

tempo e presença

Publicação de KOINONIA • Nº 298 • Março/abril de 1998 • R\$ 3,00

DA TRANSIÇÃO CULTURAL: REALIDADES E VIRTUALIDADES

Lílian do Valle

Clóvis de Barros Filho

Paulo Botas

Luiz Caetano Grecco Teixeira

Robinson Cavalcanti

Luiz Roberto Alves

Temática cultural volta a ocupar-nos neste segundo bimestre. Assim sendo, o bloco principal contempla as discussões em torno da chamada realidade virtual, introduzida pela informática e pela mídia eletrônica, e cujos desdobramentos vão ganhando um espaço cada vez maior na vida das pessoas.

Discutindo, entre outros, os temas da memória, da comunicação, do neoliberalismo e da cultura popular, nossos articulistas nos brindam com uma ampla e variada reflexão a respeito dos vários aspectos que decorrem das novas formas de compreensão da realidade, e de como estamos sendo “conduzidos” nessa direção pelos aparelhos formadores de opiniões e mentalidades.

Além da presença dos depoimentos sobre experiências ecumênicas, que renovam nossas esperanças nestes tempos de confessionalismo, proselitismo e “guerra santa”, decidimos dedicar um espaço ao drama do povo argelino. Muito embora esse assunto seja tratado numa perspectiva especificamente cristã, inclui a dimensão do diálogo inter-religioso: um dos grandes desafios ecumênicos desta transição de século e de milênio que nos cabe viver.

Planteamos uma polêmica: publicamos um posicionamento discordante da tese de que o crescimento numérico dos evangélicos, no contexto de comunidades tradicionais, representaria uma ruptura com as raízes culturais. Isso, a partir de uma situação intensa e fascinante como a de Chiapas.

Duas crônicas — este jeito de dizer tão típico da literatura brasileira — ampliam nossos espaços de falas leves e amenas. “Juventude e mentira” e “Esquecer de Deus”, ambas, a seu modo, têm a ver com a nossa temática.

Por último, cabe assinalar o exercício de hermenêutica bíblica, que inspirou a recente Assembléia Geral de KOINONIA e que, julgamos, poderia inspirar a muitos outros com os mesmos horizontes de ação. Para os colecionadores de TEMPO E PRESENÇA, segue o índice de 1997.

SUMÁRIO

Memória

5 SOB O SÍGNO DA CRIAÇÃO:
MEMÓRIA COMO IDENTIDADE
Lílian do Valle

Comunicação

7 A MÍDIA E SEUS EFEITOS: UMA
ADVERTÊNCIA PEDAGÓGICA
Clóvis de Barros Filho

Crítica

10 "PELOS ESTATUTOS DA NOSSA
GAFIEIRA...."
Paulo Botas

Tecnologia

13 REALIDADE VIRTUAL E
TESTEMUNHO REAL
Luiz Caetano Grecco Teixeira

Neoliberalismo

16 A VOLTA DO FUTURO
Robinson Cavalcanti

Cultura

18 MARTÍRIO E RENOVAÇÃO
DA CULTURA EM TEMPOS
CONSERVADORES
Luiz Roberto Alves

Experiências ecumênicas

21 DESAFIANDO O DESTINO:
EDUCAÇÃO COMUNITÁRIA EM
VALENÇA/BA
Edegard Silva Junior

23 FORMAÇÃO TEOLÓGICA EM
BELÉM: OUSADIA E CONFIANÇA
ECUMÊNICA
Rosa Marga Rothe

Africa

26 ARGÉLIA: FICAR, MESMO COM
A VIDA POR UM FIO. ENTREVISTA
COM DOM HENRY TESSIER
Por Emanuele Rebuffini

28 SERÁ POSSÍVEL O DIALOGO COM
OS MUÇULMANOS?
Alberto Garuti

Índice

30 ÍNDICE DE TEMPO E PRESENÇA
1997

Rubem Alves

34 ESQUECER DE DEUS

América Latina

36 CHIAPAS SE "DESCATOLICIZA"
A PRÁTICA DA INTOLERÂNCIA
Carlos Martínez García

Crônica

39 JUVENTUDE E MENTIRA
Chico Alencar

Bíblia hoje

41 EM BUSCA DE NOVOS SONHOS:
SONHOS DE KOINONIA
Paulo Roberto Garcia

Resenha

43 'COMIDA É PASTO, BEBIDA É
ÁGUA. VOCÊ TEM FOME DE QUÊ?
VOCÊ TEM SEDE DE QUÊ?'
Jorge Atílio Silva Iulianelli

Buscando o difícil equilíbrio entre continuidade e renovação, a Diretoria procurou, entre os colaboradores permanentes de KOINONIA, alguém que, além de dar prosseguimento ao trabalho até aqui desenvolvido, fosse capaz de manter nossa revista em consonância com os novos desafios lançados pela realidade do País cada vez mais complexa, pelo crescente pluralismo do campo religioso brasileiro e pelas dificuldades e novas oportunidades que se apresentam para o movimento ecumônico como um todo. Neste processo a Diretoria tomou a decisão de convidar o rev. José Bittencourt Filho para ser o novo editor de TEMPO E PRESENÇA, acrescentando-lhe a responsabilidade de um novo planejamento editorial para ampliar seu alcance como instrumento de expressão da proposta de trabalho de KOINONIA.

Pastor, teólogo e sociólogo da religião, com uma trajetória de profundo envolvimento com o movimento ecumônico e com a realidade concreta das igrejas em nosso país, José Bittencourt Filho tem todas as credenciais para dar continuidade aos propósitos de TEMPO E PRESENÇA como instrumento de apoio e expressão do compromisso de KOINONIA com a realidade nacional e o testemunho evangélico das igrejas. Sua produção teórica sobre a religiosidade popular e seu engajamento no cotidiano da vida das igrejas o habilitam a ser um editor atento às mudanças e desafios engendrados pelo contexto em que nossa revista quer ser um instrumento de apoio, de esclarecimento e também de desafio.

Diretores, colaboradores permanentes e leitores damos as boas-vindas ao novo editor augurando-lhe êxito em sua nova missão e expressando-lhe o nosso apoio a todas aquelas iniciativas suas que concorram para o aprimoramento, atualização e eficiência do serviço prestado por TEMPO E PRESENÇA.

A Diretoria de KOINONIA

tempo e presença

Revista bimestral de KOINONIA
Março/abril de 1998
Ano 20 - nº 298

KOINONIA Presença Ecumônica e Serviço

Rua Santo Amaro, 129
22211-230 Rio de Janeiro RJ
Telefone (021) 224-6713
Fax (021) 221-3016
E-mail: koinos@ax.apc.org

CONSELHO EDITORIAL
Carlos Alberto Messeder Pereira
Emir Sader
Ivoni Reimer
José Oscar Beozzo
Francisco Catão
Jether Pereira Ramalho
Maria Emilia Lisboa Pacheco
Sérgio Marcus Pinto Lopes
Tânia Mara Sampaio Vieira

CONSELHO CONSULTIVO
Carlos Rodrigues Brandão
Ivone Gebara
Jurandir Freire Costa
Leonardo Boff
Luiz Eduardo Wanderley
Rubem Alves

JORNALISTA RESPONSÁVEL
Magali do Nascimento Cunha
MTb 011-233

EDITOR
José Bittencourt Filho

EDITORIA ASSISTENTE
Magali do Nascimento Cunha

EDITORIA DE ARTE
E DIAGRAMADORA
Anita Slade

COPIDESQUE E REVISOR
Paulo Roberto Salles Garcia

SECRETÁRIA DE REDAÇÃO
Mara Lúcia Martins

CAPA
Vanda Freitas

PRODUÇÃO GRÁFICA
Roberto Dalmasso

FOTOLITOS
Beni (capa) e Graftex (miolo)

IMPRESSÃO
Clip

Os artigos assinados não traduzem necessariamente a opinião da Revista.

Preço do exemplar avulso
R\$ 3,00

Assinatura anual
R\$ 18,00

Assinatura de apoio
R\$ 25,00

Assinatura/externo
US\$ 50,00

ISSN 0103-569X



Queridos leitores:
Mais do que leitores, consideramos que vocês sejam nossos colaboradores. Nossa revista tem procurado, há quase vinte anos, com pessoas e grupos por todo o Brasil e mesmo no exterior, colaborar com a construção de uma sociedade mais justa e fraterna, sinal do Reino. Por essa razão desejamos reiterar que este espaço lhes pertence. Gostaríamos também de receber de vocês, opiniões, sugestões, críticas e propostas, no que tange ao nosso trabalho em geral, e aos artigos em particular. Esperamos mais essa contribuição e antecipadamente agradecemos. As mensagens dirigidas aos articulistas deverão ser remetidas à redação, para que seja dado o devido encaminhamento. Contamos com vocês!

O editor

Tenho muita admiração pelo trabalho que é construído a partir do talento e esforço de todas as pessoas que formam a equipe de KOINONIA. Há tempos tenho vontade de dizer isto, me faltaram apenas algumas oportunidades. (...)

Acredito que não seja fácil levar os projetos adiante, remando contra uma maré formada por veículos de comunicação que se mantêm através de princípios, na maioria das vezes, não éticos.

Sandra Raquew Araujo

(Por e-mail)

Agradeço imensamente o envio dos três exemplares da revista TEMPO E PRESENÇA nº 297. O espaço oferecido ao CESEP, como uma das experiências ecumênicas, é muito importante para a entidade no sentido de divulgar o seu trabalho e também para aqueles e aquelas que buscam entender e vivenciar o ecumenismo. Gostei muito do artigo "Adolescentes infratores e o direito à proteção": é preciso que mais e mais pessoas defendam a bandeira do fim da violência como forma de

acabar com a violência. Só tenho uma crítica com relação à capa deste número: está muito "carregada" de imagens, cores e textos — as anteriores estavam mais leves e atraentes.

Lourde de Fátima Pascholetto Possani

São Paulo/SP

Leitor fiel da revista TEMPO E PRESENÇA, venho parabenizá-los pela mesma, em especial pela matéria "Fundamentos de um projeto novo para o Brasil" (de Cesar Benjamim), que me é de grande utilidade. Sendo assim, gostaria de solicitar que esta matéria me fosse enviada via e-mail, para tê-la armazenada em meu computador.

Carlos Augusto Almeida

(Por e-mail)

ERRAMOS

No texto original da crônica de Rubem Alves *O fim do mundo está próximo* (TP 297), a expressão em inglês "if you don't smoke I will not fart" aparece sem tradução. A tradução, tal como aparece, é de exclusiva responsabilidade da revista.

AINDA NÃO ASSINOU TEMPO E PRESENÇA?



Quem lê TEMPO E PRESENÇA não pode ficar somente com um número.

TEMPO E PRESENÇA é uma leitura indispensável para quem está comprometido na construção de um mundo melhor, mais alegre e mais justo, com a profundidade e qualidade que têm sido a marca desta publicação nas últimas duas décadas. Participe da comunidade de leitores de TEMPO E PRESENÇA e faça agora mesmo uma assinatura anual: R\$ 18,00 (assinatura normal); R\$ 25,00 (assinatura de apoio); US\$ 50,00 (assinatura para o exterior).

Basta escolher uma das três formas de pagamento:

- Cheque em nome de KOINONIA Presença Ecumônica e Serviço
- Depósito na conta Bradesco 15.245-5, agência 1745-0

(remeter cópia do recibo)

• Vale Postal para KOINONIA Presença Ecumônica e Serviço (remeter cópia do recibo)
Enviar para KOINONIA Presença Ecumônica e Serviço, a/c Setor de Distribuição
Rua Santo Amaro, 129, Glória 22211-230 Rio de Janeiro RJ
Tel. 021-2246713. Fax. 021-2213016. E-mail: koinos@ax.apc.org

SOB O SIGNO DA CRIAÇÃO: MEMÓRIA COMO IDENTIDADE

Lílian do Valle



Magliani

O povo brasileiro não tem memória. Esta afirmação, utilizada em diferentes círculos de pessoas, adquire muitas vezes um tom de acusação. O que isso significa? Lilian do Valle procura não apenas caminhos para refletir sobre tal afirmação, antes questões que a colocam em níveis mais densos

Passado, presente, futuro: do eixo temporal em que se tece a humana existência, apenas o presente, asseguram muitos filósofos, tem existência real. Só havendo o instante, a vida não é mais do que um incessante desdobramento do presente, tornado, assim, onipotentemente duradouro, embora irremediavelmente fugidio. E todo o resto, diria nossa época tão acostumada à dominação do *hic et nunc* quanto à divagação sobre a dissolução ontológica de todo e qualquer valor, é pura “virtualidade”.

E, de fato, numa acepção bastante precisa, seria forçoso admitir que o passado e o futuro não só podem como devem ser entendidos como “realidades virtuais”, e mesmo que seria de fato perigoso não aceitá-los como tal. Mas, isto, somente se pu-

dermos distinguir, entre as diferentes acepções que esta palavra “virtual”, tão na moda, pode designar, aquela que precisamente nos interessa.

Para tanto, caberia desfazer o mal-entendido que dá sustentação e sobrevida a tantas reflexões ditas pós-modernas: o da ilegitimidade de qualquer afirmação que não se incline diante das frouxas regras de um relativismo “bem pensante”. O que, no melhor dos casos, nos conduziria a uma profunda discussão sobre o ser que não temos nem a competência nem a ocasião de realizar aqui. Nestas circunstâncias, todavia tratar-se-ia de pensar se toda ontologia é de fato uma violência realizada sobre o sentido do que é o ser, e mesmo se é ainda possível pensar o ser e tudo o que dele fala: mundo, justiça, igualdade, liberdade... Sabemos que tais universais há muito foram expurgados do vocabulário pós-moderno, o que, em vez de ser uma solução, parece introduzir novos problemas e uma violência ainda maior.

E é exatamente sobre este último ponto que eu gostaria de insistir, buscando precisar sob que condição afirmei que tanto o passado quanto o futuro são virtualidades: somente sob aquela em que virtual é possibilidade, é potência a ser, ou não, realizada. E não, decididamente, para considerar que o que já foi e o que está por ser se fariam presentes de forma apenas aparente – ou deficiente, ou indiferente, ou indecidível: enfim, jamais na acepção de que essa presença estaria condenada à efemeridade e à indeterminação dos múltiplos sentidos sobre os quais o relativismo já não crê que caiba à razão deliberar, nem individual nem coletivamente.

POSSIBILIDADE DE EMANCIPAÇÃO, PODER DE CRIAÇÃO

Em um sentido, como diria Cornelius Castoriadis, “não-trivial”, a possibilidade que o passado e o futuro nos abrem é a da emancipação individual e coletiva; e a potência a ela associada é o poder de criação humana. E é

exatamente a partir dessa perspectiva que memória e história podem aparecer como realidades vivas, e não como simples fatalidades a pesar sobre o homem.

Eis como passado e futuro, ao invés de se oporem e se anularem em sua aparente irrealdade, podem ser solidariamente conjugados como dimensões inelimináveis da realidade; e, longe de se constituírem em sombras inatingíveis pela ação humana, devem ser ditos lugares de deliberação, tanto individual quanto coletiva: é como sentido que passado e futuro se fazem presentes, e é como (re)criação que asseguram, no presente da vida humana, sua permanência.

A aceitação da criação, tantas vezes ocultada na história humana (e ainda aqui, quando os “pós-modernos” a condenam à mais perfeita trivialidade), corresponde ao ultrapassamento da famosa “crise da razão moderna”, tanto sob a forma do *pathos* que a manifestou – a superestimação descabida do poder controlador e objetivante dessa razão – quanto da pretensa resposta que produziu – a renúncia à deliberação proposta pelo relativismo ético.

Ela nos permite conjurar vaticínios que proclamam o fim da história, apenas porque seus arautos tomam a doença de sua imaginação como remédio a ser proposto a todos que resistem ao mal verdadeiramente moderno do conformismo. Ela nos permite decidir se chamaremos de realidade a reiteração esvaziada do que já foi, de virtualidade tudo que acreditamos nos escapar, de ilusão a nossa possibilidade de fazer ser o que ainda não é.

MEMÓRIA E IDENTIDADE

Sob a perspectiva da criação, a memória é mais do que essa improvável repetição ou “resgate” de uma significação acabada e congelada no tempo, imutável, a desafiar a liberdade humana. Ela é e só pode ser sob o modo de permanente reapropriação, de permanente reinvestimento de sentido. Também por isso a memória é possibilida-

Seria forçoso admitir que o passado e o futuro não só podem, como devem ser entendidos como “realidades virtuais”

de que remete à condição criadora do homem, no poder efetivo que é o seu de incorporar efetivamente à realidade algo que só passou a existir como fruto de sua deliberação: a livre reinterpretação do passado, agora reencontrado com um novo sentido, um novo passado de que se toma tardivamente posse.

