizadoras e, de outro, as experiências vividas podem interferir autorizando e desconstruindo compreensões e teorias teológicas.

Com essa informação, vê-se a importância de se entender sínteses teológicas que se estendem em vivências práticas. Experiências e vivências religiosas mantêm-se alicerçadas em teorias ou compreensões teológicas. Sob este enfoque, quer-se, nesse texto, refletir sobre o sentido paradoxal e descentrado dos nomes IAHWEH e IMNUEL e suas relações com o entendimento que os primeiros cristãos tiveram de Jesus. Discernir a estrutura teológica paradoxal e descentrada que subjaz aos nomes mencionados é fundamental para se entender, na atualidade, relações com direitos humanos e a vivência religiosa, em sua práxis histórica, de indivíduos e comunidades. A delimitação, portanto, está em compreender a estrutura teórica descentrada e paradoxal subjacente ao pensamento hebraico no que se refere aos nomes divinos. Não se quer, portanto, realizar uma reflexão teológica, mas apontar elementos internos dessa estrutura mental e vivencial teológica e religiosa, integrada e sintetizada nos nomes, para se fazer relações com direitos humanos.

Os direitos humanos não podem ser concebidos, como já se disse anteriormente, como sendo de fonte teológica. A fonte dos direitos humanos é a razão humana. Portanto, sua origem é antropológica e, até, de cunho antropocentrista. O que poderá ser en-

contrado na Bíblia são perspectivas teológicas, são reflexões teológicas, são óticas teológicas que podem inspirar uma racionalidade descentrada e paradoxal e que ajudem na vivência religiosa a integrar os princípios da pluralidade e diversidade, estes princípios considerados centrais para a concepção e vivência dos direitos humanos.

O pensamento hebreu ajuda, como ainda será esclarecido nesse texto, a refletir e a viver os direitos humanos desde uma perspectiva de racionalidade descentrada e paradoxal e desafia pessoas e comunidades a vivências religiosas sem absolutismos e fundamentalismos. Claro está que a Bíblia integra, pela diversidade de tradições nela contidas, compreensões teológicas que podem fundamentar e motivar entendimentos absolutos e que, na vivência das pessoas e comunidades, tais entendimentos podem inspirar fundamentalismos. No entanto, quer-se realçar que se encontram tradições religiosas na cultura hebraica que são pertinentes ao entendimento dos direitos humanos como construção histórica e como vivência situada num tempo e num espaço. Dito de outra forma, na Bíblia, encontram-se tradições teológicas e religiosas que emergem da cultura hebraica, judaica e cristã, que condenam e desautorizam fundamentalismos e que necessitam ser compreendidos em sua ótica descentrada e paradoxal, ótica que está na origem dessas tradições de vivência religiosa e de discernimento teológico.

Nesse sentido, inserem-se aqui duas breves reflexões bíblicas. Uma delimita-se a partir do nome de Deus, integrando o tema Jesus histórico enquanto concebido como Deus; outra breve reflexão faz-se a partir da teologia profética. Torna-se relevante novamente enfatizar que não se quer, em primeiro lugar, debater propriamente Teologia, mas mostrar uma estrutura de concepção teológica presente no pensamento hebraico e cristão e que tem incidências práticas na vivência religiosa e na concepção dos direitos humanos desde uma perspectiva de construção histórica.

O nome de Deus

Parte-se, aqui, de um nome: lahweh. Javé (ou lahweh) não é, na tradição teológica hebraica, uma divindade a-histórica, no sentido de não se comprometer com a história. Não é uma divindade, também, fora da história. O verbo “ser”, “estar”, incluso no nome lahweh, faz entender conexões e laços com a história. No nome, transborda o sentido de ‘estar’ aí, de ‘estar’ presente, de ‘ser aí’ misturado com a história de pessoas e povos. Javé é, ao mesmo tempo, espírito (invisível) e presença histórica (visível). Ele é, ao mesmo tempo, presença e ausência. No livro do Êxodo, capítulo 3, versículos 13 e 14, no diálogo entre Moisés e Deus, Moisés pergunta pelo seu NOME. Ele responde: “eu sou aquele que sou”; “eu sou aquele que estou”; “eu sou (eu estou) me enviou a vocês”.

Mesmo que esta linguagem apresenta um conteúdo de sentido genérico, transparece, com muita clareza, a estrutura teológica subjacente ao nome de Deus. “Eu sou”, “eu estou” revela presença histórica. Deus está aí presente e é reconhecido. No entanto, esta é apenas uma face da face divina. A outra face é a ausência, a não presença, o não reconhecimento. Nessa estrutura teológica, o formal e o substantivo (material) se misturam, ao mesmo tempo. O genérico e o específico, igualmente, como estrutura, se mesclam, ao mesmo tempo.

Essa corrente teológica se estende de Javé a IM-NU-EL (junto a nós Deus). No texto profético de Isaías, capítulo 7, num diálogo entre o Rei e o Profeta, aparece esse nome. A compreensão que ali está presente é idêntica ao que foi dito em relação a Javé. A tradução literal de Im-nu-El é ‘*junto (IM) a nós (NU) Deus (EL)*’. De um olhar, a presença divina é histórica, de outro, é ausência. A mediação da fé, no caso, é imprescindível para possibilitar o reconhecimento histórico da presença.

Esta corrente teológica se plenifica na consciência dos primeiros cristãos em que se elabora teologicamente o reconhecimento de Jesus como Deus. Um homem, nascido de mulher, inculcado no judaísmo e que rompe com tradições dessa cultura religiosa, é reconhecido como Deus. O que se procura enfatizar é esta noção paradoxal: Jesus é, ao mesmo tempo, espírito e matéria.

Jesus é, ao mesmo tempo, Deus e gente, corpo e espírito. Ele é, ao mesmo tempo, humano e divino. Esta noção paradoxal vem de uma racionalidade descentrada, pois Jesus é reconhecido como Filho de Deus a partir da memória de sua presença histórica, a partir de sua prática, a partir do que ele fez. Chega-se a reconhecê-lo como Deus não apenas a partir de uma imagem divina (imagem pré-dada), mas a partir da observação, a partir da convivência num espaço e tempo, a partir de encontros e experiências. Nesse sentido, chega-se à ideia de Deus através de um modo de raciocínio indutivo e não dedutivo. O que se quer realmente enfatizar é que o nome de Deus é um construído. Nessa concepção, Deus não é uma essência pura, perfeita e imutável. A síntese teológica presente nos nomes *Iahweh*, *Imnuel* e *Jesus-Deus*, nascido de mulher, revela um entendimento que não se confunde com a perspectiva metafísica. Veremos, na segunda parte, que, na ótica da filosofia de Jacques Derrida, o sentido do nome divino é dado a partir do lugar, do contexto e não a partir de uma ideia pré-concebida.

Teologia profética

A teologia profética é uma teologia contextual. É teologia de uma época, de um lugar e de um tempo. É teologia marcada e selada por um contexto. A teologia elaborada pelos profetas hebreus tem o selo do tempo e do espaço. A leitura e a releitura estão imbuídas pelo espírito do seu tempo. No entanto, não desconectado de uma tradição. O anúncio profético pressupõe e tem profunda interconexão com a denúncia, e não o contrário. Chega-se ao anúncio, via denúncia. Primeiro se faz o diagnóstico para se chegar ao prognóstico. O processo de DISCERNIMENTO é mais indutivo do que dedutivo.

A partir da literatura profética não é possível dizer que possa existir 'a' palavra de Deus, em sentido singular. Existem, sim, palavras de Deus. Na visão profética, Deus não repete a mesma palavra, ignorando o contexto. É o contexto que inspira a palavra, por isso Deus diz palavras diferentes, conforme o lugar.

Essa perspectiva, porém, não deve ser entendida como sendo um relativismo superficial e fluido. A profecia é guardiã de princípios e tradições. Esses princípios e essas tradições não podem ser entendidos como sendo provenientes de um “espaço” metafísico e que integram sentidos aplicáveis para quaisquer realidades e contextos e para todos os tempos. O sentido de um determinado princípio ou de uma tradição emerge e se fortalece “de baixo para cima” e não “de cima para baixo”. O sentido, na concepção profética, emerge da vida concreta de sujeitos históricos.

Deus-essência, pai do *logos*¹, não consegue dizer palavras diferentes conforme o contexto. O lugar não tem significado e sentido na concepção de um Deus Pai do *Lógos*. Na cultura hebraica, sendo Deus concebido como presença histórica – Im-Nu-El – sua palavra inspira-se desde o mundo da existencialidade humana, que acontece num tempo e espaço.

O pensamento hebreu, portanto, pode auxiliar no entendimento dos direitos humanos numa perspectiva de racionalidade descentrada e paradoxal. Resgatar a compreensão de um Deus histórico, em contraposição a um Deus metafísico, é fundamental para subverter e desconstruir um esquema mental teológico e religioso onde “todas as significações [...] brotam da significação de *lógos*” (DERRIDA, 2004, p. 13).

Para se entender, com maior clareza, o que se afirmou no parágrafo anterior, a seguir, faz-se uma breve introdução ao pensamento do filósofo Argeliano (Francês) Jacques Derrida que, sem dúvida, é um pensador que nos desafia a desconstruir teologias e vivências religiosas de inspiração metafísica e a conceber os direitos humanos histórica e contextualmente.

¹ Esta linguagem será esclarecida, a seguir, a partir do pensamento de Jacques Derrida.

Contribuições de Jacques Derrida para pensar relações entre Teologia, Religião e Direitos Humanos

A grande contribuição da filosofia de Derrida está em compreender que o sentido não está determinado a partir de uma ideia pré-dada. O sentido emerge e brota do contexto, do lugar e não a partir de um pai ou de um deus que dita a verdade desde sempre e de um horizonte metafísico, sem considerar a vida em sua historicidade.

Derrida, através de sua literatura, esclarece que o pensamento moderno nos ensinou que existe uma GRANDE LUZ e esta vai iluminando as realidades sem-luz. Argumenta o filósofo que a modernidade nos ensina que existe um grande PAI iluminado, imutável, invisível, onisciente, onipotente e onipresente. Um pai que ilumina, um pai que controla, um pai que protege, um pai que diz o que é certo e o que é errado. Um pai que deixa agir seus filhos com certa liberdade, mas depois dá uma volta para ver se a ação dos filhos está conforme seus planos, sua ótica e seus interesses.²

Jacques Derrida lembra, em diferentes momentos da sua obra, que este jeito de pensar caracteriza o princípio logocêntrico e sua consequente lógica metafísico-conceitual. O referido autor esclarece que o logocentrismo pressupõe uma origem. Pressupõe também um centro. Pressupõe que a origem seja e/ou determine o centro. Esse princípio logocêntrico e sua consequente lógica metafísico-conceitual devem ser compreendidos como um “sistema” (DERRIDA, 2005, p. 24).

A metafísica ocidental na sua conceitualidade, como sistema, opera numa compreensão em que: o sentido já está dado; a origem é o sentido; o princípio é o significado. O pai do *lógos* “olha” os *lógoi*; ele sai “para ver”; o pai é o que supervisiona, con-

² Ao ler a literatura de Jacques Derrida, o leitor percebe que Derrida enxerga esse pensamento em algumas tradições religiosas que provêm do antigo oriente.

trola o sentido, o significado, o nome³. É ele que vai dizer se está bem ou não. É ele que vai constituir e instituir o sentido.⁴ Quanto mais próximo da origem, menor é o risco do desvio, da falsidade, da inverdade. O *lógos* é a verdade imutável supervisionada pelo pai do *lógos* invisível, onisciente, onipotente e onipresente.⁵

Derrida, ao analisar textos⁶ especialmente de Saussure, Hegel, Rousseau e Lévi-Strauss, além de outros autores, procurando desvelar o logocentrismo subjacente aos seus escritos, esclarece a lógica fonocêntrica. Conforme o autor, “tal noção permanece, portanto, na descendência deste logocentrismo que é também um fonocentrismo: proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido” (DERRIDA, 2004, p. 14).

Na lógica e na visão logocêntrica, que também é fonocêntrica, se o pai do *lógos* sai ‘para ver’ e não concorda com o que vê, ele despreza, desconsidera, desvaloriza e anula. Tudo, por conseguinte, que se desvia *do* sentido não tem significado. O *lógos*, que institui o *mono* (monolinguismo), impõe limites, fecha-se sobre si, absolutiza, dogmatiza e despreza o que não estiver *no* sentido ou *no* significado.

Em *Gramatologia*, Derrida relaciona também etnocentrismo com logocentrismo. Ele afirma que o logocentrismo é “o etnocentrismo mais original e mais poderoso, que hoje está em vias de se impor ao planeta, e que comanda, numa única e mesma ordem” (DERRIDA, 2004, p. 3-4) o conceito da escritura, a história da metafísica e o conceito da ciência ou da cientificidade da ciência.

Ao relacionar etnocentrismo com logocentrismo, o filósofo argeliano parece dizer-nos que sua obra poderá (ou deverá?!) ser lida, como um todo, relacionando-a ao componente político da

³ Jacques Derrida comenta textos hebreus em relação a essa temática em *O animal que logo sou*.

⁴ O capítulo 2 de *A farmácia de Platão* é central para compreender essa ideia.

⁵ Os teólogos cristãos, ao dialogar com a filosofia grega, pactuaram com uma concepção logocêntrica. Derrida, como vimos, percebeu que a visão logocêntrica já está presente em textos mitológicos hebreus.

⁶ Essa parte refere-se, especialmente, a *Gramatologia*.

desconstrução, mesmo aqueles textos de rigor filosófico e estritamente filosóficos. Torna-se relevante lembrar que a Argélia, até 1962, fora colônia da França. Derrida teria declarado, poucos anos antes de sua morte, que tudo o que escreveu está, de certa forma, relacionado à condição colonial do país onde nasceu.⁷

Jacques Derrida relaciona, portanto, etnocentrismo com logocentrismo. Em suas críticas à racionalidade que nasce de um *lógos*, ele aponta conexões entre logocentrismo, etnocentrismo e, também, com o monolinguismo. O monolinguismo do outro⁸ – daquele que se impõe sobre, sobrepõe, despreza, anula, desconsidera, dizima, desvaloriza, não tolera e muito menos acolhe – consiste numa afirmação de uma noção etnocêntrica que, em sua origem, é logocêntrica e fonocêntrica.

As incidências práticas, as consequências políticas dessa estrutura mental podem ser, e geralmente são, catastróficas. O logocentrismo, o fonocentrismo, o etnocentrismo e o monolinguismo apagam, destroem e anulam pluralidades, diversidades e diferenças. Estas – as diferenças e as diversidades – não cabem no sistema fonocêntrico. Da mesma forma, na lógica logocêntrica, categorias de compreensão como historicidade, construção, espaço, tempo não estão imbuídas de sentido. Estas são categorias excluídas de sentido, pois, nos esclarecimentos de Derrida, tais categorias encontram-se numa posição derivada e longe da voz original, natural e essencial.

Que teologia e que religião estão na lógica logocêntrica e fonocêntrica? A estrutura logocêntrica pressupõe um deus-essência que diz a mesma palavra para todos e em todos os tempos. A religião que emerge de tal teologia não integra interpelações da história. A teologia que se inspira desde a perspectiva logocêntrica é vazia de história e a vivência religiosa que brota de tal teologia consiste numa vivência sem compromissos com justiça, com a vida social, política, econômica e cultural de pessoas e coletividades. A lógica logocêntrica também é insuficiente e pobre

⁷ Conforme vídeo biográfico *Aliás Derrida*.

⁸ Veja: DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Porto: Campo das Letras, 1996.

para pensar e viver os direitos humanos. No sistema logocêntrico, os direitos humanos não passam de direitos naturais essencializados. Por não integrar, em sua ótica, pluralidades, diversidades e diferenças – e todas as noções de historicidade – o sistema logocêntrico, fonocêntrico, monolinguista e etnocentrista não dá conta de refletir os direitos humanos para que estes se tornem vivência cotidiana e histórica.

Numa perspectiva política de desconstrução do sistema logo-fono-mono-etnocêntrico, o filósofo Jacques Derrida ajuda a pensar uma racionalidade descentrada e paradoxal para se pensar, também, noções teológicas e vivências religiosas que integram as interações da história de vida de pessoas e povos.

A riqueza de uma lógica descentralizadora e paradoxal, na perspectiva do filósofo referido, está exatamente em conseguir integrar o que o pensamento metafísico moderno ignorava. A estrutura mental logocêntrica e essencialista – portanto binária e dualista – impede uma percepção existencial, histórica e integrada da vida. A vida possui e integra, ao mesmo tempo, elementos paradoxais. A vida integra especificidades, singularidades, particularidades, mas também integra universais. No entanto, a fonte desses universais não pode ser concebida de além-vida, de além-história. Os universais devem gerar-se a partir da vida. O que é a vida? A vida inexistente sem espaço e tempo, pelo menos, enquanto nós humanos participamos dela. Espacialidade e temporalidade são faces da vida. Estas são faces da vida porque a vida é finita: esta é vivida e experimentada num tempo e num espaço.

Vamos, pois, às contribuições de Derrida para se pensar inter-relações entre Direitos Humanos, Teologia e Religião. A grande contribuição desse filósofo está em pensar uma racionalidade descentrada e paradoxal que integra em sua lógica especificidades culturais e sociais, como também particularidades individuais. Em que consiste uma racionalidade descentrada e paradoxal?

Uma racionalidade descentrada e paradoxal é uma ‘racionalidade’ não nascida de um *logos*. A premissa da existência de uma GRANDE LUZ que ilumina realidades sem-luz não é o ponto de partida de uma racionalidade descentrada. Uma racionalidade descentrada não parte do pressuposto de que exista um centro de

sentido do qual deriva ‘o’ sentido para todos os contextos e situações; não parte, também, do pressuposto de que os significados brotam de um núcleo central. Compreender esta ideia central ajuda a traçar outra racionalidade, outra lógica, outro caminho. Esta outra lógica terá de partir de outro lugar que não seja um centro de sentido, do qual brotam, conforme Derrida, todas as significações. Este outro lugar tem nome. Aliás, vários nomes: contexto, lugar, experiência, vivência, existência, entre outros.

Homogeneidade, unidade, universalidade, unicidade, centramento são palavras/categorias que denotam sentido (o sentido!) a partir de uma racionalidade centrada, logo-fono-mono-etnocêntrica, portanto, essencialista. Desconstruir essa racionalidade foi a grande batalha desenfreada por Derrida ao longo de meio século de escritos. Ao ler seus textos, percebe-se, no entanto, que desconstruir não é anular a herança filosófica e literária⁹. A essa herança, diz ele, somos devedores e precisamos homenageá-la. Essa postura nobre de quem reconhece não deve ser entendida como se o reconhecedor pactuasse com um sistema¹⁰ que, conforme o filósofo, necessita ser desconstruído.

A ‘racionalidade’ que não é mais nascida de um *lógos* “inaugura a destruição, não a demolição, mas a de-sedimentação, a desconstrução de todas as significações que brotam da significação de *lógos*. Em especial a significação de verdade” (DERRIDA, 2004, p. 13).

O que Derrida fez foi metodicamente desconstruir uma estrutura (*a* estrutura!), uma racionalidade (*a* racionalidade!) que, conforme o referido autor, faz pensar apenas homogeneidades e jamais diferenças. De certa forma, este foi o fundamento da desconstrução. Derrida sempre criticava o desengajamento crítico da análise estrutural. Para o autor, desconstruir é fazer perceber as alienações políticas da linguagem; é lutar contra a dominação dos

⁹ Jacques Derrida, em seus textos, em diferentes momentos, insiste na ideia de que desconstruir não é anular a herança.

¹⁰ Subentende-se o sistema metafísico-ocidental e logocentrista.

estereótipos; é combater a tirania das normas. Percebe-se, assim, o alcance político¹¹ da obra desconstrucionista derridareana.

Quais foram as descobertas de Jacques Derrida para poder de-sedimentar “todas as significações que brotam da significação de *lógos*”? Em suas críticas ao fonocentrismo e, conseqüentemente, ao etnocentrismo, ao logocentrismo e monolinguismo, o filósofo afirma a não existência de uma escrita fonética que precede a escrita e está convencido de que não há escrita pura e rigorosamente fonética.¹² Com essas duas ‘descobertas’, ele deu um golpe fatal no *pai do lógos* e no *lógos*. O escrito deixa de ser um suplemento da voz que tem relação essencial com o *lógos*, aquele que é vigiado, supervisionado e controlado pelo pai invisível, eterno, onisciente, onipotente e onipresente.

Com o desaparecimento do pai do *lógos*, do *lógos* e da voz pura, plena e natural, tem-se o escrito que institui e constitui o sentido, o significado sempre descentrado. Abre-se o *rastro* da polissemia, das ambigüidades e das possibilidades. Derrida recorre à metáfora de “eixo” e “pólos” para fazer perceber o seu leitor da ambigüidade de sentido na palavra *phármakon*. Veja o que ele diz:

A tradução corrente de *phármakon* por *remédio* – droga benéfica – não é de certa forma inexacta. Não somente *phármakon* poderia querer dizer *remédio* e desfazer, a uma certa superfície de seu funcionamento, a ambigüidade de seu sentido. Mas é evidente que, a intenção declarada de Theuth sendo a de fazer valer seu produto, ele faz girar a palavra em torno de seu estranho e invisível *eixo* e a apresenta sob apenas um, o mais tranqüilizador, de seus *pólos*. Esta medicina é benéfica, ela produz e repara, acumula e remedia, aumenta o saber e reduz o esquecimento. Contudo, a tradução por ‘remédio’ desfaz, por sua saída da língua

¹¹ Quando se lê, por exemplo, *Gramatologia* e *A farmácia de Platão*, que são obras filosóficas, do início ao fim, percebe-se o combate à perspectiva autoritária e reducionista que uma linguagem pode integrar.

¹² Ao fazer a análise minuciosa de *desconstrução* do pensamento de vários autores (Saussure, Hegel, Lévi-Strauss, Rousseau) em *Gramatologia*, vai se percebendo claramente essas ‘descobertas’.

grega, o outro *pólo* reservado na palavra *phármakon*. Ela anula a fonte da ambiguidade e torna mais difícil, senão impossível, a inteligência do contexto. Diferentemente de ‘droga’ e mesmo de ‘medicina’, *remédio* torna explícita a racionalidade transparente da ciência, da técnica e da causalidade terapêutica, excluindo assim, do texto, o apelo à virtude mágica de uma força à qual se domina mal os efeitos, de uma dinâmica sempre surpreendente para quem queria manejá-la como mestre e súdito (DERRIDA, 2005, p. 61).

Essa longa citação esclarece uma das teses centrais do filósofo: a palavra girando num *eixo* apresenta *pólos*. Os *pólos* evidenciam a ambiguidade de sentidos, as possibilidades de deslizamentos e de deslocamentos. *Phármakon* pode significar ‘droga’ ou ‘remédio’. A fonte da ambiguidade está inerente à palavra que significa. Quando esta fonte for anulada, torna-se impossível a inteligência do contexto. O pai do *lógos* e o *lógos* sempre anulam a fonte da ambiguidade e instalam a exatidão, a mesmidade, a unicidade, a unidade, o centramento, a homogeneidade e a universalidade.

A ‘racionalidade’ que não é mais nascida de um *lógos* desequilibra a estrutura e abre o signo. Pode-se falar de novos ‘conceitos’ e novos ‘modelos’ que fogem ao sistema de oposições metafísicas.

Uma ‘racionalidade’ não nascida de um *lógos* concebe o signo como significado fugidio e como significante sem fundo. A cadeia significante, que se desprende e foge da lógica do *lógos*, da corrente do *lógos*, remete a uma significação sempre descentrada. As teorias estruturalistas e semiológicas, que estão presas, acorrentadas ao dualismo, ao nominalismo, ao universalismo, ao idealismo recebem uma crítica radical no momento em que o signo é concebido como significação sempre deslocada, deslizada, descentrada de um centro e de um foco único.

Derrida, em seus escritos, pergunta pelo significado último que, na lógica logocêntrica, está muito evidente e claro. Jacques Derrida afirma que, no mundo dos significados e significantes, não há fundo, apenas há a escrita de uma escrita. E uma escrita remete

a outra escrita fazendo com que o prospecto dos signos seja infinito. Integram-se, aqui, duas citações, que ajudam a entender o tema em discussão. Em *Gramatologia*, quando Derrida reflete o fim do *Livro* e o começo da *Escritura*, afirma:

O advento da escritura é o advento do jogo; o jogo entrega-se hoje a si mesmo, apagando o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranquilizantes, reduzindo todas as praças-fortes, todos os abrigos do fora-de-jogo que vigiavam o campo da linguagem. Isto equivale, com todo o rigor, a destruir o conceito 'signo' e toda a sua lógica (DERRIDA, 2004, p. 8).

O fim do *Livro* significa a de-sedimentação, a destruição, a desconstrução do conceito signo (*o* signo) e toda a sua lógica. O fim do *Livro* refere-se ao fim da lógica fonocêntrica/logocêntrica. O começo da *Escritura* é também o início do jogo, pelo qual vai se apagando o limite que regula o signo. Qual limite? Na lógica do pai do *lógos*, do *lógos*, o limite está dado. Há o limite delimitado. Tem-se *o* sentido, *o* significado. Exatidão delimitada. Agora, na outra 'racionalidade', o jogo, que apaga o limite, faz surgir, numa operação de "transbordamento"¹³, a circulação de signos infinitamente.

A metáfora do jogo faz entender a 'racionalidade' que não provém do *lógos*. Agora, como não há mais limite, porque não há fundo que delimita o sentido, a produção de signos acontece de escrita para escrita.

Em *A farmácia de Platão*, quando Derrida discute a tradução do termo *phármakon*, traz mais detalhes para compreender a 'racionalidade' descentrada. Vejamos uma parte do texto:

Remédio, menos que o fariam sem dúvida 'medicina' ou 'droga', obstrui a referência virtual, dinâmica, aos outros usos da mesma palavra da língua grega. Sobre tudo, uma tal tradução destrói o que chamaremos,

¹³ Para Jacques Derrida, transbordamento e apagamento são um único e mesmo fenômeno. Veja em *Gramatologia*, p. 8.

mais adiante, a escritura anagramática de Platão, interrompendo as relações que nela se tecem entre diferentes funções da mesma palavra em diferentes lugares, relações virtualmente mas, necessariamente, ‘citacionais’. Quando uma palavra inscreve-se como a citação de um outro sentido dessa mesma palavra, quando a antecena textual da palavra *phármakon*, significando remédio, cita, re-cita e permite ler o que na mesma palavra significa num outro lugar e a uma outra profundidade da cena, veneno (por exemplo, pois *phármakon* quer dizer ainda outras coisas), a escolha de uma só dessas palavras pelo tradutor tem como primeiro efeito neutralizar o jogo citacional, o ‘anagrama’, e, em último termo, simplesmente a textualidade do texto traduzido (2005, p. 63).

Derrida fala de “diferentes funções da mesma palavra em diferentes lugares”; “relações virtualmente citacionais”; “palavra que se inscreve como a citação de um outro sentido dessa mesma palavra”; remédio ou veneno: “a escolha de uma só dessas palavras pelo tradutor tem como primeiro efeito netralizar o jogo citacional”. Traduzir apenas por *remédio*, “obstrui a referência virtual, dinâmica, aos outros usos da mesma palavra”.

A partir dessas ideias pode-se notar que a palavra, inerente a ela, encontra-se citada de mais de um sentido. Há mais de um sentido citado numa mesma palavra. Essas citações de diferentes sentidos numa mesma palavra, num mesmo ‘conceito’¹⁴, são (ou representam) o jogo citacional da possibilidade do transbordamento, do descentramento, do deslizamento, do deslocamento. Se inerente à palavra há polos de sentido, se há mais de um sentido, se há relações que se tecem, estas relações se tecem “entre diferentes funções da mesma palavra em diferentes lugares”. Percebe-se que os sentidos inerentes à palavra deslizam, transbordam, saem de dentro, a partir e em função de “diferentes lugares” já citados na palavra. Tal palavra integra uma dinâmica do jogo citacional. Os sentidos interiores à palavra, no entanto, não são determinados por um pai de *lógos* ou um *lógos*. Não há o sen-

¹⁴ Aqui, conceito não pode ser entendido como palavra que integra um único sentido pré-dado de ótica logocentrista.

tido constituído, instituído, centrado num pai invisível ou numa autoridade. Existem, sim, os sentidos citados. Sentidos citados a partir e em função de um lugar.

Esta racionalidade possibilita pensar uma Teologia que não seja essencialista, nem uma religiosidade sem compromissos históricos e nem os direitos humanos numa ótica de direitos naturais sem espacialidade, historicidade e culturalidade. A grande contribuição do filósofo Derrida está no entendimento de que é o contexto, o lugar, em toda a sua vitalidade histórica, que transborda sentido.

A partir desta racionalidade é possível pensar em experiências, em cotidiano, em existência, em história. A partir desse entendimento, é possível pensar em interligar uma estrutura de pensamento descentrado e paradoxal com nomes de deuses que integram exatamente esta estrutura. Iahweh, ImNuEl, Jesus como ser humano e Deus, ao mesmo tempo, integram a paradoxalidade de antônimos ao mesmo tempo. Tal paradoxalidade fere o sistema logocêntrico, em sua raiz, pois este sistema não consegue afastar-se de homogeneidades e universalidades de fundamento metafísico.

O Deus Javé, Emanuel e Jesus, a partir de sua estrutura teológico-conceitual, integra compromisso ético com a história, em sua dimensão plural e diversa. Pluralidades e diversidades integram-se ao esquema ou à estrutura descentrada, na qual não se tem um Deus-Centro de onde brotam todos os sentidos. Javé, Emanuel, Jesus é um Deus histórico, mas também é um Deus espírito, ao mesmo tempo. No entanto, não é um Deus espírito desvinculado da história no sentido de dizer sua palavra sempre com o mesmo sentido. O sentido da sua palavra é dado, em boa medida, pelo contexto histórico do tempo presente. A noção descentrada e paradoxal possibilita esse entendimento.

A grande contribuição, portanto da filosofia de Derrida está em perceber e compreender esta estrutura descentrada, de sentidos infinitos citados numa mesma palavra, em rastros de sentidos deslocados, sentidos que deslizam infinitamente, em que o lugar ou o contexto é criador de sentidos. Este paradoxo, inerente aos nomes divinos, inspira e motiva compromissos para que a vivência

religiosa integre a luta pela efetividade dos direitos humanos, direitos que também são constituídos de sentido num processo histórico de ressignificação permanente.

A seguir, quer-se refletir os Direitos Humanos sob esse olhar para se traçar relações com Teologia e Religião.

É possível relacionar Direitos Humanos com Teologia e Religião?

Nesse texto, para o leitor, já está claro que Teologia é entendida como ciência da fé e Religião como vivência da fé. No entanto, a pergunta central não pede uma reflexão teológica e nem religiosa. O problema-guia desta reflexão delimita-se ao tema de traçar inter-relações entre Teologia, Religião e Direitos Humanos. A inter-relação que se escolheu mostrar é epistemológica. Para essa escolha, a perspectiva metodológica de Jacques Derrida é decisiva. A ótica do descentramento, do deslizamento ou da desconstrução relaciona Direitos Humanos com Teologia e Religião. Para esclarecer essa perspectiva, procura-se, primeiro, recorrer a alguns autores que pensam os direitos humanos numa ótica em que esses direitos não são compreendidos como naturais essencializados.

Relevante lembrar que, na perspectiva de uma racionalidade descentrada, onde o contexto, o lugar é determinante para dar o sentido, onde o sentido não se encontra pré-dado, os direitos humanos devem ser compreendidos como uma construção histórica sempre inacabada. Os direitos humanos não podem ser entendidos como princípios axiológicos metafísicos. Esses direitos não podem ser concebidos restritamente como direitos pré-dados a uma natureza humana, sem olhar e integrar especificidades históricas ou particularidades humanas.

Neste horizonte, Flávia Piovesan afirma que “os direitos humanos refletem um construído axiológico, a partir de um espaço simbólico de luta e ação social” (PIOVESAN, 2008a, p. 48). Piovesan enfatiza a perspectiva de que os direitos humanos represen-

tam um retrato e são um reflexo de um “construído axiológico” a partir de um lugar bem determinado. O lugar é o de luta e de ação social. Sob este enfoque, os direitos humanos não são apenas universais abstratos ou formais. A dimensão histórica, material ou substancial deverá, ao mesmo tempo, ser integrada para que, por exemplo, os princípios axiológicos (igualdade, liberdade, dignidade, autonomia da vontade...) sejam, de fato, efetivados. O lugar participa e é decisivo para fazer emergir o sentido do direito. Aqui, lugar é o espaço vital, é o espaço onde a vida, de fato, em toda sua vitalidade, amplitude e integralidade acontece. Lugar é o mundo da vida, e nas palavras de Piovesan, “de luta e ação social”.

Pode-se, com essa última ideia, fazer uma relação com a profecia hebraica. O espaço profético, na cultura hebraica, é um lugar de resistência às injustiças e um lugar de inspiração de utopias. Denúncia e anúncio mesclam-se a partir do lugar de onde emerge o sentido de justiça. A palavra de Deus revela-se a partir do lugar. A palavra divina nasce da luta de resistência que se sucede no espaço profético. Sob este enfoque, a palavra de Deus é construída, elaborada e revelada a partir de sujeitos históricos que vivem uma ligação com o Divino e que é experimentado e reconhecido como presença histórica. Uma presença divina que, ao mesmo tempo, também é humana, e, por essa paradoxalidade, desafia as pessoas e as comunidades a se responsabilizar pela sua história. O que liga Direitos Humanos, Religião e Teologia, neste enfoque, é exatamente a matriz teórico-teológica em que Deus é concebido nesta paradoxalidade e descentralidade da mistura do divino com o humano (Teologia), que desafia a compromissos ético-morais de se responsabilizar pela vida plena (Re-ligação entre o divino e a História), na qual a luta pela construção dos direitos humanos é fundamental. Aqui se mostra, portanto, dois níveis de ligação entre Teologia, Religião e Direitos Humanos: uma no nível epistemológico, ou seja, no entendimento da matriz teórica paradoxal que integra, ao mesmo tempo, contrários; outra, situa-se no nível da responsabilidade. A vivência da fé, inspirada numa Teologia na qual se concebe Deus como participante da História, envolvido com os problemas sociais, econômicos, políticos e culturais da humanidade, integra a construção dos direitos humanos e a luta pela sua efetividade. A matriz teórica paradoxal e descentrada

faz entender que os direitos humanos são construídos historicamente por sujeitos de direito que estabelecem relações.

Nessa perspectiva, o sujeito de direitos humanos é, também, sempre um sujeito em construção. Uma das dimensões ou características dos direitos humanos está exatamente nessa compreensão: como os direitos emergem da consciência que se elabora intersubjetivamente entre sujeitos contextualizados num tempo e espaço, a consciência intersubjetiva muda e se altera historicamente na medida em que estes sujeitos se dão conta de limitações históricas impostas por uma determinada sociedade ou por uma cultura.

Enquanto construído, os valores não se encontram dados ou pré-dados. Joaquim Herrera Flores (2008) fala de uma racionalidade de resistência. Na compreensão de Piovesan, interpretando o autor citado, os direitos humanos “compõem uma racionalidade de resistência na medida em que traduzem processos que abrem e consolidam espaços de luta pela dignidade humana” (PIOVESAN, 2008a, p. 48). Vale enfatizar que uma racionalidade de resistência pressupõe integrantes históricos como tempo e espaço. Assim podem ser enfatizadas premissas pertinentes a esse entendimento que se situam na lógica de uma racionalidade de resistência: não há dignidade sem espacialidade; não há direitos humanos sem espaços aos quais se pertence pela vivência e pela experiência; não há direitos humanos sem espaços apropriados através da luta contínua; não há direitos humanos se não há possibilidade de pertencer e ser reconhecido por uma coletividade; não se pode falar em eficácia dos direitos humanos sem espacialidade.

Importante fazer novamente uma relação com a Teologia do povo hebreu e cristão. O Deus que, ao mesmo tempo, é divino e humano, encarnado e ressuscitado, presente e ausente, importa-se com a história, o contexto, o espaço, com a existencialidade. A vivência religiosa alicerçada nessa matriz teológica integra os direitos humanos como compromisso ético.

Uma das autoras que contribui para entender os direitos humanos na ótica traçada é Hannah Arendt. Para Arendt, os direitos humanos não são um dado. Para esta cientista política, os direitos humanos são uma invenção humana, mas não no sentido de

uma vez inventados, os direitos permaneceriam intactos e inalteráveis ao longo da história. Na compreensão dela, os direitos humanos estão em um constante processo de construção e reconstrução.¹⁵ Na mesma ótica, a palavra de Deus, como já se argumentou anteriormente, na teologia profético-hebraica, não é uma palavra pré-dada e que serve para todos os tempos sem olhar para o tempo presente.

Celso Lafer (2006) insere-se no entendimento dos direitos humanos numa racionalidade descentrada. Para este autor, os direitos humanos representam uma história de um combate em que os atores sociais lutam, ao longo da história, e esta luta nunca se finaliza. Da mesma forma, Norberto Bobbio (1988) quando faz entender que os direitos humanos não nascem todos de uma vez e nem de uma vez por todas, pressupõe uma racionalidade não centrada. Na perspectiva teológica, afirma-se que a palavra de Deus não se encontra revelada de uma vez por todas, mas esta vai se revelando, num interminável processo histórico, sempre para novos sujeitos históricos e para novos desafios históricos.

Integrando novamente Flávia Piovesan, ela pondera que os direitos humanos “invocam uma plataforma emancipatória voltada à dignidade humana” (PIOVESAN, 2008a, p. 48). No entanto, deve-se enfatizar que a emancipação nunca ocorreu e não ocorre de uma vez por todas. A emancipação vai acontecendo e nunca se pode dar por encerrada. Esta deve ser entendida também como se sucedendo num processo histórico sempre inacabado. As novas gerações, num processo de ampliação e amplificação, vão integrando novos direitos em sempre novos espaços e tempos, numa construção sem fim de uma consciência intersubjetiva.

Como conclusão dessa parte da reflexão, volta-se a reafirmar que a ciência da fé (Teologia) enquanto base da vivência e estruturação da fé (Religião), na ótica da re-ligação da história e divindade, re-ligação do humano com o divino, não compreendendo essas dimensões de forma dualista, mas mesclados de forma que *‘quanto mais humano, mais divino’*, interliga-se profundamente

¹⁵ Em *Referências*, inserem-se algumas obras dessa autora que ajudam a entender a ótica traçada.

te com direitos humanos. A luta histórica pela construção e efetivação dos direitos humanos é também a luta histórica da humanidade em compreender sua dimensão religiosa não desintegrada de sua história. A justiça divina está, sob este horizonte de compreensão, mesclada com a sede por vida histórica em plenitude, com os direitos humanos garantidos, reconhecidos e efetivados. É neste sentido que se entende o texto bíblico do Evangelho de João 10,10 – “Eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância”.

Conclusão

Na introdução, delimitou-se a seguinte pergunta: Que inter-relações podem ser estabelecidas entre Teologia, Direitos Humanos e Religião?

A resposta a este problema-guia foi construída fundamentalmente no nível epistemológico. A resposta está no nível do entendimento da racionalidade que fundamenta ou embasa a ciência da fé (Teologia), a vivência e organização da fé (Religião) e os direitos humanos e que, ao mesmo tempo, inter-relaciona ambas. Argumentou-se que a racionalidade que une ou inter-relaciona os direitos humanos com teologia e religião consiste numa racionalidade não metafísica, não essencialista, não centrada e, sim, numa racionalidade descentrada e paradoxal. Para se argumentar esta perspectiva, o diálogo com Jacques Derrida foi fundamental.

A racionalidade descentrada está presente na concepção teológica do povo hebreu e se manteve na teologia cristã, porém ao longo da sua história esta ótica foi esquecida. Na história cristã, um deus metafísico, um deus-essência fez muito mais história, enquanto concepção teológica e vivência religiosa, comparado com o entendimento teológico e religioso de um Deus, ao mesmo tempo, humano e divino. A noção paradoxal inerente ao pensamento hebreu e cristão foi, em grande medida, anulada pela visão metafísica e essencialista.

Torna-se relevante observar que, para se gerar uma cultura de direitos humanos que integre a perspectiva dos direitos à dife-

rença, em que se olham especificidades, singularidades e particularidades, tanto culturais, quanto sociais e individuais, desconstruir uma racionalidade centrada e construir uma racionalidade descentrada e paradoxal é decisivo. Pode-se observar, nesse sentido, que a Teologia, enquanto ciência da fé e a Religião, enquanto vivência organizada da fé, ambas podem contribuir para se construir uma cultura onde não se discrimine e onde não se produzam preconceitos em nome de um deus que nunca atualiza ou renova sua palavra.

Enfatiza-se, novamente, como conclusão que, para se entender esta racionalidade descentrada e paradoxal, a obra de Jacques Derrida é importante. Sua obra desconstrói o sujeito centrado imposto pela metafísica moderna, a qual impede integrar os direitos à diferença, como toda a historicidade, na concepção dos direitos humanos.

Importante torna-se ressaltar que a história milenar das grandes religiões orientais, através de uma literatura mitológica, narra também uma história embasada em compreensões logocêntricas, que se evidenciam teocêntricas, nas quais deus não deixa de ser um deus-essência. Um deus onipresente, onipotente, onisciente, todo poderoso, que, até, deixa a liberdade ao ser humano nominar os animais e as coisas, mas, após, ele dá uma volta 'para ver' se tudo está conforme a forma original e natural. Mesmo que na tradição hebraica, judaica e cristã há correntes teológicas que possuem como referente um Deus histórico, um Deus que se preocupa com a humanidade e sua história, a história registra, com muita ênfase, que as correntes teológicas essencialistas sobrepu- seram-se às teorias teológicas que se alicerçavam num Deus de cunho mais imanente e que não dizia *sempre* a mesma palavra. Assim sendo, uma das faces da história das religiões consiste numa imposição de normas, de leis, de princípios e de dogmas inquestionáveis. Nesse ponto, percebe-se uma inter-relação entre Teologia, Religião e Direitos Humanos. Uma teologia dogmática produz vivências religiosas fundamentalistas, onde as pessoas não conseguem imaginar um direito construído de forma democrática a partir de culturas e contextos distintos. Os fundamentalismos religiosos, concebidos a partir de teologias de cunho essencialista, im-

pedem processos de democratização e geram relações humanas, nas palavras de Derrida, fonocêntricas, em que uma voz de sentido universalizante se impõe e as outras vozes devem permanecer silenciadas, pois estas não provêm da voz originária e não estão no *rastro* de *logos*, portanto, são vozes destituídas de sentido. O fonocentrismo, nas relações entre os povos, consiste na anulação da interculturalidade e no menosprezo das múltiplas culturas.

Uma face da história religiosa milenar oriental integrada com a história da filosofia ocidental construiu gerações que conceberam o mundo a partir de uma racionalidade centrada e etnocêntrica, pois se escutava apenas uma única voz. Essa racionalidade embasou e construiu estereótipos de perfil dominador, leis tirânicas e alienações políticas.

Uma das contribuições de Derrida foi despertar exatamente às alienações de uma linguagem que se entende ter sua origem numa autoridade invisível e oculta que a autoriza, institui e constitui. Os estados modernos, tanto os de orientação liberal-positivista, quanto os de orientação marxista, alicerçaram seus fundamentos em bases filosóficas metafísico-ocidentais logocêntricas. Da mesma forma, a concepção inicial de direitos humanos foi selada fortemente a partir dessa base filosófica, o que, ao longo da história, ofuscava o olhar atento a particularidades individuais ou especificidades sociais e culturais.

Ao pensar construções filosóficas ocidentais, ao desconstruir o sistema metafísico ocidental, especificamente ao argumentar a não existência de uma escrita fonética que precede a escrita, que não há escrita pura e rigorosamente fonética e que no mundo dos significados e significantes não há fundo, o filósofo argeliano destituiu categorias de significado universal. Ao negar o fundo significativo e o conceito de sentido único e universal, destitui, também, o esquema tradicional das tradições filosóficas ocidentais que se baseiam em esquemas dicotômicos e binários de pensamento. Essa desconstrução significa mexer na base essencial de um esquema de pensamento que se tornou cultura. As pessoas aprenderam a pensar e a organizar suas vidas existencialmente a partir desse esquema mental. As religiões, no geral, ajudaram muito para que as pessoas internalizassem esquemas mentais essencialistas.

O sentido fundamental, no caso, já estava traçado e dado. O esquema metafísico não permite enxergar a história como lugar ou espaço de onde possam brotar significados e sentidos. A filosofia derridareana muda a lente e nos faz ver que os sentidos emergem do mundo da vida, da história, do lugar, do contexto, das vivências, da existência, das experiências, do cotidiano.

O desafio, agora, é entender que o humano necessita de concepções universais e específicas, ao mesmo tempo, no entanto, essas concepções não provêm de um mundo metafísico. A fonte de universais é a historicidade. Sendo a concretude histórica a fonte dos sentidos e dos significados, não é possível desintegrar singularidades, particularidades, especificidades e peculiaridades de universais. Singularidades e universais brotam, emergem, nascem de uma fonte única, ao mesmo tempo. A fonte é o mundo da vida que acontece num tempo e num espaço.

Não há apenas universais positivos, desde a perspectiva axiológica. A intolerância, por exemplo, é um universal a ser negado em todos os tempos e lugares. Porém, a ideia 'intolerância' emerge da observação do mundo da vida. Esta ideia não se concebe a partir de um *logos* a-histórico. Conceber os direitos humanos como direitos universais e particulares, ao mesmo tempo, a partir do mundo da vida, é o entendimento referendado por uma racionalidade descentrada. Esta mesma racionalidade consegue falar de Deus como humano e divino, encarnado e ressuscitado, presente e ausente, corpo e espírito, como sentidos citados, ao mesmo tempo, na mesma fonte. Porém, a divindade emerge da humanidade. Jesus foi tão humano que foi reconhecido como Deus. Esta é a lógica paradoxal e descentrada: a humanidade revela o divino; o espírito emerge da matéria; o ressuscitado é o encarnado e só se concebe a ressurreição a partir da encarnação e não o contrário. A lógica, no caso, é mais indutiva do que dedutiva. A lógica metafísica e essencialista parte de um divino abstrato, sem corpo, sem sexo, sem história, sem cor e o aplica do mesmo jeito, da mesma forma, para todos os contextos e situações. Esta compreensão, redizendo com nova ênfase, não ajuda para que as pessoas e povos internalizem sentimentos e práticas de compromisso com

justiça social, com direitos humanos e com a construção de cidadania.

O desafio maior, na ótica de uma racionalidade descentrada e paradoxal, é construir uma cultura de direitos humanos com uma incidência política de combate à tirania das normas, de fazer perceber as alienações políticas da linguagem e lutar insistentemente contra a dominação dos estereótipos. Para que isso possa acontecer, de fato, e com maior intensidade, é fundamental revalorizar e reintegrar teologias de ótica descentrada para re-ligar história e divindade. Dessa re-ligação (Religião) emerge, com certeza, o compromisso ético e político de lutar por uma construção constante de direitos humanos que possam ser vividos intersubjetivamente com a finalidade última do bem-viver, do bem-conviver e do viver com justiça e dignidade.

Referências

Observação: optou-se, ao longo do texto, em inserir poucas citações e notas. No entanto, diversos(as) autores(as) foram fundamentais para a reflexão que se fez. Os estudos de Hannah Arendt ajudam a entender o *lugar* dos direitos humanos. O espaço intersubjetivo como o lugar do direito é contribuição dessa autora. Longos anos de estudo da Língua Hebraica e da cultura do Antigo Oriente – e orientado no Mestrado e Doutorado pelo prof. Dr. Milton Schwantes (*in memorian*) – foram importantes para entender a noção paradoxal inerente à língua e cultura hebraica e, por extensão, às teologias cristãs. Inserem-se, nestas referências, algumas obras que estão presentes no artigo desenvolvido.

ARENDR, Hannah. **Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo**. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BOBBIO, Norberto. **Era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

BURBULES, Nicholas C. Uma gramática da diferença: algumas formas de repensar a diferença e a diversidade como tópicos educacionais. In: GARCIA, Regina Leite; MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa (Org.). **Currículo na contemporaneidade – incertezas e desafios**. São Paulo: Cortez, 2003. p. 159-188.

DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

_____. **Gêneses, genealogias, gêneros e o gênio**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

_____. **O animal que logo sou**. São Paulo: UNESP, 2002.

_____. **O monolingüismo do outro ou a prótese de origem**. Porto: Campo das Letras, 2001.

_____. **Gramatologia**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **A farmácia de Platão**. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.

_____. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

FLORES, Joaquin Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/download/.../13921>>. Acesso em: 13 maio 2014.

HAHN, Noli Bernardo. Jackes Derrida: este que pensou desconstruções. In: OLIVEIRA JÚNIOR, José Alcebiades (Org.). **Faces do multiculturalismo: teoria, política, direito**. Santo Ângelo: Ediuri, 2007. p. 185-197.

HAHN, Noli Bernardo; ANGELIN, Rosângela. A construção de uma cultura de direitos humanos a partir da racionalidade descentrada: um caminho eficaz para a inclusão do outro. In: GAGLIETTI, Mauro;

COSTA, Thaise Nara Graziottin; CASAGRANDE, Aline (Org.). **O novo no direito**. Ijuí: Unijuí, 2013. p. 19-44.

LAFER, Celso. Prefácio. In: PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e justiça internacional**. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

NASCIMENTO, Evandro (Org.). **Jacques Derrida – Pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

OLIVEIRA, Kathlen Luana de. **Por uma política da convivência: Teologia – Direitos Humanos – Hannah Arendt**. Passo Fundo (RS): IFIBE, 2011.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e justiça internacional**. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2008b.

_____. Desenvolvimento histórico dos direitos humanos e a Constituição Brasileira de 1988. In: ANDRADE, Jair; REDIN, Giuliana. **Múltiplos olhares sobre os direitos humanos**. Passo Fundo: IMED, 2008a.

Reconhecimento e reconciliação*

Valério Guilherme Schaper**

Introdução

A reflexão contemporânea sobre tolerância tem levado o debate a estabelecer alguns percursos teóricos que são tanto necessários como profundamente esclarecedores. Um desses percursos teóricos é aquele que estabelece a conexão entre tolerância e reconhecimento.

Posto que a tolerância interessa à reflexão porquanto estabelece uma “relação necessária e desejável entre seres humanos quando ocorrem entre eles diferenças reconhecíveis e respeitadas, embora não compartilhadas”. Esta definição sucinta de tolerância, elaborada por Sánches Vázquez (2001, p. 142), posiciona diretamente o percurso que conduz ao debate sobre o reconhecimento.

Visto que tolerância inicia-se a partir do momento em que, na relação de um indivíduo (ou grupo social) com outro em que certa alteridade é experimentada como incontornável, a diferença instaura o não compartilhável. Esta constatação, porém, não é suficiente. É preciso que a diferença instalada seja aceita – reconhecida – como tal, isto é, que ela assuma uma forma de consciência. Mais do que isso, é preciso que tal diferença substancialize-se de tal forma que não se possa simplesmente ser indiferente a sua existência. Finalmente, a tolerância conduz ao acordo em que

* Este texto retoma artigo recolhido em anais da mesa “Teologia contemporânea na América Latina e no Caribe: teologia em movimento” do Congresso Ciencia, Tecnologías y culturas (Santiago de Chile, 2008). Para esta publicação o texto foi levemente retocado e alguma bibliografia, acrescentada, mas sua estrutura principal foi mantida.

** Doutor em Teologia, professor de ética na Graduação e no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola Superior de Teologia. E-mail: valerio@est.edu.br.

a diferença constada e reconhecida implica o direito de seu pleno exercício de parte do outro e o de manter-se nesta diferença, sem que o tolerante precise renunciar ao seu próprio (SÁNCHEZ VAZQUEZ, 2001, p. 139).

Do exposto fica evidente que o reconhecimento é o momento decisivo em que tolerância deixa de ter um mero efeito suspensivo dos mecanismos reativos de violência para configurar o espaço gerativo de uma subjetividade enriquecida pela diferença e de parâmetros para a convivência democrática. Este ensaio de reflexão procura, modestamente, caminhar nesta direção examinando de reconhecimento. A reflexão é um esforço de, após ter apresentado a noção de reconhecimento e de alguns dos seus limites, investigar as possibilidades que a ideia cristã de reconciliação traz para o mesmo âmbito de questões: a constituição do sujeito ético e a construção do social.

O percurso histórico da ideia de reconhecimento: notas

Desde o texto seminal de Charles Taylor, “A política do reconhecimento” (1993) e o debate desencadeado com Jürgen Habermas, passando pela obra, entrementes clássica, de Axel Honneth, “Luta por reconhecimento” (1993) e o famoso diálogo que se estabelecer com Nancy Fraser, chegando à obra densa de Paul Ricoeur, “Percurso do reconhecimento” (2004), a noção de reconhecimento, desenvolvida de forma paradigmática por Hegel, “Fenomenologia do Espírito” (1807), tornou-se recentemente foco de um debate muito fecundo na sociologia, na filosofia, no direito, na teologia e firmou-se como um tema que cobra atenção em várias frentes, desde que esteja em tela a relação entre pessoas e a preocupação pela convivência.¹

¹ “Um crescente número de pesquisadores, de diversas áreas das ciências sociais, debruça-se sobre esse conceito desde que Charles Taylor (1994 [1992]) e Axel Honneth (2003a [1992]), cada um à sua maneira, retomaram trabalhos de Hegel para ressaltar a importância do ‘reconhecimento’ intersubjetivo na auto-realização de sujeitos e na construção da justiça social. Seja para abordar os dilemas do multiculturalismo nas sociedades

Um dos pensadores que vem se dedicando de forma significativa a este debate é Axel Honneth.² Ele entende que se, na Fenomenologia do Espírito, o tema do reconhecimento alcançou notável clareza conceitual, a sua passagem para o registro da filosofia da consciência significou a perda de uma intersubjetividade prévia e forte como forma de interação social. Nos trabalhos de juventude que antecedem a filosofia da consciência apresentada na Fenomenologia e que, a partir de então, passa a ser a sua proposta filosófica mais marcante, Hegel descreve a “luta por reconhecimento” como “processo social que leva a um aumento de comunitarização, no sentido de um descentramento das formas individuais de consciência” (HONNETH, 2003, p. 64).

É exatamente este elemento da teoria do reconhecimento de Hegel que Honneth quer salvaguardar, dando-lhe uma inflexão materialista, visto que o conflito, como “médium” das interações, está na base das várias lutas por reconhecimento enquanto “força moral” que desencadeia desenvolvimentos sociais (NOBRE *apud* HONNETH, 2003, p. 18). De certa forma, Honneth acredita que seja possível salvaguardar as intuições magistrais de Hegel se, conservada a estrutura geral, remover os pressupostos metafísicos que a filosofia da consciência de Hegel vai assumindo paulatinamente.

Honneth, então, parte da tese principal, formulada a partir de Hegel, de que as identidades dos indivíduos só se formam ou são construídas quando são submetidas ao processo de reconhecimento intersubjetivo. Quando este reconhecimento não ocorre ou não é bem-sucedido desenvolvem-se as lutas por reconhecimento, nas quais os indivíduos se engajam no afã de criar novos

hodiernas, para refletir sobre as lutas voltadas para a construção da cidadania, para compreender os possíveis efeitos de políticas públicas que se querem inclusivas ou para diagnosticar padrões simbólicos desrespeitosos, o conceito de ‘reconhecimento’ mostra-se um instrumento heurístico bastante promissor”. MEDONÇA, 2007. Para uma reconstrução profunda dos passos deste debate, veja o artigo de SAAVEDRA; SOBOTTKA, 2009. Para ter uma ideia do debate na área do direito, veja BAVARESCO; DA SILVA, 2006.

² Axel Honneth, ex-assistente de J. Habermas, é professor da Universidade de Frankfurt/Main e atual diretor de Instituto de Pesquisa Social, braço institucional da Escola de Frankfurt, sediado na mesma cidade.

padrões de “reconhecimento recíproco”. Há, portanto, uma expectativa básica de reconhecimento que se dá segundo três dimensões: a) esfera emotiva: relações primárias de amor e amizade; b) esfera jurídico-moral: relações jurídicas baseadas em direitos; c) esfera da estima social: comunidade de valores baseada na solidariedade social.

Em cada uma destas dimensões ou esferas, o indivíduo desenvolve uma relação positiva consigo mesmo (autoconfiança, autorrespeito e autoestima) que, uma vez violada, desencadeia formas correspondentes de desrespeito social (maus-tratos e violação, privação de direitos e exclusão, degradação e ofensas), desaguando nas lutas sociais e nos conflitos políticos.

As expectativas normativas de reconhecimento nas diversas esferas da vida forjam identidades pessoais. A violação destas expectativas enseja o surgimento de experiências morais marcadas pelo sentimento de “respeito”. Os movimentos sociais coletivos apresentam, então, uma dinâmica de lutas que, partindo de formas reais e vivenciadas de desrespeito, passa pela luta por reconhecimento e desemboca na mudança social (HONNETH, 2003, p. 155-211, 213-24, 253-268).

Desta forma, a noção de reconhecimento enriquece a compreensão clássica de tolerância ao propor não somente uma descrição do todo social que enseja formas provisórias de compromisso, mas por oferecer também elementos normativos para as situações de conflito, ou, como quer Honneth, uma “gramática moral” substantiva. É esta “gramática moral” que garante que a tolerância possa desprender-se de seu caráter meramente suspensivo ou de sua provisória hesitação quanto ao acionamento dos dispositivos da violência para percorrer os necessários caminhos do reconhecimento. É neste caminho que a diferença percebida é reconhecida e, embora siga não compartilhada, postula as bases para que o dissentimento, que reclama tolerância e persiste mesmo após o reconhecimento, não redunde em exclusão ou extinção.

Em síntese, os conflitos relativos à relação entre as diferenças ou as reivindicações de direito não são simplesmente remetidas aos consensos previamente forjados no interior do marco de referência das democracias ocidentais – vazadas no molde da ideia

clássica de tolerância – mas, mediante a dinâmica do reconhecimento, têm seu “*status*” legitimado e encontram um procedimento regrado, uma “gramática”, que engendram soluções de continuidade.

Limites da ideia de reconhecimento:

o conflito e a igualdade

Embora em sua elaboração de uma “gramática” para os conflitos sociais, Honneth descreva e proponha as formas de solidariedade como um nível elevado de reconhecimento, muitos pensadores entendem que seu enfoque padeça de uma espécie de “pecado original” teórico: o conflito como um suposto básico dos processos de reconhecimento.

Hugo Assmann e Mo Sung (2000, p. 175-178) criticam o paradigma do reconhecimento, pois o consideram centrado na mesma ideia de conflito, de competição, que caracteriza toda modernidade liberal. O outro, dizem Assmann e Mo Sung, emerge com meu possível “anulador”, possibilitando-me anulá-lo. A minha identidade repousa sobre a derrota ou escravização do outro. Contudo, a proposta de Honneth parece superar estes estreitamentos, na medida em que busca novos referencias para o fundamento da individuação e da constituição os vínculos sociais.

Entretanto, a matriz da “luta” ou “conflito” foi contestada ainda por outro pensador, Paul Ricoeur, que, embora reconheça e acolha o trabalho de releitura que Honneth faz da noção de reconhecimento na obra de Hegel, se volta contra a “ênfase exclusiva posta na idéia de luta” no processo de reconhecimento mútuo. Ricoeur entende que é preciso buscar “experiências pacificadas de reconhecimento mútuo” (RICOEUR, 2004, p. 201, 233-258).

Em torno desta ideia de conflito, que, segundo John Milbank (1995), é fundadora da ontologia subjacente à concepção de modernidade, parece cristalizar-se o consenso de uma conceitualidade problemática, a qual, ao que tudo indica, está clamando

por uma nova abordagem que a supere, mantendo os aspectos positivos de sua proposta.

Além de críticas desta natureza, deve-se mencionar também a crítica de Nancy Fraser (2001, p. 245-282). Ela propõe uma distinção analítica entre injustiça cultural e injustiça econômica. A esta distinção corresponde igual distinção dos remédios. Em geral, o termo reconhecimento, afirma ela, vem sendo acionado sem considerar devidamente esta distinção básica. No seu entender, a dissociação permite perceber os múltiplos cruzamentos entre as reivindicações de reconhecimento (injustiças culturais) e as de caráter redistributivo (injustiças econômicas). Ela supõe haver um déficit no conceito de reconhecimento e, por isso, propõe a manutenção do dilema redistribuição-reconhecimento.

Sem entrar aqui no debate específico da procedência ou não de todas estas críticas, mas assumindo que, pelo seu caráter incisivo e crescente, não se pode ignorar as críticas aos limites apresentados pela proposta, queremos examinar, então, as possibilidades de aproximar a noção cristã de reconciliação da dinâmica do reconhecimento mútuo. O objetivo é saber se as contribuições de uma teologia cristã, baseada na noção de reconciliação, podem corrigir os afunilamentos representados pelo conflito e pela desigualdade, sobretudo quanto ao aspecto do conflito que a “gramática” proposta por Honneth parece carregar consigo.

Reconciliação: noção cristã para enfocar a diferença, o conflito e desigualdade

Cabe agora, nesta parte da reflexão, ocuparmo-nos com o segundo termo desta abordagem. Apresentado o conceito de “reconhecimento”, seus alcances e seus limites, resta-nos agora apresentar o conceito de reconciliação em sua dicção cristã e as possíveis contribuições de advém de sua possível apropriação no contexto das práticas de reconhecimento.

*Teologia como reconciliação:
um método para pensar e integrar a diferença*

A pregação evangélica sempre foi a pregação da reconciliação, que outra coisa não é do que reunião dos contrários. Evidentemente, isto supõe o afastamento de tudo o que impede a reunião, o encontro. Nesta mesma direção, pode dizer algo assim também da teologia cristã como método.

A verdadeira teologia cristã é resultado de um engajamento da comunidade toda na salvação do mundo: um *logos* de *theós*, isto é, uma generosa força de reunião, uma procura do significado não só no nível dos conceitos, mas principalmente no âmbito das pessoas, em face do *theós*, que é o fundamento da reunião (MARRASCHIN, 1977, p. 148).

Essa ideia da reunião dos contrários foi trabalhada em sentido teológico a partir da constatação de insuperável separação entre Deus e o ser humano, um conflito aberto, cujo fundamento era o pecado e que, em consequência, determinava também um conflito irremediável entre os seres humanos. E, como fica evidente acima, não se tratava de superar um conflito teórico, mas efetivo, a ideia de reunião dos contrários, dos diferentes, das partes litigantes, suponha a possibilidade de realizar efetivamente o que expressa. Assim, pode-se dizer que a reconciliação como reunião de contrários indica a natureza da salvação e a salvação concretiza-se mediante a reconciliação.

A obra da reconciliação: uma teologia da reconciliação

“[...] Deus estava em Cristo,
reconciliando consigo o mundo [...]”
(2Co 5.19)

a) O problema: a ideia de expiação

A abordagem teológica do termo reconciliação tende a concentrar-se na noção de salvação pessoal que se dá através da morte expiatória de Cristo. A doutrina cristã da expiação centra-se na obra de Cristo, mais especificamente sua morte pela redenção humana (morte propiciatória para aplacar a ira de Deus). Em termos mais técnicos, poderemos dizer que expiação trata do ato ou do processo através do qual o estranhamento diante de Deus, a alienação humana, é superada mediante a morte de uma vítima sacrificial (HARKNESS, 1971, p. 20-21). A longa permanência da centralidade da expiação na teologia cristã deixou marcas, não por último, nas próprias traduções da Bíblia.

Contudo, em anos mais recentes no debate teológico, a ênfase foi transferida para a face social da reconciliação. O tema da expiação ficou na sombra e houve pouco empenho para equacioná-lo com a reconciliação social. Evidencia-se aqui uma tarefa impostergável. O dilema reside na questão de que, ao promover esta aproximação, encarando a tarefa, podemos fazer com que toda carga problemática da compreensão expiatória recaia novamente sobre o tema da reconciliação. A reconciliação usualmente sai desta aproximação banhada de sangue e enrolada na mortalha de um torturado político, cuja morte ocorre se deu com requintes de crueldade.³ A dúvida é saber se adubando a reconciliação com sangue deita-se raízes aceitáveis para constituição de subjetividades e de modos de convivência mais pacíficos.

No entanto, o tema da “expiação vicária”, sacrificial, é de fato importante e desempenhou um papel significativo tanto na

³ Como Mel Gibson fez questão de nos mostrar à exaustão em seu filme *A paixão de Cristo* (2004).

Bíblia quanto em importantes teólogos até tempos recentes.⁴ Além disso, como já enunciado, a face espiritual (evidentemente suposta neste tema) está inseparavelmente ligada à social. Precisamos, então, encontrar uma forma de conceber expiação – ideia que está na base da noção cristã de reconciliação – em outro sentido.

b) Notas para uma teologia bíblica da reconciliação

Um breve voo pela teologia bíblica (Antigo e Novo Testamentos) permite afirmar que a compreensão de uma morte sacrificial não corresponde à compreensão bíblica básica para expiação. Expiação, em toda a extensão do Novo Testamento, tem o sentido de reconciliação, isto é, a remoção de barreiras entre o ser humano e Deus, as quais o ser humano, por seu pecado e indiferença ao chamado divino, traz sobre si mesmo.

Além disso, é preciso dizer que o sentido de expiação no mundo bíblico não tem o sentido que assumiu nos dicionários e nos compêndios de teologia. Os israelitas tinham uma concepção objetiva de pecado. O pecado, nesta cosmovisão, era porta de entrada de um mal na sociedade humana. Era como uma doença que se alastra feito um princípio de destruição no corpo social, desencadeando uma sucessão de consequências destrutivas.

Desta forma, é possível frisar com todas as letras que a afirmação central do mundo bíblico é que quem necessita de reconciliação é o ser humano e não Deus (HARKNESS, 1971, p. 21). Portanto, a ira de Deus, que a linguagem bíblica anuncia e que traduz o sentimento subjacente a esta separação, não tem nenhuma relação com disposições subjetivas de Deus. É a descrição de um fato: o estado de separação entre Deus e o ser humano, cuja causa, como já dito, é o pecado. E Deus intervém para destru-

⁴ O tema do sacrifício – a expiação vicária mediante um “bode expiatório” – assumiu os contornos de uma teoria geral da sociedade, de uma filosofia da história, na obra de GIRARD, 1998. Numa perspectiva distinta, crítica à ideia de sacrifício, cabe registrar o interessante argumento de HINKELAMMERT, 1989.

ir o pecado que entrou no mundo. E decide fazê-lo de uma forma visível material: o sacrifício.

Deus não está sujeito a nenhum tipo de condicionamento para reconciliar a humanidade consigo. Não espera reparação ou satisfação. Ele não precisa aplicar o castigo para perdoar. Ele toma a iniciativa gratuitamente e realiza tudo gratuitamente. Quem oferece o sacrifício é Deus. Portanto, o sujeito da expiação é Deus. O ser humano é o beneficiário, o receptor da expiação.

Expiar o pecado não quer dizer sofrer um castigo, mas representa a realização de um gesto protetor que suprime o perigo do pecado, que afasta o mal do pecado. Quem expia o pecado é Deus. Esse foi o meio que Deus encontrou para destruir o pecado do ser humano e salvá-lo da destruição e da morte. O mistério da expiação tem lugar entre Jesus e Deus. Não nos compete tentar elucidá-lo.

Em teologia cristã é preciso lembrar que o pecado aparece a partir do perdão: “a consciência cristã do pecado é parte da consciência da reconciliação” (COMBLIN, 1987, p. 18-19). Este anúncio é desculpabilizante. A pessoa sabe de antemão que não precisa se entregar ao círculo vicioso do erro, da culpa, do sofrimento. Isto tem tremendo efeito libertador para as consciências aterrorizadas.

No entanto, para que não transformemos a reconciliação em reconciliação barata, precisamos frisar bem que pecado é o que produz morte, o que divide (*ubi peccatum, ibi multitudo*); pecado é o que antagoniza; o pecado não é pontual, mas desdobra-se ao longo da história; o pecado tem profundas raízes na natureza humana (SOBRINO, 2003, p. 84).

A reconciliação, contudo, não é um ato que nos torna passivos. Ela faz de nós novas criaturas, homens e mulheres novos, ativos e livres (2 Co 5.17). O ministério da reconciliação (2 Co 5.18) que proclama esta mensagem torna-a realidade. Esta palavra é poderosa e tem seu efeito, pois cria a fé e constitui pessoas renovadas na fé. A reconciliação, deve ser frisado, é uma experiência na qual nos tornamos novas criaturas, capazes de perdoar, capazes de pedir perdão. Não há futuro sem perdão (D. Tutu). A reconcilia-

ção põe em movimento circuitos que, além do perdão, acionam temas como a compaixão e o cuidado.

Neste sentido, a reconciliação transcende o círculo de uma relação privada entre Deus e o ser humano individual, pois reconciliar o ser humano em si e entre si é já uma reconciliação social. Vale enfatizar, então, que, num mesmo movimento, Deus reconcilia o ser humano consigo e entre si. Nesta dinâmica, povos inimigos são também reconciliados no mesmo ato. Aqui é preciso insistir que a reconciliação social supõe e exige a “reconstrução da ordem moral”. A reconciliação social pressupõe um enorme esforço a ser empreendido em termos de alterar o aparato legal, alterar o alinhamento econômico e buscar uma reconstrução social.

Uma ideia muito promissora de uma compreensão ainda mais ampla de reconciliação no Antigo Testamento é, a nosso ver, a de um tempo sabático. A ideia de um tempo de descanso para todos e tudo, que inclui a ideia de devolver propriedades que foram alienadas nos processos de acumulação, soa como uma generosa forma de reconciliação com pessoas e com o mundo natural. Moltmann, em seu trabalho sobre escatologia, aponta para isso, trazendo para o horizonte de reflexão a contribuição da teologia judaica, que se baseia na promessa de uma “shekhinah” cósmica de Deus, isto é, Deus em sua glória “inabitará” a sua criação, reconciliando-a a plenamente consigo (MOLTMANN, 2003, p. 281-341).

No Novo Testamento, os textos paulinos que tratam de uma possível reconciliação cósmica continuam sob uma guerra de interpretações, o que dificulta fazer afirmações conclusivas. O debate gira em torno da interpretação do que afinal são “potências celestiais”. Um grupo de pesquisadores diz que, devendo muito ao judaísmo, as potências são anjos. Outro grupo de pesquisadores diz que ele deve este termo à concepção corrente no mundo pagão, à angústia corrente entre os pagãos quanto ao desgoverno e caos nas potências celestiais. A proposta paulina da reconciliação da criação responderia, então, à angústia e ao medo corrente. Independente do resultado da interpretação, não se pode negar, contudo, que os textos paulinos contemplam a ideia de uma reconciliação da totalidade da criação em sua dimensão cósmica.

c) Reconciliação na história da teologia

O tema da reconciliação tão amplamente matizado no texto bíblico foi marginalizado pela teologia ocidental durante a escolástica. As considerações muito cedo se fixaram nas questões quanto ao meio da redenção mais do que nas que tratavam do fim. Neste caso, as ideias de mérito e de satisfação dominaram a reflexão.

Tomás de Aquino, entre o XI e XII século, dedicou um artigo da sua Suma ao tema. Mas reduziu-o ao tema do sacrifício, por não acrescentar nada à questão do sacrifício e da satisfação. Coube ao grande oponente de Aquino, Duns Scotus, valorizar a reconciliação. Ele voltou aos textos paulinos e enxergou na reconciliação a recapitulação da humanidade inteira na Nova Jerusalém e também do universo inteiro.

Por seu enfoque teológico de princípio sobre a iniciativa divina, a Reforma poderia ter enfatizado mais a reconciliação. Prevaleceu, no entanto, a tendência mais conservadora de Melancton, que, frisando a insistência da escolástica sobre a ação humana, fazia a reflexão refluir para questões de mérito e satisfação. Teólogos protestantes mais heterodoxos iriam oportunamente voltar-se para o tema da reconciliação.

No âmbito católico-romano, o tema da reconciliação desde cedo foi reservado ao sacramento da penitência. Está então ligada à prática da reconciliação dos pecadores com Deus e com a igreja pela confissão e penitência, pública e privada. Reconciliação tornou-se palavra técnica e jurídica do jargão sacramental. Não houve elaboração teológica, mas consagrou-se expressão canônica. O Vaticano II lançou pistas noutra direção.

Os séculos XIX e XX assistiram uma retomada do tema da reconciliação, em especial no meio protestante. Os avanços na pesquisa bíblica, particularmente na teologia paulina, e a emergência da modernidade com a experiência de conflitos dilacerantes situaram novamente o tema da reconciliação na ordem do dia das reflexões teológicas.

Citamos apenas alguns nomes do campo protestante: James Denney escreveu em 1917 a obra *The Christian Doctrine of Reconciliation*; John Oman escreveu, também em 1917, a obra *Grace and Personality*. Donald Baile marcaria a primeira metade do século XX com a sua famosa *God was in Christ*, escrita em 1948, quando o mundo procurava lidar com as profundas cisões deixadas como saldo da Segunda Guerra. Todos contribuíram para a retomada do conceito de reconciliação nas elaborações teológicas do século XX.

Karl Barth dará um lugar definitivo ao tema da reconciliação na teologia. Em sua famosa dogmática (*Kirchliche Dogmatik*) Barth apresentava uma divisão dos *loci* teológicos em apenas cinco partes: A palavra de Deus, Deus, Criação, Reconciliação e Redenção (BARTH, 1959, v. IV/3, §48, §57, §58). O fato de dar tão elevado e destacado lugar a este tema é porque ele entedia que a reconciliação é o “cumprimento da aliança da graça”. Na reconciliação, nós somos perdoados e justificados. A pessoa justificada, reflete Barth, vive agora na confiança de “tornar-se uma filha de Deus em plenitude” (DITMANSON, 1977, p. 180-181).

Outro notável teólogo, Gustav Aulén, reservou um lugar central para o tema da reconciliação. Em sua conhecida obra, *A fé cristã*, publicada em sueco em 1923 e em inglês, em 1948, Aulén localiza o tema da reconciliação na segunda parte de sua obra, “Ato de Deus em Cristo”. Ali aparece como tema, “O vitorioso ato da reconciliação”. Aulén descreve a atividade divina como salvação. No seu entender, o caráter essencial da salvação é a reconciliação, o restabelecimento do seguimento rompido entre Deus e o mundo. O termo reconciliação é indispensável porque indica a natureza da salvação (AULÉN, 1965, p. 181-223).

Nesta retomada da ideia de reconciliação nos tratados de teologia, é preciso ressaltar dois aspectos pelo menos. O primeiro diz respeito ao caráter pleno da reconciliação. A reconciliação não é oferecida de uma vez só, num só momento. Ela acompanha o decorrer da vida toda como uma fonte permanente de renovação. A reconciliação precisa ser colocada em perspectiva escatológica. Ela é uma promessa de êxito, de superação. Ela tira-nos a angústia de viver, colocando a vida diante do seu horizonte de plenitude. É

uma garantia acerca daquele ponto final da vida, pois cremos que o julgamento será favorável. Não há pecado ou queda como barreira intransponível. Tudo é superável (COMBLIN, 1987, p. 21).

O segundo aspecto refere-se à relação entre reconciliação e salvação. Tanto Barth quanto Aulén apontam para a reconciliação como um indicador da natureza da salvação. Poderíamos avançar nesta direção, acompanhando Ditmanson (1977), afirmando que a reconciliação é o próprio conteúdo da graça. Isto encontra eco na leitura que Comblin (1987) faz de Paulo, quando afirma que para Paulo reconciliação encontra-se em estreita conexão com o tema da justificação.

Dinâmicas da reconciliação a partir da teologia cristã

Considerando o exposto, delinearam-se com clareza dimensões da dinâmica da reconciliação que são interdependentes e complementares. Elas podem ser descritas da seguinte forma:

a) Reconciliação com Deus

As teorias da expiação são formas precárias que encontramos para representar e organizar nosso tráfego para o reino de Deus. Cristo, nestas propostas expiatórias, paga a dívida da nossa passagem ou torna-se o herói inspirador dessa viagem. A questão central é que Deus não pode chegar a nós enquanto somos prisioneiros de nossas ilusões. Ele só pode morrer nas mãos desta pseudopiedade. Aquilo que chamamos liberdade, ou livre arbítrio, não se detém até ter matado Deus. Só um amante concreto e histórico pode arrancar da prisão quem está confinado em sua própria solidão autossuficiente. Cobra aí todo sentido a afirmação de Paulo aos coríntios quando afirma que Deus estava em Cristo, reconciliando consigo o mundo. A cruz é autodoação de Deus a nós.

O mistério da expiação tem lugar entre Jesus e Deus. Não nos compete tentar elucidá-lo. Como mencionado, o ser humano é receptor desta doação. A expiação do pecado não implica sofrer

um castigo. Trata-se antes de um gesto protetor que suprime o perigo do pecado, que afasta o mal do pecado. Quem expia o pecado é Deus. Esse foi o meio que Deus encontrou para destruir o pecado do ser humano e salvá-lo da destruição e da morte.

b) Reconciliação consigo (*HARKNESS, 1971, p. 17*)

Temos um aparato psíquico que tem capacidade de equacionar traumas e oferecer respostas construtivas. Este aparato pode receber, claro, inestimável ajuda das ciências que elaboram as nossas patologias psíquicas. Entretanto, a ideia do perdão como uma forma de reconciliação consigo é uma poderosa ferramenta. Neste particular, a ideia de expiação do pecado como uma ação que tem uma finalidade protetora é rica em consequências. Livre, então, do círculo vicioso que o obriga a arrastar um peso do qual não consegue se libertar, o ser humano faz a experiência de que o pecado o coloca imediatamente no ambiente do perdão, da graça. Esta experiência é libertadora ainda num outro sentido: livre deste peso que o atrela continuamente a si mesmo, o ser humano pode fazer a experiência do descentramento que o conduz à possibilidade de reconciliação com o outro. O ser humano, como nova criatura, é capaz de perdoar. Como mencionado, a reconciliação põe em movimento circuitos que, além do perdão, acionam temas como o amor, a compaixão e o cuidado.

c) Reconciliação com o outro,
a reconciliação como fato social

A possibilidade aberta pelo perdão que promove a reconciliação consigo mesmo permite que se entenda que a reconciliação social é um passo necessário da dinâmica da reconciliação e que ela supõe a “reconstrução da ordem moral”. Este passo introduz uma cadeia de reflexões que enreda a reconciliação num amplo projeto político. É impossível uma reconciliação que não contemple uma inversão de privilégios – revisão do aparato jurídico, realinhamento econômico – e inserção no processo democrático – com

o seu quinhão de conflitos – como meio de reconstruir o quadro social a partir de um novo conjunto de políticas públicas (COMBLIN, 1987, p. 78). Neste ponto em particular, a reconciliação é complementar à ideia de reconhecimento. O reconhecimento se dá no âmbito da “eticidade” (Hegel/Honneth), o que oferece os mecanismos necessários para que se possa ocupar com o *ethos* da sociedade pós-conflito, uma nova ordem moral. A integridade moral das pessoas, sua identidade pessoal, é fortemente afetada em meio aos eventos traumáticos. Impõe-se, através do reconhecimento, oportunidade de reelaboração.

d) Reconciliação cósmica

O ser humano não pode reconciliar consigo e com o outro à custa do seu entorno. A reconciliação do ser humano consigo se dá também pela sua relação com o meio, mediante o trabalho no qual objetiva parte de seu mundo interior, transformando a natureza. Este complexo processo recebe o nome de cultura.⁵ Ele representa tanto a elaboração de inúmeros aspectos constitutivos da subjetividade do indivíduo como perda, na medida em que a cultura objetiva-se, apagando seu caráter de construto humano e histórico. A impossibilidade de reconciliar-se com estas expressões objetivadas do humano compromete a reconciliação integral do ser humano consigo.

Aproximações entre reconhecimento e reconciliação

A apresentação da teoria do reconhecimento de Honneth convergiu para a análise das três dimensões em que se dá o reconhecimento: uma dimensão afetiva, uma dimensão legal, uma dimensão social. Comparando com as dinâmicas da reconciliação, expostas acima, algumas conclusões evidenciam-se rapidamente. Em primeiro lugar, não há como estabelecer qualquer relação imediata com a reconciliação com Deus. Seguramente o tema da

⁵ Karl Marx, no material preparatório para a redação do capital, usa o termo “metabolismo” para descrever este complexo conjunto de conexões.

religião, para dizê-lo de maneira genérica, demandaria tratamento à parte. Entretanto, para o que interessa aqui, basta dizer que, o indivíduo orientado pela fé introduz ou apresenta as implicações de sua crença nas demais dinâmicas. Isso é suficiente para o propósito que temos aqui.

Na relação que o indivíduo estabelece consigo em busca de reconciliar-se interiormente, os temas do amor, da amizade, dos vínculos de forma ampla (esfera emotiva), estão implicados. Entretanto, a tradição cristã aciona este circuito a partir da complexa dialética do amor a Deus e ao próximo como a si mesmo. O descentramento necessário para produzir relações mais ricas começa em Deus.

Como reconheceu Agostinho: “Tu estavas mais dentro de mim do que minha parte mais íntima. E eras superior a tudo o que eu tinha mais elevado.” (SANTO AGOSTINHO, 1986, p. 11). Esta dialética entre o mais íntimo e o mais externo como movimento em Deus, possibilita à teologia cristã unir, sem confundir, os instantes de constituição interna e externa da subjetividade. Não há uma fora não tenho estado dentro e um dentro que não estado fora. Por isso as proposições do amor a Deus e ao próximo podem ser colocadas num mesmo movimento sem contradição.

O perdão, como momento necessário da reconciliação consigo, introduz algo inusitado para as dimensões do reconhecimento. Ainda que se possa supô-lo nos espaços criados pela esfera emotiva, ele parece impensável na esfera jurídico-moral. Entretanto, para as dinâmicas da reconciliação que se estendem pela as áreas que cobrem a esfera jurídico-moral ele é decisivo.

Posto que se trate de edificar uma nova ordem moral pós-conflito (ou pós-tradicional, como prefere Honneth)⁶, é preciso um ponto a partir do qual ela possa começa, se não de um “zero” moral, pelo menos a partir de um horizonte que antevêja um apaziguamento dos conflitos e de cura das feridas. Honneth sugere que

⁶ “[...] pensar o futuro da sociedade moderna de modo que ele suscitasse um sistema de valores novos, aberto, em cujo horizonte os sujeitos, aprendessem a se estimar reciprocamente, em suas metas de vida livremente escolhidas.” HONNETH, 2003, p. 279.

este horizonte seja o de uma “solidariedade social” que aponta para uma “estima simétrica entre cidadãos juridicamente autônomos”. Aqui a contribuição da reconciliação, a partir da compreensão e vivência do perdão, pode contribuir para o aprofundamento desta solidariedade.

Neste ponto, Paul Ricoeur, com seu estudo sobre reconhecimento, pode trazer notável contribuição também. Ricoeur define este momento como o do “reconhecer-se a si mesmo”. Este momento desvenda as possibilidades que estão diante da pessoa bem como as suas responsabilidades com relação ao passado (a memória) e com relação ao futuro (a promessa) (RICOEUR, 2006, p. 105-122, 123-146).

A dinâmica da reconciliação cósmica amplia a ideia de reconhecimento, projetando-o na totalidade das relações. Esta abordagem possibilitaria a superação do afunilamento do reconhecimento às relações humanas. Postula-se aqui o horizonte da totalidade da matéria como ambiente da reconciliação. Certamente, há aí um novo percurso a ser desenvolvido: o direito à diferença de toda a matéria. Já tem lugar hoje, a partir de debates no âmbito dos direitos humanos, a pergunta por novas gerações de direitos: meio ambiente, animais. A partir da reconciliação cósmica, a pergunta é pelo estatuto de direito á diferença da totalidade da matéria.

A “diakonia” da reconciliação – formatando a proposta cristã

A questão que encerra este ensaio versa sobre a forma específica em que a teologia e o cristianismo podem apresentar sua contribuição no cenário político. Para um exercício de resposta, serve como ponto de partida o anúncio encontrado em 2 Co 15 em que é anunciado que nós, os que professam a fé em Cristo, temos “o ministério da reconciliação”. O termo traduzido no Novo Testamento como “ministério” é “diakonia”. O termo “diakonia”, ao contrário do que sugere o termo e certas práticas da noção de ministério, é forma específica de o cristianismo entender, histori-

camente, sua inserção na *polis*, é a sua forma própria de interagir e agir de forma propositiva na sociedade. O cristianismo faz isso a partir de um *diakonein*, isto é um servir às pessoas, à comunidade, à igreja, à sociedade. O serviço específico a partir da definição de Paulo aos coríntios é a reconciliação. Enumeramos alguns encargos deste serviço a partir do que foi previamente refletido.

a) Pecado e culpa

É fundamental que o serviço que o cristianismo presta ao mundo não evite, não ignore, não se esqueça do pecado e que tome a sério as experiências de culpa. Numa época em que a cultura tende a inúmeras formas de cinismo como forma de relativizar ou simplesmente esquecer a culpa, é serviço importante ao mundo apresentar a culpa que nasce do pecado. A culpa é parte da experiência que conduz à responsabilidade. Escapar ao círculo vicioso de uma culpa que paralisa não significa eliminar a culpa como experiência humana. É fundamental que o serviço cristão ao mundo denuncie a força destrutiva e fragmentadora do pecado, como processo que produz toda forma de divisão e de cisão. Além disso, é preciso demonstrar como o pecado como experiência história incrusta-se nas diversas formas de socialização e institucionalização. Suas raízes são profundas e capilares.

b) Nova criatura e perdão

É parte essencial do serviço cristão o anúncio libertador que desonera as consciências para que, uma vez livres, saibam-se integradas num círculo de gratuidade no qual deve imperar a confiança. Este serviço é contraparte do primeiro. Desmascaradas as formas diversas e persistentes do pecado, a culpa é introduzida, pelo anúncio da reconciliação, no espaço do perdão. O perdão a si mesmo e aos outros pode se traduzir em práticas multifacetadas de compaixão, misericórdia e cuidado.

c) Memória e verdade

É aspecto inelutável do serviço cristão o pastoreio de uma memória insubordinada e insurgente. Aquele que possibilita a reconciliação, foco do anúncio cristão, foi um preso político, torturado e morto. Ele morreu para que se soubesse que nem tudo é permitido. Neste sentido, a dimensão de martírio do serviço cristão é fidelidade à memória daquele que se colocou do lado da vítima, da pessoa injustiçada. Neste sentido, o perdão não pode significar o borramento desta memória. A reconciliação implica, então, o descortinamento da verdade.

O serviço à reconciliação não renuncia à busca pela verdade. Ele é busca da verdade e anúncio da verdade. É “diakonia” à verdade. Ela não pode jamais ser conivente com a mentira que embota processos sociais violentos. É preciso que a “diakonia” à verdade nos torne merecedores de confiança, para que possamos ajudar a restabelecer a verdade do que aconteceu nos processos violentos. Contar a verdade a respeito do passado é a pedra fundamental para alcançar uma sociedade estável e pacífica no futuro. Num conflito, numa guerra, como já disse tantas vezes, a primeira vítima é a verdade. A “diakonia” à verdade estabelece um pastoreio da memória, transformando os que confessam esta fé em guardiões, guardiãs da memória.⁷ A “diakonia” à verdade como fidelidade à memória é luta incansável contra a impunidade e pelo restabelecimento da justiça.

d) Reconciliação e libertação

É tarefa da “diakonia” da reconciliação a libertação e a reconciliação tanto de vitimários quanto de vítimas, de oprimidos como de opressores. Ambas precisam estar juntas. Libertação sem reconciliação é derrotismo; a reconciliação sem libertação é irrealista e ideológica. É preciso que ambas alcancem implementação

⁷ Walter Benjamin aponta para a necessidade de vindicação da memória dos vencidos. Confira em BENJAMIN, 1985, p. 222-232.

nos níveis nacional e internacional. Só assim a dignidade subtraída pode ser alcançada (MISSÃO EM CONTEXTO, 2006, p. 36).

A conjugação de reconciliação e libertação é fundamental para que reconciliação não seja facilmente convertida em uma “ideologia da ordem” em que os aspectos conflitivos são atenuados para conter grupos e correntes em situação de enfrentamento, criando condições governabilidade, sobretudo em contextos e situações “pós” totalitárias ou didatoriais. A reconciliação sem a contraparte libertadora pode facilmente ser desvirtuada e reduzida a uma teológica política conciliatória (COMBLIN, 1987, p. 78.).

e) Cura e rituais

A “diakonia” da reconciliação deve acionar toda a riqueza ritual da religião para marcar a memória das reconciliações passadas, para indicar um novo horizonte em situações anteriormente conflitivas. Rituais de perdão e reconciliação são essenciais: são canais de cura para uma vida destroçada, para comunidades divididas, povos fragmentados. A cura é o que possibilita os processos de reintegração moral das pessoas após a vivência de situações traumáticas. Assim, em consequência, é possível reafirmar que reconciliação é serviço às pessoas, às comunidades, à igreja, à sociedade, justamente como esforço de cura de feridas e assimilação de traumas, sem que isso implique qualquer tipo de amnésia social.

Conclusão

Esta breve reflexão permitiu inferir que a apropriação da noção cristã de reconciliação pode oferecer ricas contribuições ao tema do reconhecimento. A compreensão de que em Deus, mediante Cristo, as divisões, conflitos e as exclusões são superados num patamar superior, pois supõem a ideia do perdão do pecado, cujo efeito curativo das consciências possibilita uma nova ordem de coisas, incide diretamente sobre outra forma de entender a noção de “luta”, “conflito”.

Conflitos não são mais exclusivamente os meios de produzir reconhecimento, mas horizontes ou contextos a partir dos quais a reconciliação produz a reunião dos contrários, no mesmo instante em que permite que o indivíduo se reconcilie consigo e desata o processo de reconstrução social do *ethos*, da moral aviltada. São, portanto, também processos de reescrita de biografias e identidades fragmentadas.

Ao mesmo tempo em que ficou evidente que a noção cristã de reconciliação não faz concessão a nenhum tipo de conciliação artificialmente pacificadora ou ocultadora das tensões em nome de uma governabilidade ou acomodação de grupos divergentes, é indicada a necessidade incontornável de reordenamentos jurídicos e realinhamentos econômicos. A noção cristã de reconciliação empenha-se, então, em processos políticos de negociação de políticas públicas de escopo amplamente includente em todos os níveis sociais, possibilitando e fomentando cidadanias ativas.

Referências

ASSMANN, H.; MO SUNG, Jung. **Competência e sensibilidade solidária**: educar para a esperança. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

AULÉN, Gustaf. **A fé cristã**. São Paulo: ASTE, 1965.

BARTH, Karl. Die Lehre von der Versöhnung. In: BARTH, Karl. **Die Kirchliche Dogmatik**. Zollikon-Zürich: Evang. Verlag, 1959. v. IV/3.

BAVARESCO, Agemir; DA SILVA, Miguel Moreira. **Filosofia, reconhecimento e direito**. Pelotas: Educat, 2006.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história. Obras Escolhidas. v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DITMANSON, H. **Grace in experience and theology**. Minneapolis: Augsburg Publishind House, 1977.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento. Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé. **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: UnB, 2001.

GIRARD, René. **A violência e o Sagrado**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

HARKNESS, G. **The ministry of reconciliation**. Nashville: Abingdon, 1971.

HINKELAMMERT, Franz. **La fe de Abraham y el Edipo Occidental**. San Jose: DEI, 1989.

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

MARASCHIN, Jaci. Um caminho para a teologia no Brasil. In: ALVES, Rubem et al. **Tendências da teologia no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1977.

MEDONÇA, Ricardo F. Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado Habermasiano. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n. 29, p. 169-185, 2007. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782007000200012&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 10 set. 2008.

MILBANK, John. **Teologia e teoria social: para além da razão secular**. São Paulo: Loyola, 1995.

MISSÃO EM CONTEXTO. Transformação – reconciliação – empoderamento. Uma contribuição da FLM para a compreensão e a prática da missão. Porto Alegre: IECLB; Curitiba: Encontro, 2006.

MOLTMANN, J. **A vinda de Deus**. Escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2004.

SAAVEDRA, Giovanna; SOBOTTKA, Emil. Discursos filosóficos do reconhecimento. **Civitas**, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 386-401, 2009.

SÁNCHEZ VAZQUEZ, Adolfo. **Entre a realidade e a utopia**. Ensaios sobre política, moral e socialismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1986, Livro III.

SOBRINO, Jon. O cristianismo e a reconciliação: caminho para uma utopia. **Concilium**, Petrópolis, n. 303, 2003.

Gestações de cidadania: Direitos, teologias e violências

Kathlen Luana de Oliveira *

*Nunca mais terão fome, nem sede,
O sol nunca mais os afligirá
Nem qualquer calor ardente;
Pois o Cordeiro que está no meio do trono
Os apascentará, conduzindo-os até as fontes
Da água da vida.
E Deus enxugará toda lágrima dos seus olhos.*

Apocalipse 7. 16-17

*Eis a tenda de Deus com os seres humanos
Ele habitará com eles;
Eles serão seu povo,
E ele, Deus-com-eles, será o seu Deus.
Ele enxugará toda a lágrima dos seus olhos,
Pois nunca mais haverá morte,
Nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais.*

Apocalipse 21. 3-4

* Doutora em Teologia, Filósofa e teóloga. Pesquisadora do Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos e do Núcleo de Pesquisa em Gênero, ambos da Faculdades EST. Docente na Faculdade Cene-cista de Osório (FACOS), em Osório/RS, Brasil e professora colaboradora no Instituto Missionário de Teologia (IMT / URI) em Santo Ângelo/RS, Brasil. Contato: kathlenlua@yahoo.com.br

De um lugar teológico: alguns pontos das tramas discursivas sobre justiça

Os verbos conjugados no futuro da passagem bíblica de Apocalipse, na epígrafe deste texto, dão a impressão de uma não presença da realidade almejada dos discursos teológicos. E há toda uma tradição sitiada por essa impressão. Todavia, não confundindo com apelos de incidência política, cultural, o futuro almejado e esperado fala de um presente e de um passado repleto de fome, sede, morte, dor e lágrimas. Esse futuro pleno e esperado não apagará e não esquecerá esse presente-passado. Logo, enquanto futuro pleno, como seria possível saber que não há mais lágrima se esta não foi testemunhada, experienciada, ignorada? Afinal, se ela será enxugada, é porque ela existiu. Todavia, ao ser enxugada, significa que, nesse instante, não haverá mais tempo, nem espaço para a dor, a morte e a lágrima.

Mesmo que muitos discursos e conhecimentos¹ almejem eliminar os males do mundo, a cada dia, novas formas de violação, de violência surgem, frustrando muitas apostas nos milagres de desenvolvimento, de politização, de educação. A esperança nesse futuro pleno, além de não esquecer o presente-passado, lança permanentes suspeitas sobre capacidades e incapacidades, sobre os discursos e sobre os silêncios, sobre “as virtudes e sobre os vícios” humanos. Todavia, não se trata de uma esperança passiva alheia ao palco da vida e suas contradições, essa esperança faz parte da própria vida e de suas contradições, envolta à lágrima e

¹ Parte do pressuposto de discurso: “Considerar o discurso como prática, prática discursiva, significa defini-lo como um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço que definiram em uma época dada e para determinada área social, econômica, geográfica ou linguística. As condições de existência da função enunciativa”. (FOUCAULT, 2004a. p. 81). Também se considera algumas pistas em Ricoeur: a arqueologia pretende ser “pura e simplesmente uma reescrita, quer dizer, a forma conservada da exterioridade, uma transformação regradada do que já foi escrito”. Em Ricoeur (2007, p. 211), a escrita da história não é mera exterioridade ela tem a função de elaboração de memória, função de dívida, de justiça e de reconhecimento.

às tentativas efêmeras de enxugá-la, além de ser uma busca pelo riso. Assim, enquanto o futuro pleno do texto bíblico não se realizar plenamente, faz-se teologia *entre* lágrimas e risos. E, especialmente, faz-se uma teologia que também fale sobre “ter ou não ter sapatos, ter ou não ter pão, ter ou não ter governador”.² Ou ainda, como pautou a teologia latino-americana, o compromisso é “ouvir o suspiro dos oprimidos” (ALVES, 1986, p. 32). Suspiro que não será esquecido, mesmo se os ouvidos humanos forem incapazes de ouvi-lo.

Nem apologias, nem naturalismos, nem psicologismos. Pensar de um lugar teológico, num contexto no qual seu campo de produção é altamente questionado e desconsiderado pelos seus pares, não torna a teologia um lugar privilegiado, sobre-humano. Talvez, ao adentrar nas regras do jogo acadêmico se transforme por demasiadamente racionalista, especialmente por querer entrar no jogo do pensar. E como toda e qualquer forma de produção de conhecimento, sofre das mesmas limitações, cai nas mesmas armadilhas de produção de crenças epistemológicas que acreditam revelar a realidade.

Inúmeros discursos teológicos foram produzidos, nem sempre reconhecidamente teológicos, pois os sentidos comuns tanto acadêmicos e populares circunscrevem a teologia dentro dos limites da moralidade, ou das lacunas. Pode-se suspeitar que a própria teologia e/ou a religião sofre de uma espécie de um rito de expurgação. É terapêutico culpabilizar a teologia/religião pelos atrasos e moralismos sociais, apesar de que em parte também desempenhe essas funções, como também é terapêutico acreditar que na teologia/religião residiria a salvação do caos, das crises das barbáries humanas. Teologia não salva ninguém. Assim como também a política, a sociologia, a filosofia não são instrumentos que possuem garantias de salvação ou de correção das atrocidades.

² Referente à relação que Lutero estabelece entre um Deus que dá e sustenta as necessidades, mas também as autoridades seculares não são ignoradas, referindo-se à paz e a boa administração. ‘Obediência’ à autoridade se faz necessária, mas não é ilimitada, irrefletida. Também, a justiça aparece no desempenho do ofício/trabalho e economia. “Fazer sapatos com preço justo” Cf. A quarta petição em LUTERO, 2000, v.7. p. 411-413.

[...] creio que podemos evitar o estéril debate entre os que lamentam o *excesso* de religião e os que, contrariamente, deploram a sua *falta*, salientando que os protagonistas desses discursos geralmente alojam-se em espaços sociais muito heterogêneos, os quais atualizam horizontes de produção de sentido muito diversos, onde não chega a se processar um diálogo mínimo, mas apenas a eventual colisão de enfadonhos e repetitivos monólogos. (LEWGOY, 2004, p. 71-72)

O problema não é enunciar, difamar ou sacralizar um lugar teológico. O problema reside nas apropriações que são feitas dele. E, por mais superficial, naturalizante que possa ser, é difícil romper com aquilo que está sedimentado. Afinal, como se apresenta em muitos discursos e se tenta proporcionar um nivelamento em se dizer o que é teologia, esta é tornada argumento para o estabelecimento da ordem, de um tipo de agregação social, da correta moral. Sim. Julgamentos sexistas, etnocêntricos, civilizatórios também são produzidos pelos discursos teológicos e pela sua apropriação comum.³

Que lugar é esse, então? O que se quer pleitear é um lugar de heresias⁴ e profanações⁵, no qual a unidade e o consenso não

³ Cf. os desastrosos argumentos de quando a religião invade os assuntos humanos, a política, enquanto mantenedora do *status quo* ou de uma moralidade vigente. Como assevera Lewgoy, analisando o campo religioso no Brasil, tanto os discursos do excesso de religião quanto os que identificam a sua falta têm cristalizado a discussão religião – direitos humanos no Brasil. A influência da ala católica conservadora, da ala evangélica/neopentecostal no espaço público, nas decisões eleitorais fomenta muitas desconfiças. Os choques de interesses, os preconceitos elaborados a partir de modelos de família, de papéis de gênero, da intolerância e da demonização de outras religiões, das posturas acerca de questões de saúde como acerca do aborto provocam uma reação negativa da presença da religião no espaço público. Para a discussão, cf. MARIANO, 2011; ORO, MARIANO, 2010; MARIANO, 2007.

⁴ Cf. Westhelle (2008, p. 158), Schleiermacher sustentou que “[...] não existem heresias novas, pois desde a antiguidade o cristianismo não era mais contestado ou invadido por outras ideias religiosas. Schleiermacher mostra que os esforços missionários da igreja seguiam o mesmo padrão da ‘descoberta’. Visto que não existem mais qualquer limites, não há

sejam almejados a qualquer custo. Um lugar que não há mais risco de morte ou de matar por pensar hereticamente⁶, um lugar que não se conjugue com idolatrias nem de deuses, nem de demônios teóricos (ficando no campo da produção do conhecimento). É uma busca por heresias e profanações não só com os dogmatismos⁷

transgressão possível. Onde a heresia não é mais possível, a novidade também é uma impossibilidade. A palavra *heresia* significa etimologicamente uma ‘escolha’, ‘uma opção’ ou ‘ser colocado à parte’, mas ela também pode significar ‘conquista’, ‘captura’. A ironia nisso é que a ‘conquista’ europeia ou ocidental do mundo, a grande ‘heresia’, tornou-se a norma da qual nenhum desvio era possível, nenhuma ‘anti-heresia’ seria permitida. A heresia tornou-se absoluta, normativa. Especialmente, o *eschaton* tinha sido alcançado. O único significado que sobrou para ser atribuído à palavra era um significado exclusivamente temporal.

⁵ Um devolver ao comum, o que foi tirado dele, sacralizado. AGAMBEN, 2007; SCHAPER, 2011.

⁶ Segundo Rubem Alves (2004, p. 45-46), o discurso herético implica em: “*Primeiro ponto*: notemos que o discurso teológico é sempre um discurso de alguém – indivíduo ou instituição. Por trás de todo discurso sobre Deus há sempre um sujeito que se esconde. *Segundo ponto*: como se decide se um discurso é ortodoxo ou não? Evidentemente, não existe nenhum procedimento que permitiria chegar-se a uma conclusão por meio de procedimentos puramente lógicos. Isso nunca ocorreu na história. A aceitação de um discurso como verdadeiro e ortodoxo e a rejeição de outro como falso e heterodoxo se dá no nível do poder político dos sujeitos que enunciam e sustentam os tais discursos. O que importa é quem tem a última palavra. E isso se decide em níveis pré-linguísticos. *Terceiro ponto*: aceitar o discurso oficial equivale a homologar o discurso do sujeito que tem a última palavra (o mais forte). Mas homologar (homo-legein) significa dizer o mesmo. Significa, portanto, confessar que se aceita que ele tenha a última palavra [...]. A confissão ortodoxa é, assim, uma forma circular de se fazer uma confissão política acerca da Igreja. *Quarto ponto*: isso nos leva à conclusão de que, em todos os momentos de nossa atividade teológica, a eclesiologia está em jogo. Seria interessante parar para ver que a Reforma se deu, fundamentalmente, por razões eclesiológicas, já que as duas Igrejas estavam de acordo sobre os dogmas cristológicos e trinitários.

⁷ Tillich (2007, p. 18-23) advoga por uma visão contributiva do dogma, na medida em que se trata de uma declaração pública daquilo que se crê, uma expressão que preserva a unidade. Aqui não se trata de uma proposição de abolir o dogma, mas não se quer encaixar o que se busca pesquisar dentro dele. E, principalmente, o dogma é um discurso estabelecido sob o aniquilamento de outros. Os processos de constituição dogmática também elegem seus deuses e demônios.

teológicos, mas com os dogmatismos epistemológicos (BOBSIN, 2012, p. 40), sem cair num ciclo que determina novas ou velhas caçadas às “bruxas”. Contudo, não se trata de um relativismo, pois, enquanto discurso, se quer dizer algo, que não compactue com uma negação do mundo comum.

Não há palavras e discursos capazes de sintetizar e delimitar os acontecimentos. Há sempre de se suspeitar quando se assume conceitos definidos e se parte deles como capazes de descrever o que está acontecendo ou prescrever como deveria acontecer. Não se trata de um ceticismo total, pois a busca por produzir conhecimentos não cessa. Mesmo que de forma limitada, é importante nunca esquecer a própria limitação.

Claro que existe uma inquietação que torna difícil nivelar a teologia como um conhecimento ordinário, pois tem um escopo que não se encaixa na lógica de comprovações. Especificamente, reside um compromisso que remete a algo que não teria prazo de validade, a algo que afirma uma ação, a um evento que se faz humano, transpassando-o. Há um esforço de explorar, elucidar, clarificar a constante vinda de Deus. Longe de ser um esforço divino de compreensão, apresenta-se como um esforço qualitativo, semântico, discursivo. Trazendo essa propriedade à produção do conhecimento, não se almeja um conhecer por conhecer, mas se anseia que o conhecer possibilite enxergar que o fim não é o fim, que a morte não é o sentido da vida humana.⁸ E enquanto um conheci-

⁸ Diferente e, ao mesmo tempo, igualmente ao que a Arendt escreve, mesmo que a teologia e a religião, como a filosofia, a política se estruturaram a partir da mortalidade, apesar de essa ser sim uma vertente da tradição, pode-se pleitear a referencialidade à natalidade. Se Arendt apropria o pensamento de Agostinho para pensar a política, cabe também uma reapropriação da natalidade para a teologia. Assim, a preocupação não é produzir um conhecimento para depois da morte, mas um conhecimento que não confessa a morte como seu compromisso, mas um sim ao mundo. Isso também não significa colocar a vida como bem-supremo, a vida como propriedade privada que esquece da sua própria mortalidade. Ao contrário, a temporalidade da vida, vista sob a ótica da encarnação, recebe um outro acento. Não é uma renúncia da nossa afeição pelo mundo (ARENDR, 1998, p. 95; cf. também ARENDR, 2010a. p. 22, 392-399; OLIVEIRA, 2011, p. 144-156.

mento com um compromisso fora dele mesmo, transfigurado pela esperança de uma vida nova, por enquanto, um dos caminhos, não apenas escatológico, longe de produzir preceitos de “não-existência” (SOUZA SANTOS, 2005, p. 102-105) ou promover os “senso comuns seculares” (MILBANK, 1995, p. 15) é se aventurar por um “conhecimento prudente, para uma vida decente”.⁹

Justiça, justificação, justo são palavras carregadas por embates históricos e teológicos, cheias de sentidos, cheias de significação, cheias de esperança e cheias de uma certa frustração de como os acontecimentos se apresentam. São palavras grávidas de esperanças forjadas em meio ao clamor de situações consideradas indignas e injustas ou em embates por se dizer a autêntica relação entre Deus e as pessoas. As lógicas teológicas parecem fazer pouco sentido num tempo no qual promessas não são mais esperadas, e certas ações feitas, mesmo impossíveis de serem desfeitas, de alguma forma passam pelo crivo das balanças e medidas compensatórias e punitivas. As noções de justiça sobressaem quando estipuladas por sistemas, organizações instituídas ou ainda pela lógica da vingança, e as reivindicações de se punir mais e melhor, beirando a constatações de que as convicções teológicas são restritas a individualidade ou a meros clichês populares e acadêmicos.

Na América Latina, há uma profícua correlação da cruz com a “crucificação atual”, a injustiça vivida,¹⁰ quase beirando a uma

⁹ Não se trata de produzir as mesmas ou outras formas de “monocultura” racional. A monocultura do saber e do rigor do saber; a monocultura do tempo linear; a monocultura da naturalização das diferenças, monocultura do universal e do global; monocultura dos critérios de produtividade e de eficácia capitalista são cinco formas que Santos enumera como lógicas de processos hegemônicos de racionalidade e eficácia que produzem a não existência. O que não se enquadra dentro dos critérios de existência, fica relegado ao plano da invisibilidade, da intangibilidade, da descartabilidade (SOUZA SANTOS, 2006, p. 17-59).