A invenção, ou a permanente reinvenção da memória, descreve, assim, a trajetória da emancipação humana e de seus limites: muitas vezes silenciada e travestida para melhor servir à manutenção das verdades oficiais e das versões dominantes, sua reelaboração permitiu inscrever solidamente no presente as novas perspectivas para o futuro coletivo; e, da mesma forma, no plano individual, em que relembrar pode ser um exercício vicioso de aprisionamento ao passado já instituído, a memória pode fazer-se uma forma de redescobrir, nos caminhos já perdidos do tempo, a franja de liberdade a descontinar um (novo) presente e um (novo) futuro.

A memória é esta possibilidade de resistência ao esquecimento e ao conformismo, que está nas utopias e em cada um de nós, que alguns descreveriam, porém, como mera ilusão ou “ideologia”. E, decerto, trata-se aqui de decisão de sentido, mas um sentido que nada tem de banal e que deve ser chamado, também, de identidade. Apontada para o passado, essa criação se faz, no indivíduo, “romance das origens”, e, na coletividade, sentido para a história. Mas, apontada para o futuro, num caso ou no outro, ela é projeto.

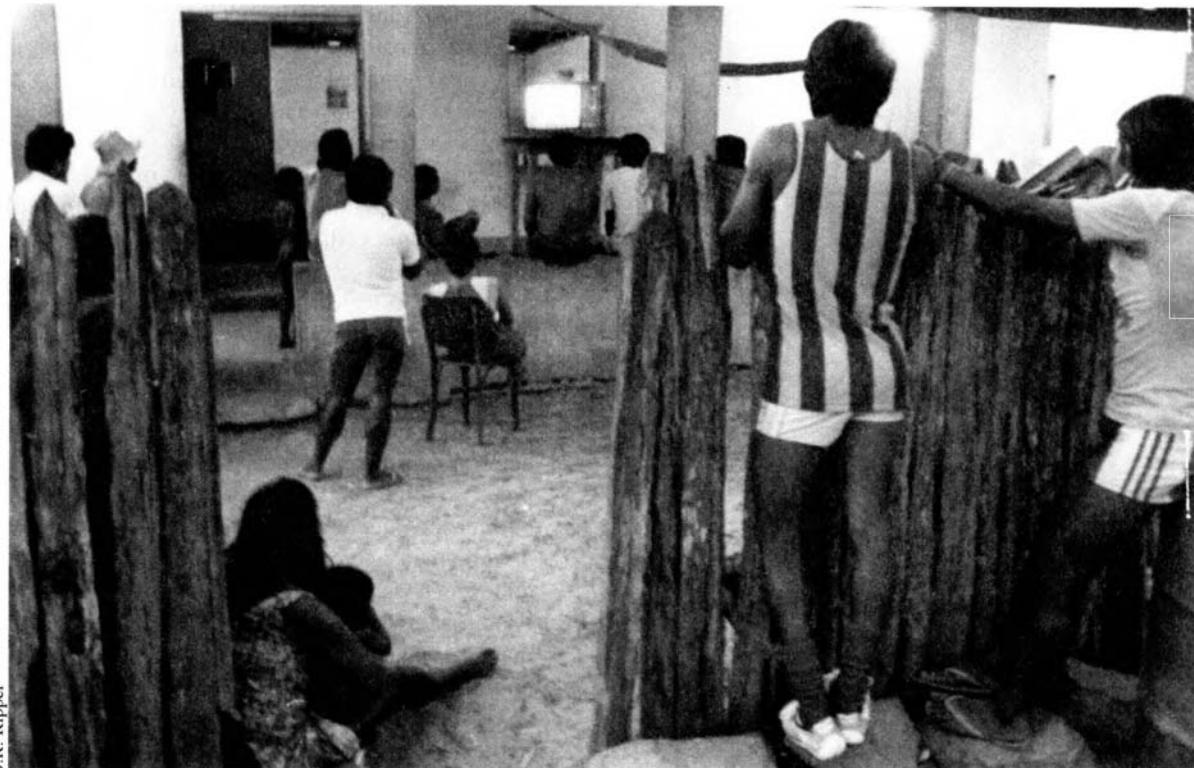
Nessa perspectiva, a famosa e tão banalizada afirmação da “falta de

memória” do brasileiro, muito mais do que denunciar nossa relação com o passado, prenuncia as condições de nosso amanhã coletivo. E de nada valerão nossos esforços para “resgatar” a memória se não for para liberar, enfim, do esquecimento, a criação – este poder que nos exige inventar o presente e deliberar sobre o futuro. Exige de nós, em vista de nossa liberdade, mas nos exige, também, em vista de nossa responsabilidade perante os que irão habitar o mundo que hoje construímos, ou simplesmente aceitamos como fatalidade.

Eis a lição que, seguramente, os que militam na educação recebem da época atual: o profundo esgotamento desse poder de criação anônimo e coletivo, responsável pela instituição de nossa identidade comum, sob forma de valores, de símbolos, de modos de ser e de sentir. O profundo esvaecimento, em resumo, das razões que dotavam o ato de educar de um sentido visível e partilhável. Tal fenômeno corresponde a uma incontrolável imposição de sentidos por parte dos “poderes” privados e facilmente nomeáveis em nossa sociedade: a televisão, a tecnoburocracia neoliberal que nos governa, as gangues e os guetos de toda sorte, que se multiplicam. São eles, atualmente, que, em nosso lugar, instituem nossa identidade, gerenciam nossa “memória” e dizem a nossos filhos como olhar para o passado, como se comportar no presente e o que esperar – ou não esperar – do futuro. São eles que pretendem nos ditar nossos modelos e nossos heróis, estabelecer-se como legítimos educadores das gerações a vir.

Mas, de novo: sua margem de atuação só retrata o vazio de nossa memória. Recolocando-nos, mais uma vez, ante o desafio da criação.

Lilian do Valle, professora do Mestrado em Educação da Uerj, onde coordena um grupo de pesquisas sobre Escola Pública e Imaginário Social.



J.R. Ripper

A MÍDIA E SEUS EFEITOS: UMA ADVERTÊNCIA PEDAGÓGICA

Clóvis de Barros Filho

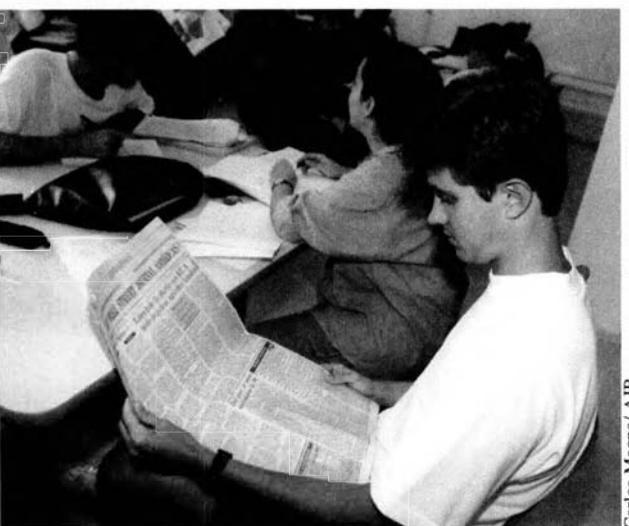
A objetividade é tema permanente no debate sobre a atuação da mídia e está diretamente ligado a outro: a construção dos mitos contemporâneos ou dos mundos possíveis em contraste com o mundo real. Este artigo trata sobre o assunto e dirige uma advertência específica aos educadores que fazem uso da mídia

Amídia constrói os mitos contemporâneos. Define o que é sobrenatural, sagrado, extraordinário. Em vários níveis: determinando os temas de discussão social, as opiniões legítimas sobre eles e os universos simbólicos e contextuais em que se operam os processos de sacralização social. Para o educador resta a alternativa entre o denuncismo estéril e o adesismo acrítico.

O início de mais um ano letivo nos convida à reflexão sobre problemas que se repetem ou se agravam (segundo muitos professores) em sala de aula como a falta de interesse, atenção e disciplina dos alunos. O uso de

novas tecnologias vem sendo apontado como uma solução possível. Destas, a que ainda está mais próxima da experiência de vida do aluno é a televisão. Assim, não são poucas as iniciativas de adequação da produção televisiva, informativa e ficcional às necessidades pedagógicas da escola. Além de se servir de referenciais já interiorizados, o professor tem a oportunidade de discutir o papel social do veículo e seus múltiplos produtos na presença dos exemplos mais elucidativos.

O chamado “espírito crítico”, que nasce da capacidade de contrastar, diferenciar e associar novas mensagens



Carlos Magno/ AJB

a referenciais previamente estruturados, depende, no caso da recepção de informações veiculadas pela mídia, de noções sobre o que é o produto informativo. Não é incomum professores de primeiro e segundo graus recomendarem aos alunos a leitura de jornais para que conheçam a realidade, “saibam o que está acontecendo lá fora”, “estejam ligados no que rola no mundo”. Essa sugestão, sem algumas advertências paralelas, produz efeitos negativos.

OBJETIVIDADE, UM MITO?

Associar a informação da mídia à realidade faz crer na sua transparência, ou seja, na correspondência absoluta entre o texto, a foto ou a imagem e o fato a ser descrito. Observe-se que essa é a representação do jornal ideal imposta por grande parte do material publicitário dos meios. Diante de “Aconteceu, virou Manchete”, é legítimo crer que se não virou manchete não aconteceu. No mesmo sentido, “O que pinta de novo pinta na tela da Globo”, “Mostrando a vida como ela é”,

ou mesmo “Plugado no mundo”. Essa ilusão de mostrar a vida tal como é tem como principal ponto de apoio a aparência de objetividade do texto e da imagem jornalísticos.

É preciso que o aluno saiba que o jornal, como qualquer produto informativo, é uma codificação, fruto de um conjunto de escolhas e seleções arbitrárias. O texto informativo, como qualquer enunciado, é um processo específico de individualização da linguagem como código de significação. Quando um jornalista redige determinada matéria, materializa um processo ininterrupto de escolhas, de eliminações que acabam constituindo uma mensagem entre uma infinidade de possibilidades preteridas. Além das escolhas estritamente formais de sintaxe, de léxico, opera-se uma seleção temática.

Dessa forma, concluímos que a mídia não é o espelho do mundo mas construtora de um mundo possível, espaço simbólico privilegiado onde todo e qualquer tipo de imposição arbitrária de representações permite esconder o princípio da dominação simbólica que se encontra em sua origem. Sobre a idéia de mundo possível alguns esclarecimentos se fazem necessários: Onde termina ou começa a relação da informação com o real? qual a dimensão de subjetividade da informação jornalística? pode-se pensar numa comparação de natureza entre a codificação informativa jornalística e a codificação assu-midamente ficcional?

Substituiremos a pergunta “O que é ficção?” pela discussão de quando uma manifestação subjetiva se aproxima ou se distancia da ficção. Como tipo-ideal, a ficção não existe em estado puro na realidade, relacionando-se a ela todas as manifestações subjetivas.

Numa metafísica do ser, a possibilidade é sempre bidirecional: o poder-ser faz referência simultaneamente ao não-ser. Dessa forma, quando afirmamos que o jornal é um mundo possível, indicamos que ele po-

deria não ser, fossem outros os mecanismos de fazer jornalístico empregados. A melhor forma de perceber o produto informativo como mundo possível apenas circunstancialmente objetivado em notícia é usar como referencial outros mundos possíveis.

MUNDOS POSSÍVEIS E MUNDO REAL

Esses mundos possíveis, entendidos como construções culturais, em que coincidem a estratégia performativa do texto e a interpretação do receptor, apresentam alguns elementos comuns:

1. Os enunciados jornalísticos, representações codificadas e subjetivamente marcadas, não são realidades distantes, planetas transgalácticos, objetivações inacessíveis. Não se trata de paisagem telescópica ou ainda recantos fantasmáticos, povoados por realidades gnosiológicas. A noção me-

ESCOLA NÃO PODE IGNORAR TV

“Antes de discutir a qualidade da TV é importante que a escola perceba o seu papel na educação, incluindo o desenvolvimento de uma visão crítica da criança diante da televisão.” Esta é a tese de Judith Lazar, doutora em sociologia, professora da Universidade Paris X e autora de vários livros sobre o assunto, que ao contrário de muitos, destaca a importância da TV na formação da criança.

Segundo a socióloga, a violência é resultado de muitos outros fatores e não culpa da TV. Ela ressalta ainda que a sociedade, que culpa a televisão, deveria sim resolver as verdadeiras causas da violência incentivando a ida da criança à escola, que possibilita a comunicação interpessoal, e se reestruturando a família como forte instituição de base.

Para que isso dê resultado é preciso acabar com os preconceitos e fazer com que a escola se alie à TV. E como exemplo ela cita que os pro-

táforica de mundo possível pode fazer crer em um distanciamento exagerado em relação ao objeto representado, ao fato gerador da notícia. O mundo possível jornalístico, apesar de não ser o espelho fiel da realidade que se propõe ser, apesar de não coincidir com o fato gerador, mantém em permanência com este último pontos de tangência. Não devemos passar da objetividade torpe ao irrealismo cônscido.

2. Os mundos possíveis são sempre comparáveis entre si. Só a comparação objetiva sua contingência. Ao constatarmos a pluralidade de construções informativas sobre a mesma queda de um mesmo avião, observamos que o trabalho de codificação jornalística se serve de um método de produção informativa de circunstância, escolhido ou impingido, para a produção de um mundo de circuns-

Diante de “Aconteceu, virou Manchete”, é legítimo crer que se não virou manchete não aconteceu

tância. A consulta às fontes, operada de forma distinta pelos distintos veículos, permitiu a construção de distintas quedas possíveis de um avião que pode não ter caído.

3. Os mundos possíveis são sempre subsidiários de um mundo real. Nunca refletem o fenômeno mas apresentam recortes da realidade em espaço e tempo limitados.

4. Os mundos possíveis, como mensagens destinadas à recepção, exigem, por parte do destinatário, uma dose de indulgência, de quem aceita tomar o representado pelo representante, o codificado pelo codificador. Estabelece-se, assim, um pacto entre o produtor da notícia e seu consumidor.

A aproximação do mundo possível assumidamente informativo do mundo possível assumidamente ficcional não significa a sua absoluta equivalência. Permite, entretanto, uma reflexão sobre a dimensão ficcional e subjetiva da notícia bem como sobre a dimensão informativa e fática da ficção assumida.

Quando se fala em imposição temática, em escolha arbitrária, imediatamente se fala em manipulação. A manipulação, no entanto, não está na seleção, que é inevitável em função das limitações de espaço e tempo do produto. Está sim no golpe de violência simbólica que procura impor a parte pelo todo, fazer crer que o universo de temas eleitos como mediáticos pela reunião de pauta sejam a própria realidade fenomênica. Ou seja, seria insólito imaginar um slogan “Aconteceu (passou pela reunião de pauta, a reportagem foi possível, o editor gostou, havia espaço para a publicação, o tema não envelheceu de uma semana para outra), virou Manchete”.

gramas que as crianças preferem deveriam ser discutidos por elas mesmas em aula como forma de observação sobre manipulação e diferença entre real e fantasia.

Uma outra boa sugestão para correr junto com a formação crítica da criança e não cair na armadilha da censura seria a criação de mecanismos de regulamentação e fiscalização para que as emissoras não extrapolarem, limitando através desses mecanismos o acesso das crianças a determinados programas.

Reconhecendo que a imagem é muito mais forte hoje em dia, Judith declara sua defesa à escrita e defende a transposição de obras literárias para a televisão como forma de suavizar a falta de leitura e cita que da mesma forma que as escolas permitiram a entrada de computadores como instrumento de aprendizado nas salas de aula, elas também devem se alertar para que a cultura seja menos superficial.

Fonte: Extraído do texto integral publicado no *Jornal do Brasil* em 16/4/1998.

UMA ADVERTÊNCIA PRÁTICA

Cabe, assim, uma advertência aos alunos. A imposição de um produto codificado e, portanto, em certa medida ficcional, como sendo a realidade, inacessível para o leitor, é a própria essência do produto informativo veiculado pela mídia. A ausência aparente do autor-jornalista, provocada por uma padronização estilística crescente (manuais de estilo) significa a ausência de codificador, de código, de intermediário e, consequentemente, de seleção. A imagem informativa, ao incidir seu foco e suas luzes sobre esse ou aquele ângulo, condene à inexistência social qualquer outro, potencialmente mediatizável.

O professor desavisado que aplica o jornal como material pedagógico para simples transmissão de conteúdo pode prestar um desserviço. Para esse fim, a informação da mídia é um péssimo instrumento. A qualidade do produto informativo é devedora da velocidade da sua fabricação. O uso do jornal em sala de aula deve ter objetivos distintos do seu uso pelo leitor comum. Se o objetivo final do processo pedagógico for transmitir conteúdo, opera-se uma segunda canalização temática, reconstrutora da realidade social e legitimada pela instituição escolar.

O processo pedagógico deve esclarecer e advertir sobre os eventuais efeitos nefastos que a recepção do produto informativo pode produzir, e não reforçá-los. Dessa forma, o estudo do material informativo deve ser epistemológico, de método (ou, neste caso, relativo ao conhecimento dos processos de comunicação), e não temático. O objetivo é a discussão e o desenvolvimento do “espírito crítico”, é inútil transformar o aluno num deglutiidor hipocondríaco de pílulas informativas.

Clóvis de Barros Filho, pesquisador no Departamento de Comunicação Pública da Universidade de Navarra, professor de Comunicação em faculdades em São Paulo.

“PELOS ESTATUTOS DA NOSSA GAFIEIRA....”

Paulo Botas

Para Alik, Alain, Andréia, Pedro, Edu e Gus

Aparentar tem mais letras que Ser.
Karl Kraus

Numa instigante e interessante analogia às gafieiras, o autor passeia por temas como ética, solidariedade, poder, busca de sucesso a qualquer preço, centrando a atenção na juventude, hoje confrontada com esses valores. Em seu melhor estilo, ele critica as relações de poder — político, econômico e religioso — que escraviza os jovens num mundo de angústias e temores, impedindo gestos de gratuidade e generosidade

Existe uma gafieira tradicional no Rio de Janeiro chamada Estudantina Musical, na Praça Tiradentes 79/81, “com mais de 60 anos de tradição”. As pessoas que vão lá ou para dançar ou para assistir encontram a melhor qualidade de música com uma orquestra ao vivo e podem reviver um espetáculo de dança e respeito como há muito não vêm. Em contrapartida, fico pensando nos bailes e dance-terias freqüentados pela nossa juventude, não importa qual seja a classe social. O divertimento isolado, com

um alto consumo de bebidas e drogas, as demonstrações *machistas* de poder pela forma de se tratar as mulheres, os homens entre si, o *ferro* nos carros e as brigas entre as *gangs*.

Os jovens se encontram numa opção única: entre a rebeldia e o tédio. Ambas devidas à ausência de oportunidades para atuarem socialmente, de intervir nos valores impostos que hoje os condenam a uma cultura da apariência. A aparente liberdade afetiva os conduziu a um medo cada vez maior de assumir relações de continuidade e de projetos históricos e coletivos. E agora o *ficar* tem um aliado, pelos menos para os mais abastados: o sexo virtual dos programas....de computadores.

Disque-sexo, encontros marcados pelo telefone, disque-amizades, além das consultas a tarôs, búzios, cartas e runas televisivos os têm conduzido a uma busca da “solução esotérica” individual para as suas dores espirituais.

As igrejas procuram criar “movimentos de juventude” envolvendo-os em práticas coletivas de sensibilização e catarse, em que sempre acabam tendo que exorcizar *demônios* e *santos*. A ausência de uma formação crítica pela qual os preconceitos religiosos sejam, ao menos, equacionados para uma progressiva acolhida de outras místicas e espiritualidades e em que as intolerâncias, das afetivas às políticas, possam ser denunciadas como uma perversidade social e política condena os jovens a escapes obsessivos e, muitas vezes, suicidas.

Na porta de uma comunidade religiosa encontra-se gravado o seguinte

texto: “O primeiro gesto ao nos aproximarmos de outro povo, de outra cultura, de outra religião, é ficarmos descalços, porque o lugar do qual nos aproximamos é sagrado. Senão estaremos esmagando os sonhos do outro, esquecendo que Deus ali estava, antes mesmo, de nós chegarmos”. Este apelo à humildade do gesto e ao despojamento com certeza ajudará a despir a arrogância de tantas pessoas encerradas no *seu-eu-mesmo*, seguras da sua salvação individual e tão somente sua.

SUCESSO A QUALQUER CUSTO

Hoje, a juventude está condenada pelos meios de comunicação a alcançar o sucesso custe o que custar, doa a quem doer. A ética e a moral são apenas conceitos “idealistas” que não correm mais nas suas veias e sangue. *Outdoors* anunciam a boa-nova do sucesso fácil e a preços módicos. O que fazer para acertar? O que seguir para garantir uma vida de qualidade e...fácil? Some-se a isso a cobrança insistente da família que sempre tem filhos e filhas absolutamente perfeitos, inteligentes, brilhantes, mas que sempre são perseguidos pelos invejosos e que nunca chegam a alcançar as oportunidades que merecem por serem tão iluminados... A luz não é só uma questão de brilho, mas de transparência, dizia um amigo meu.

Mas... por que ser transparente num mundo de pessoas opacas e “brilhantes” que só querem ofuscar os outros com tanto brilho individual? A teologia da vaidade é aquela que responde por essa ânsia de tudo ganhar num limite impossível de acumulação



André Arnáida/AB

de poder e grana. Quem assistiu ao filme *Advogado do Diabo*, lembra de que o coisa-ruim ria ao dizer que era fácil ganhar a disputa com Deus: bastava apenas aguçar a vaidade dos homens e das mulheres.

O deus-mamon está aí para provar isso. Quanto se gasta em produtos de beleza, operações plásticas, remédios, carros do ano, roupas de grife para se manter a aparência da juventude? O Lula também afirmou à revista *Veja* de 11 de março de 1998: "Acho feio pé-de-galinha, aquelas rugas no canto do olho. Vou fazer plástica quando tiver condições. Também quero tirar essa papada aqui do olho".

Fico imaginando um *aggiornamento* do Evangelho para o Terceiro Milênio em que o Cristo, em vez da trava, falasse que, antes de mais nada, dever-se-ia tirar do olho a papada... *Vanitas vanitatum*.

O PODER A QUALQUER CUSTO

Mas essa aparência existe também nas relações de poder. Quantos nós conhe-

Os jovens se encontram entre a rebeldia e o tédio, ambos devidos à ausência de oportunidades para atuarem socialmente, de intervir nos valores impostos que hoje os condenam a uma cultura da aparência

cemos que se consomem em manter o seu pequeno poder ou *posse do mando* para se iludir da sua impotência em saber envelhecer com doçura, sabedoria e dignidade. O poeta Leminski provocava ao afirmar que "o poder é o sexo dos velhos"...

Um dia nossas igrejas foram jovens e caducaram... nossos partidos foram jovens e se perderam nos meandros e corredores de um Congresso que protege os apaniguados. Como recuperar os sonhos e utopias quan-

do, ao contrário das religiões africanas, onde envelhecer é sinal de sabedoria e sapiência, precisamos manter nossos rostos com aparência de jovens enquanto nossos espíritos estão carbonizados pela angústia e pela não-superação dos fracassos que são sinais das nossas tentativas de avançar cada vez mais? Quem não fracassa é porque nada tentou.

Quando o Che foi assassinado, cantava-se na luta o seguinte refrão: "Quem afrouxa na saída ou se entrega na chegada, não perde nenhuma guerra mas também não ganha nada" (Geraldo Vandré).

Quando voltaremos a ensinar o risco de viver no meio da vida para nossos jovens? Será que nunca conseguiremos romper a hedionda cadeia do sucesso a qualquer preço que os escraviza num mundo de angústias e temores que os acaba levando ao suicídio como a única saída heróica? Precisamos falar desses jovens suicidas que são uma denúncia viva e pública da falência de nossas instituições

todas: escolas, universidades, famílias, igrejas e governos.

Falemos agora do tédio em que nossos jovens estão mergulhados. Suas emoções e sentimentos estão limitados nas lojas de videogames e nos joguinhos de computador onde, para o "bem-estar" dos pais, exercitam e consomem os cinco sentidos.

Mas... não são eles profetas quando ao dizer a verdade desmascaram as farsas das nossas vidas? Não são eles os que vivem em comunhão quando fazem sinais e gestos que os identificam com os que repartem entre si sonhos e linguagens e que nós vamos sarcasticamente nomear de "falta de personalidade" e "espírito de imitação"? Não são eles os que conseguem vibrar com a verdade e a authenticidade, que são capazes de gestos de gratuidade e generosidade sem malícias e segundas intenções, que são fãs dos que criam, cantam, fazem arte e trazem alegria de viver? É por isso que se chamam de *brothers, brô*, enquanto nos chamamos de sócios até que a falcatura de um sobre o outro nos separe.

A juventude não é responsável pelo que vive. Somos nós os que adiamos nossos sonhos e ao barganharmos nossas utopias deixamos a ela um legado suicida nas bebidas, drogas e sectarismos.

Onde andam nossos teólogos brasileiros da libertação que a fizeram sonhar com uma igreja dos pobres e com um partido político, puro e messiânico, que construiria uma sociedade mais solidária? Onde estão os que a fizeram acreditar, com suas cartas de exortação, após as suas excursões "oficiais" à URSS, Cuba, Polônia, China e Nicarágua, que se estava diante do reino-de-deus-quase-realizado-na-terra? Estão vendendo seus novos livros, fazendo palestras em São Paulo para sensibilizar empresários da estatura de Norberto Odebrecht sobre os novos paradigmas espirituais e a crise da modernidade...

Não se espantem. É apenas uma mudança de enfoque e do *locus theo-*

A juventude não é responsável pelo que vive. Somos nós os que adiamos nossos sonhos e ao barganharmos nossas utopias deixamos a ela um legado suicida nas bebidas, drogas e sectarismos

logicus, um tipo de teologia a partir da libertação das empresas, ou melhor, como ilustra o título de um seminário de Salvador: "Organizações Humanizadas e Competitivas" ou "Trabalho: Ciência, Valores Espirituais e Auto-Realização". E haja *holismo*, verbas e verbo para legitimar e seguir tudo isso...

Quanto aos seus países quase-reinos-de-deus, outros são os ventos que sopram... Será que o sopro do Espírito, "que sopra onde quer e quando quer", não pregou uma peça a esses agourentos teólogos brasileiros tão seguros desse reino-quase-realizado e os fez *viajar* numa Teologia do Mau Agouro e numa Pastoral do Pé-Frio???

"Quero que aconteça em Cuba o que aconteceu na Polônia", afirmava o Santo Padre após a sua visita a Cuba... Quem viver...verá!!!

RECUPERANDO VALORES

Voltemos aos estatutos da nossa gafieira, muito mais dignos do que o elenco anterior. Lá existe um decoro, que não é o parlamentar, onde não se entra de *shorts*, camiseta regata, chinelos, cabeça coberta de nenhuma maneira — é um lugar sagrado da dança — e nem alcoolizado.

Lá, não se beija demorada ou escandalosamente, nem se colocam as damas e/ou os cavalheiros nos colos respectivos, nem se grita ou se gesticula exageradamente, não se colocam os pés na mesa e nem se pode inco-

modar os demais dançarinos ao se dançar espalhafatosamente. Existe uma ética da elegância e da acolhida do outro na sua simplicidade e no seu desejo de apenas dançar, conversar e estar junto com os que se amam.

Quem sabe se uma iniciação à gafieira da Praça Tiradentes não seria um bom aprendizado de cidadania para os nossos jovens? Unir o lúdico ao democrático, a beleza santificada dos corpos ao sagrado das danças de salão?

Quem sabe, nessa diversão sadia, em que se aprende a conviver com o diferente, nossos jovens não poderiam rir e se alegrar sem os artifícios das drogas sejam elas químicas, familiares, religiosas ou acadêmicas? Quem sabe se poderiam sair dessa relação de competição que os deixa impotentes para o amor logo que chegam aos trinta anos, os mata de enfarte antes dos quarenta, de câncer perto dos cinqüenta, de hipertensão a vida inteira, de diverticulite sem diversão, de próstata, derrame e tantas outras doenças infames produzidas pelo desprazer de viver?

Talvez assim, e somente assim, os futuros *lulas* não precisariam declarar com toda a honestidade: "Não tem coisa pior do que ser pobre e famoso. Na próxima encarnação, queria ser rico e anônimo" (Veja, 11/3/98).

E num gesto de afirmação podem romper as aparências, o tédio, as cobranças e decidir como o Luís Inácio da Silva: "Por que eu não posso ir a um baile e beber e dançar a noite toda até me acabar? É assim que eu vou ser daqui para a frente".

Antes, porém, a juventude terá que repreender a ser feliz, a rezar, eticamente, pelos estatutos da nossa gafieira e alcançar o milênio segura de que o que mais vale na vida é a lucidez de se ter "apenas duas mãos e o sentimento do mundo" (Drummond).

Paulo Cézar Botas, doutor em Filosofia e integrante da equipe da KOINONIA.

REALIDADE VIRTUAL E TESTEMUNHO REAL

Luiz Caetano Grecco Teixeira

Diante das modernas e sofisticadas tecnologias que podem nos levar a uma realidade virtual — em que as relações são desprezadas, criando a sensação de que o outro não é necessário —, o autor nos convida a pensar nessa realidade como forma de humanizar o mundo.

Segundo ele, um caminho é apropriar-se do conhecimento, usado para oprimir e alienar, e torná-lo instrumento de melhoria da qualidade e dignidade da vida

Quando brincamos com video games, vislumbramos na tela uma paisagem, muitas vezes bonita e agradável de se olhar; figuras humanas ou seres mitológicos comportam-se como se estivessem vivos. Há programas de computador que permitem passear pelas ruas de Paris ou Nova York sentados em nossas poltronas, com detalhes impressionantes. Existem “óculos eletrônicos” que dão a impressão de estarmos *realmente* andando nas ruas das cidades, interagindo com os personagens de jogos. Existem sensores eletrônicos que, espalhados pelo corpo, permitem que tenhamos sensações de toque, frio, calor, interagindo com um personagem que pode ser “uma pessoa real” ou um ser fantástico, criado pelo programa

que estamos usando. Sofisticados programas de computadores permitem sensações reais a partir de uma realidade criada em seus *chips*! É a chamada “realidade virtual”, a fantasia trazida para as dimensões do real (não falo do Real, uma moeda-fantasia!). Coisa mágica? Parece...

O cidadão comum convive cotidianamente com a tecnologia sofisticada, que ele *não comprehende*, mas *sabe usar*, e ao mesmo tempo que usa ela lhe parece muito complicada para ser compreendida, *algo mágico*! Por exemplo: apertam-se alguns botões, digitam-se alguns números, e a máquina emite o extrato bancário que antes era fornecido por uma pessoa cujo nome se conhecia, com quem se conversava sobre o tempo

TESTEMUNHO REAL

Aconteceu no interior do Brasil, há alguns anos atrás!

Zé Juvêncio, proprietário de 200 hectares de terra, homem de poucas letras, mas cheio da sabedoria campesina acumulada nos seus quase 60 anos, é considerado um dos homens ricos de seu município, cujo nome não interessa.

Todos os negócios dele — compra de insumos e venda da safra — sempre foram feitos sem contrato, no acordo tácito e honrado do “fio de bigode” selando o compromisso. O dinheiro era pago e recebido embrulhado em jornal velho, no banco da praça da Matriz, lugar que o povo chama de Pedra, até que apareceu lá o Banco, com seus talões de cheques, investimentos di-

versificados, financiamentos, juros e cartazes bonitos.

Com certa relutância, Zé Juvêncio acabou abrindo uma conta corrente. Mas nunca conseguiu entender o tal do cheque: “Um papelzinho colorido que vale dinheiro? Isso não me cheira bem!”, dizia aos amigos. Na verdade, o problema do Zé era sua assinatura: nunca conseguia fazer igual...

O gerente do Banco veio com uma novidade, certa manhã: um quiosque muito curioso, chamado “Banco Noite e Dia”, que foi instalado ali mesmo na Pedra, no centro da praça da Matriz. E um cartão de plástico com o nome do Zé escrito e uns números esquisitos. “Agora, seu Juvêncio, o senhor pode pegar *seu dinheiro* no Banco Noite e Dia, qualquer hora do dia ou da noite, não precisa vir aqui na agência”.