¹⁰ Na reflexão de Jon Sobrino (1982), como primeiro momento, falar de Jesus Cristo é referir-se a ressurreição de Jesus como o acontecimento e a verdade fundamental para a fé cristã. Como segundo momento, é preciso reconhecer que na humanidade atual há muitos homens e mulheres, povos inteiros que estão crucificados. Nesse sentido, é fundamental concretizar alguns aspectos da ressurreição de Jesus desde a realidade dos crucificados. Sobrino, então, propõe que a cristologia a partir da América Lati-

sacralidade da própria injustiça como uma *conditio sine qua non* para a validação dos argumentos teológicos. De outro lado, há uma reivindicação de que “[...] as coisas não podem continuar como estão e que não melhorarão se deixadas por conta de sua inércia e evolução interna” e, se há o anseio pela mudança, “[...] não é mera transformação, da interioridade do ser humano, mas uma reestruturação das relações visíveis e tangíveis entre as pessoas”.¹¹

Claro, não descaracterizando as lutas contra os neocolonialismos, contra a exploração e a redução das alteridades. A justiça que se reivindica teologicamente é fomentada em muitos discursos que incidem em igualdade perante a lei; igualdade perante a vida; igualdade conforme as necessidades, igualdade conforme o mérito. Todavia, a igualdade absoluta perante Cristo nunca parece ser argumento suficiente para fomentar mudanças.

E é justamente a relação com a “mudança” que é sempre alvo de críticas. O excesso de paciência ou a impaciência constantemente podem ser posturas de contradição com aquilo que se professa. Aos que denunciam o excesso de paciência, haveria uma negação do mundo, o clássico argumento de se manter puro frente às impurezas. Aos que denunciam a impaciência, indicam que haveria uma pretensão de que haveria direitos superiores que permitiriam qualquer ação em nome daquilo que se professa contra qualquer tipo de ordem. “Se os cristãos não são conservadores reacionários protegendo o *status quo*, também não o são, em princípio, revolucionários que supõem trazer o *eschaton* à força” (FORDE, 1995, p. 463). De qualquer forma, nem fuga, nem destruição, nem colonização, visto que a redenção não se opõe à criação, o que se constata é que o mundo é “devolvido”, reafirmado como

na esteja no serviço e no amor. Serviço no qual está presente o Senhorio de Jesus. É um reconhecimento da crucificação atual.

¹¹ O que Jesus quer dizer ao anunciar a chegada do Reino é que as coisas não podem continuar como estão e que não melhorarão se deixadas por conta de sua inércia e evolução interna. [...] não é mera transformação, da interioridade do homem, mas uma reestruturação das relações visíveis e tangíveis entre os homens, é uma autêntica libertação do homem em todos os níveis. SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 83; 65.

um lugar de serviço, como o único lugar no qual é possível servir. Por isso, a oração não expressa um “vamos ao reino”, mas que “venha o reino”, considerando sua imprevisibilidade, incontrolabilidade.

A questão, que se quer evidenciar aqui, é uma não reprodução dos discursos e argumentos que colocam uns contra os outros, isto é, se a situação e as relações se estruturam e são estruturadas por homens contra mulheres, cidadãos contra estrangeiros, ricos contra pobres, criminosos contra as vítimas. Os caminhos de qualquer proposta que anseia sair dessa situação precisam romper com a mesma lógica vista ao contrário: mulheres contra homens, estrangeiros contra cidadãos, pobres contra ricos, vítimas contra criminosos. Isso não significa ignorar o que “uns fazem contra os outros”, entretanto, para que a violência não se perpetue, não basta curar as feridas, lamentar os mortos, é preciso deslegitimar a violência que implementa a morte, que silencia, que separa.

É, nesse sentido, que o pensar teológico encontra afinidades com a fraqueza dos direitos humanos. Especificamente, no aspecto que qualquer um, qualquer pessoa tem direitos pelo fato de ser pessoa. Isso é uma fraqueza argumentativa para muito teóricos, pois é muito pouco para convencer ou para garantir e efetivar ações.¹² Ninguém possui direitos em detrimento de outra pessoa; mas justamente, qualquer pessoa pode violar o direito de alguém. A afinidade ao pensar teológico se dá no momento em

¹² Amartya Sen (2011, p. 390; 401), discutindo acerca dos direitos humanos e imperativos globais, faz uma demonstração de que mesmo sendo atracente, a ideia de direitos humanos é bastante criticada por ser evidenciada sob uma crença sem fundamento de que os indivíduos têm direitos simplesmente por ser humanos. A dúvida reside “[...] na suposta ‘fragilidade’ ou sentimentalismo da fundamentação conceitual dos direitos humanos. [...] um discurso vago – com boas intenções e talvez até louvável, porém incapaz de ter grande força intelectual”. Apesar disso, Sen adota a perspectiva de que “[...] os direitos humanos são pretensões éticas constitutivamente associadas à importância da liberdade humana, e a solidez de um argumento apresentado determina a pretensão como direito humano deve ser avaliada pelo exame da discussão racional pública, envolvendo uma imparcialidade aberta”.

que se parte de uma teologia que afirma o mundo, partindo da condição de simultaneidade humana.

Utilizando a linguagem aristotélica, nem vícios, nem virtudes são capazes de promover a felicidade. Não se trata de ignorar as virtudes, mas sim de não considerá-las a solução permanente. E a confiança nas virtudes leva a condenar os não virtuosos, a esquecer a permanente presença dos vícios, acreditando que existe um aperfeiçoamento que santificaria o virtuoso. Contrário do que se pode postular, não se trata de uma resignação, porém não é sendo virtuoso que se encontrarão as soluções e as fórmulas da felicidade. Por exemplo, a confiança na racionalidade ignorou que, na própria racionalidade, a violência não é eliminada. Todavia, não se trata de banir a racionalidade, mas de identificar suas limitações e que esta não está isenta da barbárie.¹³ Em paráfrase kierkegaardiana, quem se considera cristão, entendendo como virtude, seguindo normas e convenções, atribuindo para si uma característica especial frente a outros, trai e prostitui o tornar-se “crístico”.¹⁴ Em

¹³ Para Arendt (1994, p. 46-47), “é o uso da razão que nos torna perigosamente ‘irracionais’, pois esta razão é propriedade de um ‘ser originariamente instintivo’”. Justamente a racionalidade foi utilizada para fabricação de técnicas e objetos: armas, bombas, máquinas de guerra. “Assim, a ciência é chamada para curar-nos dos efeitos colaterais da razão, por meio da manipulação e controle de nossos instintos”. A ciência, que auxiliou no desenvolvimento das tecnologias que parecem apenas aprimorar as técnicas de morte, agora procura explicações, causas da violência, numa tentativa de controlar e minimizar os danos colaterais da racionalidade aplicada. Desse modo, para Arendt, não é a racionalidade que distingue seres humanos de animais, “[...] mas a ciência, o conhecimento destes padrões e técnicas referentes a eles”. “É a aparência da racionalidade, muito mais do que os interesses por trás dela, que provoca o ódio”.

¹⁴ A autenticidade do “ser em Cristo”, como Kierkegaard indica: “Eu não me chamo de cristão, não digo a mim mesmo que sou cristão... isto soa quase como uma forma de loucura, neste mundo cristão onde todos e qualquer um são cristãos, onde ser cristão é algo que todo mundo simplesmente é... especialmente alguém a quem o cristianismo importa no grau que importa a mim. Mas não pode ser de outra forma... Eu não posso estar a serviço da legião de mercadores velhacos, refiro-me aos sacerdotes, que falsificando a definição de cristianismo pelo bem dos lucros nos negócios adquiriram milhões e milhões de cristãos. Eu não sou um cristão – e infelizmente sou capaz de tornar evidente que os outros também não o são,

termos teológicos, ao mesmo tempo, toda e qualquer pessoa é santa e pecadora. E aquelas que se consideram santas, o risco é maior, pois possuindo o reconhecimento de suas virtudes por outros, acreditam que sua ação, moralidade levaria ao próprio progresso, ou evolução. O pecado, não reconhecido enquanto pecado, implica num senso de superioridade, justificando toda ação.

Semelhante a lógica discursiva da colonização, na qual “santos” se dedicam a erradicar a barbárie do mundo, “civilizando” povos inteiros, acreditando numa cooperação para o bem. A violência sacralizada perde o nome de violência, transformando-se num instrumento racional e piedoso para o progresso. Conforme Forde, “para Lutero, [...] em lugar de todos os sistemas humanos de transição do pecado para a justiça precisamos colocar a absoluta simultaneidade do pecado e da justiça. [...] não é uma conclusão tirada de má consciência sob o sistema da lei; não é resignação ao fato de que, por mais árduas que sejam nossas tentativas, nunca seremos bem-sucedidos”¹⁵.

Tal perspectiva da simultaneidade não sustenta discursos de política que indicam que o Estado seria necessário devido a uma natureza má, ou Estado seria necessário garantindo amenizar a corrupção histórica de uma natureza boa. Essas atribuições de natureza sacralizam aspectos sob os quais se considera algo irrevogável. E a simultaneidade permite pensar que todas as possibilidades estão em aberto, não havendo destinos determinados.

sim, ainda menos do que eu. Pois eles imaginam que são cristãos” (KIERKEGAARD, 1944. p. 282). Nenhum ser humano pode de si mesmo e por si mesmo declarar o que é o pecado, precisamente porque ele está em pecado; toda a sua fala sobre o pecado é, no fundo, maquiagem do pecado, um desculpar-se, uma pecaminosa atenuação. Por isso o cristianismo começa por outro caminho: o ser humano deve aprender o que é o pecado por uma revelação de Deus; o pecado não está em que uma pessoa não tenha entendido o que é correto, mas que não queira entendê-lo e não queira o que é correto (KIERKEGAARD, 1988. p. 195).

¹⁵ FORDE, 1995, p. 413-414. A afirmação refere-se as estados plenos de justificação e pecado. A justificação é uma imputação divina, que se opõe à justiça e à injustiça humanas. Não faria sentido imputar justiça, se houvesse de forma parcial o pecador e o justo.

Entre todas as possibilidades, como não compactuar com todas as formas possíveis de violência, com todas as formas de pecado, em prol de que o “venha o teu reino” seja mais percebido como possível? Ou numa linguagem arendtiana, como não deixar que a violência e a destruição do mundo comum sejam mais possíveis do que as possibilidades de permanência e de responsabilidade pelo mundo comum? Contra determinismos, contra naturalismos e sacralidades, assumir a *mundanidade* não entra em conformidade com a inversão e o predomínio do “matarás”. Assumir a *mundanidade*, num “quero que o mundo persista” frente toda a instrumentalidade da violência, invade a temporalidade de se estar ao mesmo tempo no presente, no passado e no futuro; no futuro, ser guiado pela esperança, no presente, a coragem de lançar-se ao *entre* que estabelece uma relação “entre nós”; o passado, com o não esquecer as “coisas que testemunhamos, vimos e ouvimos”. Ou seja, com a esperança em evento e advento do novo, com a coragem para a vida política e com o dever de não esquecer (das ações impossíveis de serem desfeitas e da boa-nova), o pensar teológico está imerso de *mundanidade* a partir e por algo absurdo.

Sim, onde estiver a fé, ela não consegue se refrear, ela se comprova, irrompe e confessa e ensina esse evangelho diante das pessoas e por ele arrisca sua vida. E tudo que ela vive e faz, destina-o ao proveito do próximo, para lhe ajudar, não só que ele alcance semelhante graça, mas também no que tange o corpo, propriedade e honra [...] pois, onde não irrompem as obras e o amor, a fé não está bem, o evangelho ainda não pegou, e Cristo ainda não foi bem reconhecido. (LUTERO, 1984, p. 176)

Alguns nós e confrontações discursivas sobre justiça

Nas noções de justiça, parece residir algo que possibilita medir as ações, medir o dano realizado e apaziguar a injustiça causada. Claro, há sempre alguém que segura o instrumento de medição e que determina as sanções condizentes com a repara-

ção. Todavia, a substancialidade da palavra justiça não é evocada em qualquer situação, mas, nas ruas e nas mídias, ela surge especificamente em situações de violência ou de certas violações. Outro aspecto que se pode lançar suspeitas é de que os instrumentos de medição são percebidos cada vez mais como insuficientes. Não há medidas suficientes para as violências de tortura, por exemplo, e conseqüentemente, não há como colocar contrapesos na balança de punições ou reparações, o que não significa não fazer nada a respeito.

Os constantes apelos para a redução da idade penal, para a revisão das prescrições de tempo carcerário, para o aprimoramento do aparato policial; os apelos contra a impunidade ou ações de “justiçamento” apontam para a pressuposição de que justiça está sitiada no campo jurídico e, ao mesmo tempo, apontam para a falta de confiança nesses instrumentos. Os conflitos deflagrados sobre bases da violência pouco enxergam de justiça na morosidade do sistema, nublando qualquer sensação de reparação.

Com certa certeza, pode-se constatar que são muitos os discursos de justiça que coexistem numa mesma sociedade. Não é por acaso que se encontram várias qualificações como justiça social, justiça criminal, justiça internacional, justiça reparadora, justiça das vítimas para citar alguns exemplos. Todavia, ao se refletir sobre direitos humanos e até mesmo sobre as ações do Estado, não há como não enfrentar compreensões de justiça vigentes, que compõem as relações políticas, econômicas e sociais. Muitas delas, inclusive, preservam implicitamente o mote de ordem e progresso.

Aquilo que se herdou do estipulado “mito fundador” dos direitos humanos é de que a justiça legitimada e instituída em seus sistemas de normatividade nem sempre corresponde aos anseios de justiça reivindicados pelos muitos movimentos, grupos, pessoas que estão somando-se a esses conjuntos de direitos. Por isso, deveriam ser constantemente reformados ou avaliados de forma que funcione o que se estipulou. Para tal questão, o pensamento liberal/neoliberal tem oferecido reflexões mais contundentes e assimiláveis de justiça, liberdade e igualdade do que pensamentos alternativos a esse modelo de Estado, de sociedade e de inter-relações pessoais. O risco é, pois, concentrar-se em uma ideia que pode

dizer muito, e, ao mesmo tempo, nada, continuando sob a tutela de marcos punitivos ou de extrema confiabilidade na racionalidade que pouco permitem espaço ou deslegitimam proposições e argumentos distintos. Ao que parece, os discursos de desenvolvimento, de igualdade preservam uma ideia de que, para se efetuar uma sociedade de direitos, não se pode abdicar da ideia de punir.

[...] nessa época das Luzes, não é como tema de um saber positivo que o homem é posto como objeção contra a barbárie dos suplícios, mas como limite do direito, como fronteira legítima do poder de punir. Não o que ela tem de atingir se quiser modificá-lo, mas o que ela deve deixar intacto para estar em condições de respeitá-lo. *Noli me tangere*. Marca o ponto de parada imposto à vingança do soberano O 'homem' que os reformadores puseram em destaque contra o despotismo do cadafalso é também um homem-medida: não das coisas, mas do poder. (FOUCAULT, 1994, p. 70)

Durante todo o século XVIII, dentro e fora do sistema judiciário, na prática penal cotidiana como na crítica às instituições, vemos formar-se uma nova estratégia para o exercício do poder de castigar. [...] é a retomada política ou filosófica dessa estratégia, com seus objetivos primeiros: fazer da punição e da repressão das ilegalidades uma função regular, coextensiva à sociedade, não de punir menos, mas punir melhor; punir talvez com uma severidade atenuada, mas para punir com mais universalidade e necessidade; inserir mais profundamente no corpo social o poder de punir. (FOUCAULT, 1994, p. 76)

Entre teorias prescritivas e descritivas de justiça, entre juízos e sentidos morais sobre o que é justo ou não, uma possível característica sintomática é das expectativas de normas coletivas. De alguma forma, parece residir ainda uma compreensão de coletividade e pretensões de universalidades nas noções de justiça, pois, a princípio, é algo que deveria ser aplicável a todos, demarcando limites relacionais.

Como explora Agnes Heller, muitas teorias de justiça estão estruturadas às compreensões de igualdade-desigualdade. As di-

versas reivindicações e argumentações discursivas podem reiterar a clássica lógica (ARISTÓTELES, 1985, Livro V; PLATÃO, 2006, Livro I; POSNER, 2007, cap. 11) de tratar iguais igualmente e desiguais desigualmente ou, em oposição a isso, tratar iguais igualmente e desiguais igualmente. Outras noções como a ideia de justiça em conformidade com “a cada um segundo a sua categoria”; “a cada um segundo as suas necessidades”; “a cada um o mesmo” compõe as relações de justiça em uma amálgama do social, do político e do econômico.

Entre noções de materialidade ou formalidade da justiça¹⁶, Heller considera que há uma justiça formal e outra dinâmica. A justiça formal se constitui como “as normas e regras que constituem um aglomerado humano devem ser aplicadas consistentemente e continuamente a cada um e todos os membros desse aglomerado” (HELLER; FEHÉR, 2002, p. 177). Já, na dinâmica, há o questionamento das normas e regras. A justiça dinâmica, ao contrário da formal, não é uma proposição universal empírica (HELLER; FEHÉR, 2002, p. 179). Todavia, a justiça dinâmica tem se demonstrado estática, pois há muitas regras e normas pressupostas.

Os discursos parecem estar balizados por uma justiça que pressupõem uma igualdade. Também os discursos teológicos implicam em afirmar uma normatividade, zelando por uma igualdade ou justiça com uma referencialidade externa à condição humana, mas destinada a ela. Cabe identificar como esses discursos se misturam, se diferenciam ou reafirmam certos princípios de justiça; 1) a cada qual a mesma coisa (igualdade numérica absoluta); 2) a cada qual segundo seus méritos e obras (igualdade proporcional pelo mérito); 3) a cada qual segundo suas necessidades (igualdade proporcional-quantitativa); 4) a cada qual segundo sua posição (igualdade proporcional-qualitativa); 5) a cada qual segundo o que

¹⁶ PERELMAN, 1996, p. 3-33. Sobre a justiça, “[...] sua originalidade se deve, em grande parte, à vontade incessante de reabilitar a vida do direito e de torná-lo o fundamento de sua atividade” (PERELMAN, 1996, p. XIII). Sobre a justiça formal, seria uma noção positiva e de igualdade. Logo, ser justo é aplicar as leis do país; dependendo de cada legislação, existirá um critério particular de distribuição de justiça. E a materialidade é subjugada e à formal, consistindo a dinâmica da moralidade e da ética para o estabelecimento de uma igualdade.

a lei lhe atribui (PERELMAN, 1996, p. 9; OPPENHEIM, 2012, p. 660-666).

Visto que essas noções de justiça, que almejam a igualdade, confundem-se, misturam-se ou se contradizem, formando “sentos comuns” sobre como implementar a justiça, aqui, neste texto, será recolhido alguns sentidos de “lugares” dos quais emana a reclamação por justiça: os conflitos sociais, a violência como justicamento, as lutas por moradia, as lutas por reconhecimento. Assim, o questionamento latente é de que forma esses conflitos possibilitam avaliar a democracia que se está construindo, o que esses conflitos dizem sobre os direitos humanos, como são enunciadas justificativas de justiça, e, nessas justificativas, onde e como aparecem características discursivas religiosas. Não esperando conclusões, e nem impondo esses interesses aos acontecimentos, parte-se do pressuposto que numa palavra pode habitar inúmeros sentidos, e, conseqüentemente, inúmeras justificações para que esse sentido prevaleça sobre outros. Ao que parece, há muitas rupturas, suspeitando a partir do pensamento arendtiano, rupturas que revelam a inadequação dos conceitos e categorias elaborados pela tradição para lidar com os acontecimentos como eles aparecem.

Lugares de injustiça: algumas tramas político-religiosas dos conflitos sociais

Talvez, as grandes teorias pouco conseguem abranger a complexidade da própria justiça, quando se defrontam com as reivindicações cotidianas de justiça que surgem de conflitos. Há sempre uma pretensão de estabilidade, de funcionamento, de ordenamento que não contempla toda a sociedade. E esses discursos acabam novamente influenciando ações a partir de uma estrutura estatal de imposição. Os retratos de Brasil coletados pelos Observatórios de Conflitos Urbanos¹⁷ têm demonstrado as mani-

¹⁷ “Definimos conflito urbano da seguinte maneira: todo e qualquer confronto ou litígio relativo à infra-estrutura, serviços ou condições de vida urbana, que oponha pelo menos dois atores coletivos e/ou institucionais e que se manifestem no espaço público. Nesta perspectiva, as manifesta-

festações de inconformidade e de injustiças. Com o projeto inicial com sede no Rio de Janeiro, outras cidades como Belo Horizonte, São Paulo, Vitória seguem a mesma metodologia, apostando que, visualizando e publicizando o conflito, é possível se construir uma importante ferramenta hermenêutica da cidade.

Entende-se aqui por conflito urbano todo e qualquer confronto ou litígio relativo à infraestrutura, serviços ou condições de vida urbanas, que envolva pelo menos dois atores coletivos e/ou institucionais (inclusive o Estado) e se manifeste no espaço público (vias públicas, meios de comunicação de massa, justiça, representações frente a órgãos públicos, etc.). Os conflitos são classificados conforme as seguintes variáveis: objeto do conflito, formas assumidas pelo conflito, agentes envolvidos. [...] Os conflitos também foram classificados segundo sua localização e data de ocorrência. A busca de informações pode ser realizada mediante qualquer uma das variáveis. (OBSERVATÓRIO, 2010)

Desde 1993, a catalogação dos conflitos urbanos parte do pressuposto de que a cidade é um espaço social, de instituição e constituição social, estruturada e estruturante. Os observatórios objetivam “captar” as relações e as estruturas de forma que se possa enxergar as dinâmicas de construção, reprodução e desconstrução das injustiças e desigualdades. Não se restringindo aos momentos de crise amplamente divulgados, almeja-se ver como as cidades falam pela conflituosidade cotidiana, como se expressa e é exposta a sua desigualdade, como são buscadas as formas de enfrentamento e soluções. “A diversidade e multiplicidade da cidade aparecem, [...] nos conflitos, eles mesmos dispersos e múltiplos. Atores, objetos e objetivos de conflitos, temporalidades, formas,

ções públicas e coletivas que têm a cidade como espaço e objeto de suas reivindicações são georeferenciadas e disponibilizadas pelo Observatório, alimentando o debate público sobre os conflitos e lutas urbanas, pensando em contribuir para a democratização das discussões acerca da questão urbana e subsidiando a formulação de políticas”. OBSERVATÓRIO DOS CONFLITOS URBANOS NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO, 2011, p. 6.

geografias, retóricas e simbologias oferecem um quadro complexo e diferenciado da cidade” (OBSERVATÓRIO, 2010).



Figura 1: Manifestação por Justiça em Pau dos Ferros

Fonte: http://tarsocosta.blogspot.com.br/2011_06_26_archive.html¹⁸

A categoria de análise dos conflitos sociais urbanos utiliza a noção de “coletivos mobilizados”. São coletivos que podem se reunir pontualmente ou não, podem ser provenientes de Organizações Não Governamentais, sindicatos, associações de moradores ou ainda de coletivos não estruturados e organizados. Nesse sentido, cabe ressaltar o que José de Souza Martins também aborda a respeito da diferenciação entre os movimentos sociais, de certa forma politizados, amplamente estudados pela sociologia brasileira a partir dos anos de 1970 (MARTINS, 1996, p. 14), e o comportamento coletivo. Comumente muito se valorizou a ação dos movimentos sociais como protagonistas de lutas por cidadania. Todavia, nem toda reivindicação contemporânea se encaixa dentro dessa modalidade de reivindicação. Abordando o comportamento

¹⁸ “Os pais do garoto assassinado em Pau dos Ferros com requintes de crueldade e a população fizeram nesta manhã uma manifestação por Justiça. Frente ao prédio do Ministério Público em Pau dos Ferros, manifestantes com faixas e cartazes pediam justiça e punição ao(s) criminoso(s) responsáveis pelo crime que chocou a região do Alto Oeste Potiguar”. MANIFESTAÇÃO por Justiça em Pau dos Ferros. 26 nov. 2011. Disponível em: <http://tarsocosta.blogspot.com.br/2011_06_26_archive.html>. Acesso em: 10 out. 2012.

coletivo, são contempladas as ações violentas, espontâneas, inclusive, sendo possível repensar os próprios movimentos sociais. Seguindo o lastro do que propõe Maria da Glória Gohn, a ambiguidade é permanente e percebida com mais ênfase na atualidade:

[...] na democracia deliberativa a participação de representantes da sociedade civil joga um papel ambíguo por ser fonte de pressão – por meio das demandas e movimentos – e precisa responder também ao um ativismo propositivo, organizado, ordenado segundo regras institucionalizadas, nos conselhos e fóruns participativos criados pelo Estado, por exemplo. Na prática, essa ambiguidade se resolve por dois caminhos: pela coesão, construída a partir da mobilização de setores da sociedade civil, organizada ou não, que estão ou não são preparados numa mesma linha política das ações implementadas, ou pelo conflito: há também os setores que não se alinham com diretrizes políticas vigentes. [...] De toda forma, há no agir coletivo desses grupos um processo de aprendizado e um processo de construção de saberes. Esses saberes são mobilizados pelos participantes/representantes no cotidiano, interferindo na dinâmica do exercício da cidadania e até mesmo contribuindo para a formação dos quadros da burocracia estatal. Isso explica parte das contrariedades [...] no caso da América Latina. (GOHN, 2009, p. 58)

Os “coletivos mobilizados”, sistematizados pelo observatório, são visíveis por expressarem-se em praças públicas, em fechamentos de via, em passeatas, em depredações, em abaixo-assinados, em cartas ou solicitações, em carreatas, motociatas ou bicicleafas, o confronto direto com as forças de segurança, ocupação de prédios ou terrenos.¹⁹ Os conflitos desses coletivos mobilizados reivindicam algum direito – seja frente a um Estado e seus aparatos que não garantem esses direitos, seja por um Estado e seus aparatos que violam esses direitos.

¹⁹ VAINER, Carlos B.; ACSELRAD, Henri. (Coords.). *O Observatório dos Conflitos Urbanos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: ETERN/IPPUR/UFRJ, 2010. Disponível em: <<http://www.observaconflictosrio.ippur.ufrj.br/>>. Acesso em: 01 out. 2012.

A noção de injustiça de quem a sofre também entra em conflito com a noção de justiça da estabilidade, da harmonia social. As constantes reportagens e os depoimentos dos representantes públicos tendem a deslegitimar as inúmeras manifestações. Na análise das lutas por moradia na cidade do Rio de Janeiro (JESUS; LINS, 2010), os argumentos moralizantes e deslegitimadores dos coletivos mobilizados recaem por esses se apresentarem constantemente como reunião revoltada, espontânea e incontrolável. “Organizar-se livremente em Associações de Moradores é, hoje, um privilégio para poucos”. Há uma relação conflituosa na qual o Estado é percebido como eficaz para algumas regiões da cidade, “concentradamente na sua zona sul, o poder público atende rapidamente as reivindicações, todas com ampla repercussão nas mídias, permite sua livre organização e concentra os futuros investimentos nessas áreas já plenamente assistidas” e de outro lado, há “um estado que trabalha na direção de impossibilitar o conflito, de silenciar a crítica, de garantir a livre circulação de uns reprimindo violentamente os locais de moradia de outros” (JESUS; LINS, 2010, p. 18).

Quando as demandas pelos bens/direitos básicos é publicizada, não é suficiente uma noção de justiça de “a cada um segundo a sua categoria”. A luta por viver bem, pela vida boa, por um Estado eficaz em suas atribuições e pela garantia de direitos como algo *erga omnes* é revelado pelos conflitos como algo que não está acontecendo. Mesmo que muitos teóricos possam insistir no fim do instrumento analítico de “classes sociais”,²⁰ há territórios nos

²⁰ Ridenti (2001) identifica na academia a presença de uma “conspiração do silêncio”, isto é, falta profundidade na reflexão acerca de classes sociais e de forma alguma, a teoria marxista passou ser considerada superada ou totalmente isenta de polêmicas. Nesse sentido, Ridenti, ao fazer um balanço do marxismo no Brasil, considera que classes sociais não são observáveis estatisticamente, não são entidades empíricas. Também a estrutura de classes não é evidente empiricamente. Classes *se dão* na luta. É preciso avaliar as aparências formais, revelando as suas intenções e fundamentos para iniciar uma investigação crítica de classes e suas representações. Classes são um processo em construção, não podem ser coisificadas. Não há classes fracionadas. Essas frações são postas pelo mercado. Classes *se dão* na luta, num processo de “auto-identificação e identificação de seu outro” (RIDENTI, 2001, p.112).

quais os agrupamentos humanos compartilham o mesmo senso de abandono e descaso. Também não parece ser convincente a ideia de justiça de “cada um segundo a sua necessidade”, pois a questão vai além das necessidades. Através das necessidades há uma demanda por reconhecimento enquanto pessoa, ou, enquanto alguém que quer pertencer, ser reconhecido como pertencente.

Os conflitos aqui serão escolhidos como emblemáticos para os discursos de justiça.²¹ Serão apenas elencados alguns pontos

²¹ Outros conflitos também foram destacados pelo Observatório: “*Energia e gás*: Eventos relacionados ao acesso, melhoria ou preço do serviço de energia e gás da cidade. *Transporte, trânsito e circulação*: Eventos relacionados à mobilidade urbana, acesso, melhoria, preço ou gratuidade do serviço de transporte público, legislação, concessão, fiscalização e licenciamento de transporte público e/ou alternativo, instalação de passarelas e sinais de trânsito, e violência no trânsito. *Saúde*: Eventos relacionados ao acesso, localização e condições de atendimento nos serviços de atendimento médico, clínicas, hospitais públicos e particulares. *Educação*: Eventos relacionados ao acesso, localização e melhoria das unidades do sistema público de educação, condições e preços das unidades educacionais da rede particular. *Infra-estrutura de comunicação*: Eventos relacionados ao acesso, melhora e preço dos serviços de comunicação (telefonia, correio etc.). *Acesso e uso do espaço público*: Eventos relacionados aos usos e ocupação de vias públicas (ruas e praças). *Rios, lagoas e praias*: Eventos relacionados à qualidade ambiental de lagoas, praias e rios, ocupação das margens. *Parques, jardins e florestas*: Eventos relacionados à preservação e uso de parques, jardins e florestas, qualidade e preservação da cobertura vegetal da cidade. *Lixo e resíduos*: Eventos relacionados à coleta, localização, tratamento e disposição de resíduos sólidos. *Água, esgoto e drenagem*: Eventos relacionados ao acesso, qualidade e regularidade dos serviços de abastecimento de água e esgoto, drenagem de rios e córregos, enchentes. *Legislação urbana*: Eventos relacionados à alteração, aplicação, fiscalização e/ou desrespeito à legislação urbanística. *Moradia*: Eventos relacionados ao acesso, melhora e regularização de moradias, despejos, deslocamentos e remoções compulsórias, ocupações de imóveis ou terrenos, política habitacional. *Segurança Pública*: Eventos relacionados à denúncias ou demandas referentes à ação policial, à ação de grupos ou empresas de segurança privada formal ou informal, política de segurança pública, ou à violência criminal. *Vizinhança*: Eventos relacionados ao uso do solo; instalação ou permanência de usos rejeitados por moradores, restrições de uso do solo para determinadas atividades. *Espaço sonoro e visual*: Eventos relacionados à poluição sonora e visual da cidade; uso do espaço público para propaganda visual. *Patrimônio Cultural*: Eventos rela-

que revelam os embates discursivos, pois são muitos os conflitos, e são distintos os argumentos dos atores sociais. O “habitar” no Brasil pode ser emblemático para a discussão de justiça. De um lado, o Estado de menos, na ausência, de outro, o Estado demais, na repressão, não são desejáveis. Os conflitos, nesse sentido, possuem agentes distintos. As lutas podem ser evidenciadas não apenas em antagonismo ao Estado, mas em um antagonismo entre os que habitam em lugares privilegiados. Ou na perspectiva foucaultiana, não “haveria três elementos”, na justiça popular, “há as massas e os seus inimigos” (FOUCAULT, 1998a, p. 45). Morar no campo ou na cidade, em quilombos (AGUILAR, 2012; MELLO, 2012), reservas, favelas ou bairros, não se configuram apenas como reivindicação de posse ou de propriedade, mas são paradigmáticos. Como diria Lefebvre, o direito à cidade, o direito a habitar entra num repertório daqueles “direitos que abrem caminho”, em uma esfera de renovação permanente da democracia.²²

Seguindo a lógica de Bourdieu, pode-se constatar que há uma divisão de lugares das pessoas que reivindicam seus direitos. Esse lugar é “o ponto onde um agente ou uma coisa se encontra situado, tem lugar, existe”. Os agentes se relacionam com um

cionados à localização, acesso e preservação de monumentos históricos; uso e preservação de patrimônio arquitetônico, histórico e cultural. *Outros*: Estão agrupados todos os conflitos que não se enquadravam nas demais categorias, mas que, contudo, foram considerados pertinentes e que representavam situações de conflito na cidade”. OBSERVATÓRIO, 2010.

²² Segundo Lefebvre (2001), não há como estabelecer uma oposição que neutralize as lutas e os conflitos. De um lado, a cidade é uma barreira aos miseráveis do habitat; de outro, há direitos que abrem caminhos para outros, considerados direitos que definem a civilização, surgidos, muitas vezes, contra a sociedade, contra a cultura. Direitos que nem sempre reconhecidos, mas que, pelos conflitos, vão se formalizando. A formação do direito à cidade, se efetivado na prática social, prevê mudanças: direito ao trabalho, à educação, à saúde, à habitação, aos lazeres, à vida. Cidade, assim, diz à vida urbana, ao pertencer e ao ser reconhecido na cidade, há uma centralidade renovada, aos locais de encontros e de trocas, aos ritmos de vida e empregos do tempo que permitem o uso pleno e inteiro desses momentos e locais, etc.

espaço social e esse espaço habitado é uma “espécie de simbolização espontânea do espaço social” (BOURDIEU, 1997, p. 160).

O espaço social reificado (isto é, fisicamente realizado ou objetivado) se apresenta, assim, como a distribuição no espaço físico de diferentes espécies de bens ou de serviços e também de agentes individuais e de grupos fisicamente localizados (enquanto corpos ligados a um lugar permanente) e dotados de oportunidades e apropriação desses bens e desses serviços mais ou menos importantes (em função de seu capital e também da distância física desses bens, que depende também de seu capital). É na relação entre a distribuição dos agentes e a distribuição dos bens no espaço que se define o valor das diferentes regiões do espaço social reificado. (BOURDIEU, 1997, p. 161)

O lugar da favela, do bairro suburbano, a localização da pobreza e da desigualdade assume um lugar físico de existência. Os coletivos mobilizados, expressando o senso de injustiça, movimentam-se por lugares públicos como praças e vias, causando, para quem não partilha desse mesmo senso de injustiça, inconvenientes, tumultos. Não é por acaso que a população de rua, constantemente assassinada,²³ é vista a partir dessa ótica de incômodo, pois, para quem habita em um bom lugar, parece que essas populações não estão no lugar onde deveriam estar. Nem sempre o capital é tão eficiente para manter a distância.

Inversamente, os que não possuem capital são mantidos à distância, seja física, seja simbolicamente, dos bens socialmente mais raros e condenados a estar ao lado das pessoas ou dos bens mais indesejáveis e menos raros. A falta de capital intensifica a experiência da finitude: ela prende a um lugar. (BOURDIEU, 1997, p. 164)

²³ Para essa discussão, veja as percepções de “deserdados sociais” (REZZINI, 1995) e “nomadismo urbano” (MAGNI, 2006).

O documentário intitulado “Domínio Público”²⁴ traz um pouco das manifestações e dos embates do lugar da moradia contra as ações das UPP’s (Unidades de Polícia Pacificadora) e as ações decorrentes da Copa do Mundo (2014) e as Olimpíadas (2016). A produção independente, que percorreu as comunidades do Vidigal, Vila Autódromo, Providência, a Zona Portuária e o Maracanã no Rio de Janeiro, realiza um retrato das tentativas de mobilização dos habitantes implicados e das desapropriações e das expulsões dos moradores de suas casas. Conflitando com a imagem de um País que venera futebol, o documentário demonstra a imensa indignação com a invasão à residência, com a violação da propriedade. A concepção da cidade não é a partir de seus cidadãos e suas cidadãs, mas sob a lógica do mercado. A cidade é despolitizada, pois é transformada num negócio. As obras vão ocupando o lugar da comunidade, e a reivindicação por cidadania, além de se posicionar contra a tomada de território por parte do Estado e do mercado, almejavam partilhar os benefícios dos eventos esportivos.

Há uma violação do direito à moradia, direito à cidade, entre outros, no qual o poder público invade nem sempre pedindo permissão.²⁵ Nesse sentido, como alerta Maria Cecília Minayo, as estatísticas de violência no Brasil podem ser falseadoras, pois os segmentos populacionais mais pobres estão mais expostos e, constantemente, o poder de segurança não “sente” a mesma ilegalidade ao entrar na casa das pessoas empobrecidas, do que sentiria ao entrar na casa das elites (MINAYO, 2008. MINAYO, 1994, p. 79).

²⁴ DOMÍNIO Público, Direção: MOTA, Fausto, VIDAL, Raoni; LIGEIRO, Henrique. Rio de Janeiro: Paibirú, 2012. (17:47 min). Disponível em: <<http://catarse.me/pt/dominiopublico>>. Acesso 01 out. 2012.

²⁵ Quando coletivos mobilizados invadem, a situação é oposta: “As chamadas invasões de terra, assim, constituem verdadeiro ‘sinal de contradição’, para a lei, e para o Estado. Para aqueles que ocupam o lugar social preferido pelo direito positivo do país, fortemente marcado por tradições e costumes de fora, trata-se de um ilícito penal, merecedor do repúdio de todos os homens de bem. Para quem advoga em favor dos sem terra e dos sem teto, para as lideranças mais autênticas dos movimentos populares, trata-se de um grave e profundo questionamento da própria lei e da própria ‘ordem’ oficiais.” ALFONSIN, 1989, p. 37.

Na atual vigência da mentalidade que destina à favela o lugar do “outro” da cidade (e no limite, da sociedade), a parcela da população que está ali instalada tornou-se “matável” pelos agentes de segurança, sob o olhar complacente daqueles que se sentem “aliviados” ou “vingados” pelo uso da força nas localidades onde prolifera a organização dos bandos armados que operam a economia da droga. Tornam-se uma gente “sacrificável” – o homo sacer, nas palavras do filósofo italiano Giorgio Agamben – sem que isso seja percebido ou repudiado como delito inaceitável. (SILVA, LEITE, FRIDMAN, 2005, p. 28)

A mesma dinâmica parece estar visível quando as reivindicações por transporte e uso do espaço público são evidenciadas. Nessas questões, nem sempre envolvidas diretamente com as questões de segurança, mas diretamente relacionadas com uma noção de igualdade, parece reforçar a necessidade de se manter distância entre os cidadãos de bem e os cidadãos que não vivem em uma cidade acolhedora. Por exemplo, moradores de um bairro de elite conseguiram uma liminar que cancelou várias linhas de ônibus provenientes de bairros e favelas. Essas rotas facilitariam a muitas pessoas que precisam de três tipos diferentes de linhas de ônibus para chegar ao local de trabalho. Assim, a justificativa de que o trânsito pioraria, prejudicando o comércio local prevaleceu.

A luta dos trabalhadores informais, dos estudantes, da classe trabalhadora formal, e até a circulação da população usuária de drogas²⁶ e a população de rua entram em conflito direto com as reivindicações por justiça que fecham ruas, privatizam praças públicas, inviabilizam o acesso sob o argumento de que seriam essas pessoas promotoras da degradação do espaço público, perturbação da ordem, poluição da estética, ameaça aos cidadãos de bem. A justiça sob a ótica de cada um “conforme a sua categoria” parece pender para o reconhecimento de uma categoria em detrimen-

²⁶ BRASIL. *Observatório Brasileiro de Informações sobre as Drogas*. 2007. Disponível em: <<http://www.obid.senad.gov.br/portais/OBID/index.php>>. Acesso em: 22 nov. 2010.

to da outra. Direitos de alguns são efetivados contra os direitos de outros.

Jacques Alfonsin, jurista preocupado com o acesso à justiça, analisa a mesma lógica nas zonas rurais, advoga pela limitação da propriedade privada,²⁷ pois os processos históricos e constituintes indicam uma criminalização da vida em defesa da propriedade privada (ALFONSIN, 2003.). “Não havendo limite para a expansão da propriedade da terra, não há limite, igualmente, para o crescimento da pobreza da população sem terra” (ALFONSIN, 2010). Diferenciando as pessoas satisfeitas (que possuem seus direitos garantidos, sendo reconhecida a inviolabilidade de sua pessoa e propriedade) das pessoas insatisfeitas (além dos direitos violados não serem reconhecidos de fato suas reivindicações por garantia e efetivações dos direitos), Alfonsin aposta na emancipação e num judiciário que possa ser distinto das estruturas opressivas.

É que a realidade das carências observadas e vividas, demonstra faticamente o seguinte: embora existentes e válidos os direitos humanos fundamentais dos pobres, particularmente os sociais, eles são reduzidos à ineficácia, tanto pelo descaso que lhes atribui o Poder Público, quanto pela indiferença que aquela parte da sociedade civil já satisfeita (com direito adquirido sobre propriedade privada acumulada sem limite, por exemplo, desinteressada em sua função social) lhes reserva.

Há uma clara “cumplicidade”, se assim pode-se dizer, na interpretação do direito que se faz na doutrina, na jurisprudência, e no próprio ensino, que o vincula cultural e preferentemente ao particular, ao privado, ao exclusivo, ao patrimonial, ao civil, em detrimento do

²⁷ ALFONSIN, Jacques T. *Sujeitos, tempo e lugar da prática jurídico-popular emancipatória que tem origem no ensino do direito*. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf/Seminario/jacquestavora-emancipar.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2010, p. 23.

comum, do público, do coletivo, do social, do constitucional.²⁸

Com mais ênfase, a noção de justiça é publicizada ao se re-tratar os casos de violência e as questões relativas à segurança pública. Nesse sentido, as reclamações por justiça e paz não necessariamente se voltam contra o Estado, mas contra aqueles que habitam nos lugares onde não está a denominada “classe média” ou “classe A”. Essas categorizações, apesar das tentativas estatísticas que afirmam um novo perfil de segmentos populacionais,²⁹ responsabilizam a participação e o uso dos bens públicos por parte dos desfavorecidos, o acesso de muitos impulsiona o caos.

O apelo ao fortalecimento do aparato de força e violência do Estado reitera uma percepção de ordem como sinônimo de justiça sob o argumento do enfrentamento ao comércio de entorpecentes, à criminalidade, e em nome da proteção da propriedade, pública privada e da pública tornada privada³⁰. Parece ser o mesmo discurso pedindo por justiça, o mesmo descrédito contra o Estado e seus aparatos. Todavia, não é um discurso contra o Estado, antes um discurso contra segmentos populacionais que ameaçam a vida urbana.

²⁸ ALFONSIN, Jacques. *Sujeitos, tempo e lugar da prática jurídico-popular emancipatória que tem origem no ensino do direito*. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf/Seminario/jacquestavora-emancipar.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2010, p. 5.

²⁹ BLOG do planalto. *Governo traça perfil da nova classe média brasileira*. 8 ago. 2011. Disponível em: <<http://blog.planalto.gov.br/ao-vivo-seminario-politicas-publicas-para-uma-nova-classe-media/>>. Acesso em: 26 set. 2011.

³⁰ Sem explorar todas as organizações armadas, legais ou ilegais, ou legais durante o dia e ilegais em outros momentos, ou a mistura da ilegalidade e legalidade como acontece das milícias, que contribuem para se refletir sobre as ações gestadas no medo, interessante é notar, conforme o relatório de 2010, “a criação do “Caveirão” em 2005. Um elemento simbólico que parece bem caracterizar o que significa segurança e o poder de uma justiça: ‘Eu vim aqui buscar sua alma’, anuncia o blindado preto com o símbolo do Batalhão de Operações Especiais da PM: uma caveira, estampada na lataria blindada e oito furos para posicionamento de fuzis para atuar nas favelas. E não foram poucas as crianças assassinadas por policiais ocupantes do ‘Caveirão’”. OBSERVATÓRIO, 2011, p. 18.



Figura 2: Vozes unidas contra impunidade, 2012

Fonte: ClicRBS, Caxias do Sul³¹

Justiça e segurança geralmente aparecem conjugadas. Talvez, porque aí, o sistema judiciário apareça de forma facilmente “associável”. Justiça tem a ver com leis e sem o cumprimento dessas leis, demandam-se punições. Nesse sentido, as mobilizações de coletivos abordam diretamente o termo justiça ou impunidade. Claro, o cenário brasileiro é retratado pela mídia que seleciona,

³¹ “Movimento em Caxias defende mais rigor na punição contra criminosos para conter a violência. Para uma família dilacerada pela violência, nada preenche o vazio deixado por uma morte brutal. Há, porém, uma espécie de alento: manter os assassinos longe das ruas e das pessoas de bem. A passeata pela paz que tomará as ruas centrais na manhã de sábado será marcada por essa indignação. Entre os manifestantes, haverá familiares da modelo Caren Brum Paim, 22, e do comerciante Ivandir Mairesse, 33, assassinados em ocasiões diferentes por Eduardo Farenzena, ex-namorado da garota. Colegas e parentes do taxista Dinarte Armando Dannenhauer, 58, abatido a tiro por um rapaz enfurecido na saída de uma boate, há pouco mais de um mês, confirmaram participação. Para a mãe do estudante Germano, não se trata de bradar vingança contra criminosos, mas de forçar os legisladores a entenderem que a epidemia de assassinatos pode ser contida com leis rigorosas, bastando vontade e interesse. Essa mudança, porém, passa pelo engajamento de todos. Por isso, sair às ruas neste sábado é uma maneira de demonstrar tal insatisfação”. DUARTE, 2012.

ênfata e também afirma seu discurso sobre justiça. Quando o discurso da mídia transforma-se em opinião pública e é assimilado e defendido por segmentos populacionais, as noções reacionárias de justiça, de direitos humanos ganham vozes.

O Observatório dos conflitos mostra que este processo ocorre mesmo quando a orientação política do governo sofre uma “inflexão civilizatória”, deixando clara a autonomia que vem sendo assinalada de um corpo policial que julga e executa à margem do que é politicamente pactuado tanto em eleições quanto nas leis. Autonomia marginal da polícia garantida pela classe dominante que já reformou o Estado a suas necessidades de controle, lucro e resolução de conflitos com a guinada neoliberal mostrada por Wacquant na construção do Estado-Penitência. Um Estado capturado por uma classe e servente de seus interesses em diferentes níveis e prerrogativas, e na questão da segurança, um Estado capturado por um moralismo rudimentar, por um mecanismo de segurança, por um governo da crise, que discursa na direção de se identificar e combater o mal, mesmo que às margens da legalidade, em nome dos cidadãos de bem. Mas que se beneficia da ilegalidade em suas justificativas e na dominação violenta dos espaços pobres.³²

As noções de justiça veiculadas pela mídia, principalmente pelos meios televisivos, fazem ecoar o consumo do medo e a impressão da injustiça permanente, apelando a soluções repressivas. A religião, nos programas sensacionalistas, funciona como um indicador de pertença e de virtude, relativizando ações violentas na lógica do mérito, ou reivindicando ações violentas em nome da justiça.

Além de serem produtores de notícias, os meios de comunicação contêm em si as grandes verdades e as

³² OBSERVATÓRIO DOS CONFLITOS URBANOS NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO. Relatório Final de Atividades. Fevereiro, 2011. Disponível em: <http://www.observaconflitos.ippur.ufrj.br/novo/analises/Relatorio_2010.pdf>. Acesso em: 01 out. 2012, p. 36.

grandes soluções. Temos uma espécie de messianismo ocupando o lugar que outrora foi de Deus, a mídia aparece como uma espécie de religião, a quem as pessoas recorrem. Num julgamento, os jurados e o juiz têm a última palavra. Aqui, quem tem a última palavra é o BU [Brasil Urgente] e não há direito de defesa nem apelação para segunda instância. A mídia aparece como mediadora (a cultura da mídia).³³

René Girard afirma que, gradualmente, as sociedades foram racionalizando a vingança com a estruturação de sistemas judiciais: o “sistema judiciário e o sacrifício têm a mesma função, mas o sistema judiciário é muito mais eficaz” (GIRARD, 1998, p. 36). A vingança tornada justiça, constitui um processo que substitui os ritos de sacrifício por lei e normas. Ou ainda na constatação de Max Weber, o monopólio do uso da força é do Estado legitimamente (WEBER, 1982, p. 229ss). A vingança racionalizada, dominada e limitada, também como indica Girard ter sido função da religião purificar a violência ou evitar a vingança, existe unicamente se associada a um poder político forte, um poder que se constitui a autoridade, na qual se deposita a confiança da execução da justiça. “Como qualquer outro progresso técnico, ele constitui uma arma de dois gumes, servindo tanto à opressão quanto à libertação” (GIRARD, 1998, p. 36). A justiça, como um mecanismo punitivo, seguindo a argumentação de Girard, torna a violência punitiva purificadora ao se combater a violência cometida. Assim, não seria

³³ Patias analisa o gênero sensacionalista dos vários programas da televisão brasileira. “No telejornal sensacionalista, o apresentador é mais um animador que, ao mesmo tempo anuncia as notícias, chama os repórteres, divulga os produtos e serviços oferecidos pelos patrocinadores, faz sorteios de brindes e manda recados aos telespectadores. Um pouco de sensacionalismo pode até aparecer no telejornal tido como sério, mas o gênero tem características que lhe são peculiares: o estilo, a linguagem chocante, o apelo emocional, a forma, a busca do *fait divers*, a duração das reportagens, a repetição, o tempo presente, a postura do apresentador, o uso da teledramaturgia, da ficção... essas características são marcas que identificam sobremaneira o gênero popularesco. A forma como o telejornal tradicional anuncia e mostra as imagens de uma rebelião, por exemplo, em muito se difere daquela utilizada pelo gênero sensacionalista” (PATIAS, [2006], p. 13).

necessário realizar a vingança com as próprias mãos, e a integração social não estaria ameaçada. Dessa forma, a mídia televisiva retrata uma justiça associada ao combate de uma violência impura trazendo legitimações para uma violência purificadora, um sacrifício.

O programa se propõe a fazer justiça aos indefesos. No entanto, um bom observador que assiste ao telejornal, logo vai perceber formas comuns de desrespeito aos direitos humanos na mídia: incitação ao crime, à prática da tortura, linchamento e outras formas de violência, discriminação racial, desrespeito à dignidade e grupos de pessoas fragilizadas, como doentes mentais, dependentes químicos, portadores do vírus HIV, entre outros. Agindo assim, o BU [Brasil Urgente] mostra que também não consegue ser eficiente na resolução de problemas da sociedade em crise, da qual ele próprio é fruto. (PATIAS, [2006] p. 13)

Por falar nessa lógica de violência purificadora, o monitoramento de José de Souza Martins é contundente ao retratar a constância das práticas de linchamento no Brasil. Trata-se de “atos de justiça popular antijudiciários” que contém a falta de confiança, a contestação das instituições públicas (MARTINS, 1996, p. 16). Martins classifica-os, além de críticas sociais, como expressão de um conservadorismo contrário às mudanças e às pessoas, pois essas mudanças são compreendidas como uma “sociabilidade gestada pelo medo” (MARTINS, 1996, p. 16). A mudança, assim, não aprimora os mecanismos sociais que levariam a uma integração, mas fomentaria uma desagregação social.

Para Martins, mesmo coletando as estatísticas a partir das mídias, os linchamentos não correspondem à imagem midiática e à sua representação. Isso se deve ao fato de que esses eventos não ocorrem de forma ocasional ou por agentes indefinidos. Os atos de linchamento são promovidos em nome de uma lógica de manutenção de valores e, de certa forma, para a continuidade de um conservadorismo em prol do interesse de todos. Notoriamente, as reações violentas contra uma violência primeira são principalmente em casos de violação sexual, assassinatos e violação da proprie-

dade privada. Estupros de crianças e/ou de um pai contra sua filha demonstram um repúdio coletivo. E, caso não ocorra o linchamento por motivos de atuação policial, a lógica do presídio não é diferente, pois além da privação da liberdade, a mesma violação sexual é reproduzida e louvável entre os que partilham a mesma cela (MARTINS, 1996, p. 22). De forma alguma é possível dizer que os linchamentos ocorrem em favor de alguém “indefeso” ou desprotegido frente à violência originária, pois também pessoas “indefesas” são linchadas, como o caso de indígenas e pessoas portadoras de alguma doença mental (MARTINS, 1996, p. 21).

A divisão das causas dos linchamentos proposta por essa pesquisa retrata quatro modalidades: causas fúteis, crimes contra a pessoa, crimes contra a pessoa e propriedade e crimes contra a propriedade. Geralmente, são perceptíveis os vínculos comunitários, além da pertença de sangue, laços de afinidade ou de proximidade. Família, vizinhos, conhecidos, pessoas de uma mesma profissão não se encontram unicamente no momento da participação no linchamento, mas a probabilidade de reencontro é constante posteriormente. Ao que Martins identifica a coexistência de uma “sociedade decorrente dos vínculos impessoais e contratuais, o que é que se pressupõem quando se fala de sociedades altamente urbanizadas e modernas” e uma sociedade que reflete o entendimento de que “as relações sociais estão de algum modo sacralizadas pelo pertencimento e pelo sangue” (MARTINS, 1996, p. 21).