Zé Juvêncio foi até a praça e ficou quase uma hora olhando desconfiado para o tal “Banco Noite e Dia” e foi embora. Depois do almoço, o Zé é chamado à delegacia, por causa de algumas coisas que estavam acontecendo na praça. Explicou ao delegado:

“O gerente do Banco me disse que eu podia pegar o *meu dinheiro* naquela coisa lá na Pedra. Fiquei lá uma hora, olhando, e vi muita gente entrando naquele troço e pegando o *meu dinheiro*. Não tive dúvida: mandei dois homens meus, bem armados, tomar conta do *meu dinheiro* e não deixar ninguém pegá-lo! A culpa é do gerente, que botou todo o *meu dinheiro* naquela coisa do diabo!“.

Na realidade do Zé Juvêncio, não cabe a realidade virtual...

ou sobre o resultado do último jogo de futebol...

MORTE VIRTUAL E MORTE REAL

As relações são cada vez mais mediadas pela tecnologia sofisticada, criando a idéia de que o outro não é necessário! Na realidade virtual, o outro pode até ser *deletado*, se chatear muito!

Na maioria dos videogames, ganha quem “mata” mais! Para o computador, entretanto, ninguém morre; apenas alguns *bits* de informação são deletados. Mas para o garoto esperto,

O cidadão comum convive cotidianamente com a tecnologia sofisticada, que ele não comprehende, mas sabe usar, e ao mesmo tempo que usa ela lhe parece muito complicada para ser comprehendida, algo mágico!

UMA INICIATIVA INTERESSANTE

Um projeto muito interessante está sendo iniciado em Londrina (PR), por iniciativa da Igreja Presbiteriana Maanaim (IPB). Situada na periferia da cidade, a Igreja criou o “Projeto MAI: Ministério Assistencial de Informática”, que surgiu “da necessidade da Igreja amparar crianças e adolescentes da região Norte de Londrina que, sem grandes perspectivas de vida, buscam no cotidiano das ruas, a sobrevivência”.

Segundo o projeto, a fim de “amenizar a difícil situação de escolaridade dos menores carentes e reintegrando-os à escola, resolveu-se propiciar-lhes educação alternativa e qualificação profissional através de um Curso de Informática, tendo em vista ainda a melhoria do aprendizado escolar e o convívio com a sociedade, oferecendo oportunidade para o desenvolvimento intelectual e espiritual.”

O público alvo do projeto são crianças e adolescentes, dos 8 aos 17 anos, e a Igreja pretende atingir, de início, 240 alunos carentes; no momento, atua já com 120. (Maiores informações e apoio financeiro: Igreja Presbiteriana Maanaim — Rua Olívio Pedro Benatto, 100, Conjunto Maria Cecília, 86088-350 Londrina, PR, tel: (043) 326-2035; responsável: seminarista Ricardo Martins Matioli.)

campeão da casa, “matei o cara com um bombardeio de laser!”. Na realidade virtual se mata mais que peste bubônica na Idade Média!!!

Talvez, aqueles adolescentes de Brasília, que estavam apenas “brincando” de queimar índio, desconheçiam que a morte não é virtual, nem que a dor é real... Acostumados a *deletar* o que não interessa, tentaram deletar o índio virtualmente, mas o índio era real. Talvez, por isso, na decisão daquela juíza real, a culpa foi considerada virtual...

REALIDADE VIRTUAL?

Nossa relação com a televisão tem um pouco a ver com esse conceito de realidade virtual. Estamos tão acostumados com a “telinha do plim-plim” que não percebemos que as imagens falam de situações reais no telejornal, por exemplo. E então produzem pouco impacto porque os fatos são mostrados sem reflexão sobre o significado deles.

A realidade se torna algo distante, fora do contexto da vida cotidiana, como se os acontecimentos do mundo não afetassem o cidadão que assiste ao telejornal (mais de imagem que de texto), criando a sensação de se estar fora do mundo. Algumas pessoas, é verdade, reagem com um sentimento de pena e indignação imobilizante: “Onde vamos parar?”, “Que se pode fazer?”, “Alguém pre-

O BRASIL COM A CARA DO RATINHO

Pode ser que seja apenas um ciclo, como crêem alguns, e que em breve a televisão brasileira vá superar o trauma provocado pelo sucesso do Ratinho. Afinal, já houve precedentes: Flávio Cavalcanti, Raul Lontra, Dercy Gonçalves e o Velho Palhaço Chacrinha. Nada disso é novidade, dizem, e vai passar. Mas, e se não passar? E se o programa do Ratinho for aquela cara desagradável desse Brasil escabroso que a gente quer esconder e que volta e meia reaparece?

“O dia em que a miséria acabar, acaba o meu programa”, ele disse a Boris Casoy, como se sua missão fosse de fato combater o que explora. O que alimenta seu programa, como se sabe, não é a miséria, mas as aberrações da miséria. A sua justificativa é tão falsa quanto a desculpa dos concorrentes fingindo esta-

cisa fazer alguma coisa!”. Impotência induzida, consumida e assumida! O mundo se torna virtual; real mesmo só a vida de cada um... cada vez mais complicada, até por causa do virtual Plano Real!

SONHOS VIRTUAIS PARA UM MUNDO REAL

Pode ser diferente!

A realidade virtual pode ser um instrumento excelente para educação, por exemplo. A capacidade tecnológica de se criarem, dentro do computador (realidade virtual), imagens e situações que simulam a realidade concreta da vida é útil para treinamento de tarefas de risco (por exemplo: piloto de avião) e poderia ser fartaamente utilizada na formação de valores éticos. Videogames em que a vitória seria de quem conseguisse estabelecer melhores relações de cooperação e parceria, por exemplo, em vez de ganhar quem mata mais ou conquista mais em prejuízo dos outros. Programas nos quais as pessoas fos-

rem indignados com o nível moral, quando de fato estão incomodados é com os níveis de audiência.

O mundo virtual entrou em pânico com essa invasão do mundo real. Ver na tela parece que incomoda mais do que na rua. Os simulacros estão escandalizando mais do que a realidade. No país que tem uma das melhores televisões do mundo, parece um absurdo ter-se que nivelar por baixo. É uma experiência que choca.

No tempo dos pioneiros, os espetáculos de morbidez e os circos de horror chegaram a chamar a atenção da universidade. Alguns estudos foram feitos sobre esses fenômenos de escatologia e teratologia, isto é, de mundo-cão. Na época, o País não tinha democracia, os canais de expressão política estavam cercados e a censura impedia reivindicações, sobretudo as populares.

Dizia-se então que o povo corria para aqueles programas em busca

de catarse, de uma brecha para chorar as mágoas, fazer pedidos e defender suas pequenas causas: cadeiras de roda, dentaduras, remédio contra a lepra, a solução de um conflito doméstico.

Tudo parecia se situar no plano da representação, o terreno do simbólico. Chacrinha, o exemplo mais bem sucedido, virou símbolo, metáfora, modelo *cult*, inspiração do tropicalismo. Foi a melhor paródia do Brasil dos generais.

Hoje temos democracia, cada um diz o que quer, já tivemos o Ano da Saúde, o Ano da Educação, o governo afirma que já resolveu ou equacionou os nossos grandes problemas, e esse Brasil arcaico teima em resistir ao Brasil moderno, em mostrar essa cara feia, suja, mal-educada, sem dentes. E no horário nobre!

Fonte: Trechos do texto "O Brasil com a cara do Ratinho", de Zuenir Ventura, publicado no *Jornal do Brasil* em 21/3/1998.

sem estimuladas ao afeto, à compreensão e à solidariedade.

As igrejas poderiam ser um espaço para isso. Poderiam colocar a informática realmente a serviço da evangelização, rompendo com a ilusão de que o "computador é coisa complicada, só para quem sabe". Afinal, utilizá-lo é simples, útil e nos abre infinitas possibilidades de criação, de comunicação e de troca de informação. Por que não insistir em treinamentos de uso de computador? No

passado, as igrejas protestantes foram responsáveis por inúmeros programas de alfabetização, a fim de permitir a leitura da Bíblia. Por que não ampliar agora esse horizonte e possibilitar a muitas pessoas pobres o acesso à informática, até mesmo como formação profissional? As igrejas teriam condições de trabalhar um projeto de treinamento na área de informática associado à reflexão crítica e mostrando que a realidade virtual é virtual mas pode ser instrumento para a transformação da realidade real.

Quantos centros de pesquisa estão ligados às universidades das igrejas pelo mundo todo? Não poderiam ser chamados a desenvolver projetos a fim de humanizar o uso da informática? Fica a questão colocada para a reflexão...

O "Ide por todo o mundo..." é um mandato real no espaço e também no tempo! Ir ao mundo neste tempo, apropriando-se do conhecimento que hoje é meio de opressão e alienação para que se torne realmente instru-

Na "telinha do plim-plim" a realidade se torna algo distante, fora do contexto da vida cotidiana, como se os acontecimentos do mundo não afetassem o cidadão que assiste ao telejornal

DEMOCRATIZAR E HUMANIZAR A INFORMÁTICA: UMA POSSIBILIDADE

O Comitê de Democratização da Informática (CDI) é a concretização do sonho do professor de informática Rodrigo Baggio de democratizar o acesso ao uso dos computadores. Em 1994 ele iniciou o projeto de reunir um grupo de jovens da favela Dona Marta no Rio de Janeiro e começou a ensinar-lhes a manutenção de computadores. O resultado foi positivo e amadureceu a idéia de criar uma escola de informática na própria favela. Com ajuda de empresas de computadores e escolas particulares de informática, o projeto foi ampliado e em 1995 formou-se o CDI, cujo objetivo principal é a criação de Escolas de Informática e Cidadania em áreas empobrecidas. O ensino da informática com as técnicas de operação e manutenção de computadores é realizado por voluntários do CDI que formam instrutores das próprias comunidades. Nesses conteúdos técnicos são inseridas reflexões sobre as necessidades das comunidades locais, os direitos humanos e a cidadania. Em quarenta meses de trabalho, o CDI implementou Escolas de Informática e Cidadania em oito estados do Brasil. Somente no Rio de Janeiro, base da atuação, foram criadas 33 escolas, que atendem a mais de seis mil alunos.

Endereço do CDI: R. Haddock Lobo, 78, Estácio, 20260-132, Rio de Janeiro/RJ. Tel/fax: 021-273-6647/273-6648. E-mail: cdi@ax.apc.org.

mento de melhoria da qualidade da vida e das relações humanas. Isso é evangelizar! Um testemunho da Salvação "na real"!

Luiz Caetano Grecco Teixeira, OST, sacerdote anglicano e secretário regional para o Brasil do Conselho Latino-Americano de Igrejas (Clai).

A VOLTA DO FUTURO

Robinson Cavalcanti

Por mais que o neoliberalismo decrete um tempo sem futuro, com negação da vida e da proposta de Deus, a História tem-se revelado como berço de utopias. Não seria a capacidade de se inconformar e de sonhar carismas inerradicáveis da natureza humana? Esta é a reflexão que o autor sugere neste artigo

A vida é um ato de criação, é um contínuo processo de “re-criação”. A História, palco dessa vida, é uma sucessão de atos criativos de pessoas e grupos, de comunidades e nações. O Criador outorga à humanidade o privilégio e a responsabilidade do contínuo processo do ato criativo. Essa outorga é denominada de mandato cultural. Dele resulta a civilização. Esse princípio é nuclear à revelação judaico-cristã. Culturas de tabu ou culturas tradicionalistas terminam por dificultar a realização desse mandato pela sacralização de algum lugar do passado, por tornarem absoluto o já realizado.

Culturas preteristas tendem à estagnação. A natureza, por sua vez, é posta como intocável. O resultado é que o ser humano e a sua intrínseca dignidade e direito à própria realização pelos seus atos realizatórios se tornam um privilégio dos sistemas e da ordem estabelecida, que sempre privilegia alguns: etnias, religiões, regiões, gênero, etc.

A mulher de Ló, do relato do Gê-



nesis, ao olhar para trás, ao se fixar no passado, se petrifica, paralisada, e morre. Os privilegiados de todas as épocas e lugares procuram difundir a aprovação da(s) divindade(s) para o *status quo* de então, para a maneira como organizam a vida, tida como natural, única, inevitável. Esse é o papel da ideologia. Assim tem-se dado a hegemonia.

A negação ou o questionamento da ordem estabelecida, as utopias, os sonhos, são sempre tidos como perigosos, subversivos. A morte, a prisão, a tortura, o degredo, têm sido o destino dos sonhadores.

PECADO E PROVIDÊNCIA

Enquanto a Criação outorga o mandato cultural, a Queda, o Pecado Original, traz a ambigüidade moral e a possibilidade destrutiva, opressiva e desumanizante aos próprios atos criadores. O Deus que intervém, o Deus da Lei e dos Profetas, insiste no projeto original, e, como Deus da Providência, não deixa a humanidade abandonada em seu cotidiano auto ou heterodestrutivo. A Encarnação, a Ex-piação, a Ressurreição e o Pentecostes possibilitam, em processo e possibilidade, a redenção do que se cria, a santa paixão da inconformidade e a

*O mundanismo que
hoje enfrentamos com
a ideologia neoliberal
traz esse discurso
satânico, vista a ação
demoníaca como a
negação da vida, da
criação, da proposta
de Deus*

promessa de novos sonhos até para os velhos. À nostalgia do Éden perdido é proposta a esperança da *Parousia*.

O paradoxal é que o próprio Deus da Providência tem sido invocado pelas teocracias explícitas ou implícitas para negar a possibilidade do contínuo ato criativo, seja o velho Israel, a Cristandade, ou o *american way of life*. Nesse aspecto a arte, em particular, tem sido alvo da censura por ser — como nos lembra Marcuse — uma perigosa intermediação entre o sonho e a realidade, na negação do *status quo* e na proposta do diferente, do alternativo, do imponderável, que ameaça a segurança e a ordem. O pavor maior, todavia, é destinado ao núcleo criador da vida, a sexualidade.

O grande ideal de todas as tiranias, de todos os despotismos, de todos os totalitarismos, de todas as teocracias e ateocracias tem sido decretar o fim das possibilidades utópicas, a extinção dos sonhos, o fim da História. Nada de novo ou de diferente poderia ser criado. A síntese final já teria sido realizada. O conformismo, a apatia, o adesismo pragmático seriam a medida do possível no mundo das realidades. A não-criação é a antivida, o pecado da desgraça de um mundo sem Providência.

TEMPO SEM FUTURO

O mundanismo que hoje enfrentamos com a ideologia neoliberal traz esse discurso satânico, vista a ação demoníaca como a negação da vida, da criação, da proposta de Deus. Nostálgicos, ingênuos, ultrapassados, ignorantes ou mal-intencionados (“inimigos do Brasil”, por exemplo) são os que insistem em afirmar o Deus da Providência, o Deus da Ética, a História

Aberta, a humanidade como permanentemente criativa. O neoliberalismo decreta um tempo sem futuro.

O parto da pós-modernidade é um tempo de dor, de perplexidade, de dúvidas e de temores. A arrogância das idéias ateocráticas que, por inconsistência, já se desmancharam no ar, deu lugar à fuga do exótico e do esotérico e à compulsão hedonista do consumismo, este sim o materialismo triunfante. Os nostálgicos das revoluções de ontem insistem no ontem. Os motivados pela contra-revolução do antes-de-ontem insistem no antes-de-ontem, procuram modelar o hoje no antes de ontem. A História é feita prisioneira do passado. O futuro parece ter desaparecido.

FUTURO E ESPERANÇA

A História, porém, tem-se revelado como berço de utopias e cemitério de propostas finais. Não seria a utopia uma necessidade humana? Não seria a capacidade de se inconformar e de sonhar carismas inerradicáveis da natureza humana? A uma geração de desencantos, a uma geração desesperançada, presentificada, estéril, não se sucederiam novas gerações propensas e subversivas? Aos inconformados de hoje — aparentemente

minoritários e quixotescos — não teria a História reservado o papel “modesto” de deixar às gerações seguintes essa lembrança?

O “princípio protestante” do “criar sempre, questionar sempre o criado” nunca foi tão necessário e atual, como arma de uma batalha que é, antes de tudo, ideológica. O Apocalipse, a *Parousia*, o Juízo Final, a Volta de Cristo, o Segundo Advento, o “novo céu” e a “nova terra”, a esperança cristã, a fé na Providência, antes que veículos de alienação, se fazem categorias revolucionárias. A lembrança do futuro é a única saída para libertar o presente.

O futuro, a esperança e a providência devolvem à humanidade a sua dignidade perdida: a liberdade para criar, para crer nas próprias possibilidades, para reassumir o mandato cultural.

O *locus* dessa batalha crucial não se dá, primordialmente, na Ciência ou na Tecnologia. Talvez sequer na Filosofia. A batalha é outra vez teológica. Nunca a Teologia se fez tão atual e tão decisiva, talvez para surpresa dos próprios teólogos. A *Torah* contra *O Capital* e *A Riqueza das Nações*. Belém contra Washington. A denúncia constante contra a idolatria não é a tarefa permanente dos profetas? Profetismo que começa no próprio espaço religioso, no desmascarar e desmoralizar os profetas de Baal-Mercado?

Com o Deus Eterno o passado devolve o futuro e o presente pode libertar a História.

Robinson Cavalcanti, bispo da Diocese Anglicana do Recife (Pernambuco) e cientista político.

MARTÍRIO E RENOVAÇÃO DA CULTURA EM TEMPOS CONSERVADORES

Luiz Roberto Alves

Lugar para se encontrarem elementos de denúncia da banalização dos jogos de poder — esta é uma das faces da cultura brasileira de acordo com as reflexões de Luiz Roberto Alves. A partir daí o autor propõe um desafio: olhar a questão da globalização sob essa ótica

Quem visitou o Salão do Brasil em Paris entre 20 e 25 de março últimos, ou quem entrou nele por meio do jornal *Le Monde*, via Internet, encontrou as culturas brasileiras devidamente identificadas na história do País, apesar de os internautas serem saudados por um tucano de jeitão gaiato que, em sua plumagem verde-amarela, anunciaava livros, sonhos e inteligência... De fato, não se tratava de um olhar banalmente turístico, como é comum em nossas embaixadas e consulados; ao contrário, houve debates sérios para europeu nenhum botar defeito. Ou melhor, ocorreram reflexões para dizer que entre nós a cultura tanto fecunda a história quanto é grávida dela.

Basta dar atenção aos principais textos à disposição dos leitores de língua francesa. Ali figuram Roberto Schwartz, Jean Soublin, Idelerte Muzart-Fonseca dos Santos, Pierre Rivas, Darcy Ribeiro e tantos outros, brasileiros e franceses, a revelar facetas importantes do Brasil. E o que mostram em seus textos e falas? Que te-

mos um comportamento culturalmente cruel, isto é, aquilo que anunciamos como de mais alto valor é o que negamos na prática política, econômica e cultural. Anunciamos as belezas da literatura de cordel e sua sensibilidade como instrumento de educação das populações que transitam do mundo da oralidade para o da escritura, mas negamos direitos básicos, reprimimos as reivindicações e desempregamos sistematicamente os interlocutores, personagens, criadores e leitores desse mundo migrante e forte. Então, para que serviria, socialmente, a literatura de cordel? Somente para se constituir um apêndice das belas-artes, ou pior, ser adorno ou penduricalho para inglês ver!

Do mesmo modo, anunciamos em Paris que nossa literatura foi, sempre, compromissada com as forças culturais populares, de Manoel Antônio de Almeida a Mário de Andrade, de Graciliano Ramos a Guimarães Rosa, de Castro Alves a Gregório de Matos; e não para louvá-las, mas para vê-las jogando o jogo cotidiano da difícil existência no país das desigualdades e incoerências. No entanto, todo esse compromisso intelectual, destacado por críticos, mestres e políticos, termina excluído da leitura pública pela política mercantilista do livro e da “des-educação” básica, bem como é renegado diante das ambições pessoais de poder.

Não é diferente quando fazemos desfilar as manifestações populares: congadas, maracatus, reisados, festas do divino. O próprio modo de descrevê-las é como se as mostrássemos como coisas semimortas, bonitas e

vistasas nos seus adereços e movimentos, mas incapazes de interferir na vida presente pelo seu simbolismo e pelas suas mensagens. Os meios de comunicação social desempenham um papel essencial na marginalização dessas expressões culturais, pois não desejam ou são incapazes de atualizar-lhe a memória, de ser sensíveis ao fato de que a cultura é sempre um processo de atualização de valores históricos. Então, quando o maracatu não denuncia mais as relações desumanas entre senhor e servo (porque tudo vira objeto para o divertimento mercantilista ou *voyeurista*), parece que as várias formas de escravidão hoje conhecidas no País não possuem base histórica; como todas as violências, também a escravidão é coisa circunstancial, uma onda que passa por nós de vez em quando...

CULTURA E DENÚNCIA

Curioso é que nossas expressões culturais, brasileiras, latino-americanas ou ocidentais já nos tinham advertido dos percalços da modernidade, suas formas de esquecimento, seus falsos dilemas em torno de universalidade/localidade, a condição de nacional/popular, global, regional. Desde Machado de Assis, ou Jorge Luis Borges, ou Shakespeare já estava claro que as dicotomias alardeadas pelas elites e seus servidores são, de fato, formas exemplares de exercício do mandonismo e continuação do poder, modos de exclusão. Ora, toda a nossa modernidade não passou de discursos que encobriram as diversas expressões do colonialismo: o que se desejava era a mão férrea do espírito co-

Roda de Bumba, Nhozim, São Luís/MA.
Coleção Casa do Pontal



José Inácio Parente

pela ótica da criação e da veiculação culturais. Por essa ótica, os principais símbolos que o discurso globalizante busca impor são simulações, visto que elas funcionam pela negação das partes, ou seja, o que parece ser total, anunciado em alto e bom som, passa pelo filtro seletivo dos poucos “modernos”, “qualificados”, com direitos garantidos à nova retórica, que

sintonia com o coração humano e suas expressões culturais quotidianas é o encontro com a universalidade, evitando a simulação, que é o reino do espetáculo roubado, feito por alguns privilegiados em detrimento das maiorias.

Nossa inteligência e nossas expressões culturais não somente nos anunciaram as tramas das modernidades como deram sinais de como sairmos e entrarmos nelas com proveito e algum avanço social. Claramente nossas elites políticas não deram nenhuma bola para essas antenas sensíveis, embora as papariquem nos vistosos festivais, aqui e lá fora. Por não poder fazer análises mais exaustivas, basta citar Euclides da Cunha, quer o d’Os Sertões, quer o das viagens ao interior do País; ou Mário de Andrade e sua renovação cultural por meio dos novos habitantes da velha e renovada São Paulo. Seguem-se Lima Barreto, Villa-Lobos, Graciliano Ramos, o cinema novo e os compromissos do teatro que sondou tanto o mundo da corte quanto o terreiro das práticas populares, de Alencar a Arthur Azevedo e Vianinha.

lonial, enquanto o que se anuncia eram os céus de brigadeiro da liberdade e da modernidade.

Fomos sempre “modernos”, por isso pudemos manter quase sem alterações o patrimonialismo, o clientelismo e outros “ismos” hauridos do espírito colonizador perfeitamente harmonizados com o poder político das dinastias brasileiras. O mexicano Carlos Monsivais e mesmo Borges já nos haviam dito dos enganos e das burlas da *mexicanidad*, da *argentinidad* ou da *hispanidad*, formas quase exclusivas de aproveitamento conservador do poder. Os fascismos sempre se apresentaram modernos, atuais. Quase sempre o diabo das narrativas e casos populares é um moço bonito, sedutor e um grande *pé-de-valsa*.

METÁFORAS DA TOTALIDADE

Por isso mesmo, qualquer forma de globalização precisa ser vista, antes,

buscam impô-la à totalidade do povo. Nesses casos, quase sempre a realidade se basta na virtualidade, que toma o lugar do real. Assim também foram anunciadas as mudanças fundamentais do Brasil em 1822, 1889, 1930, 1964, com resultados conhecidos.

Mas pela ótica da cultura, no caso brasileiro, quando os modernistas de primeira hora pressentiram o tempo da velocidade, das novas tecnologias, da existência tangível das massas de trabalhadores e dos movimentos migratórios, anunciaram-no como potencialmente capaz de transformar nossas vidas e, imediatamente, buscaram na memória popular um universo lingüístico, imagético e conceitual para entenderem tudo o que estava acontecendo dentro da polifonia das culturas. Globalidade/regionaldade, universal/particular: fazendo assim, não produziram alienação. A

*Anunciamos as belezas
da literatura de cordel e
sua sensibilidade como
instrumento de educação
das populações, mas
negamos direitos
básicos, reprimimos
as reivindicações e
desempregamos
sistematicamente os
interlocutores,
personagens, criadores
e leitores desse mundo
migrante e forte*

*Fomos sempre
“modernos”, por isso
pudemos manter quase
sem alterações o
patrimonialismo, o
clientelismo e outros
“ismos” hauridos do
espírito colonizador
perfeitamente
harmonizados com o
poder político das
dinastias brasileiras*

Fomos avisados de que a contraparte imediata do global é a resposta do local, para que a sintonia revele, antes de tudo, as formas de comunicação, seus obstáculos e possibilidades de contato dos códigos. As personagens de José Lins do Rego e de Lima Barreto sempre nos apontaram para o sinal amarelo. Veja-se o quixotesco Vitorino Papa-Rabo ou a dolorosa personagem Policarpo Quaresma. Essa produção cultural (que tem muitos pontos de contato com a produção latino-americana) que se inicia sob a força colonizadora das inquisições vai à escravatura e bate o bico contra devassas e ditaduras, realiza-se como a contraparte do discurso “des-historizador”, que anuncia a mundialidade quando não faz aqui dentro mais do que garantia do patrimonialismo; realiza-se esse ímpeto cultural, também, como atualização quase barroca da contínua estrutura de poder (os “pobres” de Euclides serão os “catrumanos de Gerais” de Guimarães, ou o Severino de João Cabral, descendentes dos oleiros, vaqueadores, sapateiros, *peças* do eito do guatambu, homens e mulheres do mundo chamado rústico, viventes das muitas alagoas ao fio da espada e da navalha). E porque essa gente sempre significou a maioria da popu-

lação, sua presença ativa e dificultosa foi a própria marca da historicidade da cultura, que intercambiou significações sempre realistas na interlocução de arte e vida. Mas não é diferente a literatura boliviana a partir, por exemplo, da obra de Arguedas a sondar o mundo do trabalho a partir do ser indígena.

Enfim, diante desse “instinto de nacionalidade” (que no fundo foi um modo de desmascarar culturalmente o patrimonialismo travestido de liberalismos, democratizações e modernidades) não teríamos direito algum a falar de “fim da história”, virtualidade, simulação, reengenharias. No ato mesmo de enunciação dessas novidades, anuncia-se a sua ideologia, ou seja, o diversionismo diante dos compromissos políticos rompidos, da postergação do acerto de contas da secular dívida social, do modo perverso de empurrar com a barriga a lista dos direitos roubados e até mesmo um modo velho/renovado de projetar sombras sobre as ausências ou deformidades das políticas de educação, saúde, transporte, emprego e previdência.

Outra vez tenta-se metaforizar a metonímia: a voz dos poucos donos travestida da totalidade impregnada de eficiência, concorrência, mercado, desregulações, agindo para tornar opacas e envelhecidas as culturas do trabalho, da operosidade quotidiana, do prazer ritual, da narrativa como atualização do acontecer da vida no tempo. E toda essa gente se torna, outra vez, desempregada e descartável. Ouvinte e não narradora. Borges nos contaria mais da história da infâmia, embora Machado já nos tivesse mostrado sobejamente: civilidade e progresso travestem-se rotineiramente da mais abjeta escravidão. A cultura brasileira é o lugar mesmo de encontrar elementos de denúncia da banalização dos jogos de poder. Infelizmente as denúncias não instrumentalizam a revolução quando a mediação institucional é pragmaticamente fragilizada. Ou quando o sis-

tema de comunicação é uma ação entre amigos, parentes e aficionados.

Mas quem se aprofunda na questão sob a ótica da cultura não pára de nos alertar. Roberto Kurz, sociólogo alemão, e Gilberto Dupas, pesquisador do Instituto de Estudos Avançados da USP, em artigos recentes de jornal nos mostram a degradação da cultura e a desagregação social consequente. Enquanto Kurz (*Folha de São Paulo*, 15/3/98) mostra a degradação da cultura na sua relegação ao entretenimento e à mercantilização de produtos e processos culturais, Dupas (*Jornal da Tarde*, 23/3/98) faz ver que o processo de globalização é completamente irresponsável perante as crescentes desigualdades sociais. A globalização, do ponto de vista comunicacional, é o supra-sumo da perversidade, pois não deixa dúvidas quanto à ausência de qualquer interlocução na sua ocorrência. Pensando em Roland Barthes e o mito como fala roubada, a globalização, como a temos e vemos, é o mais ladrão dos mitos: é o arquétipo da ladroeira. Peter Drucker lastimava nos anos de 1980 que os Estados fossem elefantes e não andorinhas. Mas as doses elefânticas das quedas de muros e barreiras deixaram ver o vôo livre das novas metáforas-andorinhas da totalidade conservadora; conviria a Drucker, agora, analisar melhor a sujeira que se segue à revoada.

As culturas e suas expressões, quase sempre atoladas no mangue, como o Severino do auto-de-natal pernambucano, produziram suficiente inteligência para compreender, julgar e talvez superar o faustoso emporcalhamento de mais essa jogada das elites. Ser moderno, agora, implica abrir o guarda-chuvas sob a revoada. Aí voltaremos a ser culturais, simbolizadores, caminho para a restauração.

Luiz Roberto Alves, livre-docente da Escola de Comunicações e Artes da USP e assessor de instituições do Grande ABC/SP, para políticas públicas.

DESAFIANDO O DESTINO

EDUCAÇÃO COMUNITÁRIA EM VALENÇA/BA

Edegard Silva Junior

Se os governos usam apenas como marketing institucional a frase "Toda criança na escola", o mesmo não acontece com grupos espalhados pelo País como o Cemep, na Bahia. Levar a sério a meta de que educação e cidadania devem estar vinculadas é um dos seus principais objetivos

No dia 25 de janeiro de 1998, o jornal *A Tarde*, da capital baiana, lançava como manchete: "450 mil crianças fora da escola no estado da Bahia — o maior número de todo o país!". O que o jornal publicou já era uma preocupação para nós do Centro

de Educação em Meio Popular (Cemep), com sede em Valença/BA. Uma de suas áreas de atuação é a das escolas comunitárias — Projeto Casulo. A metáfora do casulo retoma a educação como um processo de formação e embelezamento da vida, um movimento transformador para educadores, educadoras e educandos.

COMO SE INICIOU O PROJETO CASULO?

Em 1992 um grupo de religiosas, percebendo o grande número de crianças e adolescentes não alfabetizados, no município de Valença e região, e a carência de escolas públicas e privadas nas periferias, organizaram algumas escolas na comunidade para atender sobretudo crianças em fase de alfabetização.

Dessas comunidades foram convocadas lideranças que pudessem assu-

mir o projeto e, com a assessoria da Federação de Órgãos de Assistência Social e Educacional (Fase) de Itabuna/BA, iniciamos um processo de formação de educadores comunitários que levou dois anos. Nos encontros de formação eram vistos temas como metodologia, técnicas de grupo, análise de conjuntura, concepção de trabalho popular etc. Acreditávamos que não bastava apenas haver escolas para atender a demanda, eram necessários educadores atentos ao processo de formação cidadã das crianças e das famílias delas. Era importante, sobre tudo, que os próprios educadores estivessem imbuídos de um espírito cidadão.

As duas primeiras escolas foram instaladas no próprio centro comunitário, no qual são realizadas as atividades do Cemep. Na região, já existia outra experiência, a Escola Comunitária Paulo Freire (bairro da Lapa) e a Escola Comunitária Nossa Senhora de Fátima (Bairro de Fátima). Assim, colaborávamos para fomentar uma rede de escolas comunitárias capazes de responder ao desafio da alfabetização infantil.

A terceira escola surgiu associada a uma experiência de reforma agrária. Um grupo de trabalhadores rurais havia ocupado uma área de terra e avaliamos, com eles, que era o momento de também investir numa escola comunitária nessa área rural — a Vila Boa Esperança. Numa construção muito simples, feita pelos próprios posseiros (era deles e para os filhos deles o projeto), a escola era mais uma boa esperança que surgia. Construímos, assim, a Escola Comunitária Antônio Conselheiro. Era uma forma de trazer à consciência



Arquivo do autor

A Escola Comunitária Antônio Conselheiro atende cem crianças por ano na área rural de Vila Boa Esperança (Valença/BA)



Arquivo do autor

Monitoras do projeto que organiza escolas comunitárias para crianças e adolescentes não-alfabetizados

e ao coração o sonho de Canudos: uma comunidade auto-sustentável, até mesmo quanto ao processo educativo. A escola atende anualmente cem crianças da alfabetização à quarta série nessa área rural.