Qualquer teoria que advogue pela justiça não consegue dar conta da difusão de uma concepção “socializada da vingança”. Ou ainda, a vingança encarna uma concepção de justiça ilegal, mas legitimada e com convivência social. Diferente de Martins, que qualifica esses atos de linchamento como irracionais, pode-se suspeitar que há uma lógica racional³⁴ que anseia resgatar alguém ou

³⁴ Segundo Arendt, na tradição do pensamento político, o significado de poder ficou limitado a um instrumento de dominação, a imposição de uma vontade, delimitando “quem domina quem”. Essa equação entre poder e violência parece prevalecer sobre outras formas de compreender poder. “A violência parece mais flagrante manifestação de poder” passa tanto a Esquerda como a Direita e transparece em pensadores como Wright Mills, Max Weber, Bertrand de Jouvenel, Voltaire, Strausz-Hupé. Ao contrário, para Arendt, violência é instrumental, sempre será

algo da injustiça a partir de uma violência restauradora que desmoraliza, viola o agente da violência primária. Haveria, portanto, nas ações de linchamento, uma expressão de que se almeja uma ordem, a permanência de valores. E, para a permanência desses valores, a violência é louvada e reconhecida como um mecanismo de efetivação da justiça.

Também, nos linchamentos, está presente um aspecto ritual. Cabe também aqui a violência purificadora de Girard, mas sem o aspecto da irracionalidade, pois há um propósito definido e socialmente compactuado e esperado. O castigo infringido é, em muitos casos, conforme Martins, de uma dupla morte: a morte biológica e a morte da pessoa simbólica/moral/política. Os corpos são desfigurados, em outros casos, expostos durante dias, mutilados. Trata-se de impor ao criminoso a expiação e o suplício reais ou, no caso do que já está morto, expiação e suplício simbólicos, como é próprio dos ritos de vingança e sacrifício. E, além disso, eliminá-lo simbolicamente como pessoa. Semelhante ao que Arendt denomina de duplo nascimento, haveria a dupla morte, numa ação que retira o reconhecimento da *persona* do outro.³⁵ Além da biologia, busca-se apagar com a biografia.

necessário justificá-la. De um lado, isso não torna a violência o único ou o melhor meio de justiça. De outro lado, Hannah Arendt alerta que não se pode ignorar a existência da violência, isso seria o mesmo que desumanizar o ser humano. E, como não se pode extirpar totalmente a violência dos atos humanos, é necessário desvincular a violência de compreensões perniciosas que, seduzidas por ela, glorificam todo ato de violência, colocando-o como resultado da irracionalidade, bestialidade ou da emotividade. Logo, afirmar que violência é decorrente da irracionalidade e da emotividade é um equívoco e glorificá-la, destacar algo de criativo na violência, só evidencia que a violência prevalece, pois há uma severa frustração da faculdade de agir (ARENDDT, 1994, p. 31-32; 36; 47).

³⁵ A vida, então, distingue-se entre *bios* e *zoe*. Há a passagem do biológico para o biográfico. O biográfico é “[...] como um segundo nascimento no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original” (ARENDDT, 2010a, p. 221). A vida humana, que aparece e desaparece, constituindo-se como eventos mundanos “[...] é que ela é plena de eventos que no fim podem ser narrados como uma estória (*story*) e estabelecer uma biografia; era a esta vida, *bios*, em contraposição à mera

Essas práticas indicam que estamos em face de rituais de exclusão ou desincorporação e dessocialização de pessoas que, pelo crime cometido, revelaram-se incompatíveis com o gênero humano. [...] As mutilações e queimas de corpos praticadas nesses casos são desfigurações que reduzem o corpo da vítima a um corpo destituído de características propriamente humanas. São, portanto, rituais de desumanização daqueles cuja conduta é socialmente imprópria. (MARTINS, 1996, p. 20)

O que está em questão é a possibilidade do estabelecimento dos pactos, do contrato social. E este é fundamental para as instituições e mecanismos em suas atribuições de legalidade, de autoridade. Talvez, não se trata da não-existência do pacto social³⁶, mas um pacto de outra ordem, no qual a justiça pelas próprias mãos é algo acordado entre as pessoas que compartilham um pertencimento e vínculos. Com a face da barbárie, a sociabilidade nos linchamentos reivindica seus direitos, o direito da pessoa violada, em negação ao direito daquele que primeiro infringiu e violou a norma ou a vida de alguém. É um contrato no qual as pessoas não são representadas por alguma instância de justiça, mas se autorrepresentam e efetivam a sua justiça.

Também é possível perceber que há modos, a princípio, antagônicos, mas coexistentes, de gestação da cidadania. De um lado, a justiça pelas próprias mãos é uma gestação da cidadania pelo medo, o qual acredita que o linchamento pode impedir a continuidade das ações violentas que geraram esse justicamento, isto é, o medo provocado por esses crimes. De outro lado, é uma gestação da cidadania pelo medo, o qual é gerado pelo senso partilhado de impunidade e ineficiência das ações do Estado frente a essa situação.

Pode-se dizer que há, nessas ações, uma constatação de que as instituições não apenas são ineficientes, como também não

zoe, que Aristóteles dizia ser, 'de certa forma, uma espécie de *praxis*' (ARENDETT, 2010a. p. 120).

³⁶ Para Martins, linchamentos são incapazes "de abranger em laços de tipo contratual" (MARTINS, 1996, p. 24).

representam os anseios de justiça desses coletivos mobilizados pela reação violenta. Em termos marxistas, pode-se suspeitar até que ponto as instituições são mecanismos de manutenção e reprodução de valores de uma classe, da qual esses coletivos mobilizados não pertencem.³⁷ O que implicaria em perceber que as instituições funcionam condizentes com sua criação, ou seja, instrumentos eficientes de manutenção da luta de classes. Nessa perspectiva, portanto, as instituições seriam sim eficientes e executam as funções para as quais foram criadas e mantidas. Em outra direção, Arendt questiona a relação autoridade, tradição. Ela evidencia-se a perda da autoridade que se identifica com a perda da permanência e da segurança do mundo, “[...] todas as coisas, a qualquer momento, podem se tornar praticamente qualquer coisa” (ARENDR, 2007b, p. 132). De forma sintética, significou que “[...] as pessoas não querem mais exigir ou confiar a ninguém o ato de assumir a responsabilidade por tudo o mais, pois sempre que a autoridade legítima existiu, ela esteve associada com a responsabilidade pelo curso das coisas no mundo” (ARENDR, 2007b, p. 240). Isso implica que as instituições, decorrente dessas rupturas, não estariam isentas da perda da autoridade e da tradição, da confiança depositada em outra pessoa.³⁸

³⁷ A tradição marxista é muito divergente quando o assunto é o Estado. Cabe ressaltar que o Estado não é a-histórico e nem pode ser naturalizado, nem um princípio de racionalidade e universalidade. Nesse sentido, é comum a interpretação de que, em Marx, o Estado não é uma esfera social externa, nem necessária. Como não é neutro, acaba se tornando uma estrutura legitimadora do modo de produção capitalista e mantenedor das relações sociais do capital. Fundamentalmente, Marx legou uma teoria econômica (do modo de produção capitalista), mas não uma equivalente teoria política das estruturas do Estado burguês, nem da estratégia e da tática da luta socialista revolucionária quando da derrubada do Estado. (ANDERSON, 1984; ENGELS, 2011; SOUSA SANTOS, 1994; RIDENTI, 2001).

³⁸ Para Arendt, autoridade, tradição e religião foram perdas decisivas para a vida política. Essas três áreas possuem interconexões. E, mesmo nos pontos não diretamente relacionados, a crise da autoridade e da tradição incidem diretamente sobre a religião. Descrita em *Entre o Passo e o Futuro*, a perda da autoridade, além da vida política, também atingiu âmbitos pré-políticos como as relações na educação e na família. A perda da autoridade se identifica com a perda da permanência e da segurança do mundo. A perda da tradição, que não é repetição do passado, é a perda do “[...] fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado;

Desjustificar e desconstruir a glorificação da violência

A ruptura da tradição, a ruptura da autoridade, a ruptura das instituições revelam, além das impossibilidades de confiança, além das impossibilidades de delegações de responsabilidade, que as próprias autoridades e instituições se demonstram enquanto perversas. A normatividade que tenta frear o caos, dissolvendo os conflitos, se demonstra fomentadora de ações de silenciamentos, de invisibilidade, de descartabilidade de pessoas, ao que parece predominar a lógica de *Fiat iustitia, et pereat mundus* (Faça-se justiça, embora pereça o mundo). E, uma lógica que impera uma justiça de negação do mundo a determinadas “categorias” de pessoas.

De certa forma, as reivindicações por direito nos conflitos sociais são situadas nas demandas pelas necessidades, nas demandas pela materialidade da vida que habita, que adocece, que trabalha, que almeja instruir-se, que almeja segurança, que quer a preservação de valores. Os conflitos, decorrentes dessas reclamações, são sobrepujados por outros discursos e pelos que reivindicam segurança, harmonia do espaço público, deslegitimando o lugar dos conflitos como um espaço autêntico de enunciação de suas injustiças.

esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado” (ARENDDT, 2007b, p. 130). De um lado, o passado pode ser visto como novidade inesperada, por outro, por não estar mais ancorado, há o risco do esquecimento, “[...] nos teríamos privado de uma dimensão, a dimensão de profundidade da existência humana. Pois memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo ser humano a não ser pela recordação” (ARENDDT, 2007b, p. 130). Tradição é como um testamento, onde o mais precioso bem – memória, valores – são dados aos herdeiros que reconhecem a importância do testamento e evitam que o bem seja esquecido, transmitindo-o a gerações futuras. Assim, o mundo nunca começa do zero a cada nova geração, mas cada geração contribui com suas próprias experiências que são somadas a memórias e deixadas à continuidade dessa memória. Arendt usa a metáfora de um fio “que liga as gerações entre si, pois todas reconhecem e tomam para si um mesmo legado comum, uma história em comum” (FRANCISCO, 2007, p. 35).

A glorificação da violência em sua capacidade “solucionadora” e imediata parece encontrar mais justificativas do que possibilidades de “acordos”. Todavia, almejar “acordos” ou mesmo a efetivação do “contrato social” não indica caminhos mais justos. Ao que parece, não é possível realizar acordos, negociações quando a própria vida está em jogo, não é possível negociar quando, de um dos lados, é a vida a única posse.

Nesse sentido, são visíveis diferentes processos de gestação da cidadania, que estão além das esperadas e programáveis. Essa gestação está atrelada à lógica do medo, que ocupa um lugar central na política. Em parte, um medo herdado de todas as experiências anteriores, um medo aperfeiçoado pelos mecanismos provenientes do período ditatorial que ainda permanecem. E, em parte, um medo que torna plausível um imperativo do “matarás”, criando novas formas de violência.

Apesar de toda a crítica aos movimentos sociais, aos comportamentos coletivos ou coletivos mobilizados, ao recorrerem à violência para fazer valer o seu clamor por justiça, pode-se identificar que há um não pertencimento de fato à cidade, à cidadania. De um lado, pode-se apostar na esperança de Alfonsin que acredita que “a grande vantagem que eu vejo no movimento é ele se movimentar. Ele não é ordem, não é regra, não é gesso, ele se movimenta. Erra muito! Claro que erra, mas não ao nível dos partidos”³⁹. De outro lado, os modelos pressupostos de justiça, de igualdade, de participação não parecem ser mais suficientes, dispostos em uma permanente contingência.

Todavia, há um elemento que aparece quando não se almeja apenas solucionar problemas de partes diferentes, mas quando se compreende todas as partes como integrantes do mesmo mundo comum. Nesse sentido, os direitos humanos explicitados nos conflitos sociais não podem ser entendidos de maneira que se separe a necessidade da política. De forma frágil, se busca politizar as necessidades, porém elas ultrapassam os limites da mera vida.

³⁹ ENTREVISTA presencial. Relatório de Pesquisa. Porto Alegre, 2008. In: RIBAS, Luiz Otávio. Jacques Távora Alfonsin. *Captura Críptica*: direito, política e atualidade. Florianópolis, v. 2, n. 1, jan./jun. p. 403-415, 2009. p. 407.

Esses conflitos indicam que é justamente na não garantia de suas necessidades que é revelada a condição de não cidadania, de não pertencimento. “Superar” as necessidades, então, é adentrar ao pertencimento. E, pertencendo, é possível sair do mero existir, e sim ser reconhecido, entrar num espaço no qual a vida se transforma em narrativa (aparecimento no espaço público, ser visto, ver e ser ouvido, ouvir, uma biografia não descartável). Como as necessidades ainda não são superadas, mesmo no não reconhecimento, os coletivos mobilizados encontram formas de narrarem-se. Pois, em meio às mais desumanas necessidades, as pessoas querem ser vistas não reduzidas às necessidades, mas, enquanto pessoas, brigam, quebram, protestam. Cabe, pois, não sucumbir à violência como instrumento para fazer valer a sua justiça.

Inconclusões:

entre mortes e reivindicações de cidadania

Na impossibilidade de separar os discursos teológicos/religiosos implícitos ou explícitos nos conflitos, é pertinente notar simultaneidade da presença religiosa. Nos conflitos sociais, nas práticas de linchamento, religião é integrante, por exemplo, da lógica da “violência” purificadora que restitui a moral, a ordem frente a uma violência primeira. Nos embates pela memória, religião aparece também como um aspecto de resistência se articulando muito cedo em prol de direitos humanos. Todavia, os discursos religiosos são diluídos, utilizados conforme a conveniência, pois da mesma forma com que podem se constituir como resistência, ao mesmo tempo, podem estar ao lado da violência independente do “lado” em que o discurso é enunciado, revelando, assim, a simultaneidade da condição humana. Simultaneamente, assume-se a cruz, lutando o que ela significa, e se assume a cruz, promovendo o que ela significa.

E, por falar, em cruz, talvez, uma recente imagem no cenário brasileiro pode ser paradigmática para a discussão sobre justiça, direitos humanos, democracia e teologia. Num manifesto indígena, reclamando por seu direito à terra, à existência, ao reconhe-

cimento, “plantou-se” cinco mil cruzes no gramado da Esplanada dos Ministérios em Brasília. Trata-se de discursos em conflito, e se aqui estendermos aos conflitos aqui expostos, há uma enunciação de que, diante da política instituída, legitimada, a vida está em jogo.



Figura 3: Cruzes na praça dos ministérios
Fonte: **Agência Brasil**, Foto de José Cruz⁴⁰

Como romper com a perpetuação da violência e as aceitas justificativas? Mesmo com a impossibilidade de se eliminar conflitos, como será possível estruturar formas de reivindicação que não sejam silenciadas pelos processos de esquecimento ou pelas ações de segurança nacional? Afinal, as lutas pela justiça social e por uma justiça de memória evidenciam que há um discurso que quer ser aceito como oficial e total, deslegitimando os protestos que irrompem a ordem ou querem revirar o passado para um “revanchismo”. Não se trata de estipular modelos de protesto, pois a gestação da cidadania se dá por muitas formas, ou de idolatrar

⁴⁰ Brasília - Cinco mil cruzes foram fincadas no gramado da Esplanada dos Ministérios, em frente ao Congresso Nacional, em um ato em defesa dos povos indígenas. AGENCIA BRASIL. *Cruzes na praça dos ministérios*. 19 out. 2012. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/galeria/2012-10-19/cruzes-marcam-protesto-indigena-em-frente-ao-congresso-nacional>>. Acesso em: 30 out. 2012.

qualquer ação de um coletivo mobilizado, porém, enquanto os conflitos não forem considerados pertinentes a todo o público, o cativo será de privatizações das reclamações por direitos, colocando uns contra os outros num ciclo infundável que utiliza a violência ou para manter a ordem e o progresso ou para fazer-se ouvir. E a violência revela “uma severa frustração da faculdade da ação [práxis] no mundo” (ARENDE, 1994, p. 60), não mais comum, mas tornado privado.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGENCIA BRASIL. **Cruzes na praça dos ministérios**. 19 out. 2012. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/galeria/2012-10-19/cruzes-marcam-protesto-indigena-em-frente-ao-congresso-nacional>>. Acesso em: 30 out. 2012.

AGUILAR, Maria do Carmo Moreira. “Queriam fazer um despejo de nós”: as expropriações territoriais no Quilombo Sítio Novo/Linha Fão (1940-1960). **Identidade!** São Leopoldo, v. 17, n. 1, p. 21-42, jan./jun. 2012. Disponível em <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/viewFile/359/381>>. Acesso em 21 out. 2012.

ALVES, Rubem. **Dogmatismo e Tolerância**. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. Teologia. **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 206, p. 32, mar. 1986.

ALFONSIN, Jacques T. **A criminalização do direito à vida em nome da defesa do direito de propriedade**. Comissão Pastoral da Terra. Conflitos no campo Brasil 2002. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. Negros e índios: exemplos de um direito popular de desobediência, hoje refletidos nas invasões de terra. In: ALFONSIN,

Jacques; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; ROCHA, Osvaldo de Alencar. **Negros e Índios no Cativo da Terra**. Rio de Janeiro: AJUP/FASE, jun. 1989. p. 17-37. (Coleção "seminários", n. 11).

_____. Reforma agrária e limitação da propriedade: requisitos para justiça no campo. **IHU-online**. Entrevista concedida Márcia Junges. São Leopoldo. n. 339, ano X, 16 ago. 2010. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3417&secao=339>. Acesso em: 01 out. 2012.

_____. **Sujeitos, tempo e lugar da prática jurídico-popular emancipatória que tem origem no ensino do direito**. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf/Seminario/jacquesta-vora-emancipar.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2010.

ANDERSON, Perry. **A crise da crise do marxismo**. Introdução a um debate contemporâneo. São Paulo: Brasiliense, 1984.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **O que é política?** 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**: Ensaio de interpretação filosófica. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Brasília: UnB, 1985. Livro V.

BLOG do planalto. **Governo traça perfil da nova classe média brasileira**. 8 ago. 2011. Disponível em: <<http://blog.planalto.gov.br/ao-vivo-seminario-politicas-publicas-para-uma-nova-classe-media/>>. Acesso em: 26 set. 2011.

BOBSIN, Oneide. Discurso científico e reificação da religião. In: WESTHELLE, Vítor, et. Al (Orgs.). **Deuses e ciências na América Latina**. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012. p. 31-42.

BOURDIEU, Pierre. **A Miséria do Mundo**. Petrópolis: Vozes, 1997.

BRASIL. **Observatório Brasileiro de Informações sobre as Drogas**. 2007. Disponível em: <<http://www.obid.senad.gov.br/portais/OBID/index.php>>. Acesso em: 22 nov. 2010.

DOMÍNIO Público, Direção: MOTA, Fausto, VIDAL, Raoni; LIGEIRO, Henrique. Rio de Janeiro: Paebirú, 2012. (17:47 min). Disponível em: <<http://catarse.me/pt/dominiopublico>>. Acesso 01 out. 2012

DUARTE, Adriano. Vozes Unidas contra a Impunidade. **Pioneiro**. ClicRBS, Caxias do Sul, n. 11304, 24 fev. 2012. Disponível em: <<http://www.clicrbs.com.br/pioneiro/rs/impressa/11,3673972,1557,19070,impressa.html>>. Acesso em: 01 out. 2012.

ENGELS, Friedrich. **Do socialismo Utópico ao Socialismo Científico**. 2 ed. São Paulo: EDIPRO, 2011.

ENTREVISTA presencial. Relatório de Pesquisa. Porto Alegre, 2008. In: RIBAS, Luiz Otávio. Jacques Távora Alfonsin. **Captura Críptica**: direito, política e atualidade. Florianópolis, v. 2, n. 1, jan./jun. p. 403-415, 2009. p. 407.

FORDE, Gerhard O. Vida cristã. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Eds.). **Dogmática cristã**. São Leopoldo: Sinodal, 1995. v. 2. p. 397-474.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Fofense Universitária, 2004.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. **Vigiar e Punir: história da violência nas prisões.** 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Preservar e renovar o mundo. **Revista Educação: Especial: Hannah Arendt Pensa a Educação.** São Paulo, 2007. (Biblioteca do professor; 4).

GIRARD, René. **A Violência e o Sagrado.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

GOHN, Maria da Glória. **Novas Teorias dos Movimentos Sociais.** 2 ed. São Paulo: Loyola, 2009.

HELLER, Agnes; FEHÉR; Ferenc. **A condição política pós-moderna.** 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

JESUS, Daniel S. M.; LINS, Mariana C. **Novos Protagonistas Nos Ativismos De Bairro: Uma Análise Sobre As Novas Formas de Organização Popular.** 2010. Disponível em: <http://www.observaconfitosrio.ippur.ufrj.br/ippur/liquid2010/nalises/Artigo_AnpurMarieDaniel.pdf>. Acesso em: 01 out. 2012.

KIERKEGAARD, Søren. **Attack upon Christendom.** Princeton: Princeton University Press, 1944.

_____. **O Desespero Humano (Doença até a morte).** Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1988. p. 187-279. (Os pensadores)

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade.** São Paulo: Centauro, 2001.

LEWGOY, Bernardo. Religião e direitos humanos: cenários locais e globais de um debate. In: FONSECA, Claudia et al. (Orgs.). **Antropologia, diversidade e direitos humanos: Diálogos interdisciplinares.** Porto Alegre: UFRGS, 2004.

LUTERO, Martinho. Catecismos. In: _____. **Obras Selecionadas.** São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000, v.7. p. p. 313-470.

LUTERO, Martinho. **Pelo Evangelho de Cristo**. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1984.

MAGNI, Cláudia Turra. **Nomadismo urbano**: uma etnografia sobre moradores de rua de Porto Alegre. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006. (Série Conhecimento; 35).

MANIFESTAÇÃO por Justiça em Pau dos Ferros. 26 nov. 2011. Disponível em:
<http://tarsocosta.blogspot.com.br/2011_06_26_archive.html>. Acesso em: 10 out. 2012.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**: Revista de Ciências Sociais, v. 11, p. 238-258, 2011.

_____. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Wagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa**. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 119-148.

MARTINS, José de Souza. Linchamento: o lado sombrio da mente conservadora. **Tempo Social**. Revista de Sociologia. USP, São Paulo, n.8, fasc. 2, p. 11-26, out. 1996.

MELLO, Marcelo Moura. **Reminiscências dos Quilombos**: Territórios da memória de uma comunidade negra rural. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. (Antropologia Hoje).

MILBANK, John. **Teologia e Teoria Social**: para além da razão secular. São Paulo: Loyola, 1995.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Violência Social: um problema de todos e para todos. **Revista Racine**, São Paulo, v. 106, p. 68-78, 2008.

_____. O que você ainda não sabe sobre violência contra a criança. **Revista Crescer em Família**, Rio de Janeiro, ano I, n. 4, p.78-80, 1994.

OBSERVATÓRIO DOS CONFLITOS URBANOS NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO. **Relatório Final de Atividades**. Fevereiro, 2011. Disponível em:
<http://www.observaconflitos.ippur.ufrj.br/novo/analises/Relatorio_o_2010.pdf>. Acesso em: 01 out. 2012.

OLIVEIRA, Kathlen Luana de. A mortalidade e a natalidade: notas sobre o pensamento de Arendt. In: SCHAPER, Valério Guilherme; OLIVEIRA, Kathlen Luana de. (Orgs.). **Hannah Arendt: Uma amizade em comum**. São Leopoldo: Oikos/EST, 2011. p. 144-156.

OPPENHEIM, Felix. Justiça. In: BOBBIO, Norberto et al. **Dicionário de Política**. 12 ed. Brasília: UnB, 2012. p. 660-666.

ORO, Ari Pedro; MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: Religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. **Debates do NER**, v. 1, n. 18, p. 11-38, 2010. Disponível em:
<<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/17634/10453>>. Acesso em: 20 fev. 2013.

PATIAS, Jaime Carlos. **O telejornal sensacionalista, a violência e o sagrado**. [2006]. Disponível em:
<<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2006/resumos/r0631-1.pdf>>. Acesso em: 01 out. 2012.

PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Perspectiva, 2006. Livro I.

POSNER, Richard. **Problemas de Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

REZZINI, Irene. **Deserdados Sociais**: Os meninos de rua na América Latina. Rio de Janeiro: Universidade de Santa Úrsula, 1995.

RICOEUR, Paul. **A Memória, a História, o Esquecimento**. Campinas: Ed. UNICAMP, 2007.

RIDENTI, Marcelo. **Classes Sociais e Representação**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2001. (Coleção questões de nossa época; v. 31).

SCHAPER, Valério Guilherme. Koinonia: a força profanadora da comunhão. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo v. 51, n. 2 p. 261-274, jul./dez. 2011.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. São Paulo: Cia da Letras, 2011.

SILVA, Luiz Antonio Machado da, LEITE, Márcia Pereira e FRIDMAN, Luis Carlos – Matar, Morrer, “Civilizar”: O “Problema da Segurança Pública”. In: MAPAS: Monitoramento ativo da participação da sociedade. Relatório VALLADARES, Licia do Prado. A invenção da favela: do mito de origem à favela.com. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

SOBRINO, Jon. **Cristologia a partir da América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. El Resucitado es el Crucificado. Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo. **Sal Terrae**, mar. 1982. Disponível em: <<http://www.servicioskoinonia.org/relat/219.htm>>. Acesso em: 30 jun. 2011.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. **Conhecimento prudente para uma vida decente**: um discurso sobre as ciências revisitado. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. Tudo que é sólido se desfaz no ar: o Marxismo também?
In: _____. **Pela mão de Alice**. Porto: Afrontamento, 1994.

TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2007.

VAINER, Carlos B.; ACSELRAD, Henri. (Coords.). **O Observatório dos Conflitos Urbanos do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: ET-TERN/IPPUR/UFRJ, 2010. Disponível em:
<<http://www.observaconflitosrio.ippur.ufrj.br/>>. Acesso em: 01 out. 2012.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WESTHELLE, Vítor. **O Deus escandaloso: o uso e o abuso da cruz**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.

Pluralismo religioso e novas identidades políticas na América Latina*

Christián Parker**

Introdução

A relação entre religião e política no século 21 tem sido amplamente alterada pelo fato de ter superado a privatização da religião, que foi fundamental na teoria da secularização. As correntes religiosas têm ressurgido na esfera pública, sendo compatíveis com o sistema democrático, como bem mostra Casanova (1994). A diferenciação entre o campo religioso e o campo político permanece e as práticas e crenças religiosas não diminuíram, mas elas interagem com o campo político de maneiras diferentes a como estávamos acostumados a observá-las durante o século 20. Isso é especialmente verdadeiro no caso latino-americano.

A presença do religioso no campo político latino-americano já não pode ser interpretada com esquemas reducionistas. A religião já não é outro fator ideológico na esfera política, mas também não é um simples ditame dos líderes da igreja.

Em uma época marcada pelas transformações pós-Guerra Fria, pelos processos de globalização, e pelo capitalismo periférico e em desenvolvimento dos países da região, as crenças e práticas

* Este texto reúne ideias centrais desenvolvidas pelo autor no livro “Religião, Política e Cultura na América Latina, novos olhares” (Santiago de Chile: Instituto de Estudos Avanzados, USACH-ACSRM, dezembro de 2012).

** Christián Parker é sociólogo com doutorado em sociologia pela Universidade Católica de Louvain, Bélgica. É professor na Universidade de Santiago de Chile (USACH). E-mail: cristian.parker@usach.cl

religiosas dos fiéis não parecem inspirar de forma direta as opções políticas. Os fiéis – que são também cidadãos nestas novas realidades – misturam fé e política de maneiras inéditas.

Os movimentos e partidos políticos, que, em épocas passadas, se inspiravam em valores religiosos (não sendo já confessionais como a democracia cristã (GRENOVILLE, 2011)) tem entrado em crise e adotado posturas mais pragmáticas. Os movimentos religiosos, como a Teologia da Libertação do final do século 20, que incidia de maneira relevante no campo político, também estão em crise. A reconfiguração de novos movimentos sociais entrelaçam vinculações complexas com valores de inspiração religiosa no marco de uma sociedade cujo campo religioso e cultura é, agora como nunca, pluralista.

Com efeito, a clivagem político-religiosa já não passa pelas ideologias da Guerra Fria. As igrejas já não são representantes de opções conservadoras frente às opções liberais, progressistas e socialistas. A clivagem não é a de opções crentes de um lado frente a opções laicas e não crentes de outro.

Hoje em dia se observa que as opções dos crentes se localizam em todas as posições do espectro político.

Uma vez superado o trauma da Guerra Fria, nos processos de democratização, os dados nos indicam que as denominações religiosas não são fatores relevantes na formação das opções políticas.

As pesquisas do *World Value Survey* da década de 1990, realizadas na Argentina, no Brasil, no Chile, na Colômbia, na República Dominicana, em El Salvador, na Guatemala, no México, no Peru, no Uruguai e na Venezuela são reveladoras.

Quando se analisa o cruzamento da pergunta acerca da pertença a uma denominação religiosa com as opções em um espectro político de esquerda à direita, a grande maioria dos dados nos mostra que as tendências gerais de católicos, protestantes e evangélicos não são particularmente diferentes das opções políticas expressas pela média da população. À exceção de leves variações nas tendências observadas em alguns países como Argentina (1995), México (1996) e Peru (1996), não existe nenhuma tendên-

cia acentuada no sentido de que os membros de diversas dominações apoiam opções claras do tipo conservador ou opções claramente de esquerda. Isso nos leva a sugerir que a clivagem direita – esquerda já não serve para compreender as posturas dos crentes e também não serve para compreender as posturas das igrejas.

As identidades religiosas não são construídas a partir de premissas ideológicas, porém a partir de premissas simbólico-culturais. As identidades políticas também não são mais construídas a partir de opções primordialmente religiosas, mas a partir de opções de valores e interesses seculares.

A seguir, analisaremos como o campo religioso latino-americano tem variado.

Observamos a realidade religiosa e política latino-americana a partir da perspectiva teórica da sociologia compreensiva, analisando os motivos e as ações dos principais atores do campo religioso, tanto de instituições eclesiais quanto de fiéis-cidadãos. A metodologia básica consiste na análise de tipo histórico-sociológico que recolhe fontes primárias, bases de dados e pesquisas a nível continental, e se baseia também em estudos variados em nível de países.

O principal dado das mudanças históricas é que o continente é hoje mais plural que no século 20. Está deixando de ser um “continente católico” com todas as implicações políticas e culturais que isso envolve (PARKER, 1996; 2012a; 2012b). As transformações do campo político e, em especial, dos processos democráticos têm redefinido as identidades em um contexto de diversidade cultural crescente. Assim, veremos como o catolicismo, que fora a força hegemônica religiosa e cultura com sua grande influência no campo político, agora luta para recompor sua posição simbólica predominante frente ao crescente número de grupos evangélicos e à diversidade religiosa e cultural acentuada.

As temáticas que trouxeram a agenda política das décadas de 1990 e 2000, em quase todos os países desde México até Argentina, têm entrado em conflito com as igrejas no aspecto moral e social. Os novos movimentos sociais, de gênero, de jovens, étnicos, de orientação sexual, de moradores e consumidores, de mi-

grantes, ambientalistas, etc., envolvem conotações culturais muito mais fortes (que as opções ideológicas clássicas) (GARRETÓN, 2002) e, em ocasiões, levantam bandeiras que se opõem aos discursos das igrejas com temáticas que, no entanto, são reivindicadas por parte importante das sociedades civis e, inclusive, dos governos progressistas da região, como os direitos indígenas, as liberdades fundamentais, a não discriminação, o divórcio e o aborto, o casamento homossexual, a defesa do meio ambiente, enfim, temas para os quais as igrejas com seu antigo discurso e prática social não estavam preparadas para enfrentar.

Pluralismo religioso na América Latina, o enfraquecimento da "identidade católica"

O catolicismo já não é a religião hegemônica nem monopólica que era até a metade do século 20 e, para alguns países, até o final do século 20. Segue sendo uma Igreja majoritária e, na maioria dos países, entretanto, disfruta de um estatuto (tácito já não legal) de privilégios; mas o campo religioso (BOURDIEU, 1971) latino-americano é agora plural¹ e suas fronteiras simbólicas já não são fechadas.

Neste novo contexto, a Igreja Católica tem como competidores em sua luta pela hegemonia religiosa e moral já não somente as igrejas protestantes históricas, nem a cultura liberal, anticlerical (metade do século 19 até metade do século 20) e logo socialista, anarquista e marxista (início do século 20 até a década de 1970).

Atualmente, a Igreja Católica da América Latina tem como concorrência em sua luta pela influência no campo religioso as igrejas evangélicas e, sobretudo, as igrejas pentecostais e as de origem independente, como os Mórmons, Adventistas e Testemu-

¹ Sobre o pluralismo religioso e o catolicismo na América Latina, cf. Parker (2012a; 2012b). Cf. também a obra editada por F. Hagopian (2009); revista e editada por Siquiera e de la Torre (2008) e Levine (2005), bem como meus trabalhos anteriores de 1993; 2008a e 2009.

nhas de Jeová; no campo cultural, as poderosas influências das culturas seculares e/ou neomágicas (hermetismos, espiritismos, Nova Era e sincretismos diversos) e de espiritualidades sincréticas (indígenas, afroamericanas) muitas de origem cristã, mas que já não obedecem à influência eclesial, e as espiritualidades de cultos orientais.²

Além de diversos fatores endógenos que têm contribuído para o enfraquecimento do catolicismo³ e o crescimento evangélico⁴ – há um conjunto de fatores sociais e culturais, *exógenos*, que têm contribuído de maneira decisiva para incrementar um pluralismo religioso e cultural na sociedade latino-americana.

Entre os grandes fatores que têm afetado desde a década de 1980 para que a influência e o poder da Igreja Católica diminuíssem, pode-se mencionar:

- a) A forte influencia da nova economia capitalista globalizada que promove uma determinada cultura de consumo que é funcional à difusão de valores contraditórios com a cultura católica tradicional.

² Informação resumida sobre o campo religioso nos diversos países da América Latina e o Caribe pode ser encontrada em BARRET, 2001 e PATTE, 2010.

³ O crescente enfraquecimento institucional (por exemplo, a proporção cada vez menor de sacerdotes e agentes de pastoral consagrados); a crise da Teologia da Libertação e das Comunidades Eclesiais de Base desde a década de 1980; o crescente conservadorismo da hierarquia católica, sobretudo, em aspectos morais; a incapacidade para competir com as outras igrejas; acentuação do trabalho e da disciplina da Igreja em detrimento da flexibilidade missionária, etc., levou a Igreja Católica Romana a se afastar das massas crentes nas últimas décadas, o que se evidencia agora no impacto do novo papado de Francisco no continente.

⁴ As igrejas pentecostais têm conquistado terreno na população latino-americana de maneira sistemática desde a metade do século XX, dinâmica acentuada na década de 1980 em vários países da região, chegando a totalizar cerca de 15% a 16% da população até o ano de 2008 (Dados do Barômetro das Américas, 2009). Sobre as igrejas evangélicas e pentecostais na América Latina, cf. MARTIN, 1990; STOLL, 1990; BASTIAN, 1993; MARRIZ, 1995; GUTIÉRREZ, 1995 e 1996; MAFRA, 2001; BARRERA, 2001; WYNARCZYK, 2009; FEDIAKOVA y PARKER, 2009; FEDIAKOVA, 2011; FRESTON 1995, 1998, 2012; ORELLANA, 2011; GOOREN, 2012.

- b) As transformações no campo educacional que têm elevado as taxas de escolarização, os níveis educativos e pluralizado as ofertas educacionais.
- c) A influência dos meios de comunicação de massa e as tecnologias de informação e comunicação (CASTELLS, 1999).
- d) A emergência de uma interculturalidade com novos movimentos sociais e, em especial, com o movimento indígena.

Certamente, todos esses fatores não têm apenas causado impacto ao catolicismo, mas, na verdade, transformaram e estão transformando as culturas latino-americanas, influenciando também no próprio campo político.

Fatores da mudança político-religiosa

Os países latino-americanos têm passado, nas últimas décadas, por uma série de mudanças sócio-políticas fundamentais. As economias estão integradas na globalização, tem havido progresso nos padrões de vida, mas ainda subsistem desigualdades sociais e violência social. Os processos de democratização progrediram desde meados de 1980. No campo político, tem havido uma relativa estabilidade, interrompida apenas por crises episódicas. O sistema partidário tem se reconfigurado no âmbito de um grande prestígio da política.

Diante de um período de predominância de políticas e movimentos neoliberais na primeira fase da democracia, em anos recentes, uma série de grupos políticos de uma nova esquerda e de centro-esquerda tem estado à frente de governos e procurado avançar nas transformações sociais nos termos de projetos desenvolvimentistas ou populares⁵, com orientações de políticas exter-

⁵ De acordo com os dados disponíveis entre os anos de 2005 e 2009, 31% dos governos latino-americanos eram de esquerda; 31% eram de centro-esquerda; 23% eram de centro-direita e apenas 15% de direita. No período de 2009 a 2013, 30% eram de esquerda; 30% de centro-esquerda e os

ores independentes e/ou anti-imperialistas, não sem apoiar o crescimento e a estabilidade, favorecendo economias extrativistas.

Durante a época dos regimes autoritários (décadas de 1970 e 1980) as igrejas cristãs – católicas e evangélicas – estavam em conflito com os regimes autoritários e sua postura se marcava nos seguintes termos: ou defendiam os direitos humanos ou apoiavam os regimes ditatoriais.

Os principais argumentos das igrejas que defendiam os regimes de Segurança Nacional era a defesa da civilização cristã frente às ameaças que representavam o comunismo e o socialismo. Os argumentos das igrejas que se posicionaram pela defesa da liberdade e dos direitos humanos era uma teologia encarnada que estabelecia o compromisso social da fé cristã.

Durante a transição para a democracia nos anos de 1980 – depois dos regimes autoritários – as igrejas retornaram às suas atividades pastorais, embora elas tenham mantido uma série de atividades sociais. No campo católico, diante da grande influência adquirida pela Teologia da Libertação e pelas comunidades eclesiais de base, a política vaticana de João Paulo II foi enfatizar as medidas disciplinares e renovar o episcopado com nomeações de bispos da ala conservadora. O enfoque da pastoral oficial passou dos temas sociais para os temas morais. A política de Bento XVI foi de continuidade com essa perspectiva.

As intervenções, sobretudo, por parte dos “partidos” ou “movimentos”, principalmente evangélicos, em vários países (Brasil, Peru, América Central), embora com discursos religiosos e/ou moralizantes, tiveram mais a ver com a defesa de seus direitos sociais contra o Estado e a Igreja Católica na esfera política, buscando se afirmar no campo religioso competitivo e plural.

Deve-se notar que, enquanto que em todos os países houve a separação Igreja-Estado, nem sempre em todos eles as minorias religiosas se sentem tratadas com igualdade de direitos como outrora ocorreu com a Igreja Católica. Na grande maioria dos casos,

governos de centro-direita subiram a 35%, mas os de direita caíram para 5%. (Cf. Corporación Latinobarómetro, 2011).

as constituições, as leis e os regulamentos asseguraram a igualdade institucional às igrejas e às crenças religiosas não católicas, afirmando o princípio democrático de separação das esferas do público secular e do mercado e das igrejas, bem como o livre exercício de cultos. Mas, na prática e por meio de costumes bem enraizados nas tradições políticas nacionais, as igrejas e os cultos não católicos se veem em desvantagem, quando não discriminados. É este mesmo fator sobre o qual agora as intervenções na política contingente por parte das igrejas têm mais influência. As Igrejas católicas que lutam para não serem destituídas de antigos privilégios diante das igrejas protestantes e evangélicas, recém-chegadas na esfera pública desde meados do século XX, que buscam sair de sua minoridade e serem tratadas com igualdade de oportunidades por parte do Estado laico.

Por outro lado, a reconfiguração das sociedades civis sob a inserção na globalização tem modificado as referências identitárias que anteriormente eram ideológico-políticas e agora são político-culturais (LECHNER, 2006).

De fato, os novos movimentos sociais têm conotações locais e, ao mesmo tempo globais, e já não se constroem sobre a base das diferenças de classes sociais. As referências destes movimentos já não são as chaves de leitura desenvolvimento/ subdesenvolvimento; dependência/libertação, mas afirmam agora posturas antiglobalizantes (MC MICHEL, 2005) sob a bandeira de que “outro mundo é possível” rejeitando o neoliberalismo a partir de perspectivas e estratégias diversas, afirmando aquilo que Sachs (1992) chama de “localismo cosmopolita” a diversidade cultural, os direitos humanos e as diversas reivindicações de identidades locais e particulares frente às ameaças de um projeto globalizador que afirma o crescimento, o extrativismo e modelos desiguais de desenvolvimento.

A autonomia desses novos movimentos sociais decorrentes do autoritarismo sobre as igrejas (TEIXEIRA, 1993) – em diversos países da região – tem se manifestado poderosa em suas consequências no plano religioso: com os processos de democratização, a maioria de seus líderes deixou a Igreja e se tornou receptiva a conteúdos liberais doutrinários (como a aceitação do divórcio) e a

novas espiritualidades e crenças sincréticas: em que certos elementos do catolicismo social se combinam com neoesoterismos e a Nova Era (TAVARES, 2000). Enfrentamos movimentos que – ao contrário do sindicalismo clássico do século XX, de orientações anarcossindicalistas, populistas ou socialistas que se declararam sem religião, que são movimentos que não são questionados em todas as convicções religiosas e, pelo contrário, alguns deles, sem chegar a serem confessionais – afirmam valores inspirados no cristianismo social ou libertador.

Neste contexto, o sistema democrático com seus altos e baixos tem procurado satisfazer as demandas de seus cidadãos. A agenda tem sido econômica e social, a religião não tem sido tema de interesse público.

No estudo do Latinobarômetro de 2008 (*Latinobarômetro online*) se perguntou aos cidadãos de 18 países quais direitos garantia a democracia em seus respectivos países. A primeira menção, de cerca de 79%, foi “liberdade de professar qualquer religião”, seguido de “liberdade para escolher meu trabalho ou profissão” (68%), “liberdade para participar na política” (63%) e “liberdade de expressão sempre” (58%). As últimas menções foram para “justa distribuição da riqueza” (25%) e “proteção contra o crime” (24%).

Isto é, o sistema político democrático latino-americano parece ter garantido – diante de seus cidadãos – o pluralismo religioso acima da segurança cidadã e da justa distribuição de riqueza, que são os temas que mais inquietam aos cidadãos.

Por sua parte, o prestígio das igrejas decaiu durante a última década. Efetivamente, as denúncias de pedofilia e de corrupção – as primeiras mais relevantes na Igreja Católica, as segundas, nas igrejas evangélicas – enfraqueceram muito a presença das igrejas na esfera pública.

Durante anos, a influência política da Igreja Católica diante dos Estados latino-americanos foi muito característica, dada a enorme importância e o peso hegemônico que essa igreja tinha em uma sociedade que era majoritariamente católica.

Em algumas sociedades, consideradas suas histórias nacionais, foram gestadas políticas alternativas de orientação democrata cristã como na Venezuela, no Chile, na República Dominicana, na Costa Rica, em El Salvador, Guatemala e Nicarágua. Essas opções sócio-cristãs, depois da revolução cubana e do exemplo do padre guerrilheiro Camilo Torres, foram acompanhadas por opções de cristãos pelo socialismo ao final dos anos de 1960. O surgimento da Teologia da Libertação – em uma época de profunda renovação da Igreja Católica pós-Concílio e pós-Medellín – nos inícios dos anos de 1970, marcou um giro muito relevante que legitimou o fato que cristãos adotassem posturas de esquerda.

A Teologia da Libertação teve seu auge quando as forças ortodoxas do socialismo marxista já estavam em crise: ao final dos anos de 1970 e início de 1980. Naquela época, as alternativas de esquerda na América Central estavam encabeçadas pelo sandinismo heterodoxo, os socialismos reais já estavam em queda, as reformas de Gorbachov foram aceleradas e tudo mudava nos países do leste europeu. Tudo isso culminou no ano de 1989 com a queda do Muro de Berlim.

Essas transformações religiosas influenciaram no campo político pós-Guerra Fria, considerando que o olhar crítico à religião como “ópio do povo” foi irremediavelmente ultrapassado pelos acontecimentos.

Assim, nos contextos democráticos posteriores, nas décadas recentes, a intervenção das igrejas na esfera política latino-americana já não obedecem a fatores ideológico-religiosos, mas muito mais a motivos de defesa de suas prerrogativas institucionais e a temas morais. O que se pode explicar, ao menos parcialmente, pelo crescimento das igrejas evangélicas que têm abandonado posturas dualistas e de marginalização social e política.

Essa intervenção das igrejas nos espaços públicos não é a reedição de intervenções clericalistas, mas obedece à evolução de muitas igrejas evangélicas, desde aquelas do tipo seitas em conflito com o mundo pecador a posturas do tipo igreja situada no mundo para melhor evangeliza-lo.

De fato, as igrejas na tipologia troeltschiana (TROELTSCH, 1960) são bem mais conservadoras, as seitas rompem mais com a ordem estabelecida por motivos de renovação religiosa.

Entretanto, não se deve esquecer que, na América Latina, as igrejas têm sido fundamentalmente conservadoras da ordem moral e, no máximo, promotoras de reformas no plano social. Nunca as igrejas na história do cristianismo foram revolucionárias, mas sim os movimentos ou grupos religiosos proféticos ou milenaristas, ou grupos e movimentos no interior das igrejas. E a Igreja Católica, fundamentalmente, desde o período colonial, foi um fator importante da estabilidade da ordem social, moral e política nos países da região.

Por isso mesmo, na medida em que as igrejas pentecostais ou evangélicas abandonam posturas originalmente sectárias nos termos de condenação radical do mundo, e na medida em que elas se transformam em igrejas que se situam no mundo, nesta mesma medida participam no campo político como um ator mais sujeito às influências normais de todos os atores das sociedades civis.

As igrejas protestantes e evangélicas têm lutado para sair de sua condição de minoria religiosa discriminada pelo poder, e nesta medida tem se inserido no mundo político para defender seus próprios interesses⁶, lutando contra a hegemonia católica e aliando-se pragmaticamente com as forças políticas que lhes garantissem espaços de reconhecimento, quer sejam correntes autoritárias, de centro, populistas ou de esquerda.

Novas realidades na relação religião e política e diversidade de identificações

As influências sociais no declínio do catolicismo não são provenientes principalmente do campo político ou dos processos

⁶ As igrejas, tanto a Católica quanto também as evangélicas, oscilam em suas posições no espaço público entre a defesa de seus interesses institucionais, a defesa de valores morais e a defesa da justiça social (Cf. HAGOPIAN, 2009b).

históricos e as crises de conjuntura. O que tem sido um fator relevante na predisposição da troca de paradigma em questões religiosas na mentalidade das massas latino-americanas são as transformações culturais que oportunizaram modos de pensar, atuar e sentir; novas relações com os bens e seus usos num mercado que enfatiza as lacunas e gera diversidade de estilos de vida, que se abre a contatos internacionais, que derruba normas morais tradicionais; meios de comunicação que se conectam com uma gama muito mais diversa de culturas; melhores níveis de escolarização e uma pluralidade maior de alternativas educativas; e a manifestação de uma sociedade pluricultural, diversa e em movimentos que reivindicam direitos e esferas da vida contrários às instituições e aos valores tradicionais. Na verdade, todas as tendências de mudanças nos termos das correntes culturais que temos analisado têm interagido com as tendências de mudanças dentro do campo religioso (cf. PACE, 1997; FRIGERIO, 1999; DEBRAY, 1996; DAVIE, 2004; PARKER, 2008a e 2009).

A presença crescente de novos movimentos indígenas, junto às reivindicações de direitos à mulher (HTUN, 2009; WORLD BANK, 2012) e às minorias étnicas (afroamericanos, imigrantes) e sexuais (homossexuais) – que uma cultura ambiente muito mais aberta que estas últimas duas décadas têm legitimado – é um constante desafio à ortodoxia católica. As contradições da sociedade capitalistas desde a década de 1990 têm aumentado a emergência de movimentos e correntes populistas e da nova esquerda latino-americana, mas agora esta não está em contradição com a religião. A novidade é que já não estamos diante de movimentos cuja inspiração seja laica ou não religiosa. Por isso, os novos movimentos sociais que resistem às injustiças se inspiram em ideologias heterogêneas e muitos aceitam, convivem ou se nutrem de forma implícita de teologias (da libertação, feminista, ecológica, entre outras) ou de espiritualidades (cósmicas, ecológicas, holísticas, anticonsumistas, antiglobalizantes) sem que reproduzam orientações confessionais ou neoconfessionais.

Atualmente, as tendências políticas dos fiéis são muito mais diversas e heterogêneas que no passado, quando se afiliavam com posturas ideológicas da Guerra Fria. Para analisar este fenômeno,

devemos recordar que a relação religião e política, e a relação igreja-estado, não pode ser compreendida de maneira abstrata, mas no âmbito dos contextos históricos e nacionais. Dado que os países latino-americanos possuem diferentes histórias de suas religiões e de seus campos políticos, é previsível que estejamos diante de um panorama muito diversificado⁷.

Em relação a um tema central da relação religião e política nestes anos, a saber, a relação entre opções religiosas e as opções democráticas, é possível observar um quadro bastante revelador.

Na década de 1980, os regimes autoritários na América Latina foram sendo substituídos por regimes democráticos. Apenas deste continente ter desenvolvido já processos democráticos durante os anos de 1990 e 2000, com altos e baixos e crises, mas com certa consolidação democrática até o presente, o risco do autoritarismo é um fator presente.

As pesquisas Latinobarômetro questionaram acerca do apoio aos regimes democráticos durante todos esses anos⁸. O apoio à democracia oscila entre 61% em 1996; 53% em 2004, e 61,5% em 2009, enquanto que o apoio ao autoritarismo varia entre 18% em 1996 e 15% em 2004 e 2009. As atitudes de indiferença na mudança – muito mais significativas como ameaça latente da deslegitimação democrática – vão de 16% em 1996 a 21% em 2004 e 17% em 2009.

A análise da pesquisa de 2009, referente à adesão a denominação religiosa, reflete-nos um resultado muito significativo,

⁷ Sobre religião e política na América Latina, cf. PARKER, 1996; STEIL, 2001; ORO, 2006; CAMPOS MACHADO 2006 e DA COSTA, 2009.

⁸ Pesquisas na Argentina; Bolívia; Brasil; Chile; Colômbia; Costa Rica; Equador; El Salvador; Guatemala; Honduras; México; Nicarágua; Panamá; Paraguai; Peru; República Dominicana; Uruguai e Venezuela. A pergunta: “Com qual das seguintes frases você está mais de acordo? A democracia é preferível a qualquer outra forma de governo. Em algumas circunstâncias, um governo autoritário pode ser preferível a um democrático. Às pessoas comuns, um regime democrático dá no mesmo que um regime não democrático”.

pois revela que o fator religioso não é um indicador seguro das atitudes a favor da democracia ou contra ela⁹.

Acerca dos católicos – que são o maior número de pesquisados em todos os 18 países no estudo – suas opções democráticas, sendo majoritárias, por certo, não assinalam diferenças e acompanham a média da população em geral. Igual distribuição que acompanha o meio acontece com os que se autodenominaram “evangélicos” (sem especificar a igreja).

A análise das tendências nos indica que, à exceção dos metodistas, que são consistentemente defensores da democracia em muitos países (Bolívia, Equador, México, Paraguai, Peru, República Dominicana, Uruguai e Venezuela), todas as demais adesões religiosas sofrem muitas variações locais em suas escolhas.

Os que se autodenominam em “outras religiões” se declaram partidários da democracia na Bolívia, Costa Rica, Honduras e Nicarágua. Na Guatemala, dividem-se entre o apoio à democracia e ao autoritarismo. No México, optam pela indiferença. Em todos os demais países, seguem a média.

Os que se declaram “Crentes que não pertencem a uma igreja”, na Colômbia, em Honduras, no México e no Peru defendem a democracia. Em Bolívia, Costa Rica e Venezuela, entretanto, optam pelo autoritarismo. Na Guatemala, declaram-se indiferentes.

Em relação aos assim denominados “agnósticos” (porém nem em todos os países aparece essa categoria) no Chile, na Costa Rica, no Peru e Uruguai são partidários da democracia. No Equador, entretanto, ou são autoritários ou indiferentes.

Os ateus, por sua vez, declaram-se defensores da democracia na Argentina, no Brasil, na Colômbia, no Equador, em El Salvador, no Paraguai e na Venezuela. Na Bolívia e no México aparecem apoiando o autoritarismo.

⁹ Não são consideradas aqui as frequências absolutas, mas as tendências relativas (porcentuais) significativas no cruzamento das perguntas. A análise foi realizada a partir de uma tabulação da base de dados de Latinobarómetro.

Os cultos afro-americanos, a Umbanda, etc. (que somente são categoria de pesquisa na Argentina, no Brasil, na Nicarágua e no Uruguai), apoiam a democracia na Argentina, no Brasil e na Nicarágua. No Uruguai, sua distribuição acompanha a média.

Em conclusão e observando as flutuações gerais dos dados delineados, não parece haver igrejas que se predisponham a opções claras e consistentes frente à democracia ou ao autoritarismo, à exceção da Igreja Metodista.

Os adeptos de igrejas pentecostais ou outras igrejas evangélicas variam desde posições democráticas até posições autoritárias passando por várias posturas de indiferença. Não existe evidência de que as igrejas evangélicas, consistente e coerentemente, apoiem sistematicamente opções antidemocráticas e conservadoras. Deve, não obstante, registrar-se que existe essa leve tendência à indiferença democrática entre Mórmons, Testemunhas de Jeová e pentecostais.

Com exceção à leve tendência observada entre os ateus favoráveis à democracia, não há evidência que os agnósticos, crentes sem igreja e não crentes apoiem, em maior proporção significativa, a democracia ou o autoritarismo.

Os dados analisados são, em geral, consistentes com as tendências observadas nas pesquisas realizadas pelo WVS (World Value Survey) entre 1995 e 2004 em nove países de América Latina¹⁰.

Nessas pesquisas, a classificação de denominações religiosas é mais estreita e não admite as categorias do Latinobarômetro. As opções religiosas se agruparam nos católicos, protestantes e evangélicos, judeus e outra religião. Diante da pergunta “A democracia pode ter problemas, mas é melhor que outro sistema” os que declaram estar “muito de acordo” e “de acordo” somam de 78% a 93%.

¹⁰ Argentina [1995; 1999]; Brasil [1997]; Chile [1996; 2000]; República Dominicana [1996]; Guatemala [2004]; México [1996; 2000]; Peru [1996]; Peru [2001]; Uruguai [1996]; Venezuela [1996; 2000]. Fonte: Portal WEB de WVS. Análise realizada a partir de uma tabulação própria desses dados.

A análise da variável religiosa não lança, em geral, nenhum resultado significativo: todas as adesões a religiões se distribuem pelo país da mesma forma que a distribuição média de apoio à democracia com variações insignificantes. Isto quer dizer que o fato de ser católico ou protestante não está influenciando a resposta: igualmente apoiam a democracia como todo o mundo em seu país.

A essa análise, devemos adicionar que as opções religiosas dos partidos políticos e movimentos progressistas, populistas e de esquerda na nova esquerda da América Latina já não são antirreligiosas. Inclusive, elas se apoiam, muitas vezes, em referências, valores e símbolos religiosos o que seria impensável no auge da Guerra Fria.

Os casos do recentemente falecido Hugo Chávez na Venezuela e de Dilma Rousseff no Brasil são paradigmáticos. Ambos possuem uma postura bastante especial em relação à religião. Hugo Chávez, proclamado fundador do Socialismo do Século XXI, declarou em várias oportunidades sua fé cristã e de ter se inspirado em valores de justiça da Teologia da Libertação. Inclinação religiosa que se viu enfatizada ao final de seus dias, nos quais também se apoiou espiritualmente em mestre e rituais de Santería.

Dilma provém de um movimento como o Partido dos Trabalhadores (PT) que, em uma medida, surgiu na época da Ditadura, no âmbito das Igrejas e com muitos de seus dirigentes inspirados na Teologia da Libertação. Mas, à medida em que os anos de governo de seu antecessor, Lula da Silva, foram pragmatizando os conteúdos ideológico-socialistas e cristãos do PT, Dilma aparecia nas eleições com uma postura pouco religiosa e, inclusive, inclinada aos valores contestados pelas igrejas, como o aborto. A estratégia eleitoral de Dilma, diante de José Serra, que contava com mais apoio das igrejas, foi precisamente garantir que nenhuma bandeira favorável ao aborto seria aprovada sob seu governo e variou sua imagem a uma pessoa comprometida em rituais e valores cristãos (visitando templos católicos e evangélicos intensamente durante sua campanha) (MARIANO e ORO, 2012).

O caso de Evo Morales é paradigmático em outro sentido, pois, ao declarar em suas opções socialistas-indigenistas que a

Igreja Católica devia ser superada e que se deviam diminuir as aulas de religião católica nas escolas públicas, ele enfrentou a hierarquia não porque ele, pessoalmente, teve uma inspiração antirreligiosa e anticlerical, mas porque a reivindicação que seu governo faz dos valores, das identidades e das culturas indígenas ancestrais leva a revalorizar os cultos e os símbolos indígenas, como a Pacha Mama, que vêm para questionar a preeminência de símbolos católicos no Estado boliviano.

Em vários casos latino-americanos, os governos afirmam a separação Igreja-Estado, nos termos da afirmação de um Estado laico, e buscam a ampliação do pluralismo religioso.

Atualmente, os principais conflitos são de ordem moral e de ordem jurídico-institucional a respeito da liberdade religiosa.

O primeiro é o confronto de valores como o aborto, o matrimônio homossexual, etc. O segundo é o de prerrogativas que buscam manter a Igreja Católica diante a igrejas evangélicas que, atualmente, com maior presença evidente na sociedade, buscam reconhecimento e legitimidade institucional no marco jurídico legal.

Em torno dessas problemáticas se concentram os conflitos entre igrejas e Estado, as posturas das igrejas e as buscas por alianças por parte de partidos e movimentos na obtenção de apoio eleitoral e para evitar o veto moral das igrejas.

Por outro lado, os partidos políticos de inspiração religiosa como os poderosos Partidos Demócratas Cristãos (PDC) em várias experiências, tanto como os movimentos político-religiosos como a igreja popular e a Teologia da Libertação (CORREA, 1986) já não possuem a influência de antes e muito menos oferecem valores de inspiração religiosa que incidam de maneira efetiva no espaço político contemporâneo.

A verdade é que, no contexto pós-Guerra Fria, os PDC se pragmatizaram e abandonaram suas inspirações ideológicas no social cristianismo clássico.

Ali onde os católicos centristas se aliaram com a esquerda, encontraram uma situação muito difícil. "Enquanto eles adotaram

um critério de abertura moderada frente aos temas de valores, foram expostos não só ao ataque da nova direita, mas também às pressões da Igreja” (SANTONI, 2012).

Novas identidades e fatores cruzados, multivariados

Todas as tendências analisadas, a influência do mercado e a nova economia, os meios de informação e comunicação, as transformações no campo educativo e os novos movimentos sociais foram influenciando na transformação do campo religioso, gerando as condições para que os fiéis católicos já não reproduzam de maneira tradicional suas adesões à fé recebida de seus padres e busquem outras alternativas. Os católicos, no entanto, mantêm opções políticas que seguem os padrões da maioria da população em cada país. Os evangélicos, por sua vez, como observamos, têm optado por posturas muito variadas, condicionadas a muitos fatores e circunstâncias.

As opções político partidaristas já não são exclusivas e excludentes e se combinam de diversas formas com opções culturais e valorativas, o que incide nas opções dos crentes e não crentes. As identidades políticas já não vêm marcadas a fogo por tradições religiosas.

Em geral, os novos movimentos sociais estão se desenvolvendo sobre um novo cenário marcado por uma interculturalidade (GARCÍA CANCLINI, 2003; AMEIGEIRAS e JURE, 2006; GUTIÉRREZ, 2006; PARKER 2006 e 2008b; FORNET-BETANCOUT, 2007). Atualmente, a temática intercultural na América Latina pode ser compreendida à luz de vários processos histórico-culturais, mas, principalmente, é o resultado do movimento étnico e social (BENGOA, 2000; BASTIDA, 2001), o aumento das migrações e do pluralismo religioso emergente.

O despertar indígena, em particular, tem significado certamente a revalorização de suas próprias tradições religiosas (PARKER, 2002, 2008b), o qual veio para revitalizar um campo religioso distinto e distante das religiões e igrejas oficiais. No fim, conceitos em voga como “conflito étnico”, “multiculturalismo”, “intercultu-

ralidade” e “cultura mestiça” refletem, entre outros, a contribuição de imigrantes e grupos étnicos à diversidade cultural das sociedades latino-americanas (GUTIERREZ, 2006) que sempre foram construídas sobre relações interculturais (negadas e colonizadas), mas que outrora foram autorrepresentadas como sociedades monoculturais: católicas, apostólicas, romanas e ocidentais.

Por outro lado, se existe uma forte cultura de consumo, esta influencia as opções religiosas e políticas de maneira indireta. É censurável a tese que afirma que as opções religiosas dos latino-americanos obedecem ao sistema compra-se, usa-se e descarta-se da sociedade de consumo. Os bens simbólico-religiosos são variáveis e podem ser substituídos, mas, em geral, isso está relacionado com decisões mais fundamentais que afetam a vida das pessoas (processos de conversão) e as mudanças nas orientações da fé e das crenças podem ser radicais ou superficiais, mas, em todo o caso, elas não obedecem à moda.

As interpretações atuais colocam à cultura de consumo, com sua ênfase no hedonismo, o cultivo de estilos de vida expressivos, o desenvolvimento de tipos de personalidade narcisista e egoísta como o túmulo de religião. Para Featherstone (1991, p. 207), a cultura de consumo gera símbolos que têm conotações religiosas para que o sagrado, neste contexto, se sustente fora das religiões organizadas.

A busca de autonomia pessoal – muito presente na transformação da relação de gêneros, e, por isso, mais evidente entre as mulheres – se dá não apenas em ambientes ricos, mas, inclusive, em ambientes populares (HTUN, 2009; LOAEZA, 2009; HAGOPIAN, 2009a). Nos meios religiosos, se assiste a um maior protagonismo dos leigos, uma autonomia crescente atinente à autoridade eclesial e uma busca de pessoas com sentido religioso que ultrapasse as fronteiras das crenças e dos rituais oficiais das igrejas estabelecidas.

Em novos contextos de redefinição das adesões a experiências comunitárias locais, estando já superadas as referências históricas e coletivas, o ressurgimento de buscas pelo domínio espiritual do corpo, em um ambiente de maior sensibilidade pela natureza ecológica e corpórea, traz consigo um ambiente propício para a

proliferação de espiritualidades sincréticas com componentes místicos, esotéricos e, inclusive, mágicos (estilo Nova Era) (CAROZZI, 1999; TAVARES, 2000; GUERREIRO, 2003).

Essa revalorização da autonomia pessoal – sobretudo, presente nas culturas juvenis – faz com que se reafirmem tendências anti-institucionais e a rejeição das ortodoxias para permitir a liberdade nas buscas por experiências pessoais, se dá tanto às igrejas como aos partidos políticos e às instituições do Estado.

Em síntese, as opções religiosas dos cidadãos não parecem ser um fator determinante de suas opções políticas. As múltiplas variações de posturas políticas dos adeptos (ou não adeptos) a distintas igrejas e confissões parecem ser influenciadas por uma quantidade de variáveis e não exclusivamente por suas convicções e valores religiosos ou não religiosos. Os fatores religiosos influenciam em alguns casos, mas como não são determinantes, é necessário verificar em cada situação nacional, histórica ou conjuntural, como se comporta a variável religião diante das opções políticas.

A religião se tornou independente, pois, de suas conotações políticas do passado. O catolicismo do século XIX, associado invariavelmente ao conservadorismo, os protestantismo, associados ao liberalismo e às posturas mais liberais; radicais e progressistas, associados invariavelmente a posturas não religiosas e anticlericais já são coisa do passado. A clivagem entre religião e política no século XXI passa por outros fatores – principalmente, na atualidade, socioculturais – e sua dinâmica já não obedece às antigas tradições ideológico-político-religiosas da sociedade de outrora. A religião, *per se*, já não constitui arma da luta ideológica entre progressistas e conservadores.

Essa predominante mediação sociocultural explica que os discursos religiosos das igrejas se orientam com maior frequência aos costumes, aos valores e à moral. As práticas religiosas dos fiéis se diversificaram e autonomizaram das igrejas e dos rituais e as crenças religiosas correm por outros caminhos, muito distintos e separados daqueles da ideologia ou das opções políticas. Assim como a igreja pode estar condenando o aborto, o fiel pode estar apoiando partidos liberais e progressistas. Os comunistas que são fiéis devotos em peregrinações da religião popular já não são vis-

tos como elementos exóticos... e são comuns os ateus que militam em partidos de direita.

Conclusões

As transformações observadas podem se dever a múltiplos fatores, mas, sem dúvida, uma das mudanças fundamentais para compreender a troca de paradigma na relação religião e política e no realinhamento de identidades registradas está dada pela mudança de época e especificamente pelas influências políticas e culturais do pós-Guerra Fria na América Latina.

Os fiéis não constroem suas opções políticas baseados nas referências eclesiais, nas teologias, no sentido missionário ou nas culturas religiosas de suas igrejas. Deixou-se para trás a associação direta entre ser religioso e conservadorismo, ser ateu e ser de esquerda. Atualmente, as linhas divisórias são complexas, múltiplas e transversais.

Toda essa transformação no campo religioso latino-americano, a menor influência relativa do catolicismo e o maior pluralismo significa um desafio para a sociologia e a ciência política que deverão avaliar essas mudanças em termos de benefícios ou dificuldades para a governabilidade, o desenvolvimento do sistema democrático e o avanço para uma sociedade justa (McCARTHY, 1993).

O secularismo radical sustenta, entretanto, que a fé ameaça a democracia liberal. Mas faz já, ao menos, um século que as igrejas cristãs se reconciliaram com o sistema democrático e – com exceção dos integristas e fundamentalismos clericais marginais – tem abandonado posturas teocráticas.

A política democrática é a forma como se resolvem os conflitos de interesses através da negociação, da deliberação e do compromisso. As instituições religiosas que reclamam a verdade absoluta e divina têm dificuldades para esse tipo de compromissos, dado que elas colocam em perigo seus próprios princípios. Do mesmo modo, por parte das hierarquias eclesiais – o magistério

encarregado da verdade – pode-se esperar atitudes dialogais, mas não se podem esperar aberturas pragmáticas em longo prazo. Como é possível observar, os fiéis não estão submetidos às mesmas regras de suas hierarquias. Neles, a diversidade de posturas é absolutamente tolerável.

A separação entre igreja e Estado e a manutenção dos princípios de diferenciação entre estado, mercado e religião seguem sendo o coração de uma ordem secular estável e democrática (CASANOVA, 1994). Ela se mantém como garantia do respeito aos direitos humanos fundamentais, incluindo o respeito ao direito à liberdade religiosa.

As lutas pela democratização das sociedades pluriculturais da América Latina tem a ver – como exemplifica o caso boliviano – com o respeito às religiões diversas e alternativas (as religiões indígenas, neste caso), o respeito à religião que era oficial (o catolicismo), mais que com respeito ou não à liberdade religiosa *per se*.

O direito à liberdade religiosa, garantido constitucional e legalmente, provoca conflitos precisamente porque muitas vezes consagra pluralismos formais.

Portanto, embora no contexto histórico atual da América Latina seria absurdo afirmar que as religiões organizadas são incompatíveis com a democracia, as tensões de baixa intensidade entre as autoridades religiosas e as autoridades do Estado secular permanecerão.

Para o caso norte-americano, afirmado por Alexis de Tocqueville (2006), no século XIX considerou-se: o sistema democrático foi possível, entre outras razões, porque os cidadãos compartilhavam uma fé comum – a fé protestante principalmente – cujos agentes livres observavam as fronteiras claras entre as igrejas e o estado democrático. As ressalvas de Tocqueville relativas à realidade europeia, especialmente, relação às nações católicas de onde o religioso foi visto como barreira para a democracia já não se sustentará em uma América Latina do século XXI, onde o catolicismo já não é força conservadora hegemônica e o pluralismo religioso e cultural se implantou na sociedade civil.

A existência de um pluralismo religioso crescente poderia ser um bom sintoma do avanço democrático. Mas isso será assim à medida em que as distintas correntes efetivamente promovam uma atitude de tolerância e ecumenismo e não se encerrem em posturas integristas ou fundamentalistas (como certamente, entretanto, é o perigo em um número reduzido delas). A respeito das opções valorativas e morais, as igrejas – a católica e a maioria das evangélicas – mantêm, em geral, uma postura conservadora e não é provável que adotem posturas liberais no futuro próximo. Mas suas freguesias – de acordo com as pesquisas de opinião – não seguem seus passos.

A religião é um componente simbólico de primeira ordem na construção do sentido da vida, mas na relação religião e política já é possível afirmar que as identidades religiosas não são acompanhadas por identidades políticas. A autonomia dessas duas esferas de construção das representações sociais na população latino-americana exige que as análises devam ser realizadas sobre a base de conjunturas históricas, tomando em consideração o crescente pluralismo cultural e religioso.

Referências

AMEIGEIRAS, Aldo Rubén; JURE, Elisa (org.). **Diversidad cultural e interculturalidade**. Buenos Aires: Editorial UNGS, 2006.

BARRERA, Paulo. **Tradição, Transmissão e Emoção religiosa, Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina**. São Paulo: Ed. Olho d'Água, 2001.

BASTIAN, Jean Pierre (org.). **Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX**. México: CEHILA, FCE, 1993.

BASTIDA MUÑOZ, Mindahi C. **Quinientos años de resistencia: los pueblos indios de México en la actualidad**. México D.F.: UAEM, 2001.

BENGOA, José. **La emergencia indígena en América Latina**. Santiago, FCE, 2000.

BOURDIEU, Pierre. Génesis et structure du champ religieux. **Revue Française de Sociologie**, v. XII, p. 295-334, 1971.

CAMPOS MACHADO, María das Dores. **Política e Religião, A participação dos evangélicos nas eleições**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.

CAROZZI, María Julia. **A Nova Era no MERCOSUL**. Petrópolis: Vozes, 1999.

CASANOVA, Jose. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

CASTELLS, Manuel. **La era de la información: economía, sociedad, cultura**. Vol. II: El Poder de la Identidad, México: Ed Siglo XXI, 1999.

CORPORACIÓN LATINOBARÓMETRO. **Informe 2011**. Santiago: Banco de Datos en Línea. Disponible en: <www.latinobarometro.org>.

CORREA, Enrique. Cristianismo de izquierda e Iglesia popular. Continuidad y ruptura del 60al 80". **Nueva Sociedad**, n. 82, p. 102-109, 1986.

DA COSTA, Néstor. La Laicidad Uruguaya. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, v. 54, n. 146, p. 137–155, 2009.

DAVIE, Grace. New Approaches in the Sociology of Religion, a Western Perspective. **Social Compass**, v. 51, n. 1, p. 73-84, 2004.

DEBRAY, Régis. **El arcaísmo postmoderno**. Buenos Aires: Manantial, 1996.

DE LA TORRE, Renée y GUTIÉRREZ Z., Cristina. Tendencias a la diversidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo. **Sociedade e Estado**, v. 23, n. 2, p.381-424, 2008.

FEATHERSTONE, Mike. **Cultura de consumo y postmodernismo**. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

FEDIAKOVA, Evguenia. Juventud Evangélica en Chile: ¿Un Nuevo Modelo de Evangelismo? en Miguel Angel Mansilla and Luis Orellano U. (eds.), **La Religión en Chile del Bicentenario: Católicos, Protestantes, Evangélicos, Pentecostales y Carismáticos**. Santiago: RELEP/CEEP, 2011. p. 103-127.

FEDIAKOVA, Evguenia y PARKER, Cristián. Evangélicos en Chile democrático (1990–2008): Radiografía al centésimo aniversario. **Revista Cultura y Religión**, v. 3, n. 2, p. 1-28, 2009.

FORNET–BETANCOURT Raúl. **Interculturalidad y Religión**. Quito: Abya–Yala, 2007.

FRESTON, Paul. Entre el pentecostalismo y la decadencia del denominacionalismo: El futuro de las iglesias históricas en Brasil, en Gutiérrez, Benjamín (ed.). **La fuerza del espíritu, los pentecostales en América Latina: un desafío a las iglesias históricas**. Guatemala: AIPRAL/CELEP, FCE, 1995.

_____. Pentecostalism in Latin America: Characteristics and Controversies. **Social Compass**, v. 45, n. 3, p. 335-358, 1998.

_____. Las dos transiciones futuras: Católicos, Protestantes y Sociedad en América Latina, en Cristián Parker (ed) . **Religión, política y cultura en América Latina**. Nuevas miradas, Santiago: IDEA-ACSRM, 2012. p. 77-95.

FRIGERIO, Alejandro. El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. **Revista Ciencias Sociales y Religión**, año 1, n. 1, p. 51-88, 1999.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. Culturas urbanas de fin de siglo: la mirada antropológica. **El Portal de Cuba**. Cuba Web Columbus, Cuba Web Biblioteca Nacional José Martí., 2003. Disponible en: <http://www.cubaliteraria.com/lhuellas/garcia_canclini.asp>.

GARRETÓN, Manuel Antonio. La transformación de la acción colectiva en América Latina, **Revista de la CEPAL**, n. 76, p. 7-24, abr. 2002.

GOOREN, Henri. **The Pentecostalization of Religion and Society in Paraguay And Chile**. OUP, Book Proposal and Synopsis, Sociology/Anthropology, Oakland University, Rochester, 2012 (Manuscrito).

GRENOVILLE, Andrés. La democracia cristiana en América Latina: Conflictos y competencia electoral. **Revista SAAP**, v. 5, n. 1, p. 227-229, 2011.

GUERREIRO, Silas. **A magia existe?** São Paulo: Paulus, 2003.

GUTIERREZ, Benjamín (ed.). **La fuerza del espíritu, los pentecostales en América Latina: un desafío a las iglesias históricas**. Guatemala: AIPRAL/CELEP, FCE, 1995.

GUTIÉRREZ, Tomás. **Protestantismo y Política en América Latina y el Caribe**. Lima: CEHILA, 1996.

GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel (coord.). **Multiculturalismo, desafío y perspectivas**. México: siglo XXI, 2006.

HAGOPIAN, Frances (ed). **Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2009a.

HAGOPIAN, Frances. Social Justice, Moral Values, or Institutional Interests? Church Responses to the Democratic Challenge in Latin America. In: HAGOPIAN. Frances (ed.) **Religious Pluralism, Democ-**

racy, and the Catholic Church in Latin America. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009b. p. 257-331.

HTUN, Mala. Life, Liberty and Family Values, Church and State in the struggle over Latin America's Social Agenda. In: HAGOPIAN, Frances (ed.). **Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America.** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009. p. 336-364.

LECHNER, Norbert. Los desafíos políticos del cambio cultural. In: SALINAS, Darío F. (coord.). **Democratización y tensiones de gobernabilidad en América latina.** México DF: Guernika, 2006. p. 17-32.

LEVINE, Daniel H. (ed). Religión y Política en una época de Pluralismo, dossier en **América Latina Hoy, Revista de Ciencias Sociales**, v. 41, diciembre 2005.

LOAEZA, Soledad. Cultural Change in México at the Turn of the Century: The Secularization of Women's Identity and the Erosion of the Authority of the Catholic Church. In: HAGOPIAN, Frances (ed.). **Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America.** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009. p. 96-130.

MAFRA, Clara. **Os evangélicos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MARIANO, Ricardo y Ari Pedro ORO. **The reciprocal instrumentalization of religion and politics in Brazil.** Porto Alegre: Universidad de Rio Grande do Sul, 2012. (manuscrito).

MARIZ, Cecilia. El debate en torno del pentecostalismo autónomo en Brasil, **Sociedad y Religión**, v. 13, p. 21-32, 1995.

MARTIN, David. **Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America.** Oxford: Blackwell, 1990.

MC CARTHY, John. **Religion, Democratization, and Market Transition**. Ponencia en Workshop sponsored by the NSF, Sociology Program, p. 6-7, December 1993.

MC MICHEL, Philip. Globalization. In: JANOSKI, Thomas et al. **The Handbook of Political Sociology**. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 587–606.

ORELLANA, Luis. El futuro del Pentecostalismo en América Latina. In: CHIQUETE, Daniel & ORELLANA, Luis (eds.). **Voces del Pentecostalismo Latinoamericano IV**. Hualpén, Chile: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales, 2011. p. 141-156.

ORO, Ari Pedro (Org). **Religião e política no Cone Sul**. São Paulo: Attar, 2006.

PACE, Enzo. Religião e Globalização. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (eds). **Globalização e Religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. p. 25-42.

PARKER, Cristián. **Popular Religion and modernization in Latin America, A different Logia**. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1996.

_____. Religion and the Awakening of Indigenous People in Latin America. **Social Compass**, v. 49, n. 1, p. 67-81, 2002.

_____. Identidades e Interculturalidad en América Latina, Marco de Interpretación Dinámico. In: BERET, Guillermo Fernández, OP (ed). **Identidades Abiertas, entre la fijación fundamentalista y la pérdida de sentido**. Santiago: Ed. IPC, Universidad Arcis, 2006. p. 51-102.

_____. Pluralismo religioso, educación y ciudadanía. **Sociedade e Estado**, v. 23, n. 2, p. 281-353, 2008a.

_____. Interculturality, Conflicts and Religion: Theoretical Perspectives. **Social Compass**, v. 55, p. 316-329, 2008b.

_____. Education and Increasing Religious Pluralism in Latin America: The Case of Chile. In: HAGOPIAN, Frances (ed). **Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2009. p. 131-181.

_____. ¿América latina ya no es católica? El incremento del pluralismo cultural y religioso. In: LLAMBIAS-WOLFF, Jaime (ed.). **América Latina: paradigmas y desafíos del siglo XXI**. York: York University Bookstore, 2012a.

_____(Ed). **Religión, Política y Cultura en América latina, Nuevas Miradas**. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados, USACH-ACSRM, 2012.

PATTE, Daniel (ed.). **The Cambridge Dictionary of Christianity**. New York: Cambridge University Press, 2010.

SACHS, Wolfgang. One World. **Global Ecology**. Londres: ZED, 1992. p. 3–21.

SANTONI, Alessandro. **Religión, política y Democracia Cristiana: Chile e Italia en perspectiva comparada**. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados, 2012. (manuscrito).

SIQUIERA, Deis y DE LA TORRE, Renée (eds). Pluralidade Religiosa na América Latina, Dossiê en revista **Sociedade e Estado**, v. 23, n. 2, mayo-ago. 2008.

STEIL, Carlos. Eleições, voto e instituição religiosa. **Debates do NER**, v. 2, n. 3, p. 73-85, 2001.

STOLL, David. **Is Latin America Turning Protestant?**. Berkeley: University of California Press, 1990.

TAVARES GOMES, Fátima Regina. O circuito «Nova Era»: Heterogeneidade, fronteiras e Resignificacoes locais, ponencia en **X Jor-**

nadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, octubre, 2000.

TEIXEIRA, Faustino et. al. **CEBs: Cidadania e Modernidade.** São Paulo: Paulinas, 1993.

TOCQUEVILLE, Aléxis. **Democracy In America**, Volume 2, The Project Gutenberg EBook, Translator: Henry Reeve, Release Date: January 21, 2006. [EBook #816], available online at <www.gutenberg.org>

TROELTSCH, Ernst. **The Social Teachings of the Christian Churches.** V. I-II. New York: Harper & Row, 1912/1960.

WYNARCZYK, Hilario. **Ciudadanos de dos mundos.** Buenos Aires: UNSAM EDITA, 2009.

WORLD BANK. **World Development Report, 2012, Gender Equality and Development.** Washington D.C.: The World Bank, 2012.

Páginas WEB:

Barómetro de las Américas por Latin American Public Opinion Project (LAPOP). Disponible en: <<http://barometrodelasamericas.org/>>

Latinobarómetro, Opinión Pública Latinoamericana. Disponible en: <<http://www.latinobarometro.org/latino/latinobarometro.jsp>>

World Christian Database. Disponible en: <<http://www.worldchristiandatabase.org/wcd/>>

World Value Survey. Disponible en: <<http://www.worldvaluessurvey.org/>>

O Ser-Feminino como Resistência ao Assédio e à Dominação

Amabilia Beatriz Portela Arenhart*

Livio Osvaldo Arenhart**

Introdução

Vivemos num tempo de mudanças nas relações de gênero. Os gêneros masculino e feminino se redefinem correlativa e historicamente em função de fatores diversos, em especial, os de ordem tecnológica e política. A tessitura deste ensaio tem como fio condutor a questão das determinações que definem o gênero *feminino* no contexto do Brasil contemporâneo.

A partir da experiência francesa, Alain Touraine diz estar em curso a inversão do modelo de modernização calcado na dominação dos trabalhadores, colonizados e mulheres, categorias que estão se transformando em movimentos sociais e cortando o laço de dependência que as escravizou no passado. (TOURAINÉ, 2006, p. 213). Segundo esse eminente sociólogo francês, no que atine às relações de gênero, “o novo é criado e administrado por aquelas que haviam sido a principal figura da dependência e que agora tentam superar a oposição homens/mulheres em vez de substituir a dominação masculina pela dominação feminina” (TOURAINÉ, 2006, p. 214). De modo enfático, Touraine afirma que “já estamos

* Bacharel em Psicologia e em Direito, Especialista em Direito, Psicanálise e Sociedade, Mestre em Ciências Sociais Aplicadas, Psicóloga no Conselho Tutelar do Município de Entre-Ijuís e docente no Instituto Cenecista de Ensino Superior de Santo Ângelo. E-mail: amabilia_a@hotmail.com

** Licenciado em Filosofia e em Pedagogia, Mestre e Doutor em Filosofia e docente adjunto da Universidade Federal da Fronteira Sul. E-mail: livio.arenhart@uffs.edu.br

numa cultura (e, portanto, numa vida social) orientada (e, por conseguinte, dominada) pelas mulheres: *já entramos numa sociedade de mulheres*” (TOURAINÉ, 2006, p. 229. Grifado pelo autor).

No Brasil, as pesquisas recentes desabonam a interpretação de Touraine quanto às relações de gênero. Pelo menos, recomendam cautela. Em especial, porque Touraine acredita que “é reivindicando uma sexualidade independente das funções de reprodução e de maternidade que as mulheres se constituem verdadeiramente em movimento social e avançam o mais longe possível” (TOURAINÉ, 2006, p. 217). Levando em conta o que a população brasileira pensa sobre os diferentes comportamentos sexuais, é de se suspeitar de que as mulheres brasileiras tenham se constituído em movimento social nos termos propostos pelo sociólogo francês. Há pouco tempo – e pode-se supor que o quadro não tenha mudado muito – 51% de brasileiros eram contra oito variantes de comportamento sexual, pesquisadas por Alberto Carlos Almeida.¹ A proporção média de mulheres que concordava com uma maior liberação sexual era de apenas 29%, enquanto entre os homens esse percentual subia para 35%. Em quase todas as situações pesquisadas, a diferença entre homens e mulheres era da ordem de 10 pontos percentuais, com menor liberalidade para elas do que para eles (ALMEIDA, 2007, p. 164). Dos diferentes segmentos da população brasileira, aquele que mais apoiava uma crescente liberação sexual era o dos que têm ensino superior completo: 55% de apoio médio (contra apenas 13% de apoio médio dos analfabe-

¹ ALMEIDA, 2007, p. 153-154. As variantes pesquisadas por este autor são: (1) homossexualismo masculino, (2) homossexualismo feminino, (3) sexo anal entre homem e mulher, (4) o homem fazer sexo oral na companheira, (5) uso de revistas pornográficas para excitação sexual, (6) a mulher fazer sexo oral no companheiro, (7) masturbação feminina e (8) masturbação masculina. Os brasileiros quase unanimemente rejeitam o homossexualismo masculino e feminino: 89% são contra o primeiro e 88% contra o segundo. O sexo anal também é fortemente rejeitado: 74% se dizem contrários (ALMEIDA, 2007, p. 152). 60% desaprovam o sexo oral, tanto o feminino quanto o masculino; 58% se opõem à masturbação feminina e 56% à masculina (ALMEIDA, 2007, p. 154).

tos).² Ou seja, excetuando uma pequeníssima parcela de diplomados, *o Brasil é o país do papai-e-mamãe, em termos de aceitação sexual*; bem aceito é somente o sexo tradicional (ALMEIDA, 2007, p. 152-154).

A pesquisa citada condiciona a mudança desse quadro ao aumento da escolaridade da população brasileira. Porém, as informações que os autores deste texto vêm colhendo nas escolas de Educação Básica autorizam-nos a levantar a hipótese de que os ambientes escolares continuam sendo sexistas (e homofóbicos), mesmo com o aumento da escolaridade e com o bom desempenho escolar médio das meninas. Além disso, é notório que os molestadores e/ou os assediadores sexuais não atuam apenas nos metrô de São Paulo e de Tóquio e não apenas nos horários de pico, com os trens e estações cheios.³

No Brasil, posição otimista de Touraine é colocada sob suspeita por dados recentes do Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas sobre a *tolerância social à violência contra as mulheres*, em março de 2014. Eles dão conta de que 79% dos brasileiros pensam e dizem que “toda mulher sonha em casar”; 41% concordam parcial ou totalmente que “a mulher casada deve satisfazer o marido na cama, mesmo sem vontade”; 64% declaram que os homens devem ser a “cabeça do lar” e que os que declaram isto têm propensão maior a achar que a mulher é culpada de sofrer violência sexual; 78,7% concordam parcial ou totalmente que “o que acontece com o casal em casa não interessa aos outros”; 81,9% concordam parcial ou totalmente com o ditado “em briga de marido e mulher, não se mete a colher”; 26% concordam com a afirmação de que “mulheres que usam roupas que mostram o corpo merecem ser atacadas”; 58% concordam totalmente com a afirmação de que “ela só é vítima de agressão sexual por não se

² ALMEIDA, 2007, p. 166. No apoio à homossexualidade, a diferença entre os diplomados e os analfabetos também era elevada: quase 20 pontos percentuais (ALMEIDA, 2007, p. 168-169).

³ Recentemente, dados da Organização Mundial da Saúde dão conta de que 30% das mulheres foram forçadas nas primeiras relações sexuais, de que 52% são alvos de assédio sexual, de que 69% já foram agredidas ou violadas, isso, apesar de que somente 10% das agressões a mulheres são levadas ao conhecimento da polícia (DIAS apud SILVA, 2010, p. 95).

comportar de maneira adequada". O dois últimos dados sugerem que, segundo o pensamento social brasileiro, "os homens não conseguem controlar seus apetites sexuais; então, as mulheres, que os provocam, é que deveriam saber se comportar, e não os estupradores". Um percentual elevado de brasileiros admite o livre acesso dos homens aos corpos das mulheres, caso elas não impuserem barreiras, como se comportar e se vestir "adequadamente".⁴

A estes dados sobre como a sexualidade é vista pelos brasileiros, cumpre juntar a ideia de seu diminuto capital social, isto é, de sua restrita possibilidade de associar-se para reivindicar melhorias públicas, para participar de associações civis, para estabelecer negócios etc. Somente 30% dos brasileiros confiam nos não familiares mais próximos (amigos e colegas de trabalho), 23% declaram depositar sua fé nos vizinhos e 15%, na maioria das pessoas.⁵ Ademais, é muito forte entre os brasileiros a mentalidade hierárquica e, correlativamente, o autoritarismo (ALMEIDA, 2007, p. 84, 93). Para 63% de brasileiros, a maioridade atingida aos 18 anos de idade não é suficiente para que uma moça decida se vai ou não viajar com as amigas (ALMEIDA, 2007, p. 84). Agravante é o fato de que *as mulheres brasileiras são significativamente mais hierárquicas que os homens* (ALMEIDA, 2007, p. 86, 88).

⁴ IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. *Tolerância social à violência contra as mulheres*. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/SIPS/140327_sips_violencia_mulheres.pdf>. Estes dados atestam o teor objetivo da posição subjetiva expressa por Luíse B., no texto *Toda feminista é mal amada*: "não sou amada numa cidade sitiada por tarados, na qual devo evitar ruas, roupas e horários para não ser atacada; não sou amada por aqueles que culpam as mulheres em caso de assédio ou estupro contra elas". Disponível em: <<http://cronicamentecarioca.com.br/2014/02/04/toda-feminista-e-mal-amada/>>.

⁵ ALMEIDA, 2007, p. 115. A "nova classe trabalhadora", no Brasil, uma população superior a 40 milhões de pessoas, "é precarizada, fragmentada, não possui formas de organização e de referências que lhe permitam ter clara identidade, nem formas de expressão no espaço público. Por isso é atraída pelas ideologias de classe média, como a 'teologia da prosperidade' (do pentecostalismo) e a do 'empreendedorismo' (dos chamados microempresários)" (CHAUÍ, 2013, p. 10).

Com uma mentalidade que vê como natural que a mulher fique por baixo e o homem, por cima, não se pode esperar que a maioria dos brasileiros e das brasileiras conceba e execute as relações de gênero na forma de “contrato de parceria” ⁽⁶⁾ ou de “relacionamento puro” (GIDDENS, 2002, p.86-99; GIDDENS, 1993, p. 59-75). É muito *improvável* que, na vida cotidiana da maioria das mulheres brasileiras, o *poder patriarcal* tenha se enfraquecido, mesmo que, a partir da Constituição Federal de 1988, a legislação tenha sido alterada em benefício delas. No que atine às relações de gênero, é notável a *defasagem* entre a juridicização e a efetivação social dos direitos das mulheres. Esboçado um contexto em que o ser-feminino e a relação de gênero aparecem como um problema social a resolver, convém levantar a questão não menos relevante da identidade feminina. Como as pessoas humanas do sexo feminino se constroem enquanto pessoas humanas do *gênero feminino*? Qual é o *princípio arquitetônico dessa construção*?

O contrato sexual na modernidade e a questão do princípio arquitetônico da construção do gênero feminino

Em nossa sociedade, o poder patriarcal ainda se realiza na forma de contratos. Via de regra, os contratos conjugais “envolvem uma troca de obediência por proteção”, criando a subordinação civil da parte feminina, de tal modo que “a diferença sexual é a diferença entre liberdade e sujeição” (PATEMAN, 1993, p. 21-23). A peculiaridade dessa troca de obediência por proteção era que a parte do contrato que dá a proteção “tem o direito de determinar como a outra parte cumprirá a sua parte na troca” (PATEMAN, 1993, p. 91). Sob o patriarcado moderno, o contrato sexual implicava que apenas um “indivíduo” detenha a propriedade em si

⁶ EISLER, 2007, p. 30-34; 67-72; 165; 261-283. O contrato de parceria presuppõe o clássico princípio da reciprocidade. O mito de Lilith tematiza a arquetípica reivindicação feminina de igualdade: “Lilith insiste ‘Por que ser dominada por você? Contudo eu também fui feita do pó e por isso sou tua igual’. Ela pede para inverter as posições sexuais para estabelecer uma paridade, uma harmonia que deve significar a *igualdade* entre os dois corpos e as duas almas” (SICUTERI, 1990, p. 35ss.).

mesmo (PATEMAN, 1993, p. 92). Na visão dos autores clássicos do contratualismo, só os homens eram aptos para serem “indivíduos” livres e iguais e, para serem legítimas, as relações de subordinação entre homens deviam se originar de um contrato e ter vigência exclusivamente nos termos estabelecidos por este, convenção social de que derivava que “as mulheres nascem dentro da sujeição” (PATEMAN, 1993, p. 68-69). Havia no patriarcado moderno uma contradição homóloga à da escravidão: “As mulheres são propriedades, mas também são pessoas; diz-se que as mulheres têm e não têm as aptidões para fazer contratos – e o contrato exige que sua feminilidade seja negada e afirmada” (PATEMAN, 1993, p. 93).

Segundo Sonia Corrêa, o sexo se tornou pivô de articulação entre o mundo da vida e a administração do corpo político na passagem para a modernidade. Nessa época, diz ela, “as mulheres não foram excluídas do contrato social, mas sim posicionadas desigualmente e confinadas de jure ou de fato à esfera privada” (CORRÊA, 2008, p. 332). Essa desigualdade de posição “foi justificada pelos filósofos do século XVIII como necessária para ‘domesticar’ a impregnação sexual do corpo feminino, que também determinava a diferença radical das mulheres em relação aos homens” (CORRÊA, 2008, p. 332). Todavia, mesmo que posicionadas desigualmente em razão de sua “sexualidade”, as mulheres “ocupavam (e ocupam) uma função nuclear no contrato social: a ‘reprodução’ (patrimônio, herança, filiação, manutenção da vida cotidiana, a face submersa da economia). Por efeito dessa centralidade, *as leis das ‘mulheres’ foram (e continuam) predominantemente inscritas nos códigos civis*”.⁷

Ainda que os contratantes sejam “indivíduos” proprietários negociando livremente, os contratos referentes às propriedades que as pessoas detêm em si próprias colocam o direito de controle nas mãos de uma das partes contratantes. Assim como os capita-

⁷ CORRÊA, 2008, p. 332. (Destques apostos). Já os demais “sujeitos sexuais”, ao contrário, têm sido sistematicamente pensados como objetos dos códigos penais, porque situados fora do contrato social (CORRÊA, 2008, p. 332). A mesma lógica transforma em matérias penais o adultério, a prostituição feminina e o aborto (CORRÊA, 2008, p. 332).

listas podem explorar os trabalhadores, os maridos podem explorar as esposas, porque, pelo contrato de casamento, elas são postas na posição de subordinadas, para a vida toda, *desconsiderando-se o princípio clássico da reciprocidade e o protesto ancestral de Lilith contra a dominação masculina*.⁸ A condição degradada das mulheres em geral vem sendo denunciada desde o século XVIII pelas/os militantes a favor da cidadania feminina, tais como Olympe de Gouges (1995, p. 297-312), Marquês de Condorcet (1991), Mary Wollstonecraft, John Stuart Mill (2006) e outros (EISLER, 2007, p. 218; 236). Wollstonecraft (1792) admitiu que os homens praticam atrocidades contra as mulheres não porque estariam destituídos da capacidade racional. Ela diz que, em geral, os homens “usam a razão para justificar preconceitos”. Ora, a visão contratualista é esse arranjo institucional, cultural e psicossocial de preconceitos pelo qual se justifica o injustificável estupro, dentro e fora do casamento.

A reflexão a seguir retoma a questão suleadora: no contexto esboçado, como as pessoas do sexo feminino se constroem enquanto pessoas do gênero feminino?

Pressupostos conceituais para pensar o gênero feminino

Conduzidas pela questão acerca do princípio arquetetônico da construção do gênero feminino no contexto atual, as considerações a seguir supõem que, ao longo da única e múltipla história humana, o modelo androcêntrico de vida social nem sempre foi hegemônico, como demonstrou Riane Eisler, na obra já citada *O Cálice e a Espada*. Supõem também que o modelo androcêntrico, centrado nas tecnologias de guerra, entrou em colapso por conta dos multiformes e multidimensionais movimentos das mulheres no mundo todo, inclusive no Brasil; mas, negando a hipótese de Touraine, ainda não foi suplantado por modelo alternativo algum.

⁸ Conforme visto em nota anterior, os termos do protesto de Lilith teriam sido: “Por que devo deitar-me embaixo de ti? Por que devo abrir-me sob teu corpo? Por que ser dominada por ti?”.

Presume-se ainda a *distinção conceitual entre sexo e gênero*. Segundo a explicação de Roger Raupp Rios, as ciências sociais e psicológicas usam o termo “sexo” para designar a identidade biológica e a palavra “gênero” para se referir ao “conjunto dos aspectos psicológicos, sociais e culturais da masculinidade e da feminilidade”; estas características psicossociais “atuam, em cada momento histórico e cultural determinado, na divisão de papéis entre os seres humanos, dado que varia culturalmente” (RIOS, 2001, p. 100). Surge daí o conceito de “papéis de gênero”, significando o “conjunto de expectativas em relação aos comportamentos sociais que se esperam das pessoas de determinado sexo”; de acordo com as culturas, as classes sociais e os períodos da história, a estrutura social prescreve aos gêneros masculino e feminino uma série de funções, como se fossem algo imposto pela natureza (MARODIN, 1997). Assim, o que, numa dada sociedade e em um dado momento histórico, é feminino ou masculino é “a forma como as características sexuais (distinção biológica) são representadas ou valorizadas, é aquilo que sobre elas se diz e pensa” (LOURO, 1998, p. 21). Em outras palavras, é modo como essas características são “trazidas para a prática social e tornadas parte do processo histórico” (CONNELL apud LOURO, 1998, p. 22).

As relações de gênero modelam, do início ao fim, as subjetividades das pessoas. Nessas relações e por meio delas, articula-se o poder. A definição discursiva e a imposição social dos modos de comportamento pelos quais alguém é incluído no gênero feminino e excluído do gênero masculino estão sujeitas a vetores de força, a relações de poder (SILVA, 2000, p. 81). Na disputa por “ser-homem”, por oposição a “ser-mulher”, *e.g.*, está envolvida uma “disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais”.⁹ A diferenciação de gênero se operacionaliza através dos processos (sócio-político-culturais) de inclusão/exclusão, de demarcação de fronteiras, de classificação (hierarquização) e de normalização

⁹ SILVA, 2000, p. 81. “As hierarquias entre os gêneros são constituídas por complexas redes de poder” (LOURO, 1998, p. 24).

(SILVA, 2000, p. 82-84). A reflexão sobre estes processos permite inferir que, ao se tornar hegemônica, uma identidade determinada “é permanentemente assombrada pelo Outro”; sem este outro, sem a diferença, a identidade não faria sentido; ou seja, “a diferença é parte ativa da formação da identidade” (SILVA, 2000, p. 84). A partir disso, compreende-se que os processos de desestabilização e de subversão da identidade constituem o reverso palpante dos processos de fixação da identidade.¹⁰

As tentativas de fixação de identidade se expressam, no plano teórico, através dos essencialismos. E as tentativas de subversão da identidade, através das contextualizações e historicizações. Questionar uma identidade implica questionar os sistemas de representação que lhe dão suporte (SILVA, 2000, p. 91); mas criticar as suas formas de representação não é suficiente para desestabilizar uma identidade. Assim como ocorre com a estabilização da identidade, também a sua subversão se concretiza mediante enunciados performativos, isto é, enunciados que não se limitam a descrever um estado de coisas, mas fazem com que, ao serem pronunciados e pelo fato de serem pronunciados, alguma coisa aconteça, fazem com que algo se efetive, se realize (SILVA, 2000, p. 93). Neste sentido, a questão da construção e desconstrução das identidades é uma questão de pragmática da linguagem. Um aspecto importante das sentenças performativas é que a sua eficácia está condicionada à incessante repetição. Mas atente-se para o fato de que, assim como a repetibilidade dos atos de fala performativos serve para reforçar as identidades existentes, ela pode ser refuncionalizada para interromper as identidades hegemônicas: “a repetição pode ser interrompida. Pode ser questionada e contestada. É nessa interrupção que residem as possibilidades de instauração de identidades que não representam simplesmente a reprodução das relações de poder existentes” (SILVA, 2000, p. 94).

Resulta daí a ideia de intersujeitos com identidades plurais. Os sujeitos sociais têm “identidades que se transformam, que não

¹⁰ São exemplos de recursos de fixação: o recurso à biologia, o apelo a mitos fundadores, a criação de laços imaginários, a imposição de uma única língua comum, a construção de símbolos etc. (SILVA, 2000, p. 85).

são fixas ou permanentes, que podem, até mesmo, ser contraditórias” (LOURO, 1998. p. 24). Os sujeitos concretos são constituídos pelo sentido de pertencimento a diferentes categorias sociais, sentido que pode levá-los a se perceber como se estivessem sendo puxados ou empurrados para várias direções.

Na esteira desse raciocínio, o ser masculino e o ser feminino “podem assumir múltiplas formas” (LOURO, 1998). Em plena vigência do patriarcalismo contratual, na Europa e nos Estados Unidos do século XIX, as mulheres eram formatadas para serem sustentadas pelos homens e para prestarem assistência a eles, na condição de principais e vitalícias servas do lar.¹¹ Na mesma época, o contradiscurso daquelas que recusavam essa condição social declarava que “a sociedade tal como está organizada atualmente, sob o poder do homem, é um grande estupro do sexo feminino” (STANTON apud PATEMAN, 1993, p. 186).

O ponto de partida: o direito à resistência

Intenta-se aqui razoabilizar uma resposta para a questão do princípio arquetônico da construção da identidade feminina, em nossa sociedade. Já foi mencionado que, desde a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* (1791), de Olympe de Gouges, e a *Vindication of the Rights of Women* (1792), de Mary Wollstonecraft, as ações coletivas das mulheres pleiteiam um modelo de parceria e companheirismo. Elas denunciam a parcialidade das declarações de direitos do homem e do cidadão, descartando expressamente a validade das prevaricações de sinal contrário e dos choques de exclusões e desigualdades. Defendem a “co-presença política e social de homens e mulheres e uma igual dignidade para os dois sexos” (GROPPI, 1995, p. 13).

Chama atenção o fato de Olympe de Gouges, ao citar os “direitos naturais e imprescritíveis da mulher e do homem”, no Art. II

¹¹ PATEMAN, 1993, p.188-189. “O casamento é a única servidão reconhecida pela nossa lei. Já não existem legalmente escravos, a não ser a dona de cada casa”, referindo-se às mulheres inglesas, em 1869 (MILL, 2006, p. 184-185).

de sua Declaração, ter enfatizado a “resistência à opressão”, citando-a por último e antepondo-lhe a expressão “e sobretudo”. Num contexto em que a relação de gênero era concebida exclusivamente como pseudocontrato em que, com caráter de vitaliciedade e de expulsão do espaço público, a mulher troca obediência por segurança, a genial Olympe de Gouges *valorizou mais a resistência à opressão do que a segurança*.

É plausível que o direito “natural” de *resistência à opressão*, tema ancestral expresso no mito hebreu de Lilith e conceito jurídico forjado pelo iluminismo, seja tomado como ponto de partida para a formulação de uma resposta cabível para a questão do princípio estruturante da identidade feminina em tempos de contestação do patriarcalismo moderno. Se o homem moderno tem o direito de resistir à opressão, por que a mulher não o teria? No contexto das revoluções liberal-burguesas, sob a inspiração da filosofia iluminista, várias vozes proclamaram que também as mulheres têm luz própria, a luz da razão, e, por isso, dignidade igual aos homens. Já em 1790, o Marquês de Condorcet rebateu a crença de que as mulheres não eram racionais. De forma lapidar, deixou escrito: “Elas não são conduzidas pela razão dos homens, mas sim *pela sua própria*”. E acrescentou: “Não sendo seus interesses os mesmos, por culpa das leis, não tendo as coisas, para elas, a mesma importância que têm para nós [homens], podem, sem faltar à razão, *guiar-se por outros princípios*, e tender a um objetivo diferente”.¹² Recentemente, Riane Eisler (2007, p. 30-31) opõe à lógica masculina da espada – símbolo da violência, da dominação e da guerra – a lógica feminina do cálice – símbolo do poder de dar e nutrir, dos poderes geradores e mantenedores da vida no universo. O livrinho bíblico *O Cântico dos Cânticos* se refere igualmente ao feminino mediante a imagem da *taça*, especificamente numa passagem em que o amado canta para a amada: “o teu sexo é uma taça redonda, cheia de vinho perfumado”.¹³

¹² CONDORCET, 1991, p. 48. Destaques apostos.

¹³ Ct 7,3. A palavra hebraica normalmente traduzida como “umbigo” *deve ser entendida como “região pubiana”, como “sexo”*. De acordo com esclarecimento obtido do Dr. Noli Bernardo Hahn, no Oriente Médio, fabricavam-se estatuetas de mulheres nuas, o que poderia ter inspirado o autor

De acordo com Eisler, as raízes da crise global contemporânea remontam à mudança fundamental ocorrida na pré-história, quando se deu a “passagem da ênfase nas tecnologias que davam sustentação e aprimoravam a vida para tecnologias simbolizadas pela Espada: projetadas para destruir e dominar” (EISLER, 2007, p. 33). No mundo contemporâneo, o modelo dominador de organização social deixou de ser adaptativo e representa a ameaça de um holocausto nuclear ou ecológico (EISLER, 2007, p. 34).

No contexto contemporâneo, ao definir o ser-mulher com base no conceito de resistência à opressão, admite-se que “as mulheres vivem em uma sociedade em que a cada momento são vitimadas, porém ‘para cada ato ou tentativa de sujeição das mulheres, há a contrapartida da resistência feminina’” (SILVA, 2010, p. 51). A história das mulheres guerreiras e audazes proíbe de confundir submissão com ausência da ação.

O esquema da relação objetal

Para avançar na resposta à pergunta sobre o princípio arquetônico de construção da identidade feminina, é conveniente lançar mão de um conceito elaborado pela teoria crítica de Horkheimer e Adorno: o de esquematismo (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 116-117). Vem de Kant a hipótese do esquematismo como equipamento prático-cognitivo pelo qual sintetizamos a multidão de informações esparsas com que somos bombardeados a todo instante. Os teóricos citados demonstraram que, na sociedade contemporânea, o esquematismo não é *a priori*, como pensou Kant, mas é “instalado” em cada um de nós pela indústria cultural, através dos meios de comunicação de massa. Para explicar como nós compreendemos tão uniformemente as coisas de nosso mundo, não é mais necessário pressupor uma máquina mental cognitiva comum a todos, tipo o “eu transcendental” de Kant. A indústria cultural produz e, através dos meios de comunicação de massa, “instala” em cada um de nós os “programas” para

de Cânticos para fazer menção à região pubiana; possivelmente tomava-se vinho nestas estatuetas, o que deixava a inspiração divina mais fogosa.

procedermos à inteligência dos dados perceptuais e para orientarmos a nossa ação.¹⁴

Os filósofos contemporâneos desconstruíram a noção moderna de sujeito. Não cabe aqui tratar disso, mas convém destacar que ficou uma das sobras daquela noção, que é a noção de identidade. Imediatamente, é necessário frisar que, como escreveu Paulo Ghiraldelli Jr. (2007, p. 12), a identidade “não encontrou outro lugar para aderir senão o corpo”. Com a migração da identidade dos agentes-falantes para o corpo, ela tornou-se “um elemento do parecer e do aparecer”, numa sociedade em que o “olhar de relance” e o julgamento a partir do visual tomaram o lugar dos movimentos lentos e reflexivos (GHIRALDELLI Jr., 2007, p. 12).

Estamos num mundo em que tudo é feito para os olhos, para a apreensão rápida e não para o entendimento por meio da análise. Somos o que somos para ser vistos – tomados em um só golpe de visão. Quem não é um “tipo”, quem não tem seu *look* não é nada; não encontra mais um universo semântico no qual poderia ser mencionado.¹⁵

¹⁴ Na mesma linha de raciocínio, Clifford Geertz ataca a noção cognitivista de *cultura* (como fenômenos mentais) e sustenta que toda cultura consiste em “estruturas de significado socialmente estabelecidas” que só são adequadamente compreendidas caso forem vistas como “um conjunto de mecanismos de controle – planos, receitas, regras, instruções (o que os engenheiros de computação chamam ‘programas’) – para governar o comportamento” (GEERTZ, 1989, p. 9; 32).

¹⁵ GHIRALDELLI Jr., 2007, p. 14. Pertencem ao protesto de Luíse B. os seguintes termos: “... descobri que a mídia também não me amava. Não fui amada por todas as novelas que retratavam somente mulheres que não se pareciam em nada comigo (ou com a maioria das mulheres que eu conheço); não fui amada pelos noticiários que tratam mulheres poderosas com desdém, focando por vezes em seus atributos físicos em detrimento de sua intelectualidade e conquistas alcançadas; não fui amada pelas revistas que me davam 101 conselhos para enlouquecer um homem e nenhum para me manter sã em meio a tanta pressão; não fui amada pelas receitas de emagrecimento que me adoeceram em busca de um ideal que só satisfaria aos outros; não fui amada pelas dicas de maquiagem que esconderiam as minhas imperfeições – e que me apontaram muito bem

Com efeito, ser identificado enquanto corpo tem o sentido exato de ser identificado enquanto um determinado *tipo de corpo*. Então, ser atual “é ser um tipo”. Existir no nosso mundo significa ter visibilidade. Quem não tem visibilidade não existe. E quem existe, existe à maneira que está sendo identificado visualmente (GHIRALDELLI Jr., 2007, p. 13).