O trabalho foi-se firmando, as ocupações urbanas surgindo e o grupo percebeu a necessidade de a escola comunitária chegar também a esses lugares. Estamos, portanto, presentes nos lugares mais pobres da cidade com seis escolas. Todas elas são construídas com o envolvimento da comunidade, em mutirões, acompanhando o próprio jeito do bairro. São casas simples, da forma que o povo pode construir, e bastante agradáveis para as crianças e os educadores e educadoras. Uma das escolas, que só foi restaurada recentemente, era de taipa pois foi dessa maneira que a comunidade pôde construir. Assim mesmo atendeu por três anos as crianças do bairro.

ENVOLVIMENTO DA SOCIEDADE CIVIL E DE OUTRAS ESCOLAS PARTICULARES

Procuramos envolver a sociedade civil no processo de manutenção das escolas comunitárias. Durante o ano são realizadas duas grandes atividades. A primeira consiste numa celebração realizada na Igreja Católica, quando, por ocasião da festa do padroeiro, dedicamos uma noite a todas as escolas. Nessa celebração as crianças das escolas comunitárias participam e os alunos das demais escolas trazem na hora

ESCOLAS COMUNITÁRIAS COORDENADAS PELO CEMEP

Escola Comunitária Paulo Freire (bairro da Lapa)

Escola Comunitária Antônio Conselheiro (Vila Boa Esperança / zona rural)

Escola Comunitária Joilson de Jesus (bairro Porto do Imbira)

Escola Comunitária Zumbi dos Palmares (bairro Santa Luzia)

Escola Comunitária Nossa Senhora de Guadalupe (bairro do Jambeiro)

Escola Comunitária Galdino de Jesus (bairro da Jaqueira)

do ofertório material escolar — papel, lápis, caneta, tinta, giz etc. — que é doado para as escolas comunitárias. Dessa forma temos garantido o material didático. O que é recolhido na campanha tem sido suficiente para manter nossas escolas comunitárias.

Em algumas escolas particulares e com alguns benfeiteiros fazemos a campanha do uniforme. Procuramos uma firma que confecciona os uniformes e pessoas, grupos ou turmas de uma escola doam o uniforme de uma turma ou de algum aluno. Atualmente ele consiste numa bermuda e numa camiseta, cujo valor não ultrapassa dez reais.

As escolas comunitárias não têm por objetivo suprir, ou eliminar, o pa-

pel do Poder Público, especialmente o governo municipal, no dever de garantir escola pública e gratuita para a população. O Projeto Casulo tem procurado envolver a prefeitura de Valença, principalmente no que tange à manutenção dos educadores e da refeição dos educandos. Na verdade, o Projeto é uma resposta da sociedade civil que denuncia a falácia dos discursos governamentais de falta de recursos para a educação. Por outro lado, fica também demonstrado que os projetos governamentais, que apregoam abrir espaço para "toda criança na escola", têm sido falsos.

Com a ajuda de uma congregação religiosa mantemos em Verona, na Itália, um grupo de voluntários e amigos que fazem durante o ano pequenas campanhas e contribuem para manter também essas escolas.

DESPERTAR PARA A CIDADANIA

O Cemep assume, portanto, a administração das escolas comunitárias, mas a linha pedagógica e a ligação entre escola e comunidade são assumidas por uma equipe de coordenação pedagógica que se reúne constantemente com os monitores para planejamento e organização de cada escola.

Durante o ano são realizadas algumas atividades em comum — dias de lazer, de formação, de celebração onde reunimos todos os alunos das escolas comunitárias. Temos o costume de celebrar o Dia do Índio (com um enfoque diferente), a Páscoa, a comemoração do Dia da Criança, palestra sobre higiene bucal com uma dentista, semana ecológica, etc.

A orientação que os monitores recebem e a linha dessas escolas asseguram que o trabalho da escola comunitária precisa ser diferente — deve envolver a comunidade, aproveitar o máximo de material alternativo, despertar a criança para a cidadania.

Edegard Silva Junior, padre católico e secretário executivo do Secretariado para o 10º Encontro Intereclesial das CEBs.

EDITORES DESTE
SUPLEMENTO
Rafael Soares de
Oliveira
José Maurício Andion
Arruti

AGRADECIMENTO
João Antônio Caldas
Valença

SUPLEMENTO ESPECIAL DE tempo e presença

COMUNIDADES NEGRAS TRADICIONAIS: AFIRMAÇÃO DE DIREITOS

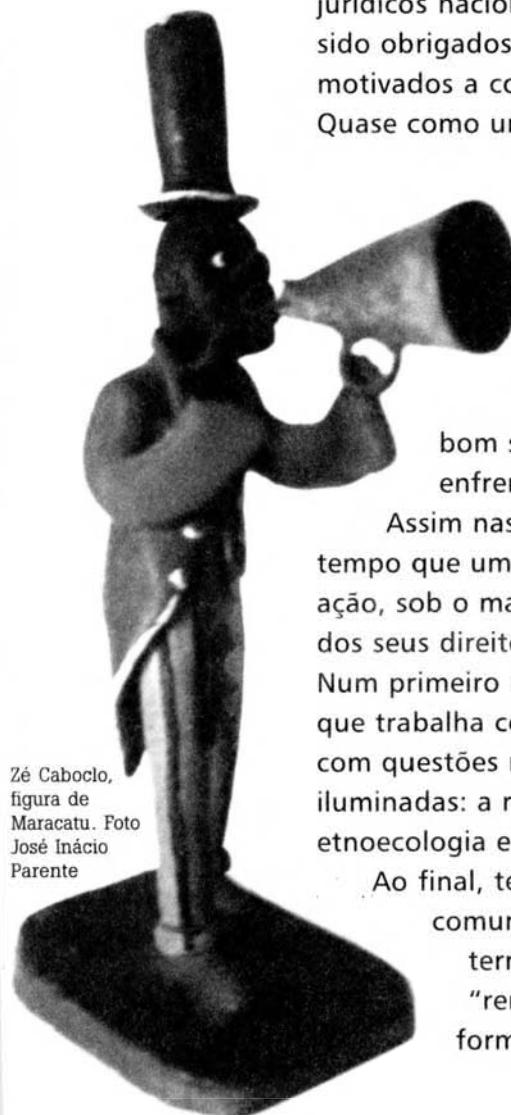
As lutas sociais deste final de século, também no Brasil, têm assumido numerosas identidades, numa diversificação de estratégias e vocabulários que entram em franco contraste com a clássica e restrita oposição entre capital e trabalho. Neste contexto, os aparelhos de Estado e os ordenamentos jurídicos nacionais têm sido obrigados a reconhecer "novos direitos" e os movimentos sociais são motivados a conquistá-los ou inventá-los.

Quase como uma contradição, parte desses direitos está fundada em usos, concepções e práticas que encontram legitimidade em conhecimentos tradicionais ou em populações ligadas a porções territoriais e/ou religiosas de caráter ancestral. Não se trata de um paradoxo, mas de *conquistas* que se fazem como afirmações de direitos secularmente desrespeitados. Negros brasileiros têm direitos. Uma frase quase absurda para o senso comum do final do século passado, tornou-se bom senso no final deste, ainda que às custas de muito enfrentamento, por vezes martiriológico e por vezes festivo.

Assim nasce esta publicação, feita para ser um documento, ao mesmo tempo que um movimento, em que KOINONIA apresenta duas esferas de sua ação, sob o manto das "comunidades negras tradicionais" em plena afirmação dos seus direitos.

Num primeiro momento, são apresentados três textos vinculados ao projeto que trabalha com comunidades de Candomblé (Projeto *Egbé*). Um, descriptivo, com questões mais gerais, outros dois com abordagens específicas a serem iluminadas: a recuperação de objetos sagrados do povo de Candomblé e a etnoecologia em interação com o caso do Candomblé.

Ao final, textos relatam experiências de mobilização política de comunidades negras rurais que lutam pela conquista de seus territórios de uso comum por meio da identificação como "remanescentes de quilombos" e que vêm alimentando a formulação do Projeto "Territórios Negros Tradicionais".



Zé Caboclo,
figura de
Maracatu. Foto
José Inácio
Parente

PROJETO EGBÉ SAGRADOS DIREITOS, TRADIÇÃO E AÇÃO

Rafael Soares de Oliveira

A superação de preconceitos e da intolerância é possível por meio de ações de solidariedade. A experiência vivenciada pelo Projeto Egbé, de KOINONIA, reforça essa afirmação e lança desafios que vão além de uma simples aceitação do outro.

Em nossa sociedade os tempos de luta social trouxeram à tona, particularmente nos anos de 1980, a temática da afirmação de novos direitos sociais em busca da cidadania. Entre os apontados estão direitos de mulheres, de negros e outros como os direitos à diferenciação sexual.

Aqui demarcamos uma fronteira importante de compreensão. Ainda que se reconheça a força política aglutinadora e de argumentação da terminologia “novos direitos”, a questão se coloca de maneira diferente quando nos dirigimos a formas já tradicionais de organização, mobilização e reprodução de valores e modo de vida. De fato, estamos tocando em “velhos” direitos desrespeitados ou nunca respeitados, tanto no estatuto jurídico como nas formas diversas de geração de preconceitos e discriminações sociais.

A questão se estende ao tratarmos de organizações que constituem a identidade social de grupos discriminados também no âmbito religioso. O campo religioso brasileiro está eivado de uma “guerra santa”, ora explícita ora velada, cujos vilões se podem identificar e que têm por vítimas majoritariamente as religiões afro-brasileiras.

Diálogo de solidariedade Cientes desse contexto e bastante ignorantes sobre o que, para os integrantes de KOINONIA, era o “quase totalmente outro”, em 1993 iniciou-se uma aproximação concreta com o povo de candomblé. As expectativas eram de superar o estranhamento, conhecer, e trocar o que fosse possível com espírito desarmado. Encontramos sem dúvida um lugar de manutenção de tradições afros no Brasil, mas muito mais. Ficamos surpresos com a perspectiva religiosa que transcendia a postulação étnica e

se proclamava como universal. No âmbito dos direitos também sem vacilar, um espaço que se aliava às lutas dos negros: não por exclusividade ou única identidade, mas por motivações históricas e por princípios éticos. Imediatamente se estabeleceu uma conexão de amplas possibilidades de solidariedade, particularmente a partir do desafio concreto das condições adversas em que se encontrava a grande maioria dos terreiros de Candomblé em Salvador.

Um pouco de descrição pode ajudar nesse momento. *Terreiro* é nome que designa, por metonímia, além do sítio onde se implanta um centro religioso do Candomblé, a estrutura e organização de um grupo local num espaço que este procura ordenar e manter, segundo um padrão determinado tradicionalmente. Um terreiro é mais que um simples centro de culto, é local de manejo ecológico (plantio sagrado-medicinal e proteção de vegetação e, em casos, de mananciais de águas) e espaço onde se distribuem residências da comunidade ou “grupo local”. Nas cidades, do ponto de vista sociopolítico, pode-se afirmar que é uma forma de ocupação e uso do solo urbano por aquela população, forma ameaçada pela especulação e intransigências do latifúndio urbano: numerosos terreiros têm sido erradicados ou sofrem essa ameaça. Além do “grupo local” os terreiros atingem permanente e esporadicamente uma comunidade extensa que, no caso dos terreiros “maiores” chega a uma média de 1.200 pessoas, com práticas de: apoio mútuo, ação comunitária, promoção da saúde, educação formal e alfabetização, etc.

É notório o tamanho dos desafios envolvidos e se pode identificar os limites de pequenas ações ante a uma realidade desassistida tão extensa. São questões de caráter ambiental, de direitos de terras, de direitos à expressão religiosa... Em suma uma realidade a exigir muitas respostas: agravada por um contexto de desconfiança em que as comunidades muitas vezes são vítimas da exploração folclórica de suas manifestações litúrgicas. E, no caso das mais tradicionais, fundadas por escravos e/ou herdeiros de escravos, que por esse fato sofreram de históricas perseguições, até mesmo policiais.

Tencionando prestar um serviço relevante a essas comunidades KOINONIA estruturou um projeto de serviço e reflexão dirigido ao Povo de Candomblé de Salvador. Desde 1994 quando começaram a tomar forma três linhas orientam a ação. A perspectiva do serviço de legalização territorial de terreiros; a perspectiva educativa e ambiental como desafio de recuperação tradicional dos espaços; e a da reflexão e conhecimento comuns.



Advogado (à direita) e bióloga (segunda à esquerda) em reunião com terreiros atendidos

Antecipando a extensão do desafio evitou-se estabelecer um projeto pretensioso, outrossim modesto e o mais possível orientado por líderes locais e por comunidades atendidas. É bom que se destaque sua abrangência: são estimados cerca de três mil terreiros em Salvador, o que traria para um pequeno projeto desafios incontornáveis. Buscou-se então definir ações operacionalmente factíveis mas que pudessem dar à sociedade exemplo e criar paradigmas com resultados ainda que pequenos.

Os procedimentos para legalização territorial dos terreiros identificaram entraves e avanços lentos. Muitos terreiros, ainda que ocupando território há mais de 50 anos pagam arrendamento a latifundiários urbanos, o que demanda um processo de informação e esclarecimento de direitos. Alia-se contra o processo uma justificável desconfiança para tratar-se de questões que envolvam território – há muitos casos de golpes e estelionato que dificultam o estabelecimento de relações de confiança. As comunidades organizadas e desejosas de estabelecer um processo de legalização esbarram nas exigências burocráticas do judiciário. É o caso da formalização de sociedades civis, seus estatutos registrados e outras formalidades que demandam tempo e paciência extensa para os líderes de comunidades de pessoas que muitas das vezes são desprovidas de docu-

mentos e cheias de desconfianças. Esse aspecto tornou-se central nas assessorias jurídicas aos terreiros, sendo pequeno o número de casos que já conseguiu atender às exigências burocráticas e formalizar juridicamente a reivindicação de seu território.

O aspecto ambiental deparou-se com outro desafio. O tratamento da questão envolve uma pesquisa etnobiológica no que diz respeito às plantas essenciais ao manejo medicinal e religioso-litúrgico das comunidades. Essa pesquisa por vezes esbarra em informações que os especialistas tradicionais do candomblé não podem fornecer. Como alguns terreiros encontram-se ameaçados pela erosão e pelas invasões poluentes urbanas, a estratégia seguida foi viabilizar a elaboração de projetos paisagísticos e infra-estruturais para a recuperação efetiva. Com isso se conseguiu superar o impasse da informação, simplesmente acolhendo o parecer da comunidade sobre o que deveria ser plantado e como, sem se ir aos porquês, nos quais o assunto era um interdito.

A terceira linha orientadora do trabalho é de fato uma linha aberta. Pois se pauta de um lado pela necessidade de mais informação para a melhoria de condições de trabalho e por outro por reflexões comuns ou produções de conhecimento que auxiliem na ruptura de preconceitos sociais e particularmente religiosos – na contramarcha da guerra santa e em favor de que se estabeleça um promissor diálogo inter-religioso. Para tanto a inserção e acompanhamento da vida comunitária em suas diversas expressões, a realização de encontros de reflexão foi a estratégia percorrida, e obviamente o recurso à literatura.

Após esses comentários introdutórios já é possível nomear o projeto desenvolvido por KOINONIA. Por sugestão de companheiro ligado ao candomblé e conhecedor da língua iorubá o projeto chama-se EGBÉ, cujo significado define a associação entre pessoas: de modo tal que não as desvincula do seu território tradicional ou suas origens.

Egbé: um tempo de serviço e enfrentamento de novidades O projeto tem se estruturado ao longo desses últimos quatro anos conforme as linhas identificadas anteriormente. É importante destacar que esse tipo de envolvimento ultrapassa em demandas e novos desafios aqueles que se pode identificar imediatamente por ocasião de sua implantação. Como já se apontou os percalços de processo ditam e ditaram ritmos próprios à uma inserção de solidariedade e respeito.

Legalizar territórios evocou uma assessoria jurídica

mais ampla até mesmo para a formação de sociedades civis. E mais ainda que isso, o fato de as comunidades identificarem em KOINONIA a possibilidade de assistência demanda solicitações de serviço quanto à isenção de IPTU e até mesmo questões de ordem policial, por exemplo. Estes não são objetivos precíprios da linha jurídica do projeto, e sim que não podem ser negados simplesmente, mas priorizados como consequência imediata de uma relação pautada pela solidariedade.