Posto isso, pode-se tratar do esquema pelo qual em nossa sociedade sentimos, pensamos e nos comportamos em relação às mulheres. Quanto a isso, a hipótese que conduz as reflexões que seguem é a de que o modo ordinário de os homens sentirem as mulheres é o modo da *relação objeto*: as mulheres são imediatamente e na maioria das vezes representadas pelos homens como objeto sexual e estético. E as mulheres sabem, desde pequeninhas, que devem “se cuidar” para não caírem presas dos ataques dos machos, machinhos e machões, de todas as marcas e modelos.

A socióloga norte-americana Carol Brooks Gardner (1995) detectou que, nos Estados Unidos, “as mulheres sabem muito bem que uma possível gentileza masculina em um lugar público pode facilmente favorecer indesejáveis assédios sexuais” (GARDNER apud SCHAEFER, 2006, p. 22). Os lugares públicos expõem as mulheres, especialmente as jovens, a uma constante avaliação. Caso essas mulheres forem desejadas pelos homens, os “elogios” assumem o caráter de “insultos grosseiros ou vulgares”. As “cantadas” frequentemente “são acompanhadas por cutucões, beliscões ou mesmo tapas”. O medo de assédio, violência e estupro que muitas mulheres sentem, mesmo em público, não é sem fundamento na vida cotidiana. “Os lugares públicos são uma arena para a concretização da desigualdade na vida diária das mulheres e de muitos outros”.¹⁶

quais são elas”. E mais estes: “não sou amada por homens cada vez mais exigentes em aparência física e que dão notas de 0 a 10 para o meu corpo, analisando se sou digna ou não de sua afetividade”. Disponível em: <<http://cronicamentecarioca.com.br/2014/02/04/toda-feminista-e-mal-amada/>>.

¹⁶ GARDNER apud SCHAEFER, 2006, p. 22. VALENTE, Marcela. As cidades da América latina também são delas. Programa “Luta contra Violências de Gênero que Acontecem em Locais Públicos...” In:

Não faltam mitos, lendas, contos de fada etc. para alertar as meninas em relação aos perigos que as rondam. Exemplar é a mensagem do conto de fadas *Chapeuzinho Vermelho*: “tome muito cuidado. Não converse com estranhos, não diga para onde vai, nem pare para nada. Vá pela estrada do rio, pois ouvi dizer que tem um lobo muito mau na estrada da floresta, devorando quem passa por lá”.

Uma resposta plausível: a resistência ao assédio

Admitindo que, de fato, as mulheres ainda são representadas mediante o esquema da relação de objeto (sexual e estético), pode-se formular a hipótese de que, na atualidade, há um princípio arquitetônico de autoconstrução, *próprio* das mulheres, que é o princípio da *resistência ao assédio, lato sensu*. Esta hipótese vale, sobretudo, para a sociedade brasileira.

Os agentes-falantes se constroem a si mesmos como obras de arte sempre inacabadas, como sugere Nietzsche. Michel Onfray (1995) fala de “escultura de si”. Cada ser humano se existencializa como projeto. O modo de viver a feminilidade, por exemplo, não é um dado natural – como é o sexo –, mas é *tarefa*, a-fazer, a-ser, tornar-se. Uma candidata a ser humano do sexo feminino não nasce mulher, torna-se mulher (Simone de Beauvoir). Como a escultura de si não é aleatória, mas depende do contexto social, pode-se presumir que, *na escultura de si, as fêmeas humanas se “tornam mulheres” em sentido próprio pelo desenvolvimento de estratégias, sutis e ostensivas, idiossincráticas e compartilhadas, pelas quais “se garantem” no permanente fogo cruzado dos tentos machistas de se apossarem delas.*

Alain Touraine usa o conceito de subjetivação para explicar os movimentos sociais. A subjetivação consiste *na oposição à lógi-*

<www.brasildefato.com.br>. Acesso em: 2 set. 2010. A partir de pesquisa feita na cidade do México, Patricia Gaitan Sánchez publicou “El acoso sexual en lugares públicos: un estudio desde la Grounded Theory”, em <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32514302>>. Acesso em: 3 jun. 2014.

ca da dominação social em nome de uma lógica da livre produção de si (TOURAINÉ, 2002, p. 247). Enquanto resistência à racionalização e à instrumentalização, a subjetivação “está repleta de movimento social” e, como tal, “é ao mesmo tempo um conflito social e um projeto cultural” (TOURAINÉ, 2002, p. 254.256). É válido insistir: *as mulheres se subjetivam pela resistência à objetificação sexual e/ou estética*. E essa resistência tende a se intersubjetivar na forma de esquemas sócio-culturais de comportamento e a se transformar em luta social e política.

O tema em questão pode ser elucidado através da lente fornecida por Guattari & Rolnik (1996), em sua obra *Micropolítica: cartografias do desejo*. De acordo com estes autores, a ruptura com a subjetividade socialmente modelizada só pode ocorrer através da reapropriação da subjetividade – singularização –, que supõe a criação de “seus próprios modos de referência, suas próprias cartografias” e a invenção de “sua práxis de modo a fazer brechas no sistema de subjetividade dominante” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 49-50). A ousadia da singularização, tendo de resistir sem trégua às forças sociais de nivelamento e normatização, pode ser praticada em terrenos microscópicos, tipo grupos que se reúnem para tratar de saúde, educação, teatro, dança etc. Para a automodelação, é determinante o engajamento em ações coletivas nesses espaços de micropolítica (MELLO, 2004, p. 46-47).

Na comédia *Andarilhos*, de *A Turma do Dionísio*, a questão de gênero foi enfocada na perspectiva que segue: uma mulher decide sair da casa dos pais *para não ser “controlada” pelo poder do pai* e pelos costumes vigentes no início do século XX. Essa decisão faz com que a personagem também não aceite ser subjugada na vida em sociedade. Contudo, para que isso aconteça é necessário muito esforço e *vigilância constante*, especialmente na relação com as pessoas mais próximas. Esse “enfrentamento” não a faz perder a delicadeza nem o cuidado com os companheiros da marcha, a Coluna Prestes (1924-1926).¹⁷

¹⁷ GRUPO TEATRAL A TURMA DO DIONÍSIO. *Relise Andarilhos*. Disponível em: <www.aturmadodionisio.com.br/>. Acesso em: 03 jun. 2014.

Recusar-se a ser como “deveriam” aos olhos dos machos humanos tem um preço muito alto para cada mulher. Mesmo no contexto da sociedade atual, a *barganha* é invariavelmente dolorosa. Sobre as “concessões” obtidas sempre pairam suspeitas. Os rótulos, tais como “encalhadas”, costumam ser ofensivos. Quer dizer, tornar-se mulher implica esforço permanente, tensão ininterrupta.

A Virgem, Bem-aventurada porque “mulher difícil” ao extremo

Nesta compreensão pragmática do “tornar-se e ser mulher”, é razoável ver uma correlação entre a *devoção à Virgem* e a aspiração feminina à cidadania. As mulheres sem perspectiva alguma de se subtraírem do poder dos machos, mas, desejosas de consegui-lo, podem contemplar a Virgem como o protótipo daquela pessoa do sexo feminino que diz “não” ao assediante, como exemplo de mulher livre de todo e qualquer incômodo machista. Esta hipótese, facilmente articulável com a mariologia cristã-católica, nada tem a ver com a apologia das grandiosas e inegáveis virtudes da virgindade. Pretende tão-só destacar o *caráter dramático*, e muitas vezes trágico, da existência feminina na sociedade patriarcal: *tenho eu chance de encontrar um parceiro de conversação que não pense só em “me usar”?*

A representação da Virgem como a de uma pessoa feminina que se garante 100% face aos incessantes assédios machistas remete a uma reflexão sobre o tema clássico do *respeito*. Aristóteles tratou desse tema pelo viés da dualidade conceptual aproximação-esquiva: tem-se respeito por alguém pelo qual se sente atração (desejo), mas do qual se deve distanciar, a fim de deixar que seja ele mesmo em sentido próprio. Kant e Heidegger, entre outros, retomaram este conceito polar de respeito e o vincularam ao de dignidade. O conceito de dignidade tem uma acepção axiológica: valor-pessoa ou valor-gentitude, por oposição a valor-preço; mas tem também um sentido ontológico: ser digno coincide com ser-fim-em-si-mesmo, por oposição a ser instrumento, utensílio. Pe-

rante uma pessoa qualquer, devido à sua dignidade, a postura mais adequada é a de respeito. Na relação humana de respeito, evita-se reduzir a outra pessoa a um instrumento a serviço de projetos alheios aos dela. Este modo de se relacionar com o outro é um modo afetivo, um sentimento, pois o outro não é algo indiferente a mim. A admiração por alguém, por exemplo, não deixa de afetar aquele que o sente. Mas o respeito é um tipo especial de sentimento, a saber, um sentimento suprassensível, um sentimento espiritual (Kant). Quando se sente respeito por alguém, por maior que seja o desejo de possuir esse outro, a pessoa que deseja não “desliga o juízo”, não decai para o plano do mero impulso, não reduz o outro a objeto. Ou seja, quando há respeito, a relação interpessoal não é degradada à relação objetual, pois as duas pessoas se mantêm como pessoas, nenhuma delas é rebaixada a objeto, a mercadoria, a instrumento.

A suposição de que a Virgem é venerada como a “mulher difícil ao extremo” pelas mulheres reduzidas a objeto por terem, ao contrário da Virgem, sucumbido às cantadas masculinas, esta suposição não admite ser invalidada pelo argumento da improbabilidade de alguma mulher poder realmente ser mãe e, ao mesmo tempo, excluir o sexo (BLEICHMAR, 1988, p. 102). Pois, notoriamente, para a teologia católica, a virgindade não é um conceito empírico de sentido anatômico-fisiológico, mas um *símbolo* da iniciativa absoluta de Deus na obra da salvação, segundo a fé religiosa católica. Não faz sentido perguntar se Maria foi virgem de verdade, segundo os critérios de verdade da biologia. Há de se perguntar pelo significado simbólico-religioso da representação de que para o Filho armar seu barraco entre os humanos, Deus-Comunidade dispensou o concurso do homem (masculino), mas não da mulher. Então resulta sem problemas lógicos que a simbólica da virgindade da Mãe do Filho de Deus se articula com a crença de que a iniciativa de salvar a condição humana de sua queda não foi nem é, em absoluto, dos homens, mas de Deus. Mas esse mesmo Deus-amor não dispensou da contribuição da mulher-*virgem-mãe*. O símbolo religioso da virgindade nada tem a ver com a proibição do prazer e, especificamente, do orgasmo. Ademais, é muito pouco razoável relacionar a imagem da Virgem com a culpa por supostos “pecados sexuais”. Mas é muito provável que as

mulheres molestadas pelos homens admirem e invoquem Aquela que teve a virtude de não sucumbir a nenhuma “trova” de macho galanteador.

A política ciborguiana da regeneração como estratégia de luta também das mulheres

O patriarcalismo está sendo desmontado pelas multiformes práticas das mulheres, seja na esfera pública seja na esfera privada. Mas o patriarcalismo segue entortando muitas pessoas. Ainda hoje no Brasil e em diferentes países, a violência contra a mulher é sabidamente uma das formas de violações de direitos humanos mais recorrentes e abafadas, frequentemente praticada dentro de casa ou nos recintos de trabalho e dissimuladas pelos costumes, pela convivência, pela banalização e pela negligência dos poderes públicos e da sociedade. Quanto à tarefa de auxiliar as mulheres em seus esforços de se proteger da violência, é de louvar e fortalecer o Projeto de Promotoras Legais Populares. Este Projeto foi uma das iniciativas promovidas pelo movimento de mulheres em parceria com outros grupos com o objetivo de concretizar os ideais da Conferência Mundial de Direitos Humanos de Viena, cujo parágrafo 18 afirma que “os direitos humanos das mulheres e das meninas são parte inalienável, integral e indivisível dos direitos humanos universais”.¹⁸

¹⁸ Até 1993, no mundo inteiro, a violência às mulheres era tida como um fenômeno natural e como uma problemática alheia às políticas públicas. Somente naquele ano, a Conferência Mundial de Direitos Humanos de Viena reconheceu a violência contra a mulher como violação dos direitos humanos das mulheres. Esta conquista foi confirmada na Plataforma de Ação de Beijing, documento aprovado na IV Conferência Mundial sobre a Mulher, ocorrida na China, em 1995. Em dezembro de 1993, a ONU - Organização das Nações Unidas – aprovou a Declaração sobre a Eliminação da Violência contra a Mulher e, em 1994, foi promulgada pela OEA – Organização dos Estados Americanos – a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, conhecida também como a “Convenção de Belém do Pará”. Na 1ª década da mulher, de 1975 a 1985, foi elaborada a “Convenção sobre a Eliminação de Todas as

A propósito, para que não se recaia na tentação de acreditar numa utopia totalitária subversora da estrutura capitalista, racializada e androcêntrica, parece interessante a reflexão teórica fornecida por Donna Haraway, desde a perspectiva de todas aquelas pessoas que, como as mulheres, sofreram duros golpes em suas vidas: “quem, como as mulheres [...], foi profundamente lezado, precisa de *regeneração*, não de renascimento, e as possibilidades para nossa reconstituição incluem o *sonho utópico da esperança de um mundo monstruoso, sem gênero*” (HARAWAY, 2000, p. 108). A autora propõe às feministas-socialistas a invenção político-cultural do mundo sem gênero, um mundo “que será talvez um mundo sem gênese, mas, talvez, um mundo sem fim” (HARAWAY, 2000, p. 42). Essa política para a qual conclama Haraway é determinada pelo ciborgue. O corpo do ciborgue não é inocente, como o da Virgem.¹⁹ O ciborgue não nasceu de uma virgem, num berço esplêndido; ele “não é parte de qualquer narrativa que faça apelo a um estado original” (HARAWAY, 2000, p. 42). Ele também “não busca uma identidade unitária”, ficção da qual derivam todos os dualismos culturais (HARAWAY, 2000, p. 105-106). Nem mesmo o gênero, historicamente constituído pelas relações sociais de poder, serve de base para a crença em uma unidade “essencial”.²⁰ Os ciborgues não pensam em recompor a ordem global. Não têm motivação alguma para a produção de uma teoria total. Eles desconfiam de qualquer holismo. Positivamente, os ciborgues carregam “uma experiência íntima sobre as fronteiras – sobre sua cons-

Formas de Discriminação contra a Mulher”. Em 2001, foi aprovada na Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e as Formas de Intolerância Correlatas, a Declaração e o programa de Ação de Durban, com o objetivo de promover a igualdade e a diversidade racial. Tais documentos são instrumentos fundamentais para a proteção e defesa dos direitos humanos das mulheres. Criam obrigações para os Estados e toda a sociedade de tomar medidas e desenvolver ações veementes para prevenir, enfrentar e pôr fim à violência contra a mulher e à violência racial que atinge prioritariamente a população negra e indígena.

¹⁹ É preciso frisar que a imagem da Virgem não foi trazida à reflexão em função de sua suposta pureza, mas como expressão hiperbólica da resistência ao assédio.

²⁰ Nada existe no fato de ser “mulher” que naturalmente una as mulheres. Não existe nem mesmo uma tal situação – “ser” mulher (HARAWAY, 2000, p. 52).

trução e desconstrução” (HARAWAY, 2000, p. 107). Eles “anseiam por conexão – eles parecem ter uma inclinação natural por uma política de frente unida, mas sem o partido de vanguarda” (HARAWAY, 2000, p. 44). Em vez de identidade, eles desejam a afinidade (HARAWAY, 2000, p. 53). A sua capacidade de ação tem como base “a coalizão consciente, a afinidade, o parentesco político” (HARAWAY, 2000, p. 54). Embora ilegítimos, eles estão empenhados em reescrever os textos de seus corpos e sociedades, empenhados que estão na luta pela sobrevivência (HARAWAY, 2000, p. 98-99). Eles não cessam de se regenerar. Como escreveu Haraway (2000, p. 107-108), “fomos todas lesadas, profundamente. Precisamos de regeneração, não de renascimento [...]”.

Esta postura, embora militante, não pretende inverter as fugas machistas à responsabilidade de cuidar da vida, nem as exclusões e desigualdades ainda praticadas por força do patriarcalismo, tese já preconizada por Olympe de Gouges, em sua Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã. Aquelas e aqueles que tomam tal posição pretendem a igualdade, mas sem negar a diferença (OLIVEIRA, 1999); pretendem a parceria sem se desincumbir dos encargos de atender às necessidades vitais da única e multi-forme condição humana.

Conclusão

Na sociedade contemporânea, o patriarcalismo está sendo progressivamente deslegitimado. As mulheres estão progressivamente se recusando a entrar no contrato social na condição de subservientes. Mais e mais pleiteiam estabelecer, manter e melhorar o modelo de parceria nas relações multidimensionais de gênero. Em termos principiológicos, a demanda atine à efetivação de contratos entre iguais que se guiem pelo clássico princípio da reciprocidade, que, durante milênios de patriarcalismo, foi alijado do contrato sexual. Partindo da resistência ao assédio e à dominação, as mulheres, quase todas já lesadas, a duras penas, umas ajudando

às outras²¹ e buscando aliadas/os fora de seus respectivos grupos, mobilizam-se no sentido de se regenerarem, ao mesmo tempo em que garantem a sobrevivência e conferem um mínimo de sentido a suas dramáticas existências.

Referências

ALMEIDA, Alberto Carlos. **A cabeça do brasileiro**. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

AUAD, Daniela. **Feminismos: que história é essa?** Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

BLEICHMAR, Emilce Dio. **O feminismo espontâneo da histeria**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.

BONACCHI, Gabriela; GROPPPI, Ângela. **O Dilema da Cidadania: direitos e deveres das mulheres**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.

CHAUÍ, Marilena. Pela responsabilidade intelectual e política. Entrevista a Juvenal Savian Filho. **Revista CULT**, nº 182, p. 7-15, Agosto 2013.

CONDORCET, PRUDHOMME, GUYOMAR... [et al.]; **Palavras de Homens (1790-1793)**. Organização e apresentação de Elisabeth Badinter. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

²¹ Tal entreajuda implica a rejeição de uma das mensagens fatídicas da “história” de *Cinderela*: “que mulheres não devem e não podem acreditar em outras mulheres, muito menos contar com elas para se defender dos homens”; opõe-se à mensagem dos contos de fada em geral que ensinam às meninas que elas devem se manter passivas e impotentes e sempre esperar serem salvas das situações de perigo por um homem, em vez de desenvolverem suas próprias capacidades e talentos (EISLER, Riane. **O prazer sagrado: sexo, mito e política do corpo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996, p. 247-248).

CORRÊA, Sonia. Cruzando a Linha Vermelha: Questões não Resolvidas no Debate sobre Direitos Sexuais. In: SARMENTO, Daniel; IKAWA, Daniela; PIOVESAN, Flávia (Coord.). **Igualdade, Diferença e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2008.

EISLER, Riane. **O Cálice e a Espada**: nosso passado, nosso futuro. São Paulo: Palas Athena, 2007.

_____. **O prazer sagrado**: sexo, mito e política do corpo. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

GARDNER, Carol Brooks. **Passing By**: Gender and Public Harassment. University of California Press, 1995.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. **A transformação da Intimidade**: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

GOUGES, Olympe de. Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã (1791). In: BONACCHI, Gabriela; GROPPPI, Ângela. **O Dilema da Cidadania**: direitos e deveres das mulheres. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995. p. 297-312.

GROPPPI, Ângela. As raízes de um problema. In: BONACCHI, Gabriela; GROPPPI, Ângela. **O Dilema da Cidadania**: direitos e deveres das mulheres. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.

GRUPO TEATRAL A TURMA DO DIONÍSIO. Relise Andarilhos. Disponível em: <www.aturmadodionisio.com.br/>. Acesso em: 03 jun. 2014.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Sueli. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

HARAWAY, Donna J. “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Organização e tradução). **Antropologia do ciborgue – as vertigens do pós-moderno**. Belo Horizonte, Autêntica, 2000.

HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Tolerância social à violência contra as mulheres**. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/SIPS/14032_7_sips_violencia_mulheres.pdf>.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

LUÍSE B. **Toda feminista é mal amada**. Publicado em 04 de fevereiro de 2014. Disponível em: <<http://cronicamentecarioca.com.br/2014/02/04/toda-feminista-e-mal-amada/>>.

MELLO, Maria Lúcia Vidal. **A Arte de Ser Mulher**: Rupturas com Restrições de Gênero nas Histórias de Vida de Mulheres. Dissertação (Mestrado em Comunidades e Ecologia Social – EICOS). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro / Instituto de Psicologia, 2004.

MILL, John Stuart. **A Sujeição das Mulheres**. Coimbra: Edições Almedina, 2006.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy de. **Elogio da diferença**: o feminino emergente. São Paulo: Brasiliense, 1999.

ONFRAY, Michel. **A Escultura de Si**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

PATEMAN, Carole. **O Contrato Sexual**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

SANCHÉZ, Patrícia Gaitan. **El acoso sexual en lugares públicos: un estudio desde la Grounded Theory**. Disponível em <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32514302>>. Acesso em: 3 jun. 2014.

SCHAEFER, Richard T. **Sociologia**. 6. ed. São Paulo: McGraw-Hill, 2006.

SCOTT, Joan W. **A Cidadã Paradoxal**: as feministas francesas e os direitos do homem. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2002.

SICUTERI, Roberto. **Lilith**: a lua negra. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

SILVA, Cláudia Melissa de Oliveira Guimarães. **Violência contra as mulheres**: a Lei Maria da Penha e suas implicações jurídicas e sociais em Dourados-MS. Dourados/MS: UFGD, 2010.

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

TOURAINE, Alain. **Crítica da Modernidade**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

VALENTE, Marcela. **As cidades da América Latina também são delas**. Programa “Luta contra Violências de Gênero que Acontecem em Locais Públicos...” 15 de Agosto de 2010. Disponível em: <<http://www.brasildefato.com.br>>. Acesso em: 2 set. 2010.

WOLSTONECRAFT, Mary. **Vindication of the Rights of Women** (1792). Disponível em: <<http://books.google.com.br>>. Acesso em: 2 set. 2010.

Derecho eco-humano-espiritual

Diego Irarrázaval*

En el mundo se va ampliando el empeño por los derechos del ser humano, y los derechos de la tierra donde somos huéspedes¹. A los asuntos civiles y políticos se han ido sumando los económico-sociales, culturales, religiosos, ecológicos. También hoy se remarcan derechos de la mujer, de la juventud, de la niñez. Todos estos empeños tienen contenidos nuevos, si valoramos el modo andino de ser "humanos" y de co-relacionarse con el medio ambiente y con lo sagrado.

Estas preocupaciones tienen como marco el inmenso proceso de transformaciones, que muchos llaman globalización y cambio de época. Se desenvuelven conflictos y nuevas oportunidades para la humanidad.² Uno constata que los factores globales interactúan con las dinámicas locales y regionales; por ejemplo, el afán ecologista – a escala mundial – tiene resonancias en pueblos que reverencian la Madre Tierra.

En el contexto latinoamericano, en las décadas del 70 al 90 sufrimos dictaduras cívico-militares, violencias de todo tipo, y ter-

* Da cursos teológicos y asesora programas sociales y eclesiales (desde 1975 al 2004 en Perú y otros lugares, y desde el 2005 en Chile). Profesor en la Universidad Católica Silva Henríquez, y vicario parroquial (Santiago de Chile). Ha coordinado la Asociación Ecuuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo (1995-2006). Miembro del directorio de la revista internacional CONCLIIUM. Publicaciones recientes: *Crenças latinoamericanas* (São Bernardo do Campo, 2007); *Itinerarios en la Fe Andina* (Cochabamba, 2013); *Indagación cristiana en los márgenes* (Santiago, 2013).

¹ Retomo aportes en la reflexión cristiana sobre el derecho a vivir, actualmente en Chile (IRARRAZAVAL, 2006; 2012, 1999).

² Véase el contraste entre la visión esperanzadora de Boaventura de Sousa Santos (2009) y de Josef Estermann (2008), por un lado, y la perspectiva sombría de Samuel Huntington (1997). En cuanto a derechos humanos; Carlos Basombrío (1996); García Marquez et al. (1986).

minamos con un alarmante autoritarismo y desmovilización social. ¿Qué ocurrirá en los inicios de este siglo 21 en términos de derechos eco-humanos? ¿Qué tareas de justicia socio-cultural, de desarrollo económico, de género, de ecología, estarán en nuestras manos?

En el acontecer andino, encaramos unas cuestiones básicas: ¿cómo las poblaciones andinas ven/desarrollan "la condición humana"? ¿Cómo practican los derechos – habiendo un sistema judicial discriminatorio, y teniendo ellas un derecho consuetudinario – ? Con respecto a los derechos humanos, ¿qué hacen los sujetos emergentes: juventud, mujer, multitud andina urbana?, ¿qué vínculos existen entre ecología y humanidad, y más precisamente, cómo se desenvuelve un derecho eco-humano?

Somos un pueblo creyente, con una bella y compleja tradición cristiana, y con sólidas energías religiosas autóctonas. Vale comenzar con la perspectiva creyente sobre los derechos humanos. Luego anotaremos cuestiones éticas; y finalmente revisaremos la justicia en el contexto andino.

Fundamento cristiano de la vida justa

Nuestra actitud creyente toma en cuenta renovadas ópticas y prácticas, con respecto al derecho a la vida. Un cambio muy hondo es que a lo socio-político de los DDHH se ha ido sumando lo holístico y cósmico.³ El afán por los derechos humanos no sólo se refiere a violaciones contra la persona humana, también esta interesado en la calidad de vida, la creatividad de la juventud, la práctica de género, el medio ambiente, un desarrollo sustentable, la organización a niveles micro y macro, derechos étnicos y cultu-

³ Iniciativas a nivel latinoamericano y a nivel mundial muestran un amplio concepto y estrategia del derecho humano y cósmico; vease la "Plataforma sudamericana de derechos humanos, democracia y desarrollo" con su *Declaración de Quito* (24/7/98); y a nivel mundial la *Carta de la Tierra (The Earth Charter)* que es elaborada de 1987 al 1997 y difundida desde el 2000 con apoyo de la UNESCO y centenares de entidades y personalidades del mundo.

rales, y tanto más. La ética del desarrollo considera la conexión entre los seres en el cosmos, el uso razonable de los recursos naturales, y la calidad de vida (cf. Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 34). La reflexión cristiana no se limitará a unas cuestiones legales de ciudadanía, sino que abarcará toda la condición humana y cósmica.

Otro cambio importante es la conexión entre derechos humanos y espiritualidad y vida eclesial. Esto ha comenzado a entusiasmar a personas y organismos de la Iglesia Católica en todo el continente. La educación y defensa de derechos – de los pueblos y en especial de los pobres – corresponde a la evangelización; no es algo reducido a cuestiones de emergencias en la "pastoral social"; sino que puede y debe ser parte del conjunto de la evangelización y la experiencia de Dios. En 1992 en Santo Domingo, los Obispos del continente indicaron que "la Iglesia, al proclamar el Evangelio, raíz profunda de los derechos humanos... obedece al mandato de Jesucristo al hacer de la ayuda al necesitado una exigencia esencial de su misión evangelizadora"; y el 2007 en Aparecida la jerarquía católica señaló: "nuestra hermana la madre tierra es nuestra casa común y el lugar de la alianza de Dios con los seres humanos y con toda la creación".⁴ Esto no es asumido por quienes representan y ejercen poderes injustos. Se trata pues de una misión arriesgada y profética; que atañe -como ha sido subrayado- a toda la condición humana, para que tengamos una vida justa.

Intuiciones de la población andina

La población sur-andina no cuenta con una sistematización teológica similar a la existente en el ámbito oficial; pero ella sí

⁴ Veanse las Conclusiones de Santo Domingo, *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, 165, 171, 251; y de Aparecida, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* 125. En mundos quechuas, el lenguaje universal es "recreado desde la forma propia de vivir y entender los derechos humanos" (J. Marquez, "Reflexiones desde una experiencia de educación en DD.HH. con campesinos indígenas", en Varios Autores, *Educación en DD.HH.*, Lima: IPEDEH/CEAS/CAAP/CAJ/IDL, 1991, 239).

tiene intuiciones y conceptos fundamentales. La sabiduría andina con respecto al derecho a vivir puede considerarse un punto de partida. Se trata de un saber holístico. La gente reclama por condiciones básicas, materiales y humanas. De modo simbólico ella grita a favor de la Vida plena, para lo cual cuenta con sus recursos religiosos. En efecto, constatamos en la religión quechua y aymara (que incluye rasgos mestizos y sincréticos) maneras de defender la dignidad humana, la integridad de la creación, y, la armonía con Dios.

Existe pues una gama de derechos, que se entrelazan y condicionan mutuamente. La Tierra y la realidad cotidiana tienen que ser cuidadas por los seres humanos, y vici-versa; los derechos de cada ser viviente se conectan con los de los demás; lo humano-personal se conjuga con lo humano-comunal; y hasta puede decirse que los "derechos de Dios" se entrelazan con los "derechos humanos" (ya que la reciprocidad define tanto lo divino como lo humano).

Estas y otras intuiciones teológicas de la población andina implican replantear la temática del derecho a la vida justa, a fin de no fragmentar y distorsionar la realidad. Hablando en forma positiva, se trata de un complejo dinamismo eco-humano-espiritual. Al respecto, las iglesias del sur-andino del Perú se han propuesto "revitalizar los valores culturales del mundo andino...que a pesar de las represiones sufridas por la imposición de otras culturas que fomentan el individualismo o la resignación, dan cohesión a formas más armónicas de pensar y de relacionarse con Dios, con hermanos y hermanas, con la naturaleza".⁵ Cabe pues luchar por derechos humanos-ecológicos-espirituales.

Líneas bíblicas

La Revelación alimenta nuestra visión de la justicia y paz queridas por Dios y a favor de toda la humanidad. Ella también alimenta la visión del derecho del pobre. De modo particular, en la

⁵ OBISPOS DEL SUR ANDINO, 1986. Vease el excelente estudio antropológico y teológico de Hans van den Berg (1990).

causa del pueblo sufriente es donde es reconocido el Dios Creador y Salvador. "Oprimir a los débiles es ofender a su Creador" (Prov 14:31). A Dios le afecta la violación del derecho a la vida. En términos positivos, Dios asume la causa del pobre: no harán daño a la viuda ni al huérfano, si ustedes lo hacen ellos "clamarán a mí y Yo escucharé su clamor" (Ex 22:23). El mensaje deuteronomico, y también el profético y el sapiencial, nos recuerdan a cada paso que Dios exige justicia en la historia y en la creación.

En la persona y obra de Jesucristo es reafirmada y ahondada la vocación a la acción. En la actividad cotidiana se juega nuestra relación con Dios. Cuando la humanidad es solidaria, Dios se manifiesta en ella; y cuando ella es agredida, el dolor toca el corazón de Dios. "Tuve hambre y ustedes me alimentaron... tuve hambre y no me dieron de comer... estuve enfermo y encarcelado y no me visitaron" (Mt 25:35-43). Jesús asume el rol del Siervo Sufriente: "despreciado y tenido como basura...eran nuestras dolencias las que él llevaba" (Is 53:3-4). Es pues imposible separar la fe en Dios y el compromiso personal/social a favor de la vida.

A fin de cuentas, el corazón de la Buena Noticia de la *Basileia* es que Dios interviene a favor de quienes son despreciados. Salva al triste, hambriento, perseguido (ver Mt 5:1-10). Esto conlleva la resurrección de la humanidad sufriente. Puede decirse que cada acción de derechos humanos es animada por el Cristo resucitado hoy en su pueblo. También nuestra fe nos hace reconocer al Espíritu, defensor del pobre y promesa de vida plena.

Espíritu Santo y derecho

Hemos comenzado a valorar la acción del Espíritu en el terreno de la agresión a la dignidad y en su contraparte de luchar por la vida. En especial, la comunidad cristiana redescubre al Espíritu como fuente de libertad (2 Cor 3:17 "donde esta el Espíritu, allí hay libertad"), como defensor ("paráclito": Jn 14:16-17, 15:26, 16:13), como quien clama, habla, sana, envía, discierne, en nuestro aquí y ahora. Hace unos años, sólo la persona de Cristo era importante

en el trabajo por la justicia. Ahora también se está más atento a la obra del Espíritu en la transformación del mundo.

La presencia del Espíritu es reconocida mediante obras de la humanidad, de manera muy concreta. Por ejemplo, sentimos al Espíritu en la resistencia pasiva o activa ante formas como la gente es dañada, discriminada, empobrecida. En lo económico, afectivo, cultural, religioso, político, en fin, lamentablemente en cada aspecto de la realidad vemos que Dios es ofendido y despreciado. La resistencia a dicha maldad proviene del Espíritu. Por otra parte, el derecho a fortalecer y recrearse como personas y como culturas forma parte del proceso de salvación. Se cuenta pues con bases cristo-pneumato-lógicas para el empeño en los derechos humanos.

Ética andina eco-humana

Las preocupaciones (por el derecho eco-humano y el desarrollo holístico) están enraizadas en las culturas andinas y sus fundamentos espirituales. Por eso uno no concuerda con absolutos (que se auto-califican como universales), como es el caso de la autonomía individual y del mercado sacralizado. Más bien hay que reafirmar la ética que corresponde a la historia y espiritualidad comunitaria en América Latina.

Contamos con recursos trascendentes. En el contexto andino, el genuino y sustentable desarrollo no está subordinado a pautas hegemónicas (crecimiento cuantitativo e ilimitado, libertad de quienes tienen más poder, etc.). Por el contrario, éste y otros pueblos pobres del mundo tienen magníficos recursos éticos. Ellos son portadores de un crecimiento humano y espiritual que valora al medio ambiente, a la persona, al sagrado con-vivir. Debe tenerse presente la advertencia hecha en las Naciones Unidas: "un desarrollo disociado de su contexto humano y cultural es un crecimiento sin alma".⁶ Esto contradice al neo-liberalismo que se está

⁶ UNESCO, 1996.

adueñando de nuestras sociedades y está deslumbrando a sectores de la población.

Relacionalidad y conflicto

Cordialmente las comunidades andinas anhelan desarrollo con justicia social y armonía ecológica. Sin embargo, como ocurre con cada pueblo afectado por la globalización, muchas personas y sectores andinos son arrastrados por la ilusión del progreso unilateral. Me refiero al progreso que acumula bienes materiales y que exalta lo individual.

¿Con qué principios y acciones puede avanzar la población andina hacia la liberación integral? Bien sabemos que esta población está afectada por conflictos internos, y que también ella es víctima/cómplice de un desarrollo mundial sin equidad. Sería pues irreal simplemente intentar rescatar los viejos principios andinos. Más bien, nos preguntamos ¿cómo hoy poblaciones andinas - complejas e insertas en las dinámicas globales- pueden reconstruir su ética? ¿Cómo desarrollan su identidad/ética andina, y resuelven conflictos de modo que crezca la calidad de vida?

La identidad/ética propiamente andina es comprensible en términos de relacionalidad. Esto tiene varias dimensiones: la persona tiene derechos que se conjugan con los de la comunidad; el bienestar humano es indesligable de los "derechos del medio ambiente" y de todo lo existente; la ética no es humanamente autónoma (ni antropocéntrica) ya que proviene de buenas relaciones con cada entidad viviente. Es bueno y justo lo que expresa y fortalece relaciones entre diferentes/complementarios. Dados estos principios, las personas genuinamente andinas no aceptan un relativismo donde "todo vale" según los intereses de cada uno. Muy por el contrario, vale lo que esta en buena relación con todo. Josef Estermann lo explica así: "el principio de reciprocidad no se limita a las relaciones interpersonales humanas... también tiene que ver con las relaciones religiosas, atmosféricas, rituales, económicas y

hasta con los difuntos; es vigente inclusive más allá de la vida".⁷ Ahora bien, con estos fundamentos, ¿cómo resolver conflictos internos y externos?

Comienzo con asuntos intra-andinos. Llama la atención la solución pacífica de conflictos, a nivel familiar, comunitario, social, regional. Existe un código de normas y procedimientos para restablecer la justicia, cuando ocurren abusos y exclusiones. Por otra parte, también existe el uso de fuerza bruta, de violencia sutil, de segregación y faccionalismo interno, de in-solidaridad entre la gente andina (los cuales ciertamente no son modos de resolver conflictos). Xavier Albó describe el mundo aymara en términos de lo individual y faccionalista, por un lado, y de dinamismos comunitarios, por otro lado.⁸ Cabe pues, al interior del mundo andino, sopesar tanto los recursos para resolver las contradicciones, como también mucha fuerza auto-destructiva (ante lo cual es necesario regenerar una ética relacional).

No cabe duda que el mundo envolvente maltrata el modo de ser andino; éste sufre la subordinación y control por parte de fuerzas regionales y mundiales. Ante estas asimetrías ¿es posible superar el conflicto mediante un nuevo orden de relaciones? ¿Cómo se están generando relaciones simétricas y de mutuo beneficio? La resistencia andina se lleva a cabo de modo fragmentario; ella requiere de mayor fuerza moral; a fin de doblegar los poderes económicos y políticos hegemónicos, a fin de que lo andino no sea subordinado a éstos poderes. Son cuestiones que no tienen respuestas y soluciones fáciles.

El principio de relacionalidad también afecta lo intercultural. Las diferentes culturas tienen derecho a desenvolver sus energías propias y entrar en contacto fecundo unas con otras; esto forma parte de un desarrollo humano interactivo entre entidades diferentes.

⁷ ESTERMANN, 2006, p. 254. Ver también GONZALES, 1991.

⁸ Albó (1985, p. 6-7); coexiste "un fuerte sentido de grupo y un fuerte divisionismo...; y hay faccionalismo interno, con manifestaciones en el ciclo familiar, socio-político, religioso".

Humanidad en la Tierra.

La población quechua, aymara, y mestiza tiene varios modos de verse y constituirse a sí misma. Los flujos inter-culturales, que se acentúan en nuestra época, hacen que muchos andinos afirmen su cosmo/humana-visión y que a la vez asuman rasgos del ser racional e individualista. A pesar de lo dicho, me atrevo a trazar líneas gruesas, en vista de la reflexión sobre el derecho eco-humano.

De partida, la "condición humana" es la de ser varón y mujer. Son dos realidades diferentes e inseparables, recíprocas y confrontadas. La gente se hace humana cuando establece y desarrolla el vínculo de marido y esposa. Se trata de vínculos armoniosos, y también de distancias y de contraposiciones. A fin de cuentas, lo humano no es lo individual, sino la interacción de pareja (en sus diversas expresiones). Por consiguiente, los derechos del ser humano corresponden a la compleja realidad de varón/mujer.

La humanidad es indesligable de la tierra y de todo ser viviente. No hay ser humano sin Pachamama y sin todos los seres protectores. Por lo tanto, los derechos fundamentales se desenvuelven en el plano humano, en el plano ecológico, y en la relación espiritual. La ética es pues eco-humana-espiritual. A propósito pongo el término humano en segundo lugar; ya que el sentir andino no es antropocéntrico. En un sentido positivo, puede decirse que se trata de una ética holística, que incluye el medio ambiente, la humanidad, y seres sagrados que dan Vida.

Cuidar la vida personal y grupal va junto con cuidar y hacer fructificar el medio ambiente. Insisto en esto. La ética andina no separa lo humano de la naturaleza. Esta visión holística, cósmica, es un magnífico aporte de lo andino a la supervivencia en la Tierra. Además, en la Tierra-Madre interactúan los elementos masculinos y femeninos, ambos a favor de la vida. Esto implica cuestionar la asimetría de poder entre varón y mujer, en base a diferencias generadas socio-culturalmente. La diferenciación específicamente andina tiene el sentido de forjar relaciones entre diferentes; son vínculos que no subordinan uno al otro.

Ética particular/universal

Los pueblos andinos (como otras entidades humanas) colaboran para rehacer la ética en un mundo globalizado. A mi modo de ver, resaltan los siguientes principios: revelación del amor de Dios como fuente de la ética, relacionalidad como base para encarar conflictos, asumir el ser vulnerable, reconocer el pecado humano (y no auto-sacralizarse), la compasión y resolución del dolor que más afecta al pobre, tratar a otras personas como uno desea que le traten bien, el derecho a la participación comunitaria y democrática, el cuidado del ecosistema (nuestra casa común), la equidad que se contraponen a la asimetría que muchos malinterpretan como orden natural, y las iniciativas de minorías que aportan al bienestar de toda la humanidad.

Con respecto a estos temas, urge mayor estudio y debate sobre la ética con contenidos andinos. En el terreno eclesial, contamos con algunos esbozos: Pedro Larico ha considerado lo ético en el mundo aymara, José Estermann ha trabajado la ética como "ruwanasofía", Alexander Zatyryka plantea que el ayllu quechua es sujeto social de la moral; Modesto Mamani afianza lo teórico y elabora material educativo en el sentido de 'Cuidemos nuestra casa grande'.⁹ Una ética de significación universal no suprime particularidades; muy por el contrario, ella es alimentada por los modos como cada pueblo se dedica al bien y la verdad. La ética interpela y reorienta las culturas a favor de proyectos de vida, donde no haya etnocentrismos, ni exclusión, ni sometimiento al poderoso.

Justicia según nuestras culturas

En el campo de los Derechos Humanos, como advierte el experto J. Alvarez, los derechos culturales son los que "han recib-

⁹ Ver LARICO, 1994; Estermann (2006, p. 245-276) su capítulo "Ruwanasofía: ética andina", ruwana = deber, lo que hay que hacer; A. Zatyryka (1998); Mamani (2006).

do menor atención".¹⁰ Cabe pues poner acento en estas realidades postergadas.

Globalización y culturas locales

La realidad local es incomprensible e incambiable si no se toman en cuenta los factores envolventes. Existen factores que nos homogeneizan; a la vez, existen otros factores que nos diferencian; vale decir, la globalización es uniforme y también es pluralista. En parte las culturas locales sur-andinas son objetos subordinados y dominados por la macro-cultura del progreso mundial; sin embargo, en ciertas formas ellas resisten y reconstruyen el derecho al desarrollo holístico desde los márgenes.

Entre los factores homogeneizantes sobresale el mercado mundial y el consumo de bienes que dan prestigio; también nos uniformizan los medios de comunicación, con sus impactos en el imaginario y el comportamiento andino. Por otro lado, se afianzan las diferencias; la gente andina cultiva sus costumbres cotidianas, festejos y creencias, modos de trabajar, y tanto más. Sin embargo cada uno de estos rubros está marcado por factores envolventes. Tenemos pues una dialéctica de uniformización-diferenciación; los factores globales paradójicamente favorecen unas dinámicas particulares.

Se ve pues que no existe lo quechua, aymara, y mestizo en formas aisladas y auto-suficientes. La globalización de fenómenos culturales nos afecta de varias maneras. Algo positivo y de valor universal -que ha ingresado en los espacios andinos- es la lucha por los derechos culturales. Un hito importantísimo es el Convenio 169 de la OIT que plantea el respeto a "la diversidad cultural de los pueblos indígenas" y acciones para el bienestar de personas, instituciones, bienes, culturas, trabajo y medio ambiente.¹¹

¹⁰ VITA, 1998, D2.

¹¹ Organización Internacional del Trabajo, *Convenio 169* (en vigor desde 1991), el texto que cito proviene del periódico *El Comercio* 18/5/98, D2.

Por otra parte, unos elementos negativos tienen impacto universal, como es una "cultura" de discriminación, corrupción, impunidad, autoritarismo, violencia, venganza; así lo han constatado varias instancias eclesiales en el Sur Andino.¹² Entonces cuando se habla de cultura no pueden cargarse las tintas ni hacia la sacralización ni hacia la demonización. Cabe discernir bien los fenómenos culturales.

En términos generales la globalización incentiva los contactos entre culturas, la construcción de modernidades (como la andina), y la interacción entre culturas (lo andino se transforma). También nos damos cuenta que la justicia no puede limitarse a lo intra-andino; ya que la población quechua, aymara, mestiza, tiene la responsabilidad de contribuir a condiciones justas universales. Un ejemplo de esto último ha sido el entusiasmo con que tanta gente andina ha firmado la petición de condonación de la deuda externa, a favor de los países pobres del mundo.

Heterogeneidad interna.

La justicia y defensa de los derechos eco-humanos no pasa por alto las diferencias al interior del complicado universo andino. En primer lugar tomamos en cuenta varias corrientes culturales. Existen sectores deseosos en ser asimilados e integrados en un esquema mundial; aquí cabe incentivar la auto-estima andina y el empeño por ser diferentes, y a la vez cabe cultivar sanas relaciones con otras culturas. Otra postura es hábilmente negociar y seleccionar lo ajeno y lo propio en el modo de ser andino bi-cultural y

¹² "La dominación y discriminación culturales, incluso de carácter etnocida, (son) fuente de conflictividad, y traban la participación ciudadana" (Mensaje Final, *I Semana Social, Sur Andino: Problemática y Alternativas*, Cusco: IPA, 1990, p. 310). "Padecemos un alto grado de corrupción e impunidad, así como una cultura de la violencia y la venganza. Una de las causas de todo ello es la prevalencia de una cultura jerárquica y autoritaria que no ofrece mecanismos sanos para resolver los conflictos" (Declaración Final, *II Semana Social de la Iglesia Sur-Andina*, Puno, 16/4/99, Cusco: IPA, 1999, p. 9-10).

mestizo; aquí se puede desarrollar el aprecio por modos de hacer justicia existentes en cada realidad. Otro campo de acción es encarar el fundamentalismo andino (el "indianismo"); que no acepta el dialogo con otros mundos culturales y descalifica el modelo de los derechos humanos; aquí cabe debatir el costo social y el aislamiento que conlleva dicho etnocentrismo.

La heterogeneidad andina también se expresa en fuerzas emergentes en el gran escenario cultural. Es evidente que adquieren mayor peso los migrantes y mestizos, la juventud, la mujer, la gente que habita en pueblos y ciudades. Entonces, la labor de derechos humanos considera cada una de estas fuerzas emergentes. Recalco que lo andino se caracteriza cada vez más por el protagonismo de juventudes y de mujeres; por ello el trabajo de los derechos eco-humanos también da prioridad a estos sectores.

Derechos de varón/mujer y tierra.

Según nuestras culturas, la justicia abarca tanto a los seres vivientes como al medio ambiente; no es pues un asunto antropocéntrico; tampoco debe estar centrada en el varón y sus instrumentos legales. Se trata más bien de fortalecer la visión cósmica andina: los derechos de cada ser viviente y la relacionalidad que beneficia a todos/as, ya que el ser humano no es dueño de la naturaleza ni de la historia. En relación con problemáticas globales, desde el mundo andino nos sumamos a la estrategia ecológica, al derecho que cada sector de la humanidad sea ciudadano del mundo (para que millones no sigan excluidos y marginados), a una justicia de género, a un desarrollo sustentable, y a tanto más que nos concierne a todos/as.

Estamos en un contexto donde hay carencias fundamentales, y donde las mayorías son empobrecidas; reivindicamos pues la justicia elemental que se merece el pobre. Aquí como en tantas regiones del planeta damos prioridad a los "derechos básicos". Este concepto, elaborado por Henry Shue y retomado en el Perú por J. C. Morante, podrá ampliar el empeño por el derecho eco-

humano.¹³ En nuestra región quienes más requieren y reivindican los derechos básicos son la mujer, y la muchedumbre urbana y juvenil que sufre mayor postergación.

Con respecto a la tradición andina, ella conjuga lo material, lo humano, lo espiritual. En primer lugar se dice que Dios y la Pachamama tienen derecho a ser queridos ya que nos dan la Vida. Esta visión no patriarcal de Dios sustenta derechos de género. Luego vienen los derechos de la humanidad, de los seres inanimados, de difuntos-vivos. Me parece esencial que la actual cosmovisión andina sea asumida en la lucha por los derechos humanos.

Algunos sectores de la Iglesia comenzamos a ver que la justicia tiene componentes culturales y religiosos (¡ como lo han planteado durante milenios los pueblos originarios!). Resaltan los procesos teológicos indígenas en América Latina; en uno de los Encuentros continentales se ha dicho: "creemos que Dios, quien es Nana/Mama y Tata, es el fundamento de la armonía entre mujeres y hombres, y de ellas y ellos con la naturaleza".¹⁴

Consideremos de modo especial los derechos de la mujer, y más ampliamente, la perspectiva de género que se desenvuelve en estas tierras indo-americanas. No se trata meramente de respetar a la mujer. Lo que está en juego es la felicidad humana y la integridad de la creación. Tanto a varones como a mujeres nos cabe ejercer el derecho y deber de reciprocidad, que a cada cual nos hace crecer y disfrutar la vida. También nos cabe superar el androcentrismo, que convierte en minusválidos a varones y a mujeres. Las cuestiones de fondo son, como anota Marcela Lagarde, una democracia de género: "elevar la calidad de vida de cada quién, en particular de las mujeres", y una nueva cultura de género: "la solidaridad genérica surge de la empatía entre iguales y distintos, que suman esfuerzos vitales de diversa índole para actuar en el mundo".¹⁵ Además, la manera andina de reconstruir el género permite a varón y mujer correlacionarse de modo cotidiano y reconectarse

¹³ Véase SHUE, 1980; MORANTE, 1994.

¹⁴ Mensaje Final del III Encuentro Latinoamericano de Teología India, *Sabiduría Indígena, fuente de esperanza*, Cuzco: IPA, 1998, p. 9.

¹⁵ Retomo lo planteado por la antropóloga mexicana Marcela Lagarde (1997, p. 75 y 69); ver también un manual práctico: YÁÑEZ, GUILLÉN, 1994.

con las energías sagradas (ni patriarcales ni matriarcales) que provienen de Dios.

Justicia y reconciliación andina.

Ante la maldad y opresión que campean en nuestro mundo, el modo de ser andino es más sensible a la combinación de justicia y reconciliación. No interesa sólo sancionar una falta y delito, lo que más preocupa es recomenzar la vida y reconciliarse de modo profundo. Así lo demuestran los ritos autóctonos de perdón, cuando hay violencia en la familia y en la comunidad; justicia y reconciliación van de la mano. Existe también la costumbre autóctona de resolver problemas e injusticias mediante el derecho "consuetudinario". Esto ha sido estudiado en zonas quechuas por Mauricio Rodríguez, en zonas aymaras por Antonio Peña, y en lo andino y amazónico por Felipe Villavicencio.¹⁶ Estos trabajos constatan la eficacia y difusión de modos no judiciales de resolver contradicciones humanas; sobretudo mediante la conciliación a nivel familiar, vecinal, comunal. La gente prefiere buscar salidas propias a sus dificultades, con la asesoría de personas de respeto (generalmente gente mayor); y si no hay éxito, se va a la policía y al poder judicial.

El caso minuciosamente analizado por A. Peña muestra tipos de conflicto y ámbitos y procedimientos para resolverlos. El conflicto familiar es por bienes, linderos, incomprensión en la pareja, malas palabras y golpes, irresponsabilidad; se acude a padrinos/madrinas y compadres/comadres, a gente con "sentimiento" y con "cariño" que ayuda para llegar a una solución. El conflicto comunal puede ser por bienes comunitarios, inmoralidad, no cumplir con responsabilidades, pleitos entre personas y grupos; y, se acude a la autoridad y la asamblea comunal. Éstas investigan los hechos (por medio de testigos, o ellas mismas), dan espacio al inculpada/a a defenderse y pedir disculpas, y buscan un "arreglo y/o una "sanción". Es notable cómo se sanciona: la persona inculpada tiene que reponer el daño físico o moral, o bien, se le da un

¹⁶ Ver RODRIGUEZ, 1999, en especial p. 29-36; PEÑA, 1991; VILLAVICENCIO, 1991.

castigo, o es amenazada con sanción mayor y traslado al poder judicial. Esto es lo que ocurre en términos generales; en cada situación hay muchas variables dadas las personas concretas que intervienen y el modelo de justicia que se ha desarrollado en cada lugar. Llama la atención que siempre se busca una justa conciliación (y no la destrucción del malhechor ni la venganza).

Vemos también el caso de una institución eclesial que favorece la justa reconciliación; en concreto consignamos la acción de los abogados Cristóbal Yucra y Raúl Salamanca.¹⁷ Ellos constatan (como también lo han hecho los estudiosos antes mencionados) que la población andina a su manera restablece la justicia. A nivel familiar y a nivel comunal se emplea el diálogo y la conciliación (ambos abogados calculan que así procede un 60 o 70% de la población). La justicia es pues auto-generada.

Es muy común la advertencia "que sea la última vez"; si no es así, se lleva el caso a la Asamblea Comunal; si ahí no hay solución, al Juez de Paz; y, si ahí no se resuelve, al sistema judicial. A menudo se logra la conciliación en esas primeras instancias. Pero también ocurre que algunos (en especial la gente que ha salido de la comunidad) van directamente al juez; y esto ocurre más cuando se trata de delitos como el homicidio. Existe la ideología que el sistema judicial tiene la última palabra.

En cuanto a la labor de organismos de Iglesia, ellos dan formación y asisten profesionalmente a quienes les presentan casos de violaciones de DD.HH. Los casos que más atienden son pleitos sobre bienes en la familia y la comunidad: propiedad de tierras, usurpación, apropiación ilícita, división y partición por herencia, parcelación, titulación, falsificación de documentos; y también se atienden casos de violencia familiar, lesiones, abuso sexual, maltrato físico y psicológico. Dichos abogados intentan que las personas enemistadas logren sanar sus problemas de bienes y sus problemas personales. Ellos aprecian la perspectiva eco-humana; cuando hay un problema y es resuelto, se ch'alla a la tierra y se hace al

¹⁷ Raúl Salamanca y Cristóbal Yucra son abogados de la Vicaría de Solidaridad de la Prelatura de Juli; los he entrevistado el 26/7/99. Les agradezco sus testimonios.

abrazo andino de "buena hora"; es decir, una reconciliación fundada en la tierra sagrada, y llevada a cabo entre seres humanos.

A modo de conclusión

La visión y acción andina, con respecto al derecho a la vida, se fundamenta en la correlación con lo sagrado, y logra conjugar lo humano con el medio ambiente (considerado no como objeto sino como seres vivientes) y la transcendencia. Cabe pues seguir afianzando los derechos eco-humanos. La ecología no es simplemente añadida a la humanidad; más bien cada una es dignificada en relación con la otra. Cuando se habla de lo eco-humano-espiritual, hay que recalcar que el tercer término es fundamento de los otros dos.

Referencias

ALBÓ, Xavier. **Desafíos de la solidaridad aymara**. La Paz: CIPCA, 1985.

BASOMBRÍO, Carlos (Ed.). **Y ahora qué? Desafíos para el trabajo por los derechos humanos en América Latina**. La Paz: Diakonía, 1996.

BERG, Hans van den. **La tierra no da así no más, los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos**. La Paz: HISBOL, 1990.

DECLARACIÓN Final. **II Semana Social de la Iglesia Sur-Andina**. Puno, 16/4/99, Cusco: IPA, 1999.

ESTERMANN, Josef. **Filosofía Andina**. La Paz: ISEAT, 2006.

_____. **Si el Sur fuera el Norte, Chakanas interculturales entre Andes y Occidente**. La Paz: ISEAT, 2008.

GONZÁLEZ, Luis J. **Ética ecológica para América Latina**. Bogotá: Buho, 1991.

HUNTINGTON, Samuel. **El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial**. Buenos Aires: Paidós, 1997.

IRARRÁZAVAL, Diego. Entre la bonanza y la idolatría: el alma de Chile. In: YÁÑEZ, José Lino et al. **Seis ensayos sobre el alma de Chile**. Santiago: UCSH, 2012. p. 89-102.

_____. Mundo, religiosidades, misión eclesial. In: YÁÑEZ, C. Samuel; GARCÍA, Diego (Ed.). **El Porvenir de los católicos latinoamericanos**. Santiago: UAH, 2006. p. 87-91.

_____. **Un cristianismo andino**. Quito: Aby Yala, 1999.

LAGARDE, Marcela. Identidad de género y derechos humanos. In: CEAS. **Justicia y derechos humanos**. Lima: CEAS, 1997.

LARICO, P. **Horizonte de vida en los Andes**: introducción a la ética en la cultura aymara. tesis de maestría en la Facultad de Teología N.S. de Asunción, Sao Paulo, 1994.

MAMANI, Modesto. La naturaleza, nuestra casa común. In: ESTERMANN, J. (Coord.). **Teología Andina, el tejido diverso de la fe indígena**. La Paz: ISEAT, 2006. p. 251-270.

MARQUEZ, García et al. **La democracia y la paz en América Latina**. Bogotá: Buho, 1986.

MARQUEZ, J. Reflexiones desde una experiencia de educación en DD.HH. con campesinos indígenas. In: ABOZAGLO, Patricia y VEGAS, Martín et al. **Educación en DD.HH.** Lima: IPE-DEH/CEAS/CAAP/CAJ/IDL, 1991.

MENSAJE Final del III Encuentro Latinoamericano de Teología India. **Sabiduría Indígena, fuente de esperanza**. Cuzco: IPA, 1998.

MENSAJE Final. I **Semana Social, Sur Andino: Problemática y Alternativas**. Cusco: IPA, 1990.

MORANTE, J. C. S.J. Derechos Básicos: una respuesta comprehensiva de los DD.HH. **Revista Paz**, v. 29, p. 75-92, 1994.

OBISPOS DEL SUR ANDINO. **La Tierra, don de Dios - derecho del pueblo**, 30/3/1986, n. 59.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. **Convenio 169** (en vigor desde 1991), el texto que cito proviene del periódico **El Comercio** 18/5/98, D2.

PEÑA, Antonio. **Justicia comunal en las comunidades aymaras de Puno, el caso de Calahuyo**. Tesis de bachiller en Derecho, 1991.

RODRIGUEZ, Mauricio. **Mecanismos alternativos para la solución de conflictos, conciliación extrajudicial**. Juliaca: IDEALP, 1999.

SHUE, Henry. **Basic Rights**. New Jersey: Princeton, 1980.

SOUSA SANTOS, Boaventura. **Una epistemología del Sur**. Mexico: Siglo XXI/FLACSO, 2009.

UNESCO. **Nuestra Diversidad Creativa**. Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, Paris, 1996.

VILLAVICENCIO, F. Mecanismos naturales de regulación social en comunidades andinas y amazónicas peruanas. In: VVAA. **Justicia y Derechos Humanos**. Lima: CEAS, 1991. p. 237-250.

VITA, Juan Alvarez. Los derechos culturales. **El Comercio**, 18/5/98, D2.

YÁÑEZ, Ana María y GUILLÉN, Lisbeth. **Derechos de la Mujer**. Lima: ADEC/ATC, 1994.

ZATYRKA, A. El ayllu qeshwa como sujeto social. **Christus**, Nov-Dic 1998, p. 24-29.

Secularización, expresiones religiosas y cambios en el orden jurídico argentino actual

Juan Mauricio Renold^{*}

En este trabajo expondremos en una primera parte ciertas cuestiones generales referidas a la problemática de la secularización en determinados contextos religiosos y, en una segunda, ejemplos de las reacciones más significativas del campo religioso en Argentina durante 2011 y 2012 en relación con diversos intentos de modificación del orden jurídico como expresión de políticas públicas, por parte de instituciones oficiales (gobierno nacional, provincial, municipal), correspondiente a la regulación normativa de diversos comportamientos sociales, sensibles a la consideración religiosa¹. También señalaremos formas en que se expresan regulaciones basadas en criterios de laicidad. Ilustraremos todos estos casos con su manifestación pública en periódicos importantes de Argentina. Uno de los cambios jurídicos que más ha motivado la reacción opositora del amplio y variado campo religioso argentino

^{*} Antropólogo por la Universidad Nacional de Rosario (UNR), Argentina. Investigador en la Carrera de Investigador Científico del Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Rosario (CIC-CIUNR). Profesor Titular (por concurso) en la Escuela de Antropología de la Facultad de Humanidades y Artes (UNR). Director del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Artes (UNR). Trabaja en las siguientes líneas de investigación: análisis de organización y estructura en instituciones en sociedades complejas; sociología y antropología de la religión; sociología y antropología rural; teoría y epistemología de la antropología social.

¹ Este trabajo es un extracto –con leves modificaciones– de un escrito más extenso correspondiente a la “Introducción” desarrollada en el libro *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa III* (RENOLD, 2012, p. 9-90).

ha sido la reforma del Código Civil por el Congreso Nacional, que a partir del 15 de julio de 2010 permite los matrimonios entre personas del mismo sexo. Siendo utilizada en Argentina para este derecho la expresión *matrimonio igualitario*. No nos detendremos en el proceso que llevó finalmente a esta reforma ya que por su complejo desarrollo merece un tratamiento por separado que aquí no podemos realizar.

Problemática de la secularización

Una de las problemáticas relacionada íntimamente con el fenómeno religioso es la referida a la *secularización*. La extensión y profundización de los estudios sobre esta problemática exceden el tratamiento que podemos darle en estas páginas. A nivel local, en Argentina, y a título de ejemplo, a mediados de la década de los '90, el antropólogo Alejandro Frigerio (1995) ya planteaba claramente la complejidad del asunto; complejidad que se manifestaba desde hacía décadas.

La configuración histórica de sociedades democráticas, republicanas, diversas y plurales, aún con el sinnúmero de problemas que presentan en su desarrollo, proclaman y favorecen la libertad religiosa.

Pero no es menos cierto que hay procesos en desarrollo en los últimos 250 años que -en principio- la civilización europea occidental y americana ha instalado y ejecutado como un movimiento de *secularización*; y que ha implicado el establecimiento de valores culturales importantes a ese respecto. Suele considerarse que la *secularización* implica una disminución de influencias colectivas de la *esfera o campo religioso* en la vida sociocultural de una sociedad, en la llamada sociedad civil; y en ocasiones también parece plantearse la *secularización* por la mera disminución colectiva de las performances religiosas de los actores (prácticas y creencias) o en su versión más tosca, en la disminución *numérica* de creyentes en sociedades concretas, en específicos contextos nacionales y regionales. Consideramos que son dos cuestiones diferentes y señalan distintos hechos y procesos. Por otra parte, la complejidad

de este proceso y las combinaciones posibles de grados de secularismo (o de “laicidad” como a veces es denominado) a niveles nacionales, regionales y mundial, excede lo que aquí podemos desarrollar. Al mismo tiempo, la problemática crítica acerca de la *secularización* (crítica en lo que refiere y afirma una nueva presencia de un movimiento de *reencantamiento* del mundo en detrimento de su *desencantamiento*, utilizando la expresión weberiana), si bien significativa y sociológicamente pertinente, nos parece -en ocasiones- algo sobredimensionada, *ya que deben establecerse contextos específicos socio-culturales-políticos a los cuales se refiere*. Consideramos que este énfasis -a veces desmesurado- sucede por las siguientes cuestiones:

Cuando se está fundamentalmente frente a un sostenimiento o un crecimiento en la cantidad de creyentes y en sus prácticas, la afirmación de una *secularización* “en retirada” al menos en determinados contextos nacionales y regionales (en Latinoamérica, por ejemplo, o sociedades musulmanas) proporciona argumentos para afirmar una “avanzada” *institucional e informal* religiosa, que se extiende a todo contexto, en términos generales. Como si fuera una contrastación que produce una *falsación* de toda elaboración general acerca del proceso de *secularización*. Y puede operar, además, como argumento para apoyar y promover ofertas religiosas. Además, las relaciones entre religión y política, desde el punto de vista de los actores se resignifican, son procesos dinámicos y de hecho ciertas expresiones religiosas pueden ser consideradas e incluidas en proyectos políticos y por lo tanto en la esfera pública de las sociedades.

1. Por la lícita expresión de ciudadanos que ejerciendo su derecho a la participación política o en defensa de sus derechos², desean y exigen tal actitud en términos de su adscripción religiosa explícita, y en no pocas ocasiones con el lenguaje propio de dicha adscripción. Inclusive mediatizada por instituciones religiosas que ejecutan

² El sociólogo Hilario Wynarczyk (2009) ha realizado un intenso y excelente trabajo analítico, muy bien documentado, del movimiento evangélico en la vida pública en Argentina entre 1980 y 2001; específicamente referido a los movimientos de protestas por la igualdad religiosa.

una presencia lobbyista con las administraciones políticas nacionales con una agenda de temas de interés de sus feligreses-votantes para exigir e inclusive negociar con las agencias gubernamentales (ministerios, secretarías, cámaras de representantes, etc). La presencia de estos “nuevos” actores institucionales se afirma, en ocasiones, sociológicamente, como argumento, como evidencia de la mencionada *secularización* en “retirada” y también con la crisis del monopolio de la expresión religiosa católica (especialmente en Latinoamérica).

2. Por la revalorización, desde ciertas posturas sociológico-políticas (en algunos casos remitiendo a una restauración conservadora), de la función que el cristianismo ha tenido en Europa y referidas a su aporte a la configuración de la modernidad política.

La *secularización* (en el sentido general que aquí usamos) suele considerarse que ha ocurrido (como “tipo ideal”, si se nos permite el uso, con todas las reservas del caso³) en sociedades incorporadas políticamente a las formas democráticas republicanas o que se han incorporado en procesos históricos a las mismas, valorativamente plurales⁴ y diversas en su contenido cultural junto

³ No cesaremos de insistir en la complejidad de las definiciones debido - entre otras cosas- a la diversidad de las variables e indicadores que se toman en cuenta para estas formulaciones. Así, remitimos al *Atlas de las religiones* (2009, p. 20-21) que propone las siguientes definiciones, a modo de clasificación: “**País Laico**: País que prescribe en su Constitución el principio de laicidad y la separación de poderes entre la Iglesia y el Estado. La enseñanza estatal no permite la formación religiosa, salvo en un aspecto histórico. **País Secular**: País que no apoya ni se opone a ninguna creencia o práctica religiosa y aplica la separación de poderes entre la Iglesia (o las religiones) y el Estado. **Religión de Estado**: Religión que, en un país, es declarada dominante por la Constitución y goza de un estatuto privilegiado, sin por ello constituir una teocracia. El derecho de las minorías puede ser total o limitado. **Teocracia**: País donde se considera que el poder emana directamente de un dios o de Dios y es ejercido por aquellos investidos de autoridad religiosa.”

⁴ Desde ya que no identificamos, siguiendo a Frigerio y Wynarczyk (2008), *pluralismo religioso* con *diversidad religiosa*. El primero consiste en un *apoyo al valor moral o político de la diversidad religiosa*. En Argentina di-

con la incorporación de un desarrollo *cognoscitivo* basado en el conocimiento “objetivo” del mundo, el conocimiento científico, establecido en verdaderos “sistemas de ciencia”. Es decir, ha sido relacionada *tradicionalmente* con los procesos de *modernización* societaria (fundamentalmente en el área europea), en las esferas económicas, políticas, culturales, científicas, jurídicas. Como afirma, en términos clásicos, Bryan Wilson: “[...] todo el ambiente de la comercialización masiva, del consumo, de la empresa productiva, de las finanzas y de la administración civil y social funciona prácticamente sin advertir la existencia de Iglesias” y “todas las áreas más importantes de la vida pública -la economía, la política, los procedimientos judiciales, la educación, el bienestar y el ocio- operan sin referencia a los emblemas cristianos que alguna vez fueron las pautas principales en todos estos aspectos de la vida.” (IKEDA y WILSON, 1993, p. 160 y 163). Específicamente desde el siglo XVIII -con antecedentes desde los siglos XVI y XVII-, a partir de la Ilustración y la Revolución Francesa. Por supuesto, la relación causal *constante, necesaria* entre *modernización* y *secularización* ha sido hasta la actualidad motivo de debate.

También señalamos que afirmar *taxativamente* la no existencia de *secularización*, al menos en determinados conjuntos socioculturales, porque no disminuye “la creencia”, o sea, las personas ya colectivamente, ya en su ámbito privado, *continúan creyendo*, es como afirmar que la teoría de la evolución biológica es una ilusión porque hay millones de personas que no creen en ella o son indiferentes a la misma. O que sufre una reorganización o readecuación en términos de quienes no creen en ella. La *secularización* como fenómeno colectivo es un hecho complejo en determinadas sociedades; su expresión más significativa -entre otras- consiste en la separación de la Iglesia y del Estado; aunque sin duda existen -por ejemplo, en naciones europeas sociocultural-

versos grupos religiosos no católicos (evangélicos, por ejemplo) han promovido y ejecutado distintas acciones por el reconocimiento de sus derechos y la igualdad jurídica religiosa, desplegándose en un contexto de un mercado regulado “asimétricamente” que favorece estatalmente a la Iglesia Católica, si bien existe un *mercado de regulación multidimensional* (regulación estatal, regulación social, favoritismo estatal) que expresa en los contextos concretos la “medida” del pluralismo.

mente secularizadas- regulaciones constitucionales de distinto tipo entre Iglesias y Estado. Como afirma Gellner (1994, p. 18): "Se puede estar en desacuerdo sobre el grado de homogeneidad o sobre la irreversibilidad de esta tendencia y, sin duda, la secularización presupone muchas y muy distintas formas, pero, por lo general, parecería razonable decir que es real".

Que la *secularización* en las sociedades europeas no es algo que pueda negarse se manifiesta y pone en evidencia en las acciones y palabras del Papa Benedicto XVI en su viaje de agosto de 2011 a España, durante la Jornada Mundial de la Juventud, según fueron publicadas por el diario *La Nación* (Argentina, Buenos Aires, 20 de agosto de 2011) por Adrián Sack:

El papa Benedicto XVI protagonizó ayer los momentos más intensos y emotivos de la Jornada Mundial de la Juventud (JMJ), en la que invitó a los jóvenes "a cargar sobre sus hombros los sufrimientos del mundo", entre los que mencionó los abusos sexuales dentro la Iglesia, que el Vaticano busca erradicar. Además, volvió a convocar a los peregrinos congregados en la capital española (más de un millón y medio de personas) a saber enfrentar el "eclipse de Dios" que vive la sociedad española y del resto del continente, expuesta a los fuegos fatuos del relativismo y la mediocridad.

En su segunda jornada en suelo español, el Pontífice se reunió con el rey Juan Carlos, con quien habló sobre el desempleo que golpea a miles de jóvenes. Ambos destacaron la necesidad de transmitir "mensajes de esperanza" para iluminar un panorama que, a la sombra de la crisis, vacía de sentido la vida de muchos de ellos.

Posteriormente, Josef Ratzinger se dirigió al histórico monasterio de San Lorenzo del Escorial, donde celebró un encuentro con 1664 religiosas menores de 35 años. El Papa bendijo allí la decisión de las monjas de consagrarse a Cristo en el siglo XXI, en el cual, según dijo, 'se constata una especie de eclipse de Dios, cierta amnesia; más aún, un verdadero rechazo del cristianismo y una negación del tesoro de la fe recibida, con el riesgo

de perder aquello que más profundamente nos caracteriza’.

Y además en el sitio *Clarín.com* (Argentina, Buenos Aires) el 20/08/2011, por el enviado especial Julio Algañaraz:

El Papa Benedicto XVI denunció ayer por la mañana que en la sociedad actual se ha producido una especie de “eclipse de Dios, una cierta amnesia y más aún, un verdadero rechazo del cristianismo”. También advirtió sobre la amenaza de los abusos de “una ciencia sin límites” y dijo que el utilitarismo en la formación de los jóvenes puede llevar “al totalitarismo político”.

La segunda jornada de Benedicto XVI en su visita a España culminó al anochecer con un extraordinario Via Crucis en el centro de Madrid, con un calor agobiante de 38 grados. Grandes esculturas en madera, algunas viejas de siglos, traídas de toda España y llevadas en procesión por las cofradías en pueblos y ciudades, sirvieron para llamar a la movilización a los miles de peregrinos presentes en la Jornada Mundial de la Juventud.

Y en el diario *Clarín* del 20 de agosto de 2011, por el mismo enviado anterior, se lee:

“UN LLAMADO A RECUPERAR LAS RAÍCES CRISTIANAS DE EUROPA.

Benedicto XVI cree que la pérdida de la fe se vincula al auge de la modernidad.

El Papa Benedicto XVI eligió dos encuentros al margen de los bulliciosos baños de multitudes en las jornadas mundiales de la juventud para volver ayer a los temas centrales de su pontificado de seis años. En el escenario monumental de El Escorial, ante 1.600 religiosas primero y 1.500 profesores universitarios después hizo sus **llamados dramáticos a recuperar el rumbo**, la brújula del cristianismo para salvarlo de la decadencia que vive. Y salvar a Europa, motor soñado por Joseph Rat-

zinger de la restauración, que ha abandonado sus raíces cristianas en favor de sociedades laicas, relativistas, sexistas.

Estas reacciones se inscriben en una crítica que como dice Floreal Forni, siguiendo a Hervieu-Léger, se diferencia de la crítica anti-modernista preconiliar, ya que no se hace en nombre de una tradición sino contra la *permisividad*, el *secularismo*, “*la supervivencia futura de la humanidad, amenazada de destrucción por los avances de esta tecnología en la cual ella [la modernidad] puso sus esperanzas de salvación en este mundo*” (FORNI, 1987, p. 27 y 33, nota 11). Y agregaríamos nosotros, contra el *aborto*, el *desempleo*, el *individualismo*, el *relativismo*, la *moral sexual*, el *casamiento entre personas del mismo sexo*.

En textos ya clásicos se detallan y se pasan revista a definiciones del proceso de *secularización*. A sólo título de indicación recordamos las clásicas seis definiciones dadas por Michell Hill (1976, p. 286-312), citando a Shiner: la pérdida de significación social hegemónica, dominante, de la religión; el cambio que sufre la religión pasando de ser una esfera legitimadora de la sociedad a ser una elección privada, personal; el proceso de aceptación progresiva del mundo, de la realidad societaria, por medio de una ética más pragmática que religiosa; el proceso de reformular y transferir creencias y experiencias religiosas a sustitutos o formulaciones seculares que satisfacen las expectativas de las primeras; la pérdida progresiva del carácter sagrado del mundo, su “*desencantamiento*” en la expresión de Weber; el cambio total de una sociedad sagrada a una secular. *Secularización* implica también -y así lo hemos utilizado nosotros en trabajos estrictamente antropológicos- un *movimiento interno* de los grupos religiosos que actuando en el mundo deben tomar algunos de sus modos de ser y se evidencia y representa en las torsiones que se producen entre su dimensión sagrada y la dimensión profana de su mundanidad, su estar en el mundo (Renold, 1984, p. 402-403; 2008, p. 66-67). Especificar, mencionar estas cuestiones, es no perder de vista la complejidad de los diversos abordajes analíticos del proceso de secularización, los niveles en que se desenvuelven y las dificultades en la valoración crítica de los mismos.

Un reconocido especialista en la problemática, José Casanova (2007, p. 8) escribe:

Hace aproximadamente una década que hice la sugerencia de que para hablar de una forma reveladora de la “secularización” era necesario distinguir entre las tres connotaciones siguientes del término que, a su vez, dan lugar a tres significados de él:

a) La secularización como “decadencia de las prácticas y creencias religiosas” en las sociedades modernas, lo cual se afirma a menudo como un proceso universal, humano y del desarrollo. Se trata del uso más reciente del término y el más extendido actualmente en los debates académicos sobre la secularización, aunque sigue sin estar registrado en la mayor parte de los diccionarios de la mayoría de las lenguas europeas.

b) La secularización como la “privatización de la religión”. En este sentido, se entiende habitualmente como una tendencia histórica moderna generalizada pero también como una condición normativa, una precondition para la política democrática liberal moderna.

c) La secularización como la “distinción de las esferas seculares” (estado, economía, ciencia), normalmente entendida como su “emancipación” de las normas e instituciones religiosas. Nos referimos en este sentido al componente esencial de las teorías clásicas de la secularización, que se conectan con el significado histórico-etimológico original del término en la cristiandad medieval. Tal y como se indica en todos los diccionarios de todas las lenguas europeas occidentales, sería la transferencia de personas, cosas, significados, etc. de la posesión, control o uso religioso o eclesiástico al civil o laico.

Argumento que mantener esta distinción analítica permitiría el examen de la validez de las tres proposiciones de manera mutuamente independiente y así reconducir el debate, frecuentemente infructuoso, hacia

el análisis histórico comparado. Tal perspectiva justificaría los diferentes modelos de secularización a través de los tres significados del término en las diferentes sociedades y civilizaciones.

Nuestro comentario anterior acerca de la dificultad para negar la secularización en ciertos contextos nacionales y regionales partía de la clásica tercera connotación del término secularización, según Casanova.

Respecto de la relación entre modernización y secularización, Jürgen Habermas afirma lo siguiente:

El debate sobre las tesis sociológicas de la secularización ha llevado a revisar sobre todo las prognosis. Por un lado, el sistema de la religión se ha hecho más diferenciado y se ha limitado al cuidado pastoral, es decir, en gran medida ha perdido *otras* funciones. por otro lado, no hay una conexión global entre la modernización de la sociedad y la creciente pérdida de relevancia que experimenta la religión, una conexión tan estrecha que pudiéramos dar por segura la desaparición de la religión. En la todavía no resuelta disputa sobre si es la religiosa Norteamérica o la muy secular Europa occidental la excepción a la regla, José Casanova, por ejemplo, ha desarrollado hipótesis nuevas muy interesantes. En cualquier caso, en el conjunto del mundo, tenemos que admitir que las religiones no perderán su vitalidad. (HABERMAS, 2011b, p. 127)

Habermas propone que no se deben olvidar los cambios históricos que han logrado el progreso de las ciencias, la tecnología, la moralidad y el derecho, produciendo un descentramiento respecto de los puntos de vista del yo y del grupo. Un progreso que denomina *cognitivo-social* y que relacionado estrechamente con el descentramiento mencionado, refiere a lo que Weber denominó “desencantamiento” del mundo. Y agrega que de esta progresiva y extendida reflexión *cognitivo-social*, han nacido dos formas modernas de conciencia religiosa:

[...] por un lado, un fundamentalismo que o se aparta del mundo moderno o se vuelve hacia él de una forma agresiva; por otro, una fe reflexiva que se relaciona con otras religiones y que respeta las conclusiones falibles de las ciencias institucionalizadas, así como los derechos humanos. Esta fe todavía está anclada en la vida de una congregación y no debería confundirse con las nuevas formas desinstitucionalizadas de una religión inconstante que se han retirado completamente a la subjetividad (HABERMAS, 2011b, p. 129)

Al mismo tiempo se manifiesta la discusión acerca de la relación clásica que correlaciona causalmente la *modernización* con la *secularización*, desarrollando Casanova una explicación alternativa, haciendo intervenir el concepto de *modernidades múltiples*:

La mayoría de los rasgos modernos pueden haber surgido en primer lugar en Occidente, pero incluso allí encontramos modernidades múltiples. Esta multiplicidad naturalmente se vuelve incluso más pronunciada cuando las sociedades y civilizaciones no occidentales adquieren e institucionalizan esos rasgos modernos.

Además, las cualidades modernas no se desarrollan necesariamente en contraste con o incluso a expensas de la tradición, sino que lo hacen más bien a través de la transformación y el ajuste pragmático de la tradición. Con respecto a esto, las modernidades múltiples comparten con el choque de civilizaciones el énfasis que ponen en la relevancia que las tradiciones culturales y las religiones del mundo tienen para la formación de esas modernidades múltiples (CASANOVA, 2007, p. 8)

Ciertamente, el asunto más interesante sociológicamente no es la decadencia religiosa creciente entre la población europea desde la década de 1950, sino el hecho de que este declive se interprete a través de las lentes del paradigma de la secularización junto a una consecuente autocomprensión que interpreta el declive como “normal” y “progresivo” – esto es, una consecuencia casi normativa de ser un europeo “moderno” e “ilustrado”. La secularización de las sociedades europeas occidentales puede explicarse mejor en términos

del triunfo del régimen de conocimiento del secularismo que en términos de procesos estructurales del desarrollo socioeconómico. Además, las variaciones internas en Europa pueden explicarse mejor en términos relativos a las estructuras históricas de las relaciones estado-iglesia e iglesia-nación, así como en términos de los caminos diferentes de la secularización entre las diferentes ramas de la cristiandad, que en términos relativos a los niveles de modernización.

Esta es la tendencia de vincular procesos de secularización con procesos de modernización, en vez de con las estructuras de fusión y disolución de las comunidades sociales, políticas y religiosas – esto es, de iglesias, estados y naciones – que está en las raíces de nuestro punto muerto en el debate sobre la secularización. De acuerdo con Weber podríamos distinguir analíticamente entre las comunidades religiosas de salvación y el culto de la comunidad. No toda religión de salvación funciona como una comunidad de culto – esto es, no necesariamente coincide con una comunidad política territorial o juega la función durkheimiana de integración social. Se puede pensar sobre las muchas denominaciones, sectas o cultos en EE UU que funcionan de forma primaria como religiones de salvación individual. Ni siquiera todos los cultos de comunidad funcionan como una religión de salvación individual ofreciendo a cada individuo salvación individual de la enfermedad, de la pobreza y de todo tipo de desastre y peligro – se podría pensar en el confucianismo de estado en China, el sintoísmo en Japón o en la mayor parte de los cultos imperiales cesaro-papistas. Formas menores de religión folclórica tienden a proveer de salvación y de curación individual. La *Iglesia cristiana* y la *Umma musulmana* son dos formas particulares, aunque muy diferentes, de fusión histórica de cultos comunitarios y religiones de salvación individual. La verdadera cuestión misteriosa y la clave explicativa en relación con el carácter excepcional de la secularización europea es por qué las iglesias nacionales, una vez que han cedido al estado-nación secular sus funciones históricas tradicionales como comunidades de culto – esto es, como represen-

taciones colectivas de las comunidades nacionales imaginadas y portadoras de la memoria colectiva –también pierden en el proceso su habilidad para servir como religiones de salvación individual. Un asunto crucial es por qué los individuos en Europa, una vez que pierden la fe en sus iglesias nacionales no se molestan en buscar religiones de salvación alternativas. En cierto sentido, la respuesta se encuentra en el hecho de que los europeos continúan siendo miembros implícitos de sus iglesias nacionales, incluso después de abandonarlas explícitamente. Las iglesias nacionales quedan ahí como un bien público al cual tienen acceso legítimo cuando llega el momento de celebrar los ritos trascendentes de paso, nacimiento y muerte. Esta situación peculiar es la que explica la carencia de demanda y la ausencia de un mercado religioso verdaderamente competitivo en Europa. (CASANOVA, 2007, p. 9-10)

Otra perspectiva que Casanova plantea como esperable en un futuro próximo es la presencia cada vez mayor de actores institucionales religiosos en las discusiones en las agendas políticas de “temas” que por su naturaleza implican a instituciones religiosas generadoras de valoraciones culturales acerca de los mismos; y que las sociedades democráticas y plurales deberán admitir su participación, en la discusión de las problemáticas “de interés público” abordadas:

Finalmente, los hechos dan buenas razones por las que esperaríamos que la religión y la moralidad quedaran e incluso se convirtieran en asuntos públicos más relevantes en la política democrática. Con las actuales tendencias, como son la creciente globalización, migraciones transnacionales, el creciente multiculturalismo, la revolución biogenética y la persistencia de la flagrante discriminación por género, el número de asuntos religiosos discutibles probablemente crecerán más que disminuirán. El resultado es la expansión continua de la *res publica* mientras que la república de los ciudadanos se vuelve más diversa y fragmentada de lo que nunca fue. La penetración de todas las esferas de la vida, incluyendo la más privada, por parte de las políticas pú-

blicas; la expansión de las fronteras científico-tecnológicas dando a la humanidad los poderes demiúrgicos de la autocreación y la autodestrucción; la comprensión del mundo entero en un solo hogar común para toda la humanidad y el pluralismo moral que parece inherente al multiculturalismo – todos estos asuntos trascendentes continuarán asaltando a la religión y provocarán respuestas religiosas. (CASANOVA, 2007, p. 17-18)

Respuestas religiosas ante políticas públicas que modifican órdenes jurídicos

En relación a las respuestas que -como señala Casanova- darán las instituciones religiosas ante expresiones diversas de las políticas públicas, de “interés público” y ejemplificando en casos concretos en Argentina, señalamos que ciertas problemáticas se presentan para su discusión pública y su tratamiento en los adecuados recintos democráticos representativos de la pluralidad política de la ciudadanía; inclusive hasta en procedimientos judiciales. Por ejemplo, la presencia de símbolos religiosos en espacios públicos, la educación sexual, las propuestas acerca de la legalidad del aborto y sus alcances, la enseñanza religiosa en la educación pública, la legislación sobre fertilización asistida, adopción, plazos para el divorcio, gestación por sustitución, entre otros.

Veamos, a continuación, algunos de esos ejemplos en Argentina, durante 2011-2012 y su expresión en importantes periódicos nacionales y locales:

Presencia de símbolos religiosos en espacios públicos:

En el diario *La Nación* (Buenos Aires, Argentina) del 27/08/2011, en toda la página 24, sección Información General, bajo el título ***Controversia por símbolos religiosos***, a cargo de Ángeles Castro, se informa de un proyecto de ley que propone prohibir imágenes pertenecientes a todos los credos en edificios públi-

cos del Estado de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (ley que – se afirma- sería consistente con la Constitución de este último, o sea, de la ciudad *porteña*). El artículo de Ángeles Castro señala:

Las posiciones enfrentadas defienden, por un lado, el efectivo cumplimiento de los principios de libertad religiosa y la laicidad del Estado consagrados por la Constitución local, y, por el otro, la tradición con arraigo histórico y cultural de los porteños de colocar altares de la Virgen María y crucifijos en distintos establecimientos. Por la existencia de una mayoría de población católica, no es común la exhibición de símbolos relacionados con otras religiones. Desde hace años hay emplazados dos lugares de oración dedicados a la Virgen en el primer y en el segundo piso del Palacio Municipal de Avenida de Mayo 525, en un espacio común de acceso público; también funcionan, desde siempre, capillas católicas en los cementerios y en los hospitales, donde también se colocaron imágenes de santos.

Si bien el debate está focalizado en los edificios dependientes de los tres poderes del Estado porteño, la discusión perfectamente podría trasladarse al nivel nacional, ya que es habitual encontrar en organismos públicos nacionales imágenes y símbolos católicos, pese a que, desde la reforma constitucional de 1994, no existe una religión oficial del Estado argentino. Uno de los máximos exponentes lo constituye el Cristo colocado sobre el estrado de los jueces en la sala de audiencias de la Corte Suprema de la Nación.

El diario *La Nación*, en esa misma página, en un recuadro, claramente visible, exhibe lo que las dos Constituciones, *nacional* y *porteña*, afirman sobre esta problemática:

Qué dice cada Carta Magna

El gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano; la Iglesia recibe una asignación anual, fijada en el presupuesto. Constitución Nacional (1994)

Consagra la igualdad religiosa; el Estado debe financiar la educación laica y diseñar políticas que respeten la identidad pluralista y multiétnica. Constitución porteña (1996)

En dos contextos institucionales-políticos, que legislan las modalidades de la relación gobierno civil-expresiones religiosas, referida en un caso al gobierno nacional del país, y en el otro referido al gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, se ponen en evidencia las diferentes (y eventualmente contradictorias) expresiones políticas e institucionales de la administración y legislación de dicha relación. Dando indicios, además, de las concepciones diferenciadas sobre dicha problemática que mantienen los legisladores que proponen y aprueban las mismas en dichos contextos.

Educación sexual:

Respecto de la educación sexual citaremos como ejemplo parte de la nota periodística, aparecida en el diario *Clarín* (Buenos Aires, Argentina) del 09/02/2012 a cargo del corresponsal Sergio Rubin, escrita en un estilo que evoca el reto entre contendientes pugilísticos. Donde bajo el título ***Fuerte cruce entre la Iglesia y Sileoni por la educación sexual***, se detalla:

Lejos de haber quedado en el pasado, los roces entre la Iglesia y el Estado por los contenidos de la educación sexual reaparecen una y otra vez. Ayer hubo un nuevo round. Volvieron a cruzarse el presidente de la comisión de Educación del Episcopado, el arzobispo Héctor Aguer, y el ministro de Educación de la Nación, Alberto Sileoni. La novedad es que esta vez el cortocircuito no fue por los medios, sino en la apertura de un congreso educativo de la Iglesia que se desarrolla en Santa Fe y que contó con la presencia del gobernador de la provincia, Antonio Bonfatti; el titular de la Confederación Episcopal, José María Arancedo, y miles de docentes de todo el país. La polémica se produjo a raíz de que Aguer, en el discurso inaugural, criticó con dureza las

orientaciones oficiales. “El Estado pretende imponer en la transmisión de esta asignatura (educación sexual) criterios inspirados en la ideología de género y carentes de toda consideración moral”, disparó. Y redondeó: “La preocupación preponderante es, en base a una información parcializada, el ‘cuidado’ para evitar las consecuencias no deseadas del ejercicio precoz e irresponsable de la facultad sexual y no la orientación de la persona para la vivencia madura, oportuna y noble de esa dimensión biológica, psicológica, afectiva y espiritual del ser humano” [...]

Consultado luego por los periodistas acerca de las críticas de Aguer, Sileoni defendió con vigor los contenidos propiciados por el Estado. “Somos enfáticos en que estamos cumpliendo una ley y que realmente esa ley nos obliga a dar información”. Aclaró al respecto que “no es una ley que avanza sobre el ideal de familia, sino una ley en la que la escuela converge con las familias”. Sileoni subrayó: “Tenemos preocupaciones que no resignamos: el embarazo temprano, las enfermedades de transmisión sexual y también aspectos de un entramado menos conocido que es el de los abusos intrafamiliares. Respetando ideologías e idiosincrasias -agregó- vamos a seguir avanzando porque la educación sexual es un derecho de nuestros chicos”.

Propuestas legislativas sobre el aborto:

Acerca de la problemática del aborto, no debe dejar de señalarse el documento de fecha 15 de septiembre de 2011, realizado y firmado por representantes de varias iglesias cristianas denominado “**Compromiso por la vida**”⁵. Un breve resumen del

⁵ El documento está firmado por: **Rev. Dr. Juan Carlos Agostinacchio** por FE.C.E.P (Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal de la República Argentina), Secretario Ejecutivo de Relaciones Interreligiosas y Ecu-ménicas; **Pastor Miguel Angel Carrillo** por Unión Pastoral Sur (UPASUR - Pentecostal); **Pastor Raúl Oscar García**, Profesor Menonita y Coordinador PUEB, Zona Oeste Pcia. Bs.As. y La Pampa; **Pastor Jorge H. Himitian**

mismo puede leerse en el sitio www.noticiacristiana.com (consultado el 21/02/2012) en una nota de fecha original 16/09/2011, con el título ***Iglesias argentinas ratifican su rechazo contra el aborto***, por Ninro Ruíz Peña, que comenta lo siguiente:

Los cristianos reiteraron su postura, tras asegurar que observan “con dolor situaciones de nuestra vida social en las que no se está promoviendo el valor del derecho a la vida y del don de la vida”.

Las iglesias cristianas ratificaron ayer su posición indiscutible contra el aborto, por lo que exhortaron a los legisladores a proteger la vida de la madre y al niño por nacer, publica el diario argentino La Nueva Provincia. Las iglesias católicas, ortodoxas y evangélicas acordaron ratificar su postura contraria a la despenalización del aborto. Las congregaciones advirtieron en una declaración conjunta que “hoy la vida está muy amenazada por los diferentes tipos de adicciones, por la pobreza y la marginalidad, y por diversas formas de violencia en las que muchas personas ven en peligro su existencia, particularmente, el aborto que amenaza la vida recién concebida”. Los cristianos reiteraron su postura, tras asegurar que observan “con dolor situaciones de nuestra vida social en las que no se está promoviendo el valor del derecho a la vida y del don de la vida”. Un documento reciente de la Conferencia Episcopal Argen-

por la Iglesia Comunidad Cristiana; **Pastor Julio César López** por la Iglesia Presbiteriana de San Andrés; **Pastor Tomás Mackey** por la Asociación Bautista Argentina; **Mons. Carlos H. Malfa**, Obispo de Chascomús y Presidente de la Comisión de Ecumenismo, Relaciones con el Judaísmo, el Islam y las Religiones de la Conferencia Episcopal Argentina de la Iglesia Católica; **Arzobispo Nicolaos Matti Abd Alahad** de la Iglesia Siriana Ortodoxa de Antioquía; **Pastor Angel Negro** por la Iglesia Comunidad Cristiana; **Metropolitano Platón** de Argentina y Sudamérica, de la Iglesia Ortodoxa Rusa del Patriarcado de Moscú; **Rev. Ruben Oscar Salomone**, Presidente por FE.C.E.P (Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal de la República Argentina); **Metropolitano Siluan** Arzobispo de Buenos Aires y toda la Argentina de la Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa de Antioquia; **Monseñor Tarasios**, Arzobispo Metropolitano de Buenos Aires y Exarca de Sudamérica, por la Iglesia Ortodoxa Griega del Patriarcado de Constantinopla.

tina expresa que “cuando una mujer está en estado de gravidez, no es solamente una vida la que hay que proteger, sino dos, la de la madre y la de su hijo o hija en gestación. Ambas deben ser preservadas y respetadas”, reclamaron, parafraseando.

La declaración “Compromiso por la vida” es el resultado, del diálogo y los consensos entre las iglesias cristianas presentes en el país por lo que pidieron “sumarse a esta convocatoria por la vida” y orar a Dios a fin de que “ilumine a los legisladores y a todos los que tenemos la responsabilidad de proteger cada vida humana”.

El documento señalado fue una respuesta anticipada, contraria a la despenalización del aborto, y una “exhortación” de los firmantes a los diputados nacionales que el 27 de septiembre de 2011 tratarían en comisión diversos proyectos que proponen la interrupción voluntaria del embarazo. El presidente de la comisión de Legislación Penal, Juan Carlos Vega, postergó su tratamiento, en su momento por solicitud de 26 diputados de distintos bloques, en el Congreso Nacional. No habiéndose tratado hasta la actualidad.

Enseñanza religiosa en la educación pública:

En el ámbito de la educación pública también se manifiestan expresiones problemáticas que refieren a la enseñanza *religiosa obligatoria* y que originan denuncias judiciales a los efectos de resolver su inconstitucionalidad y hasta un trato discriminatorio en el ejercicio de la misma. Así, según se hace público en el diario *Página 12* (Buenos Aires, Argentina) del jueves 1º de marzo de 2012, bajo la firma de Mariana Carbajal, con el título ***Fallo por la libertad religiosa*** que “Un juez ordenó que se deje de dar catecismo en las escuelas públicas de Salta”. Sucede que en la Provincia de Salta, Argentina, es obligatoria la educación religiosa en las escuelas primarias por sanción del Senado salteño, desde fines de diciembre de 2008, por la nueva la Ley 7546 de Educación (artículo 28, inciso ñ). Acción ésta argumentada en el Artículo 49 de la Cons-

titución Provincial el cual sostiene que los padres y/o tutores “tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban en la escuela pública la educación religiosa que esté de acuerdo con sus propias convicciones”. En los hechos, la educación recibida es la correspondiente a la Iglesia Católica. Se iniciaron acciones judiciales de madres que han argumentado y denunciado que es una medida inconstitucional, que lleva a un trato “desigualitario y discriminatorio” sobre todo a niños y niñas de familias de otras creencias no católicas. El mismo Artículo 49 de la Constitución Provincial fue utilizado como fundamento, entre otros, del recurso de amparo iniciado en julio de 2010 por las madres de alumnos que accionaron judicialmente contra el gobierno provincial.

Transcribimos algunas líneas de la información periodística:

La Justicia ordenó al gobierno de Salta que se deje de dictar educación religiosa católica en las escuelas públicas de la provincia, al admitir un amparo colectivo presentado por un grupo de madres de alumnos de nivel primario. La resolución fue dictada por el juez de la Cámara de Apelaciones en lo Civil y Comercial Sala III, de Salta, Marcelo Domínguez. El fallo al que tuvo acceso **Página 12**, el magistrado ordenó además a la provincia que disponga las medidas necesarias para que se eliminen las prácticas católicas en instituciones estatales, como rezar diariamente antes del ingreso a las aulas, bendecir la comida, alabar a la Virgen María, destacar las “enseñanzas de Jesús”, leer versículos bíblicos o reflexionar sobre ellos o celebrar las festividades religiosas, escenas habituales en múltiples colegios públicos de la provincia, según se probó en la causa y es públicamente conocido. La provincia anunció que presentará un “recurso de aclaratoria”, a través de la Fiscalía de Estado, solicitando al juez que defina el alcance de la medida, aunque las disposiciones están muy claras en la sentencia. También adelantó que apelará [...] En la sentencia, el juez Domínguez consideró que “el rezo diario, la conmemoración de festividades religiosas, la permanencia de los alumnos en las clases de religión aun contra la expresa decisión de los padres o tutores, el reconocimiento de una autoridad escolar de que el

Padrenuestro es la oración universal, como también la omisión estatal de atender los casos de alumnos no católicos o no creyentes asignándoles actividades curriculares en los momentos en que se dictan clases de religión resultan todas ellas actos contrarios al derecho a la igualdad que asiste a los niños fundados en motivos que impiden justificar la diferencia, tal como es la profesión que profesan o la íntima decisión de no sostener ningún culto”.

Modificaciones al Código Civil y Comercial:

La Presidenta Cristina Fernández de Kirchner impulsa durante el año 2012 cinco cambios vinculados al Código Civil, los cuales se refieren a la fertilización asistida, el “alquiler” de vientres, la adopción, el contrato pre-nupcial y el divorcio “expres” (acortamientos de plazos). Inclusive -según las fuentes periodísticas- podría llegarse a reaver la figura de “adulterio”. La mención de estos cambios ha motivado reacciones eclesásticas. El diario *Clarín* (Buenos Aires, Argentina) del sábado 8 de marzo de 2012, señala a dos páginas completas (páginas 48 y 49) los trascendidos de estas modificaciones y en una de ellas (página 49) en un recuadro, bajo el título **Documento muy crítico**, se lee:

En medios eclesásticos había ayer preocupación por el anuncio de la presidenta de dar renovado impulso a las reformas del Código Civil y Comercial. Si bien no hubo un pronunciamiento oficial de la Iglesia, sí se conoció un documento de la Corporación de Abogados Católicos que critica con dureza varios aspectos, acaso un preanuncio de que el tratamiento legislativo de la iniciativa desatará una nueva controversia con los sectores religiosos como ocurrió con el matrimonio gay. Con la firma de su presidente, Eduardo Sambrizzi, la Corporación objeta la fecundación in vitro, particularmente que no se considere personas a los embriones. También critica la destrucción de embriones que conlleva aquella práctica. Cuestiona, además, la maternidad subrogada, que “ha sido considerada inmoral por la ma-

yor parte de nuestra doctrina". Y la fecundación post mortem, ya que "resulta inadmisibile crear huérfanos artificiales".

En otros periódicos la voz de la Iglesia Católica se hace escuchar expresamente. Así, el diario *La Nación* (Buenos Aires, Argentina) del domingo 4 de marzo de 2012, en página 13 (ocupando desde la parte superior un cuarto de página) titula en letras de tamaño pequeño y en mayúsculas: EL FUTURO CÓDIGO CIVIL – REACCIÓN DE LOS OBISPOS. Y a continuación, en letras en negritas, mucho más grandes, con mayúsculas y minúsculas: **Una reforma preocupa a la Iglesia**. Bajo la firma del corresponsal Mariano de Vedia se edita la nota, en uno de cuyos tramos se lee:

La reforma que el oficialismo proyecta en el Código Civil, para dar sustento jurídico a la reproducción humana asistida, los contratos prenupciales, el divorcio exprés y la gestación por sustitución, traducida como "alquiler de vientres", amenaza con reflotar el conflicto del Gobierno con la Iglesia. El avance de las reformas, anticipada por la presidenta Cristina Kirchner en su mensaje a la Asamblea Legislativa, preocupa severamente a la Iglesia y seguramente los obispos tratarán el tema en la reunión de la comisión permanente del Episcopado, el martes y el miércoles próximos. "Aún no analizamos el anteproyecto exhaustivamente, pero seguimos con atención el tema", anticipó ayer a *La Nación* el obispo de Mar del Plata, monseñor Antonio Marino, en el Episcopado, sobre el seguimiento de los proyectos legislativos. "Algunos puntos, en una primera lectura, llaman la atención y chocan con las posturas que la Iglesia ha sostenido siempre. Seguramente la preocupación surgirá en el intercambio pastoral que haremos en la reunión del martes", explicó Marino, reconocido teólogo y consultor del Vaticano. El encuentro reunirá a 20 obispos será encabezado por el presidente de la Conferencia Episcopal, monseñor José María Arancedo. El tema no figura en el orden del día, pero, como anticipó Marino, la inquietud surgirá en el intercambio pastoral, que es el espacio que los obispos dedican a expresar sus inquietudes, sin libreto previo, sobre temas

de actualidad. El anteproyecto de reforma está a cargo de una comisión de juristas, que preside el titular de la Corte Suprema, Ricardo Lorenzetti, que prometió en 2011 un amplio debate a la hora de unificar los códigos Civil y Comercial. “Hasta ahora, no hemos sido convocados para dar nuestra opinión”, expresó Marino. Los obispos, sin embargo, tuvieron acceso a la iniciativa.

Otro periódico, *Ámbito Financiero* (Buenos Aires, Argentina), del miércoles 7 de marzo de 2012, en su página 10 (en su parte superior, ocupando un tercio de página) señala en letras de tamaño pequeño y con mayúsculas: COMENZÓ CUMBRE DEL EPISCOPADO. PIDEN PARTICIPAR EN CAMBIOS AL CÓDIGO CIVIL Y COMERCIAL. Y a continuación en negritas y letras más grandes: **Obispos reclaman voz en reforma legislativa**. Al comienzo de dicho texto se lee:

La Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) se reunió ayer encabezada por primera vez por el arzobispo de Santa Fe, **José María Arancedo**, y con la preocupación por la reforma del Código Civil anunciada por Cristina Kirchner. En ese sentido, el vocero de la Conferencia Episcopal Argentina, padre Jorge Oesterheld, aseguró que **“la iglesia siempre trata de aportar”** en temas como los cambios en el Código Civil. **“Creo que tenemos bastante que aportar. Seguramente preocupación hay”** sobre esta cuestión, afirmó **Oesterheld** antes de la reunión. En ese sentido, el vocero de los obispos remarcó **“lo que la Doctrina Social de la Iglesia enseña sobre el valor de cada vida, desde la concepción hasta la muerte natural”**. El encuentro comenzó a las 9 y cuenta con la presencia de los obispos que presiden comisiones, secretarios y colaboradores que fueron convocados en el edificio de Suipacha 1034. Allí, **Arancedo** -quien reemplazó al cardenal **Jorge Bergoglio** en noviembre último al frente del Episcopado- dio la bienvenida, junto al resto del Comité Ejecutivo de la CEA, compuesto por los vicepresidentes **Virginio Bressanelli** (arzobispo de Neuquén) y **Mario Cargnello** (arzobispo de Salta). Luego recibieron la visita del nuevo nuncio apostólico, monseñor **Emil Paul**

Tscherrig -de nacionalidad suiza-, que llegó el viernes al país para iniciar su misión diplomática, en reemplazo de **Adriano Bernardini**. La 161ª reunión del Episcopado está prevista que transite diversos temas puramente eclesiásticos, aunque también se espera un debate acerca de puntos sensibles para la agenda gubernamental. En ese sentido, según el cronograma, se analizarán las acciones a realizar con motivo del Año de la Fe convocado por el **Papa Benedicto XVI** y su vinculación con la misión continental impulsada por todos los Episcopados Latinoamericanos, desde la reunión de Aparecida, en mayo de 2007.

El diario *Clarín* (Buenos Aires, Argentina) también toma nota de la reunión de la Conferencia Episcopal Argentina y con fecha miércoles 7 de marzo de 2012, en página 35 (parte superior, abarcando media página) coloca en letras mayúsculas pero de tamaño reducido: LUEGO DE QUE LA PRESIDENTA HABLARA DE CAMBIOS LA SEMANA PASADA. Y a continuación, debajo, con letras más grandes en negritas: **La Iglesia pide hacer su aporte a la reforma del Código Civil**. Bajo la firma del corresponsal Sergio Rubín, lee- mos algunos fragmentos de la nota:

En un reflejo de la preocupación que causaron en la Iglesia aspectos de la proyectada reforma de los códigos Civil y de Comercio que la presidenta Cristina Fernández relanzó en su reciente discurso ante la Asamblea legislativa, el Episcopado anunció ayer su interés de hacer “un aporte” al debate sobre la cuestión. “A la iglesia le interesa ser escuchada y poder aportar una opinión”, dijo el vocero de los obispos, el padre Jorge Oesterheld, al ser consultado por la prensa minutos antes del inicio de la primera reunión del año de la cúpula eclesiástica [...] Ayer, Oesterheld dijo que la Iglesia “tiene una larguísima tradición en temas referidos a la vida y la dignidad humana” como para hacer un aporte, si bien señaló que “habría que ver exactamente en qué consiste” el proyecto.

Decisiones de la Corte Suprema de Justicia sobre el aborto y reacciones desde el punto de vista religioso:

En relación a un aspecto de este controvertido problema, la Corte Suprema de Justicia firmó un fallo que pone límites a la judicialización de los abortos contemplados por la ley al respecto (en rigor, dictamina sobre el conflicto legal producido a partir de las distintas interpretaciones del inc. 1 y 2 del artículo 86 del Código Penal), incluidos todos los casos de violación.

En el periódico *Página 12* (Buenos Aires, Argentina) del 13/03/2012 en su portada, con letras grandes, negras, se lee: **EL DERECHO AL ABORTO NO PUNIBLE**. En las dos páginas internas siguiente, el diario hace el tratamiento del tema bajo el título: **Un derecho que ahora alcanza el supremo respaldo**. En página 3 se señala: “Del fallo supremo que saldría hoy se desprendería que no hace falta ninguna nueva ley para definir los abortos no punibles, pero no entrará en la discusión sobre la posibilidad de legalizar el aborto en general, una batalla que se libra en el Congreso.”

El diario *La Nación* (Buenos Aires, Argentina) del 13/03/2012 en su portada en letras negras, escribe: **La Corte exime de pena a las mujeres violadas que abortan**. El diario *Clarín* (Buenos Aires, Argentina) del 13/03/2012 señala en página 30: **La Corte Suprema firmará hoy un fallo clave sobre el aborto**, con un subtítulo: “El espíritu es ponerle fin a la judicialización de casos que no son punibles para la ley”. El periódico *Ámbito Financiero* (Buenos Aires, Argentina) del 14/03/2012, en sus páginas 14 y 15 trata los detalles del tema bajo el título: **Corte: el aborto no es punible en todos los casos de violación**. En un recuadro, en página 14 se lee: **Sorpresa de la Iglesia por fallo**, que afirma:

El presidente de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), monseñor José María Arancedo, arzobispo de Santa Fe de la Vera Cruz, expresó ayer su “sorpresa” ante el fallo de la Corte Suprema de Justicia que interpretó que el aborto no es punible en todos los casos de violencia sexual y ratificó la postura de la Iglesia en contra de cualquier tipo de interrupción del embarazo.

El aborto es la supresión de una vida inocente, y no existe ningún motivo ni razón que justifique la eliminación de una vida inocente, resaltó Arancedo, poco después de conocerse la sentencia del máximo tribunal que sentó jurisprudencia respecto de este tema.