Outro aspecto derivado e não menos relevante foram as iniciativas de educação ambiental levadas adiante com professores, no caso de um terreiro que mantém uma escola em seu território, e da atividade de reciclagem de papel e horta comunitária. Ambas iniciativas patrocinadas pelo interesse comunitário e fluindo a sua estabilidade conforme o mesmo interesse e envolvimento.

Descrevendo ainda ações não programadas inicialmente, mas que decorreram do processo, destaque-se os livros e artigos publicados e reflexões conjuntas sobre espiritualidade. Quanto aos livros publicados as avaliações proferidas por gente do povo de candomblé indicam que são bons instrumentos de esclarecimento e ruptura de preconceitos na sociedade. Outro aspecto considerado é o da saúde comunitária, corolário do estado geral da saúde pública em áreas carentes, agravado pela falta de “folhas” tradicionalmente utilizadas para a solução de diversos problemas.

Entre os problemas encontrados no processo destacamos uma carência. Trata-se da falta da disponibilidade de apoio financeiro para iniciativas de recuperação paisagística e infra-estrutural nos terreiros. O EGBÉ consegue devolver às comunidades o projeto a ser implantado, mas não dispõe de meios para sua implementação, o que leva a um longo período de mobilização em busca de recursos e por vezes causa frustração. Ainda que KOINONIA se disponha à intermediação esses recursos são de difícil acesso. Esse caso indica necessidade de seu enfrentamento como política pública mais geral de estratégia de recuperação ambiental e ocupação urbana.

Demandas de caráter geral – envolvendo vários terreiros – também foram enfrentadas. A que mais se destacou foi a luta contra a exposição pelo Museu Estácio de Lima (da Secretaria de Segurança Pública do Estado, em Salvador) de objetos sagrados apreendidos pela polícia em décadas de repressão, ao lado de aberrações naturais e materiais de crimes ediondos. O referido museu é o mesmo que expunha as cabeças de Lampião e seus companheiros, alvo de longa luta das suas famílias. Em 1996 os terreiros iniciaram um processo

de questionamento junto ao ministério público dessa situação aviltante e já denunciada em várias outras oportunidades por organizações do movimento negro. Peça do questionamento foi um abaixo assinado por cerca de 60 terreiros e 20 organizações dos movimentos sociais e movimento negro. A atuação do projeto EGBÉ foi de assessoria jurídica, acompanhamento e suporte logístico. A força dessa luta está em seu caráter simbólico e seu desfecho tem sido favorável com uma determinação administrativa, em meados de 1997, que tais objetos sejam transferidos para o Museu da Cidade no Pelourinho – ainda aguardando execução.

No campo simbólico enfrentou-se ainda a demanda de propiciar a integrantes das diversas nações de candomblé em Salvador um encontro para refletir entre si sobre a temática da religiosidade, seus desafios atuais e a necessidade de articulação como religiosos para fazer frente a vários contextos, inclusive ao da tendência de “guerra santa” na sociedade. Esse é um processo preliminar que aponta para possibilidades novas no campo do diálogo inter-religioso.

Em suma: os potenciais de ações similares a essa são diversos e sempre se deparam com novidades de processo. Para conduzir essas constantes variações de percurso e priorizações essas atividades necessitam de uma estrutura participativa mínima que as sustente. A dinâmica de condução das atividades é orientada por KOINONIA, com a cooperação de diversos colaboradores locais, em uma estrutura que busca consultas para a sua ação num conselho informal de caráter inter-religioso e em reuniões periódicas com os terreiros atendidos pelo projeto EGBÉ. O referido conselho é composto pela representação dos terreiros da Casa Branca (Ilê Axé Iyá Nassô Oká) e Ilê Axé Opô Afonjá, da Igreja Batista Nazareth e pela participação e assessoria de um sacerdote católico romano.

Por mais ações similares

Algumas razões de caráter geral apontam para a necessidade de multiplicação de experiências similares.

O contexto sociocultural brasileiro aponta para problemas extremamente graves no que diz respeito à viabilidade administrativa e política das áreas de grande concentração urbana, como Salvador entre outras, marcadas por déficits habitacionais e violência descontrolada. Encontra suas raízes na história recente de aplicação de modelos gerais de desenvolvimento, marcados por dinâmicas conhecidas de concentração de terras e riqueza no campo, baixa oferta de emprego, com mecanização em áreas privilegiadas e desestímulo

É inegável a necessidade de iniciativas que visem revitalizar as formas de solidariedade, as fontes de identidade sustentadas em conteúdos éticos e as organizações sociais capazes de constituir sujeitos ativos

à pequena propriedade. Hoje todas as estatísticas indicam a inversão nas últimas três décadas da taxa de ocupação territorial para 70% de população nas cidades e 30% no campo. Os grandes centros urbanos sofreram crescimento de grande impacto, caso por exemplo da grande Salvador que cresceu cerca de 500% em 30 anos, cuja população hoje se estima em 3,5 milhões.

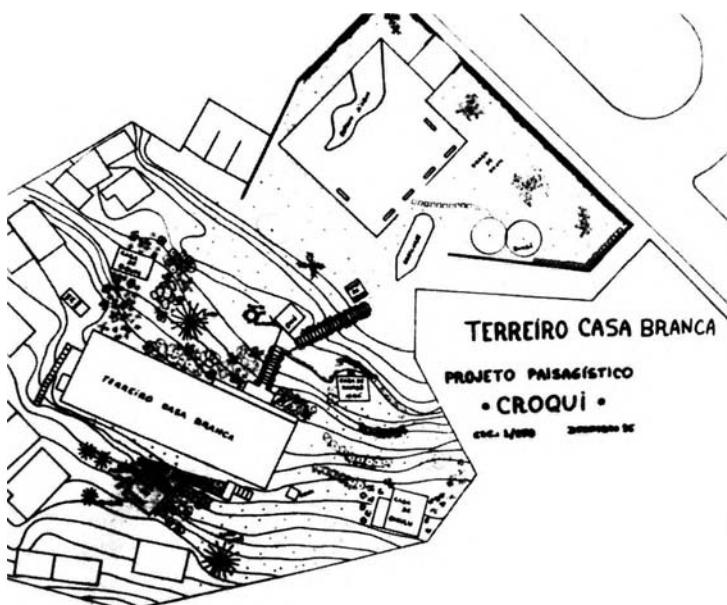
Entre as características dos grandes centros urbanos brasileiros, conhecidas e comparáveis em diversos aspectos a outros centros do mundo, destacam-se algumas graves devido ao crescimento a taxas exponenciais face à ausência de políticas públicas compatíveis. Seria extenso e desnecessário reeditar os dados referentes ao grau de impacto das desigualdades sociais e violação de direitos sobre as camadas afro-brasileiras da população, bastando aqui apontar para alguns dos problemas que caracterizam a "anomia" que hoje marca a situação vivida pelas populações pobres, em sua maior parte afro-brasileira.

• **A falência do poder do Estado** principalmente nas cidades, marcado por um modelo centralizador ao mesmo tempo que inspirado no sistema de cooptação coronelista, que concentra decisões e decide a alocação de recursos em função de critérios políticos externos à participação das populações que deveriam estar sob o seu foco de atenção. Como resultado temos a evidente deterioração da qualidade de vida, decorrente da falência da infra-estrutura dos serviços públicos e do descrédito da população com relação ao desempenho das funções públicas, como a educação, a justiça e a saúde, levando neste último caso ao reaparecimento de epidemias e endemias erradicadas anteriormente como sarampo, dengue, hanseníase, tuberculose e malária.

• **As fontes marginais de poder** surgem assim, como alternativas mais reais e efetivas de desempenho dos serviços de natureza pública como a justiça e a repressão. Sabe-se que o crime organizado nas cidades e, recentemente também no campo, não se limitam a atividades de comércio ilegal, roubos e furtos, exercendo

um importante papel como fontes alternativas de poder e justiça, ainda que orientados por critérios e métodos personalistas e ditoriais. Tais grupos ilegais podem exercer um poder parte imposto e parte aceito, mesmo pela população trabalhadora, que deles se serve como fonte de segurança, serviços médicos, financiamento de atividades de lazer, entre outras, configurando um pré "estado de direito" sob a égide da violência e crescimento do narcotráfico. Além disso, o narcotráfico exerce grande poder de sedução, inclusive econômica sobre um população jovem e sem perspectiva.

- **Os vazios éticos** que marcam o comportamento juvenil, preenchidos pela busca de códigos de conduta e identidades grupais ao mesmo tempo apolíticas e violentas. As poucas formas de identificação coletivas geradas pela vida urbana ou não foram capazes de compensar o esgarçamento das relações sociais em curso, ou foram destruídas por uma preocupante conjunção entre interesses políticos dominantes e crime organizado, como foi a experiência das associações de moradores nas favelas do Rio de Janeiro. Estudos sociológicos e antropológicos recentes vêm enfatizando este diagnóstico ao colocarem em destaque a relativa autonomia da violência com relação à pobreza, desvinculando o problema de soluções exclusivamente economicistas.
- **A perda da auto-estima** pelas populações periféricas e mais empobrecidas, é uma importante consequência global e de múltiplos desdobramentos desta convivência, levando a um processo tenso e permanente-



Projeto paisagístico – terreiro da Casa Branca

Sinopse das principais atividades realizadas por terreiro em 1997

SALVADOR/BAHIA

Terreiro do Bate-Folha

- Início do trabalho de implantação da horta comunitária, com indicações de tratamento das formigas, preparação do terreno e de semeadura. Realização de registros para acompanhamento do processo (sem continuidade por limitações físicas da área).
- Levantamento plani-almétrico com memorial descritivo.
- Entrada em ação jurídica de reivindicação de território por usucapião.

Ilê Asé Nassô Oká

- Atualização do levantamento plani-almétrico.

- Acompanhamento e elaboração do projeto urbanístico.

Ilê Opô Afonjá

- Realização de oficinas de reciclagem de papel com a comunidade; visita a outro centro de reciclagem com membros interessados, seguida do processo de manufatura e venda dos produtos.
- Elaboração de propostas de implantação de jardins, horta e reutilização de lixo orgânico.
- Visitas conjuntas com um membro da comunidade a hortos municipais e estaduais resultando em propostas de colaboração na implantação de jardins.
- Avaliação de áreas de risco (encosta).

Ilê Asé Ogum Alakaiyê

- Encaminhamento do processo de estruturação da sociedade civil e regularização de terras.

Ilê Oxumaré

- Levantamento plani-almétrico (com memorial descritivo).
- Entrada em ação jurídica de reivindicação de território.
- Início do processo de levantamento florístico para utilização no paisagismo da área.

Ilê Obá do Cobre

- Conclusão do processo de implantação da sociedade civil.
- Conclusão do processo de reconhecimento da sociedade civil como de utilidade pública, junto à Câmara de Vereadores do município.

Tuumba Junçara

- Encaminhamento e acompanhamento do processo de legalização da sociedade civil, que encontra-se em tramitação na comunidade.

- Levantamento plani-almétrico.

- Elaboração do projeto paisagístico-urbanístico.

- Realização (em fase de conclusão) do levantamento etnobotânico neste terreiro, com o propósito de elaborar o projeto paisagístico com a sua flora útil.

- Registro histórico da ocupação de terras e as mudanças ocorridas, com o objetivo de apoiar o processo por usucapião.

Luta por objetos sagrados

- Finalização do processo Estácio de Lima, com ganho de causa.

mente reposto de degeneração das relações sociais, que cria castas sociais e pode ser caracterizado por um estado de “guerra civil”.

• As perspectivas de reversão desse quadro para os próximos anos, se mantidos os mesmos parâmetros de desenvolvimento e os mesmos padrões de organização social, são sombrias, haja visto os indicadores que apontam para um processo econômico que, nos últimos três anos, na indústria fez desaparecer 750 mil postos de trabalho e, na agricultura praticamente extinguiu culturas inteiras, como as de cacau e algodão, deixando 450 mil famílias a mais desempregadas e sem terras no campo. O movimento esperado para estas últimas é justamente a migração para a cidade, agravando um quadro já caótico. Nenhuma das ações estatais, marcadas por uma lógica policial e repressiva tem apontado para uma solução da violência. Os grandes investimentos públicos, decididos a partir de critérios tecnocráticos, servem apenas como paliativos da face da crise que atinge os grandes investidores, faltando por outro lado qualquer racionalidade no emprego dos poucos recursos destinados à área social. Por outro lado as experiências mais felizes de gestão, seja urbana ou rural têm apontado para experiências coletivistas de participação popular através da abertura de canais à participação da população alvo organizada, através da maximização de

formas de organização e decisão baseadas em vínculos locais e menos hierarquizados.

Ainda que a discussão sobre modelos de desenvolvimento e padrões de organização social estejam intimamente ligadas, não é mais possível continuar subordinando as discussões sobre estes às supostas soluções produzidas por aqueles. Por isto, é inegável a necessidade de iniciativas que visem revitalizar as formas de solidariedade, as fontes de identidade sustentadas em conteúdos éticos e as organizações sociais capazes de constituir sujeitos políticos ativos. Tanto as novas como aquelas de caráter tradicional, neste contexto, ganham relevância pelo papel que desempenham como reserva de valores, mantenedoras de um tecido social complexo, composto de formas lúdicas, profundidade histórica, laços de pertença, sistemas alternativos de resolução de conflitos. Elas conferem sentido de dignidade pessoal a seus integrantes e servem de referência ética para avaliar e enfrentar as mudanças e situações adversas. É justamente este o caso daquelas que aqui estamos chamando de “comunidades de terreiros” ou simplesmente terreiros.

Rafael Soares de Oliveira é psicólogo e secretário-executivo de KOINONIA.

O MUSEU ESTÁCIO DE LIMA E A RELIGIÃO

Ordep Serra

O testemunho de uma prática oficial de racismo, com requintes de um tempo de perseguição policial, se reflete no texto que focaliza um caso de luta e aponta para uma realidade mais ampla

Os leitores de TEMPO E PRESENÇA conhecem o caso do Museu Estácio de Lima, e muitos já se manifestaram a respeito. Mas relembo: esse museu pertence à Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia, e tem sede em Salvador. Embora tenha um pequeno acervo, ganhou notoriedade nacional pela natureza das peças que expõe e pelo estranho arranjo em que combina três repertórios, formando subconjuntos justapostos. Uma parte significativa da sua mostra permanente se compõe de coisas relacionadas com o crime e a contravenção: armas homicidas, instrumentos de roubo, drogas e viáticos de narcotráfico, aparato de falsificadores, etc. Outro segmento engloba restos mortais, órgãos mutilados, fetos monstruosos, aberrações recolhidas por médicos legistas. Por fim, um terceiro corpo da exposição encerra peças de arte sacra negra: paramentos, instrumental religioso, ícones, objetos sagrados do culto do candomblé.

Discurso do Museu No espaço, não existe descontinuidade entre as partes desse estranho tríptico. Geralmente, entra-se pelo lado em que se acham expostas as peças relacionadas com desvio social, prossegue-se contemplando as aberrações naturais e se termina o circuito contemplando os bens sagrados.

O discurso do Museu é muito direto... Essa contigüidade espacial carrega um sentido. Não é preciso recorrer à informação histórica para perceber-lhe a mensagem. Mas vale a pena lembrar que o Museu traduz o pensamento da chamada “Escola Baiana de Medicina Legal”: um velho ideário lombrosiano a vestir de pretensões científicas o racismo descabelado e uma chusma de outros preconceitos.

A exposição talvez seja o documento mais claro da



Reunião de terreiros articula luta contra o Museu

Escola. Dá-se uma volta por ali e pronto, tudo está dito... logo se percebe a proposta de “demonstrar” a correspondência entre os três tipos de “patologia” da natureza que se traduz em aberrações físicas; a que afeta a sociedade, negando-a anomicamente, na esfera do crime; e a que se verifica sob a forma do, digamos, “delírio cultural”, no âmbito da religião... dos negros.

Do ponto de vista dessa ideologia, aberração, crime e transe místico, tudo dá na mesma. A religião do candomblé significava para os teóricos da grei um transtorno da mente, característico de homens inferiores. O culto entusiástico era interpretado como uma espécie de psicose. A idéia de uma psicose generalizada num grupo humano não incomodava esses bravos cientistas: eles acreditavam poder explicá-la com um teorema *passe-partout*: sua idéia de raça. A “raça inferior” assim manifestaria sua tara.