El diario *La Nación* (Buenos Aires, Argentina) del 14/03/2012 en una columna a la derecha de su portada, en la parte superior de una foto del Presidente del Episcopado, señala en letras mayúsculas sin negritas tamaño pequeño: REACCIÓN TRAS LA DECISIÓN JUDICIAL. Y con un título mayor, en negritas, debajo: **Rechaza la Iglesia el fallo sobre el aborto**. Bajo la firma de Mariano de Vedia, puede leerse parte del texto (cuyo tratamiento general del tema se prolonga en toda la página 10 con opiniones de otros firmantes):

La Iglesia rechazó el fallo judicial que admite el aborto en caso de violación, dictado ayer por unanimidad por la Corte Suprema, en un pronunciamiento que generó fuerte repercusión en ámbitos políticos y sociales. La sentencia, anticipada ayer por la Nación, exime de pena a una adolescente de 15 años que se sometió a un aborto luego de haber sido abusada por su padrastro en Chubut, y modifica así la jurisprudencia sobre ese tema. “No existe motivo que justifique la eliminación de una vida inocente, ni siquiera en el caso lamentable y triste de una violación”, dijo el arzobispo de Santa Fe y presidente del Episcopado, monseñor José María Arancedo, al mostrarse sorprendido por el fallo. Por su parte, el presidente de la Corte, Ricardo Lorenzetti, afirmó que el fallo “solo interpreta el artículo 86, inciso 2 del Código Penal, vigente desde 1921”. En virtud de la sentencia, la mujer que haya sido violada podrá solicitar el aborto, sin importar si es mayor o menor, sana o insana. La repercusión alcanzó a dirigentes y organizaciones sociales, que celebraron el fallo del máximo tribunal y anticiparon su respaldo a los proyectos de ley a favor del aborto que se reactivarán en el Congreso. Sin embargo, el ministro de Justicia, Julio Alak, advirtió que la despenalización del aborto “no está en la agenda del Poder Ejecutivo”.

Finalmente, el diario *Clarín* (Buenos Aires, Argentina), en página 29 del 15/03/2012 escribe encabezando una nota de media página, con letras mayúsculas, pequeñas sin negritas: MONSEÑOR ARANCEDO VISITÓ AL PRESIDENTE DE LA CORTE EN TRIBUNALES. A continuación se presenta un título mayor en negritas: **El jefe de la Iglesia le presentó sus inquietudes a Lorenzetti**. Parte de la nota escrita bajo la firma de Sergio Rubin, comenta:

Para el presidente del Episcopado, monseñor José María Arancedo, el fallo de la Corte que declaró no punible el aborto por violación favorece la posibilidad de la práctica legal indiscriminada de la interrupción del embarazo porque “solo hace falta una declaración jurada” de la víctima para que se haga la intervención. Arancedo expresó esa inquietud tras reunirse ayer, un día después del histórico pronunciamiento judicial, con el titular del máximo tribunal, Ricardo Lorenzetti, a quien le transmitió las críticas de la Iglesia por la sentencia. “Luego del fallo, **quedó mucho más abierta la posibilidad del aborto**, aparece como más fácil, porque se requiere sólo una declaración jurada sin establecer un límite de tiempo (desde la gestación), dos meses o cinco meses, ni se muestra preocupación por el autor de la violación que, en primera instancia, parecería que es inocente”, señaló al ser consultado por los periodistas al salir del Palacio de los Tribunales. E insistió en que el pronunciamiento judicial **“debilita los resortes de la justicia para defender el derecho a la vida”** [...]

Respecto de la problemática del aborto, la *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina, 2008* (CEIL-PIETTE-CONICET/UBA/UNR/UNAS/UNC), realizada por investigadores del campo de las ciencias sociales, señala que el 63,9% de la población total manifiesta que el aborto “debe estar permitido sólo en algunas circunstancias”, un 16,9 % que “debe estar prohibido en todos los casos”, un 14,1 % que “la mujer debe tener derecho a abortar siempre que así lo decida” y un 5,1 % “no sabe, no contesta”. Y se destaca que el 68,8 % de los *católicos* expresa que el aborto “debe estar permitido sólo en algunas circunstancias” y un 15 % “debe estar prohibido en todos los casos”. El sociólogo

Fortunato Mallimaci (2009, p. 185) afirma que esto evidencia *la fuerte presencia de católicos sin iglesia que no se identifican con las normas que la institución proclama*. Por otro lado, la mayor parte de la sociedad argentina y de creyentes católicos (76,5 % se afirma católico según la *Primera encuesta...*) opinan que el aborto (uno de los ejemplos problemáticos señalados) debe estar permitido sólo en algunas circunstancias. También el 92,4 % de la población total de Argentina opina que está “muy/algo de acuerdo” con la educación sexual en las escuelas (otro de los aspectos conflictivos), un 6,2 % “en desacuerdo” y un 1,4 % “no sabe, no contesta”. El 93,3 % de los que se afirman católicos opinan estar “muy/algo de acuerdo” con la educación sexual en las escuelas y un 6,4 % “en desacuerdo” (MALLIMACI, 2009, p. 184)

Breves observaciones finales

a) En relación a la variedad de ejemplos expuestos, todo indica -sin que esto sea nota de originalidad alguna- que la presencia activa de las expresiones institucionales religiosas está lejos de desaparecer en los procesos de la sociedad civil que las tengan como interesadas en relación con problemáticas que deban legislarse en distintos niveles, y que afecten valores, comportamientos e intereses sostenidos por las mismas.

b) Seguimos instalados en una perspectiva de secularización polisémica, relativa, que necesita precisiones por contextos nacionales y regionales de acuerdo a expresiones de un pluralismo variable respecto de religiosidades diversas, en su extensión, intensidad, objetivos, participación ciudadana. En contextos socioculturales y políticos de pluralismo (en sus distintos grados de regulación) y diversidad religiosa, la acción colectiva religiosa, que ocurre *de hecho*, puede ser reconocida legal y legítimamente, y admitimos con Mallimaci (2008, p. 90) la posibilidad de distintas expresiones en su realización.

c) Respecto de las expresiones legales entre religiosidad y Estado, estamos de acuerdo *-por la posibilidad de su extensión y adecuación a otros contextos socio-políticos y culturales-* con el

contenido referido a la carta de los Derechos Fundamentales del 7 de diciembre de 2000, adaptado el 12 de diciembre de 2007, del Tratado Constitucional de la Unión Europea (una Europa laica) que dice en su artículo 10 (BARÓN, 2009, p. 11-12):

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, a través del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos.
2. Se reconoce el derecho a la objeción de conciencia de acuerdo con las leyes nacionales que regulen su ejercicio.

Y establece además:

En la definición y ejecución de sus políticas y acciones, la Unión tratará de luchar contra toda discriminación por razón de sexo, raza u origen étnico, religión, convicciones, discapacidad, edad u orientación sexual.

Definiendo en su artículo 17:

1. La Unión respetará y no prejuzgará el estatuto reconocido en los Estados miembros, en virtud del Derecho interno, a las iglesias y las asociaciones o comunidades religiosas.
2. La Unión respetará asimismo el estatuto reconocido, en virtud del Derecho interno, a las organizaciones filosóficas y no confesionales.
3. Reconociendo su identidad y su aportación específica, la Unión mantendrá un diálogo abierto, transparente y regular con dichas iglesias y organizaciones.

d) Por otro lado, respecto de los cambios normativos, legislativos, que regulan aspectos de la vida ciudadana como la fecundación asistida, “alquiler” de vientres, adopción, matrimonio entre

personas del mismo sexo, señalamos que es pertinente recordar lo apuntado por el antropólogo Claude Lévi-Strauss⁶ en la segunda conferencia dictada en Tokio, en la primavera de 1986:

[...] la antropología revela que aquello que consideramos “natural”, fundado en el orden de las cosas, se reduce a limitaciones y hábitos mentales propios de nuestra cultura. De tal modo nos ayuda a quitarnos las anteojeras, a comprender cómo y por qué otras sociedades pueden tener por simples y obvios usos que a nosotros nos parecen inconcebibles e incluso escandaloso [...] Así ayudamos a dilucidar lo que se puede considerar como los “universales” de la naturaleza humana y podemos sugerir en qué marco se desarrollarán ciertas evoluciones aún inciertas, pero que sería un error tildar por anticipado de desviaciones o perversiones.

El gran debate que se está llevando a cabo en la actualidad en torno a la procreación asistida consiste en determinar si conviene legislar, sobre qué y en qué sentido. Las comisiones y demás organismos instituidos por los poderes públicos de varios países están integrados por representantes de la opinión pública, abogados, médicos, sociólogos, a veces, antropólogos. Es asombroso que estos últimos, en todas partes, se pronuncien en igual sentido: en contra de apresurarse demasiado a la hora de legislar, de permitir esto o prohibir aquello.

A los abogados y moralistas demasiado impacientes, los antropólogos prodigan consejos de liberalismo y prudencia. Subrayan que incluso las prácticas y aspiraciones que más chocan a la opinión -procreación asistida al servicio de mujeres vírgenes, solteras, viudas o al servicio de parejas homosexuales- tienen su equivalente en otras sociedades a las cuales no les va tan mal.

⁶ Para una mejor apreciación de la problemática en cuestión -en su complejidad- desde la antropología social, y en una perspectiva de divulgación, se recomienda la lectura de Claude Lévi-Strauss, *La antropología frente a los problemas del mundo moderno* (2011, p. 79-97)

Desean, pues, que se dé libre curso a las cosas y que nos encomendemos a la lógica interna de cada sociedad, para que éstas creen en su seno, o eliminen de él, las estructuras familiares y sociales que se revelen viables y aquellas que engendren contradicciones cuyo mero uso demuestra que son insalvables. (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 95-97)

e) Finalmente, coincidimos con la formulación de Jürgen Habermas quien en un encuentro y debate con Joseph Ratzinger, en Munich, el 19 de enero de 2004 -siendo este último en ese momento prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe-, invitados por la Academia Católica de Baviera, expuso una ponencia titulada *¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?*, en la cual -entre otras expresiones- proponía lo siguiente:

El concepto de tolerancia en sociedades pluralistas concebidas liberalmente no sólo considera que los creyentes, en su trato con no creyentes y con creyentes de distinta confesión, son capaces de reconocer que lógicamente siempre va a existir cierto tipo de disenso, sino que por otro lado también se espera la misma capacidad de reconocimiento -en el marco de una cultura política liberal- de los no creyentes en su trato con los creyentes [...] La neutralidad al respecto del poder Estatal, que garantizan las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la *generalización política de una visión del mundo laicista*. Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público general. (HABERMAS y RATZINGER, 2008, p. 31-33) (subrayado nuestro)

La expresión de esta paradoja, esta tensión, que se desprende de la situación señalada en la cita anterior, es sin duda uno de los precios que se debe asumir para sostener y comprometerse con el desarrollo de un contexto societario político republicano, democrático y pluralista. La *tolerancia* señalada por Habermas está considerada como un *valor*, correlativamente al pluralismo al que nos referíamos anteriormente (suele plantearse como un *pluralismo liberal*). Y su instrumentalización —en suma, el desarrollo político, institucional, sociológico concreto de esta perspectiva— es de extrema complejidad y pone en jaque la profundidad, la solidez y la sensatez de quienes proclaman dichos principios y que deben legislarlos e implementarlos. Para una primera introducción a la complejidad de esta problemática no dudamos en recomendar el breve artículo del filósofo Bernard Williams, “Tolerar lo intolerable” (WILLIAMS, 2011, p. 148-156). En dicho trabajo Williams, citando a Thomas Nagel, afirma con sensatez analítica:

Thomas Nagel lo ha expresado bien:

El liberalismo es una ideología que justifica la tolerancia religiosa no solamente a los escépticos, sino al devoto, y la tolerancia sexual no solamente a los libertinos, sino a aquellos que creen que el sexo extramarital es pecaminoso. Distingue entre los valores a los que puede apelar una persona para conducir su propia vida y aquellos a los que puede apelar para justificar el ejercicio del poder político (WILLIAMS, 2011, p. 153)

Y agrega Williams con claridad:

Nadie, ni siquiera el mismo Nagel, cree que esto será posible en todos los casos. Debe haber, en cada situación, límites a la medida en que el Estado liberal puede desentenderse de los desacuerdos éticos. Hay algunas cuestiones, como la del aborto, en las que el Estado dejará de ser neutral no importa qué haga. Sus leyes deben trazar distinciones entre diferentes casos de aborto, pero al final no puede escaparse del hecho de que algunas personas creerán con la más profunda convicción que una cierta clase de actos deberían ser permi-

tidos, mientras que otras personas crearán con igual convicción que aquellos actos deberían estar prohibidos [...] Ninguna sociedad puede evitar elecciones colectivas y sustanciales en asuntos de este tipo, y en ese sentido, sobre aquellos asuntos, hay límites a la tolerancia, incluso si las personas continúan respetando las opiniones de los demás (WILLIAMS, 2011, p. 153)

Referencias

BARÓN, Enrique y otros. **Europa y el cristianismo**. Barcelona: Anthropos Editorial, 2009.

CASANOVA, José. Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial. **Revista Académica de Relaciones Internacionales**, n. 7, Noviembre, UAM-AEDRI, 2007. (Disponible en: <<http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/article/view/85/75.html>>).

FORNI, Floreal. Catolicismo y modernidad en América Latina. **Revista Sociedad y Religión**, n. 5, diciembre 1987.

FRIGERIO, Alejandro. 'Secularización' y Nuevos Movimientos Religiosos. **Lecturas Sociales y Económicas 7**, p. 43-48, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1995.

FRIGERIO, Alejandro y WYNARCZYK, Hilario. Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. **Sociedade e Estado**, v. 23, n. 2, Brasilia, 2008.

GELLNER, Ernest. **Posmodernismo, razón y religión**. Barcelona: Paidós, 1994.

HABERMAS, Jürgen y RATZINGER. **Entre razón y religión. Diálctica de la secularización**. México: FCE, 2008.

HABERMAS, Jürgen. ¿Una sociedad mundial postsecular? Sobre la relevancia filosófica de la conciencia postsecular y la sociedad mundial multicultural (Entrevista con Jünger Habermas). In: MENDIETA, Eduardo y Jonathan VANANTWERPEN. **El poder de la religión en la esfera pública**. Madrid: Trotta, 2011.

HILL, Michael. **Sociología de la religión**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.

IKEDA, Daisaku y Bryan WILSON. **Los valores humanos en un mundo cambiante**. Buenos Aires: EMECÉ Editores, 1998.

LÉVI-STRAUSS, C. **La Antropología frente a los problemas del mundo moderno**. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2011.

MALLIMACI, Fortunato. Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina. In: MALLIMACI, Fortunato (Comp.). **Modernidad, religión y Memoria**. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2008.

_____. Argentina. In: **El Atlas de las Religiones Le Monde/La Vie – Capital Intelectual**, Buenos Aires, 2009.

RENOLD, Juan Mauricio. Organización y estructura en un grupo religioso”. In: **Antropología Argentina**, Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1984.

RENOLD, Juan Mauricio (Comp.). **Miradas antropológicas sobre la vida religiosa**. Ed. Ciccus, Buenos Aires, 2008.

_____. **Miradas antropológicas sobre la vida religiosa III**. Buenos Aires: Ciccus, 2012.

WILLIAMS, Bernard. Tolerar lo intolerable. In: WILLIAMS, Bertrand. **La filosofía como una disciplina humanística**. México: FCE, 2011.

WYNARCZYK, Hilario. **Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001**. San Martín: UNSAM, 2009.

Otra bibliografía:

El Atlas de las religiones . Jean-Pierre Denis, Alain Frachon, Le Monde/La Vie, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2009.

Diarios consultados:

Ámbito financiero: 07/03/2012, 14/03/2012

Clarín: 20/08/2011, 09/02/2012, 08/03/2012, 07/03/2012, 13/03/2012, 15/03/2012

La Nación: 20/08/2011, 27/08/2011, 04/03/2012, 13/03/2012, 14/03/2012

Página 12: 01/03/2012, 13/03/2012

Sitios:

<http://www.noticiacristiana.com> (nota original del 16/09/2011, consultada el 21/02/2012)

<http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/article/view/85/75.html>

Linguagem, mundo da vida e horizonte de sentido: Pressupostos fenomenológicos da hermenêutica contemporânea

Adair Adams *

Fábio César Junges **

Considerações iniciais

A obra “Ser e Tempo” de Heidegger é referência incontornável para pensar a relação da hermenêutica para com a fenomenologia de vertente husserliana. Esta se tornou elemento central para a hermenêutica contemporânea pelo fato de ser a teoria que pensa a experiência pela qual o mundo recebe um sentido. Assim, toda vez que a hermenêutica se propõe a pensar a questão do sentido do mundo ela lida com um elemento fenomenológico.

Há uma espécie de consenso entre fenomenólogos e hermenêutas de que a fenomenologia foi enriquecida pela hermenêutica e recebeu novas dimensões de elaboração. Em alguns autores, como Paul Ricoeur, a hermenêutica e a fenomenologia constituem uma forma de pensar sem que se possa separá-las. Tendo presente essa dimensão de coimplicação entre as duas teorias que gerou uma transformação de ambas, passamos a apontar alguns elementos fenomenológicos na hermenêutica.

* Doutor em Educação nas Ciências pela UNIJUI, concentração em Filosofia da Educação; professor da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI). E-mail: adair3001@yahoo.com.br

** Mestre e doutorando em Teologia pela Faculdades EST, área de concentração Teologia e História; professor da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI). E-mail: fabiocesarjunges@yahoo.com.br

Apresentamos alguns conceitos da fenomenologia que se tornaram fundamentais para o desenvolvimento da hermenêutica contemporânea. A ressignificação desses conceitos fenomenológicos na hermenêutica é que permitiram a construção de um novo paradigma filosófico com Heidegger e Gadamer. Compreendemos que os conceitos aqui desenvolvidos contribuem para a reflexão contemporânea das ciências humanas que tendem para uma tecnologia de suas interpretações e suas práticas. Esta tendência é falha pelo fato de esquecer pressupostos fundamentais da condição humana.

Horizonte de sentido

O primeiro elemento é o de que o sentido e o significado em um conceito, de uma realidade ou de um fato estão condicionados por um horizonte de doação de sentido e significado. Estes não se esgotam em uma singularidade concreta como afirma o positivismo, mas remetem para uma dimensão relacional de objetos, palavras e realidades que compartilham um sentido comum. Podemos denominar este aspecto fenomenológico de horizonte de sentido como estrutura de toda experiência possível.

A questão do horizonte é um dos temas que mais tem inquietado Husserl e que se tornou central em Heidegger e Gadamer. O horizonte manifesta o antigo problema filosófico do “como” do conhecimento humano. Compreendido, contudo, fenomenologicamente, o horizonte aponta novas possibilidades e traz algumas alternativas às propostas do positivismo, do idealismo moderno, do empirismo e do apriorismo kantiano.

Quando pensamos em um acontecimento, um conceito ou um fato, não podemos nos limitar à sua singularidade concreta como pensa o objetivismo. O conceito de horizonte presente em toda expressão de sentido e significado de algo manifesta a perspectiva de um contexto de sentidos comuns compartilhados. Estes estão sempre pressupostos e nem sempre explicitados. É por este horizonte de sentido que um objeto se torna uma questão a ser pensada. Assim todo dado remete a uma estrutura prévia a si

mesma que permite que este dado tenha um sentido, tenha um significado.

A anterioridade significa para Husserl que toda a experiência possui uma estrutura de horizonte de doação. A percepção do singular tem lugar na forma de uma sequência temporal em que em cada experiência atua como uma espécie de elemento clarificador de outra experiência posterior. O horizonte faz referência a essa totalidade do percebido em cada um dos atos particulares de significação. Isso manifesta que “desde o ponto de vista da tomada de consciência, o percebido não termina ali mesmo onde termina a experiência” (HUSSERL, 1939, p. 27). Assim, podemos dizer que os limites da percepção não coincidem com os limites da experiência. A experiência está vinculada a um sistema de relações espaciais e temporais que constituem um contexto de sentido onde se manifestam o particular determinado com o geral indeterminado.

Neste horizonte, cada dado projeta um elemento de clarificação sobre o resto dos componentes da totalidade da experiência e recebe destes, por sua vez, elementos que colaboram para sua compreensão. Neste ponto é que se mostra que a redução do conhecimento e da linguagem ao modelo empirista encurta de modo não adequado o campo do saber humano. Toda a experiência implica um pré-saber (*Vorwissen*) e uma consciência ou saber em relação, que pertencem à estrutura própria do ato de experienciar. Este saber com outras coisas e como antecipação é o que expressa o conceito de horizonte.

Assim, experienciar é conhecer em perspectiva os objetos e os conceitos, acompanhados de conotações e referências que lhes são próprias. E a interpretação e a compreensão da evidência e da verdade de qualquer dado requerem que mantenhamos “sempre ante os olhos que no horizonte da experiência se encontra inseparavelmente inscrita qualquer operação de experiência”. E, “toda vivência atual tem necessariamente seu horizonte de tempo imediatamente anterior e posterior” (HUSSERL, 1939, p. 39). As nossas vivências se constituem em uma unidade, e sua forma se projeta sobre todas as vivências que vamos tendo espacial e temporalmente. Com antecipação a qualquer atividade cognoscitiva, os objetos

se encontram a nossa disposição na qualidade de objetos válidos para nós antes do conhecimento deles mesmos. O sentir-se afetado por eles é prévia a sua captação conceitual. Afetação não tem lugar de modo distanciado, mas como um ato que surge em um contexto e sob um interesse determinado. Esta circunstância em que o objeto se mostra dada é o âmbito da doação passiva prévia (HUSSERL, 1952, p. 184-185).

Este modo de saber define os conteúdos a que se referem às atitudes chamadas de pessoais em contraposição as atitudes naturais e, ao mesmo tempo, organiza o campo dos acontecimentos histórico-culturais ou de valores éticos nas quais as intenções e motivações do sujeito desempenham um papel prioritário. O sentido desse mundo como um acontecimento histórico é manifestado no horizonte em que ele aparece.

O horizonte constitui uma perspectiva aberta a determinações posteriores enquanto âmbito de experiências possíveis, conexas no espaço e no tempo com uma experiência concreta. Enquanto perspectiva aberta, o horizonte se constitui nos acontecimentos que vão sendo realizados. Esta é uma ideia que Gadamer tem precisado de forma original: o horizonte da história se transforma em correlação com a transformação da consciência histórica e modifica, com suas mudanças, a reconstrução da tradição desde a consciência do presente. Desde o ponto de vista do objeto, Husserl distingue um horizonte interno constituído pelas potencialidades não explicitadas da experiência em curso, porém suscetíveis de explicitação a partir dela mesma e, no horizonte externo, integrado pelos objetos que acompanham a coisa e sobre os que não versam sobre aquela experiência, que são, porém, suscetíveis de ser experienciadas por colaborar a formar parte do horizonte global de sentido na qual a percepção tem lugar.

Na fenomenologia de Husserl, o vínculo entre experiência e horizonte é novo. A relação entre a parte e o todo, entre o singular e o universal, que o conceito de horizonte busca expressar, encontra-se formulada de diversas formas na tradição. Para Kant o horizonte tem um cunho epistemológico e significa a capacidade de uma potência humana em um campo específico da percepção.

Neste sentido o horizonte fixa as possibilidades e os limites do conhecimento humano, o que permite referir-se a um campo epistemológico, ético e estético, em conformidade com a área de interesse e da ação possível e da razão teórica ou prática. O sentido do horizonte está em criar condições para responder o *que* e *como* pode o ser humano saber, gostar ou praticar (KANT, 2000).

Em Hegel, o conceito de horizonte tem um sentido ontológico. Ele faz referência a totalidade em que o devir dialético tem sua fusão com o particular, recebendo da totalidade o ser, a verdade e o sentido. Na sequência de Hegel temos a contribuição de Dilthey para a filosofia com o desenvolvimento da questão histórica na perspectiva de superar as dificuldades da concepção hegeliana. Para Dilthey, o conceito de horizonte faz referência à temporalidade e os contextos históricos do ser humano, em que o horizonte de uma época é o sistema social e cultural da mesma que dão sentido para o pensamento e para a práxis.

Em Heidegger, o conceito de horizonte tem um sentido ontológico ao constituir a dimensão transcendental do ser-no-mundo do ser humano. O mundo enquanto horizonte significa o projeto geral de sentido em que se inscrevem os diversos modos de ser e os projetos da existência. O horizonte é a realidade prévia que condiciona a realização do existir do *Dasein* (ser-aí) enquanto este projeta suas possibilidades em uma totalidade sempre pressuposta e ao mesmo tempo condicionante. Esta totalidade é o mundo enquanto horizonte de possibilidades de ser do *Dasein*. O ser-no-mundo significa que o ser humano pressupõe o mundo enquanto horizonte de suas interpretações e compreensões. E o mundo é condição de possibilidade de compreensão do próprio *Dasein*.

Husserl utiliza o conceito horizonte com um sentido próximo à formulação gadameriana de *situação hermenêutica*. Do mesmo modo que a situação hermenêutica constitui-se de conceitos e preconceitos em toda interpretação, o horizonte está sempre implicado pelo âmbito espaço-temporal que permeia toda a experiência concreta. Assim, compreender um texto ou interpretar um acontecimento ou um fato tem como pressuposto a proposição de realização de perguntas e respostas inter-relacionadas por um nexo de sentido. O investigar, o falar e o experimentar tem sempre

implicado um horizonte prévio de sentido que permite que essas ações possam ser realizadas. A constituição do horizonte é também denominada por Husserl de mundo circundante, que são os valores, a cultura, a linguagem, a ciência e a comunicação, entre outros. O mundo circundante é condição de possibilidade da experiência concreta no dia a dia da vida cotidiana ou da investigação de ciência. Ou seja, é uma dimensão que atravessa todo o ser e o fazer humano.

Com essa argumentação se estabelece um marco entre a fenomenologia e hermenêutica em relação às teorias modernas do conhecimento. Pois a interobjetividade das coisas e a intersubjetividade da consciência são modos de constituição do mundo humano. As categorias de *saber prévio* e *saber em relação* fazem parte de todo e qualquer saber. A mesma dimensão está presente na compreensão da linguagem e da comunicação. Explicar a linguagem pelas teorias da representação é desenraizá-la do solo ontológico que o ser humano tem como pressuposto para todo falar, todo interpretar e todo compreender. Heidegger fez dessa questão do horizonte um dos pilares de sua obra ao colocar o ser como pressuposto mais geral de toda compreensão humana e ao mesmo tempo o horizonte fundamental de nosso ser e fazer. As dimensões humanas de ser e fazer são sempre no horizonte de uma *posição prévia* (*Vorhabe*), uma *visão prévia* (*Vorsicht*) e uma *concepção prévia* (HEIDEGGER, 2008).

Esta antecendência exprime-se, ao nível da explicitação, pela “estrutura de antecipação” que impede que a explicitação seja alguma vez uma apreensão sem pressuposto de um sendo simplesmente pré-dado; ela prece-de o seu objecto sob a forma do adquirido (*Vorhabe*), da visão preliminar (*Vorsicht*), da antecipação (*Vorgritt*), da pré-significação (*Vor-Meinung*). O importante é sublinhar que não é possível pôr em jogo a estrutura do “enquanto tal” sem pôr também em jogo a da antecipação. A noção de “sentido” obedece a esta dupla condição do *als* e do *vor* (RICOEUR, 1986, p. 56-57).

Mundo da vida - *Lebenswelt*

Um segundo conceito fenomenológico da hermenêutica é o mundo da vida (*Lebenswelt*). Para Husserl, o conceito de horizonte está intimamente ligado à ideia de mundo, no sentido de que toda experiência singular se dá em um mundo. O mundo corresponde a uma dimensão de horizonte universal de toda experiência e de todo acontecimento. Assim o mundo é compreendido como instância transcendental a que toda experiência e acontecimento têm por pressuposto, pois, enquanto condição de possibilidade, é dimensão em que os seres humanos dão sentido aos objetos que os cercam, às suas experiências, aos seus afazeres e às suas relações.

Há diversas formas de mencionar a ideia de mundo enquanto pressuposto de nossas experiências humanas. Em Husserl podemos encontrar o mundo referido à natureza, história, sociedade, linguagem, ciência, entre outros. E para além de todas essas formas particulares a que o mundo possa estar referenciado há uma conceituação que dá sentido ao conceito de mundo de uma forma universal. Esse conceito geral de mundo carrega em si a ideia de ser e de sentido originários, que estão presentes, mesmo que implicitamente, nas formas particulares de mundo e de significados. Husserl designa esse universal do mundo de *a priori concreto* que é o solo de toda doação de sentido possível.

A fenomenologia desde Husserl procura interpretar o conceito de mundo numa perspectiva propriamente filosófica distintamente da elaboração físico-matemática que foi desenvolvida a partir de Galileu. De diversas formas, em conformidade com a elaboração de cada filósofo fenomenólogo, o conceito de mundo está ligado à temporalidade e à subjetividade. Husserl elabora uma interpretação que se tornou clássica para a filosofia contemporânea, que é o mundo compreendido como *Lebenswelt* – mundo da vida.

Há uma variedade de formas argumentativas pelas quais Husserl procura esclarecer o sentido do mundo da vida. Primeiramente ele elabora expressões como *mundo circundante pessoal* e *mundo vivo do espaço e do tempo*, entre outras. Somente tardiamente é que condensou essas diversas formulações na expressão

mundo da vida, com o intuito de indicar, de modo mais claro, o âmbito das evidências imediatas das pré-categorias. Com essa perspectiva, Husserl passa a diferenciar o mundo da vida do mundo da ciência, mostrando que o último se caracteriza de um modo geral pela ideia finalizante, que é uma espécie de horizonte interessado. O mundo da vida é um conceito universal que é pressuposto do mundo da ciência, visto que ele é compreendido como uma forma derivada de interpretação do mundo por ter como âmbito uma finalidade particular de explicitação e conceituação.

O mundo da vida é um conjunto de dimensões da organização de mundo dos seres humanos como os valores, as culturas, os constructos de significados, as linguagens e as experiências subjetivas, entre outras. É o mundo em que os seres humanos vivem sua finitude e sua história num diálogo entre gerações. É o mundo da cotidianidade, das vivências, das organizações diversas em que a vida humana recebe um sentido. É o mundo da existência concreta que está pressuposta em toda a ciência, política, religião, ética e cultura. Assim, o mundo da vida está desde sempre lá, sendo para nós de antemão, fundamento para qualquer um, seja na prática teórica ou na práxis extrateórica. “O mundo nos é dado de antemão, a nós despertos, que somos sempre de algum modo sujeitos com interesse prático... o mundo nos é dado como campo universal de toda práxis efetiva possível, dado de antemão como horizonte” (HUSSERL, 2002, p. 145).

Para Husserl, a conquista dessa compreensão do mundo da vida permite pensar uma nova forma de fundamentação filosófica. Pois esse fundamento, o mundo da vida, manifesta a experiência cotidiana humanamente constituída como base de todas as construções científicas, seja no âmbito das ciências humanas seja no âmbito das ciências da natureza e/ou exatas. O mundo da vida é horizonte universal da experiência humana de ser e estar. Essa interpretação husserliana contrapõe-se ao positivismo que impera nas mais diversas ciências, ao afirmar que a dimensão mais profunda e originária de toda epistemologia é uma estrutura de sentido pré-operatória e pré-racional, constituída histórica e linguisticamente de modo intersubjetivo.

O conhecimento sobre esse fundamento fenomenológico é possível porque de alguma forma ele já lida com ele enquanto pressuposto. Se o mundo da vida não tem como pressuposto os conhecimentos em particular, esses conhecimentos sempre têm como pressuposto o mundo da vida. Para Husserl, os mundos derivados e suas construções de significados nos diversos âmbitos das ciências e das culturas remetem sempre a esse *a priori* concreto. A ciência moderna transforma em conhecimento o mundo numa perspectiva de idealização da experiência em que esta já não mais mantém um vínculo com o mundo da vida doador de sentido para esta própria experiência.

O próprio Husserl dá indicações de que o mundo da vida se dá no âmbito da linguagem. Essa diretiva argumentativa vai ser o centro da hermenêutica contemporânea, de que é na linguagem que os seres humanos se compreendem e possam ter um mundo.

Vivemos o mundo linguisticamente

Para Gadamer, o diálogo não é apenas uma ferramenta que utilizamos para manter uma relação de comunicação com alguém, que depois de concretizada, podemos guardar numa sala de ferramentas acessível segundo necessidades de comunicação. Nós somos diálogo e o diálogo somos nós. A dimensão de ser e estar no diálogo é a condição fundamental do ser humano que revela a impossibilidade do domínio de uma situação dialógica. Pois nós, antes de conduzir um diálogo, somos por ele conduzidos¹. Não

¹ Heidegger compreende a linguagem numa dimensão ontológica que passa a ser a base das reflexões gadamerianas. Quando o autor de *Ser e Tempo* procura pensar a essência da linguagem como um “acontecimento apropriador” é para fugir das amarras da epistemologia clássica e de uma compreensão técnica e ôntica simplesmente da linguagem em que se torna novamente um objeto de pesquisa e de reflexão. Heidegger procura pensar a linguagem e “nada além dela”, na mesma perspectiva da reflexão que empreende quando debate o que é metafísica. Em *A Caminho da Linguagem* afirma que “fazer uma colocação sobre a linguagem não significa tanto conduzir a linguagem mas conduzir a nós mesmos para o lugar

conseguimos continuar uma conversa da mesma forma como a começamos e com as suas intenções originais. O outro na conversa é colaborador de uma dimensão de ser que nos envolve e que nos determina, sem que possamos dominar a relação. A relação é que nos domina. A relação de ser que se estabelece no modo de ser linguagem é uma condição de possibilidade de nossa vida.

Costumamos dizer que “levamos” uma conversação, mas a verdade é que, quanto mais autêntica é a conversação, menos possibilidades têm os interlocutores de “levá-la” na direção que desejariam. De fato, a conversação autêntica não é nunca aquela que teríamos querido levar. Antes, em geral, seria até mais correto dizer que chegamos a uma conversação, quando não nos enredamos nela. Como uma palavra puxa a outra, como a conversação dá voltas para cá e para lá, encontra seu curso e seu desenlace, tudo isso pode ter talvez uma espécie de direção, mas nela os dialogantes são menos os que dirigem do que os que são dirigidos (GADAMER, 1997, p. 559).

Gadamer afirma que “a essência do falar concreto consiste em que aquilo que se tem em mente sempre ultrapassa o que é dito” (GADAMER, 2002, p. 28). E, para além do “falar concreto”, em toda a linguagem há algo que ultrapassa o dito, porque seu ser está na dupla formação do mundo e do ser humano como mediação entre estes e si mesma (GADAMER, 1997). Assim, ela é abolida no e por aquilo que nela se diz. O que não se esgota no dizer é algo que nele aparece no seu próprio calar. Pela porta dos fundos reaparece aqui a ideia hegeliana do (de) limite e de fronteira, distintamente de Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus* que compreendia o limite como uma parede que não se pode ultrapassar nem ver o além dela, que ao vislumbrá-la já se afirma e se visualiza o outro lado (RICOEUR, 1999).

Ricoeur procura pensar a constituição do humano estendendo o conceito gadameriano de diálogo para todas as obras de

de seu modo de ser, de sua essência: recolher-se no acontecimento apropriador” (HEIDEGGER, 2003, p. 08).

nossa cultura. Para o autor francês, a intersubjetividade na perspectiva hermenêutica tem uma condição fundamental: a abertura à fala e à audição ao que o outro tem a dizer. Esse outro, segundo Ricoeur (1999), pode ser um texto, obras de arte, símbolos, narrativas, em que a condição da subjetividade se manifesta na relação de abertura e encontro de mundos possíveis de habitar e viver. O sujeito se descobre nunca numa posição anterior à linguagem já fixada através das obras construídas historicamente. A intersubjetividade é o pressuposto de uma relação que se localiza na dimensão do entre, do caminho, não como um ponto de chegada, mas, que provisoriamente acorda uma compreensão sobre determinado tema a meio caminho, sempre aberta aos diferentes argumentos ou modos de afirmar (RICOEUR, 1999).

Segundo Ricoeur (1986), nesse percurso dialógico, quanto mais abrangente, aberto e flexível à exposição ao outro, maior será a amplitude e a profundidade das possibilidades de que o arranjo conceitual decorrente do acordo provisório seja enriquecido com maior argumentação, maior generalização e maior complexidade. Pois, nessa questão, tem presente a interpretação gadameriana da situação de diálogo:

O que sairá de uma conversação ninguém pode saber por antecipação. O acordo ou o seu fracasso é como um acontecimento que tem lugar em nós mesmos. Por isso, podemos dizer que algo foi uma boa conversação, ou que os astros nos foram favoráveis. São formas de expressar que a conversação tem seu espírito próprio e que a linguagem que nela discorre leva consigo sua própria verdade, isto é, “revela” ou deixa aparecer algo que desde este momento é (GADAMER, 1997, p. 559).

A linguagem, na contemporaneidade, deixa de ser uma questão de instrumento marginal de uso e descrição cognitiva. A linguagem não se tornou apenas um modo de pensar, mas o modo como o ser humano passa a ser compreendido e compreende tudo o mais. Em Walter Benjamin, segundo a interpretação do profes-

por Paulo Schneider, o ser humano *é*² linguagem, isto é, ser humano e linguagem perfazem uma unidade em que o ser humano está angustiadamente à procura de si na linguagem que sempre já foi e é no mundo que sempre foi e é.

A partir da hermenêutica, compreendemos nossa condição de ser na linguagem, num mundo que constituímos como expressão daquilo que pensamos e refletimos e do modo como agimos segundo critérios e valores que são assumidos, mesmo que provisoriamente, de modo que possam ser organizados em objetividades possíveis³. Mas esse ser em um mundo não se dá primeiramente ao nível do dado e nem a ação é uma consequência de um estar num mundo do qual pudéssemos prescindir o que somos. Para Gadamer (1997), não há uma relação representativa da linguagem em relação aos fatos e à realidade. No movimento da linguagem, do qual participamos e somos parte, o resultado não é passível de avaliação, tal como Kant queria no começo da *Crítica da Razão Pura*⁴. A expressão mais acentuada dessa nova forma de pensar, que se tornou uma matriz disciplinar, pode ser encontrada em Gadamer, na sua afirmação de que “ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 1997, p. 687). Segundo Stein,

² O conteúdo dessa proposição é proveniente de uma comunicação pessoal com o professor Paulo Rudi Schneider. Segundo o professor Paulo, a partir de Walter Benjamin, com esta proposição não se quer afirmar a anterioridade substancial nem do ser humano nem da linguagem, como se um existisse antes do outro. Não compreendemos com *Der Mensch spricht*, isto é, o **homem** fala, que há primeiro o homem e este é que fala, tem linguagem conforme Aristóteles.

³ A partir de Gadamer podemos dizer que tudo o que pressupomos em termos de pensar a condição humana e de interpretar e compreender o mundo é linguagem (GADAMER, 1997, p. 550ss).

⁴ “Se a elaboração dos conhecimentos pertencentes ao domínio da razão segue ou não o caminho seguro de uma ciência, isso deixa-se julgar logo a partir do resultado. Quando após muito preparar-se e equipar-se esta elaboração cai em dificuldades tão logo se acerca do seu fim ou se, para alcançá-lo, precisa frequentemente voltar atrás e tomar outro caminho; quando se torna igualmente impossível aos diversos colaboradores porrem-se de acordo sobre a maneira como o objetivo comum deve ser perseguido: então se pode estar sempre convicto de que um tal estudo achase ainda bem longe de ter tomado o caminho seguro de uma ciência, constituindo-se antes um simples tatear” (KANT, 2000, p. 35).

quando falamos de linguagem, enquanto ela é o próprio mundo sobre o qual falamos, estamos tratando-a filosoficamente. É a “linguagem que está em questão quando falarmos das questões da hermenêutica, ou da hermenêutica filosófica. Trata-se de falar do mundo e de nos darmos conta de que não podemos falar do mundo a não ser falando da linguagem” (STEIN, 1996, p. 14).

Se a linguagem é o elemento que permite chegar aos objetos e também o mundo do qual falamos, é possível constatar que todo saber é proposicional enquanto afirmamos algo de algo. Dessa forma, o conhecimento que temos do mundo, dos objetos, é um conhecimento que se dá por meio da linguagem. Segundo Stein, essa condição manifesta que a linguagem e o mundo têm uma estrutura comum em que “o mundo tem a estrutura de *algo como algo*. *Nossa compreensão do mesmo modo tem a estrutura de algo como algo*” (STEIN, 1996, p. 20).

Na contemporaneidade, a racionalidade passa a ser entendida nesta relação com o mundo pelo sentido por meio das palavras, dos conceitos, em suma, na e pela linguagem. Mas não há apenas uma forma de compreender essa relação. Distintamente da hermenêutica, a filosofia analítica da linguagem tem como pressuposto geral que os seres humanos são capazes de usar enunciados assertóricos e predicativos e são capazes de falar (TUGENDHAT, 1998). Nesta concepção se manifesta um limite, colocado justamente pela hermenêutica, de que não existe um ser humano em estado neutro que seja capaz de em um dado momento fazer proposições assertóricas predicativas (STEIN, 2000). Todo ser humano já nasce e está envolvido por uma história, por uma tradição que é o elemento da historicidade no próprio ser da linguagem (GADAMER, 2002, p. 171).

Na relação entre os objetos e linguagem está presente a questão da historicidade, revelando um aspecto novo em relação ao tratamento da linguagem e do mundo segundo a concepção analítica, compreendida numa definição lógico-formal ou lógico-semântica daquilo que conhecemos. A posição analítica é questionada em seu cerne pela condição de pressuposição do dar-se de algo. O limite está na incapacidade de dar conta de todo nosso modo de ser cognitivo em relação aos objetos e coisas, em relação

ao mundo. Por isso, é preciso que a semântica e a lógica tenham em conta a hermenêutica⁵.

As divergências entre as concepções hermenêuticas e analíticas revelam as buscas de universos de justificação da racionalidade filosófica. Cada uma aponta o limite da outra. Uma de não ter uma racionalidade pura. A outra de não poder trabalhar com a correção, com a verdade e a falsidade dos enunciados assertóricos e predicativos. Não é possível construir uma filosofia por meio de um ecletismo de ambas. Sempre chegamos aos objetos através da linguagem e podemos tratar este acesso sob a estrutura do *algo como algo* (STEIN, 2000, p. 262). Mas as proposições não são acordadas por sua possibilidade de uma lógica interna de significados. “O que afinal de contas se faz o centro do pensar na reformulação da ontologia é o mútuo pertencer da palavra e da coisa. A linguagem não é um produto de mundo da subjetividade, ela é menos linguagem do homem do que linguagem das coisas...” (OLIVEIRA, 2001, p. 247).

É preciso reconhecer, nestas duas formas de filosofar, lugares próprios dentro da filosofia contemporânea. Para Heidegger, um deles é o *como* (logos) *hermenêutico* e o outro o *como apofântico*. O enquanto hermenêutico ou *como hermenêutico*, é o *como* do mundo, e o outro, o *como apofântico* é o *como* do discurso (STEIN, 2000). O primeiro é o *como* da nossa condição prática no mundo em que de alguma forma nós já sempre compreendemos as coisas, mas que se expressa via linguagem.

Estas limitações das formas de pensar a linguagem em termos filosóficos revelam também uma interpelação de ambas, o que dá um caráter ambíguo e obscuro à linguagem para a reflexão

⁵ Stein mostra que o próprio Tugendhat tem modificado sua argumentação em relação à compreensão da linguagem analítica recorrendo a um elemento hermenêutico mínimo na questão da significação, uma espécie de “posição de *hermenêutica reduzida*” (STEIN, 2000, p. 286). A hermenêutica e a analítica produziram grande debate sobre a constituição de uma posição filosófica plausível a partir da linguagem. “A hermenêutica pretende resolver o problema da linguagem *como um todo*, a analítica pretende apresentar o melhor método para fazer a hermenêutica da *linguagem filosófica (o todo da linguagem)*” (STEIN, 2000, p. 286).

humana⁶. E esta ambiguidade se enraíza na condição de ser do próprio ser humano, tornando-o *condenado à dimensão de ser hermeneuta*. Se toda pretensa transparência tem algum fundamento na dimensão de expressão da linguagem, esta já não tem nenhum fundamento na transparência.

A filosofia não trata de objetos, por isso não é empírica, mas trata do modo como os objetos se dão, ou seja, ela tem um caráter transcendental – compreende as condições de possibilidade do dar-se. O conceito de *logos hermenêutico*⁷ procura afirmar que existe um sentido no qual nos movemos que é compreendido como um horizonte onde a linguagem pode movimentar-se e significar, contemplando as condições do modo como os objetos se dão na linguagem. O sentido é compreendido como condição de possibilidade, em termos filosófico-hermenêuticos. “Tanto na palavra *sentido* como na palavra *significado* está implícita a ideia de linguagem como um todo” (STEIN, 1996, p. 22). É a forma filosófica de relação com o mundo, de tratar sobre o mundo entendido como linguagem. A linguagem por mais que não tenha sido tratada acentuadamente pelas teorias do conhecimento, sempre esteve implícita como condição de possibilidade de todo conhecimento. “Se precisamos do sentido e do significado para conhecer, isto significa que precisamos da linguagem para podermos conhecer” (STEIN, 1996, p. 22).

A questão do sentido e da significação mudou a base de teorização da filosofia contemporânea. Ela já não podia mais ser sustentada pela relação de sujeito e objeto. Na hermenêutica, o sentido é condição prévia de conceber uma relação de sujeito e

⁶ Luis Rohden argumenta que o próprio Gadamer enfatiza um caráter obscuro da linguagem que torna complexo refletir sobre a linguagem (ROHDEN, 2000, p. 155). Como mostramos acima, em Benjamin o homem procura compreender-se angustiadamente na linguagem que de alguma forma foge à clareza e às possibilidades da compreensão. É esta condição que requer uma constante interpretação da própria linguagem que por sua vez sempre é mediada pela linguagem.

⁷ O “*logos* da compreensão de uma proposição, de *logos apofântico*, o *logos* que se manifesta na linguagem. E o outro *logos*, aquele que se dá *praticamente* no compreender enquanto somos um modo de compreender, irá chamar de *logos hermenêutico*” (STEIN, 1996, p. 27).

objeto, sobretudo na perspectiva de compreender que a linguagem não é mais um objeto entre outros que pode ser tratado pela filosofia. Ela é o modo como os objetos podem ser manifestados. O acesso aos objetos se dá pela questão da significação, pela questão do sentido, compreendido sempre em termos de linguagem.

Naturalmente em primeiro lugar se teria a necessidade de distinguir, na linguagem e pela linguagem, algo que era a condição de possibilidade da linguagem. A ficção que parece se impor é nós sermos capazes de nos por-mos do lado de fora da linguagem e falarmos assim sobre ela. Não podemos falar do lugar da não-linguagem sobre a linguagem. Só falamos de dentro da linguagem sobre a linguagem (STEIN, 1996, p. 25).

Esse modo de interpretar nossa condição humana se tornou possível por uma concepção que compreende o nosso acesso ao mundo como uma totalidade – ser-no-mundo – que se dá como compreensão em sentido ontológico e não epistemológico. O conceito de compreensão recebe em Heidegger um segundo sentido, mais originário, em relação àquele que significa compreender uma proposição, compreender uma interpretação, no sentido de apreender um significado ao modo de um processo cognitivo. O compreender se torna um existencial do ser humano, o modo de ser mais fundamental enquanto ser-no-mundo. A hermenêutica abriu um espaço que não se reduz ao lógico-formal, e ainda mais, um universo que é prévio e até mesmo condição de possibilidade do lógico-formal. No entanto, não pode dispensá-lo porque ele se mantém numa relação que faz parte da linguagem como um todo. As ciências humanas, as teorizações lógico-formais, estudam a estruturação do sentido – perguntam pela *estrutura do sentido*. A hermenêutica faz uma pergunta prévia, que é pelo *sentido da estrutura*. A forma mais originária da linguagem é a estrutura prévia de sentido. O ser humano, enquanto ser-no-mundo, é um ser hermenêutico. Nisso constitui a particularidade da hermenêutica filosófica que trabalha com a estrutura do sentido como condição prévia de reflexão para as ciências humanas.

A partir dessa argumentação heideggeriana, Gadamer afirma que a questão central da hermenêutica filosófica não é aquilo

que está na ordem do dado, dos fatos, daquilo que queremos ou fazemos, “mas o que ultrapassando nosso querer e fazer, nos sobrevém, ou nos acontece” (GADAMER, 1997, p. 14). Esclarece o processo que vai daquilo que nos acontece, aquilo que pode ser avaliado pela situação hermenêutica, até aquilo que se torna manifesto como ordenação discursiva do logos, do conhecimento. O discurso hermenêutico não é apenas um discurso que manifesta aquilo que se dá no universo das pressuposições, mas é também um discurso que é preciso interpretar e ao mesmo tempo um discurso interpretativo.

Considerações finais

Portanto, a linguagem é o lugar em que o ser humano e o mundo se apresentam em seus sentidos e significados. Podemos dizer que ela é a condição de possibilidade, um transcendental linguístico, segundo Apel (2000), do conhecimento do mundo e reconhecimento do ser humano num mundo com outros. Da mesma forma que não há um conhecimento do objeto em si como afirmava Kant (2000), não pela impossibilidade de ligação entre o entendimento e a sensibilidade, mas porque o mundo sempre se apresenta pela linguagem ou o mundo é o mundo da linguagem, podemos afirmar que não há um conhecimento do ser humano em si, mas um conhecimento sempre mediado pela linguagem. Segundo Gadamer, o “homem é um ser vivo dotado de linguagem” e que para “todo conhecimento de nós mesmos e do mundo, [é preciso considerar que] sempre já fomos tomados pela nossa própria linguagem” (GADAMER, 2002, p. 176). Compreendemos que essa argumentação constitui-se em uma nova base para o conhecimento, em que o mundo e os seres humanos, inseridos numa tradição, procuram apreender o modo como se constituíram e se constituem numa perspectiva de convivência comum. Essa proposição perpassa o todo da nossa argumentação em que a linguagem se constitui o pressuposto mais geral do conhecimento tendo como horizonte a constituição de um mundo comum que se renova pelo diálogo entre as gerações.

Na perspectiva da hermenêutica, quando afirmamos que o ser humano é linguagem não queremos formatar um estatuto epistemológico de uma questão antropológica e nem uma epistemologia sobre uma interpretação original inconcussa do ser humano. Insistir na questão de abertura, do logos hermenêutico e da dimensão de ambiguidade da linguagem é manifestar a condição de definições sempre provisórias constituídas de uma objetividade pensante (Kant) em que, tanto o ser humano quanto a linguagem permanecem indefinidos enquanto se quer pensá-los como dados objetivos. O não enredamento num objetivismo que segue da modernidade pelo viés da autoconsciência para a contemporaneidade pelo viés das ciências da linguagem têm na compreensão o modo de ser e estar na linguagem que tem seu sentido sempre em questão na e pela interpretação, e nunca dado nem acabado.

Assim, é pelo diálogo vivo que ultrapassamos o objetivismo da modernidade que passa a estar na base das formas de instrumentos tecnológicos de interação. Compreendemos que os instrumentos colaboram para a comunicação humana em sociedade, mas que eles não se constituem em um ciberdiálogo nem num hiperdiálogo em que o encontro entre os seres humanos seria dispensável. “Porque o verdadeiro diálogo tem sua origem no encontro entre pessoas dispostas a ouvirem-se mutuamente – expondo-se, nas próprias opiniões, à avaliação do outro – e a abrirem-se, nesse mesmo movimento, ao que nunca emergiria, até então, no horizonte de sua própria compreensão” (FLICKINGER, 2010, p. 79).

Referências

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia**. São Paulo: Loyola, 2000.

DILTHEY, Wilhem. **Textos da hermenêutica**. Porto: Rés, 1984.

FLICKINGER, Hans-Georg. **A caminho de uma pedagogia hermenêutica**. Campinas: Autores Associados, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Verdade e método II**. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. **Erfahrung und Urteil**. Praga: Academia de Praga, 1939.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo A. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2001.

RICOEUR, Paul. **Do texto à ação**. Ensaios de hermenêutica II. Porto: Rés, 1986.

_____. **Teoria da interpretação**. O discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 1999.

ROHDEN, Luis. **Hermenêutica filosófica**: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

SCHNEIDER, Paulo Rudi. **Um outro pensar**. Ijuí: UNIJUÍ, 2006.

SOUZA, Ronaldo de Melo. A ética concriativa de Gadamer. **Revista TB**, Rio de Janeiro, n. 94, p. 69-86, jul./set. de 1988.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. **Diferença e metafísica.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

A base teórica da proposta deste livro que interconecta Direito, Cultura e Religião e, por sua vez, dá início a uma série de publicações nesse diálogo, incide em inter e transdisciplinaridade. As religiões, enquanto resultados culturais e, ao mesmo tempo, construtoras de culturas, ajudam a impulsionar e a imprimir nas sociedades compreensões disciplinares de convivência social, geralmente com base em princípios e normas de origem metafísica. O direito, da mesma forma, especialmente no ocidente, fez história aplicando normas inspiradas a partir de princípios de fonte essencialista. Os estudos culturais, com ênfase na perspectiva multicultural e intercultural, elaboraram relevantes e pertinentes questionamentos a esta perspectiva genérica que, no mundo da vida, evidencia-se desde o ponto de vista epistemológico insuficiente, autoritária desde a ótica política e injusta desde a perspectiva jurídica. Os estudos culturais trouxeram também uma contribuição importante aos estudos da religião no sentido de desconstruir esquemas de pensamento universais. Espaço, tempo e contexto emergem como categorias impulsionadoras de um novo pensamento. Categorias a-históricas, aos poucos, dão espaço e oportunidade a categorias históricas. Elaboram-se, assim, teologias contextuais, emergem novos direitos e reconhecem-se culturas. Princípios como diversidade, multiplicidade e pluralidade emergem como fontes questionadoras de homogeneidades e universalidades. Ensejar estes saberes e buscar novas formas de imiscuí-los é a proposta deste livro e desta série. Boa leitura! Noli Bernardo Hahn, Kathlen Luana de Oliveira e Iuri Andréas Reblin

Os organizadores

Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-89754-34-7



9 788589 754347