Evidentemente, um dos campos assim correlacionados – natureza, ordem social e “mentalidade” (ou cultura) – é o mais privilegiado, do ponto de vista da teoria que alimenta a exposição do Museu Estácio de Lima. O axioma básico se infere logo: em última análise

**Nada na lei determinava o interdito
aos cultos afro-brasileiros...
mas tínhamos a prática oficial
do racismo**

se, na natureza pervertida se acharia a explicação de todas as (outras) aberrações. No horizonte da sociedade, uma tara *natural* inclinaria ao desvio e ao transtorno religioso; uma inferioridade *congênita* (dos negros e mestiços) explicaria a propensão ao crime... e ao "delírio" do candomblé. Pois os próceres da Escola consideravam tarada a "raça inferior". Como se sabe, era a raça o fundamento principal da explicação que propunham para os problemas da sociedade baiana, da nação brasileira.

O museu apresenta sua tese "nua e crua", de forma silenciosa. A mostra não dá explicação de sua monta-



Fotos das cabeças mumificadas (já enterradas) de Lampião e Maria Bonita

Video-denúncia de KONONIA

gem. Pretende a evidência. O pressuposto é mitológico, no sentido que Roland Barthes deu a essa palavra. Eis o axioma: o monstro demonstra... A conexão que dá substância à tese do Estácio de Lima fica escondida no simples jogo do espaço, da contigüidade sem marca de passagem, da parataxe elementar. Esse discurso silencioso acaba sendo mais eficaz na transmissão das idéias da Escola do que toda a sua produção, hoje caduca. Na Universidade, nos livros, nas salas de aula, a Escola morreu. Caíram no descrédito as teorias dela que, em letra de forma, ninguém mais leva a sério. Mas o museu continua a fazer a propaganda das idéias mortas com uma eficácia singular.

Seu silêncio é estratégico. Quando é preciso rompê-lo, o museu entra em crise. E essas crises atravessam a sua história.

Resistindo aos protestos

Um dos grandes atrações do Museu Estácio de Lima era mesmo espantoso. De certo modo, continua sendo... Lá ficavam expostas à curiosidade pública as cabeças mumificadas dos cangaceiros do bando de Lampião que foram degolados pela polícia. Durante décadas, muitos protestos contra o espetáculo macabro foram feitos por diversos setores da



Objetos de crime no Museu: cocaína

Video-denúncia de KONONIA

sociedade civil; por fim, já nos anos de 1970, os descendentes dos mortos promoveram uma grande campanha pública e obtiveram o direito de sepultar as pobres cabeças.

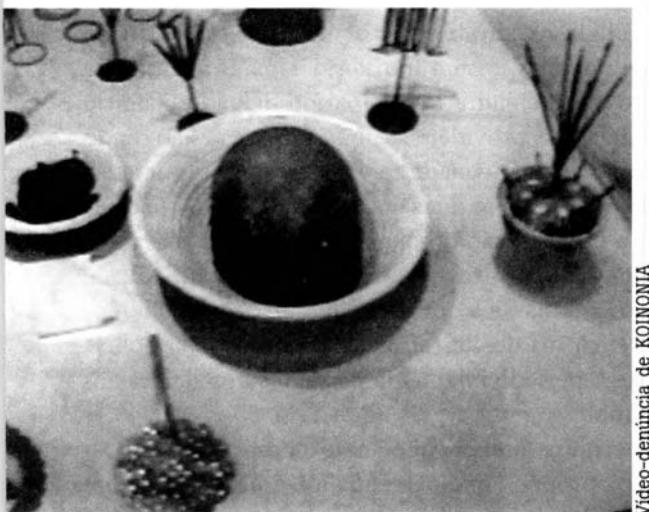
A direção do museu resistiu por longo tempo. O professor Estácio de Lima tudo fez para impedir que essa parte "preciosa" do acervo do então Museu Nina Rodrigues lhe fosse tirada. Mas só tinha um argumento, que afinal se resumia a uma afirmativa: a conservação daqueles despojos à mostra no museu seria "do interesse da Ciência". Não adiantava indagar-lhe em que consistia tal interesse. Era uma coisa tão evidente para o ilustre professor que ele não se sentia obrigado a responder. Acabou-se por descobrir que, ao longo de todo esse tempo de exposição, a Ciência nada fez com as cabeças dos infelizes, e apenas a curiosidade mórbida apreciou o espetáculo medonho.

Mas o professor Estácio de Lima não se rendeu quando esses restos mortais foram finalmente sepultados. Colocou no lugar as máscaras mortuárias dos canga-

ceiros. Bem perto, por sinal, de onde ficam as peças de arte sacra dos negros, os instrumentos rituais do candomblé.

Na década de 1980, o museu foi novamente questionado. Dessa vez, por causa dos bens religiosos de seu acervo. Qual sua origem? Por que são expostos assim? Que têm a ver a arte sacra, a religião afro-brasileira de uma grande parte do povo baiano com monstros, deformações, armas de crime, instrumentos de contravenção? Por que paramentos religiosos figuram ao lado de fetos mal-formados, punhais, carabinas e baralhos falsos? Qual a lógica dessa exposição? Por que os signos hieráticos, os bens de cultura aí conservados, são todos de origem negra? A relação que parecia evidente aos legistas/criminalistas/higienistas da velha Escola já não mais se fazia ver...

O debate se iniciou, com o singular silêncio dos responsáveis pela mostra. A direção do museu raras vezes se pronunciou, e seus argumentos eram declarações lacônicas: o acervo seria um patrimônio da Ciência; os



Objetos sagrados em exposição no Museu da Polícia

Video-denúncia de KOINONIA

bens relacionados com o rito do candomblé comporiam aí uma mostra etnográfica. A pergunta mais incômoda para esses sábios mentores do Estácio de Lima era a que sempre se fazia, e continua a fazer-se, sobre a origem dos itens religiosos da mostra.

Por trás das respostas esquivas, parece haver um segredo de Polichinelo... Ninguém ignora que as comunidades do candomblé, no início do século (até o fim da década de 1930) foram, com muita freqüência, vítimas de investidas policiais, de verdadeiros *pogroms*: tristes espetáculos de uma grande perseguição religiosa e racial. A polícia, a cavalaria, invadia os terreiros du-

rante a celebração de suas cerimônias místicas, prendia e espancava sacerdotes, dispersava a assistência a golpes de sabre ou cassetete e concluía esse festival de terror obrigando os religiosos a transportarem na cabeça, rumo à Delegacia de Jogos e Costumes, os bens sacramentais arrancados de seus altares, numa procissão dedicada à galhofa dos curiosos. Os instrumentos rituais, os objetos de culto, eram relacionados como provas do delito. Que delito? A prática da religião do candomblé.

Mas não havia liberdade religiosa? Claro que havia. Na letra da Constituição. Nada na lei determinava o interdito aos cultos afro-brasileiros. Tampouco tínhamos legislação aparteísta; mas tínhamos a prática oficial do racismo.



Foto de duas cabeças: uma das aberrações naturais expostas no Museu

Video-denúncia de KOINONIA

Uma questão que todos se colocam, quando lêem os documentos sobre a perseguição ao candomblé, é inevitável: onde foram parar os bens sagrados dos terreiros invadidos, os bens que a polícia arrolava como prova do alegado “delito” de prática do culto aos orixás? Não é lógico imaginar que se encontram na Secretaria de Segurança Pública? Por coincidência, o Museu da Secretaria de Segurança Pública abriga bens sagrados do candomblé...

A direção da entidade sempre asseverou, contudo, que esses bens não têm relação com as apreensões policiais. Apenas comporiam uma coleção particular do professor Estácio de Lima, tendo sido comprados por ele, ou a ele presenteados, e depois doados pelo generoso cientista ao museu que hoje tem seu nome. Entre os itens da mostra se acham objetos, os chamados *otás*,

que, para os religiosos do candomblé, representam hierofanias, têm exatamente o mesmo valor de uma hóstia consagrada para um católico. Imagine-se um padre católico vendendo, ou doando, uma hóstia consagrada a um cientista. Ou as relíquias de santos de sua igreja. Não parece muito verossímil... Mas é essa a alegação, apresentada, de resto, sem qualquer prova documental a confirmá-la.

O governo Waldir Pires (1987-1989) criou uma comissão encarregada de estudar o caso do Museu Estácio de Lima, a fim de verificar a procedência dos bens religiosos presentes no seu acervo e dar-lhes destino mais adequado. A comissão verificou que não havia, no museu, qualquer registro da procedência desses bens. Sequer um livro de tombo. Se alguma vez existiram, os registros desapareceram misteriosamente.

Era inevitável a conclusão de que, contrariando as alegações da direção do museu, esses bens não compunham aí uma mostra etnográfica. Quem pode imaginar uma mostra etnográfica cujos componentes não sejam identificados nem descritos segundo a técnica museológica adequada, sem indicação de origem, sem tombo, sem qualquer documentação... uma mostra etnográfica sem etnografia?

A comissão recomendou que os bens religiosos do Estácio de Lima fossem transferidos para outro lugar, onde tivessem, pelo menos, uma exposição mais digna. Porém, os seus trabalhos não chegaram a ser concluídos, e a recomendação foi esquecida. Posteriormente, já no início desta década, entidades civis relacionadas com os movimentos negros fizeram novas gestões e campanhas com o fim de que os objetos de culto do candomblé fossem retirados do Museu Estácio de Lima e devolvidos aos terreiros, ou transferidos para local mais digno. Não obtiveram nenhum resultado.

A idéia da devolução já estava presente na primeira tentativa de dar melhor destino aos objetos sagrados que o famoso museu mantido pela Secretaria de Segurança Pública de Salvador guarda. O óbice foi, e continua sendo, o sumiço dos registros. Esse inexplicável sumiço constitui, por si só, um ataque à memória nacional. Mas há quem sustente que o Museu Estácio de Lima deveria ser mantido como está, em atenção... à memória nacional.

Em suma, os protestos dos movimentos negros foram ignorados. O museu resistiu e teve êxito mais uma vez em sua estratégia silenciosa. Não aceitou debate, cortou o diálogo, ignorou todas as ponderações.

A vitória recente

No ano de 1996, mais de setenta entidades, na maioria sociedades civis representativas de comunidades religiosas do candomblé, apoiadas, também, por outras associações que se empenham na defesa de direitos humanos (como KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, a Ordem dos Advogados do Brasil, a Associação Brasileira de Imprensa, etc.) dirigiram ao Ministério Pùblico uma representação em que reclamavam "as medidas cabíveis e urgentes no sentido de:

- fazer cessar a exposição degradante dos objetos de arte sacra negra no Museu Estácio de Lima;
- determinar a transferência desse acervo para instituição que o preserve de forma condigna;
- determinar a apuração do destino dado aos registros pertinentes ao acervo de arte sacra do dito museu;
- determinar a apuração do destino dado aos objetos de arte sacra e bens religiosos apreendidos pela polícia baiana durante o período de repressão ao candomblé, em Salvador, Bahia."

O Ministério Pùblico já atendeu às duas primeiras solicitações: determinou que cessasse a exposição dos bens religiosos afro-brasileiros no Museu Estácio de Lima e que eles fossem transferidos para o Museu da Cidade, da Prefeitura Municipal do Salvador, sito no Pelourinho. As providências museológicas estão sendo tomadas para a adequada transferência desses objetos. Mas ainda restam as duas outras reivindicações insatisfeitas: a da apuração do que aconteceu com o registro dos itens da mostra pseudo-ethnográfica do Museu Estácio de Lima; e a apuração do que ocorreu com os bens religiosos dos terreiros apreendidos pela polícia durante o período infame da perseguição religiosa aos candomblés.

Os terreiros também querem (e o Projeto Egbé/KOINONIA propõe) que passem a integrar a nova exposição dos bens em translado para o Museu da Cidade documentos relativos à campanha vitoriosa por essa transferência: cartazes que a relembram e exibam, por exemplo, a cópia da solicitação feita nesse sentido ao Ministério Pùblico, com as assinaturas dos representantes das entidades que a subscreveram. Além disso, pretendem que um vídeo-documentário sobre a antiga composição do Museu Estácio de Lima e fotos do acervo dele (tal como era, até há pouco, sua mostra permanente), fiquem no Museu da Cidade, ao dispor dos visitantes, para informá-los sobre a antiga violência, adequadamente documentada e criticada.

Só assim o registro da brutalidade racista do triste Museu da Secretaria de Segurança Pública do Estado

É preciso ir adiante pois em muitas outras cidades do Brasil ainda existem peças de arte sacra negra, de instrumentos e objetos de culto afro-brasileiro que foram rapinados

da Bahia será feito... sem reincidir na continuação do seu racismo.

A propósito, vale lembrar um dos efeitos mais deletérios da exposição que o Museu Estácio de Lima fazia. Este sempre foi muito freqüentado por crianças, pois escolas públicas e particulares costumam promover tal visita, a título de atividade educativa. Pergunto-me se a visão de cabeças degoladas, testículos arrancados, fetos mal-formados, truques de falsários, drogas e

implementos de narcotráfico, baralhos viciados, etc. será mesmo um bom meio de educação... Dúvido muito. Mas não tenho dúvida de uma coisa: submetidos ao discurso silencioso da mostra, que associa diretamente crime, desvio, deformação, monstruosidade e... cultura afro-brasileira, religião e monstros, os garotos recebiam uma triste lição de racismo, uma aula furiosa de preconceito. No Estácio de Lima, nunca houve um indicativo qualquer do significado das peças, de sua origem; nenhuma referência ao seu valor sagrado, às riquezas da cultura que elas representam; muito menos, é claro, uma palavra sobre a violência da repressão policial aos terreiros.

Agora ponha-se o leitor na pele de um menino negro, em visita ao Museu Estácio de Lima. Pense em uma criança cujos pais sejam iniciados no candomblé, como tantos na Bahia. E pense na humilhação dessa criança. Imagine as milhares de vezes em que isso se repetiu. Pense também nos outros garotos, na terrível aprendizagem que faziam....

Por certo, representou uma grande vitória a decisão de transferir para espaço mais adequado os valores hieráticos antes acumulados de maneira tão extravagante na mostra do Estácio de Lima. Não foi uma vitória só do candomblé, ou das entidades e associações que subscreveram a representação feita ao Ministério Público. Foi um triunfo de toda a sociedade brasileira a cessação da mostra infame.

A campanha não acabou

Há objetivos fundamentais que a luta democrática ainda não alcançou nesse combate à barbárie do Museu hediondo. E é preciso ir adiante: que esse belo precedente seja invocado, tomado como ponto de partida... pois em muitas outras cidades do Brasil ainda existem peças de arte sacra negra, de instrumentos e objetos de culto afro-brasileiro que foram rapinados, apreendidos pela polícia, e são conservados de forma precária em instituições públicas, em torpes coleções feitas através da violência racista.

É preciso que esse patrimônio seja, de algum modo, devolvido às comunidades de origem, tratado com o respeito que merecem valores religiosos, bens de cultura, riquezas do nosso povo. E que a denúncia da estupidez originadora desses esbulhos sirva para pôr fim ao racismo e à opressão.

Ordep Serra é doutor em Antropologia Social, professor da Universidade Federal da Bahia, sócio e colaborador de KOINONIA.

DIÁRIO DO PODER JUDICIÁRIO

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DA BAHIA
SALVADOR — TERÇA-FEIRA, 1º DE JULHO DE 1997



Presidente do TJ aprova plano de obras do IPRAJ

O presidente Aloisio Batista, no último dia 6, com o superintendente do IPRAJ, José Ferreira Vieira, técnicos da autarquia, para provar o cronograma de obras a serem realizadas até o final da sua gestão.

Na capital, serão realizadas obras nas Varaes Crimis, na sede do Juizado de Menores, as Varas Distritais de Imanhina e de Liberdade, os Juizados de Brotas e da Liberdade e no anexo do Tribunal Ruy Barbosa, além de interior.

Procuradoria do Estado encerra seminário hoje

O seminário "Ligações e contratos administrativos", do Centro de Estudos e Aperfeiçoamento da Procuradoria Geral do Estado, termina hoje com palestras da coordenadoras do CEA, Ana Lúcia Berbert de Castro, e da procuradora do Estado, Edite Hupsel.

O seminário integra as atividades do Curso de Adaptação à Carreira de Procurador do Estado e será ministrado no auditório da Procuradoria, no Campo Grande, das 16h30 às 19 horas, informou a Assessoria de Comunicação da Procuradoria Geral do Estado.

Curso de Direito Administrativo

Estão abertas as inscrições, a Fundação Faculdade de Direito, da Universidade Federal da Bahia, para o IV curso de Especialização em Direito Administrativo, coordenado pelo professor Afayete Pôndé, um dos maiores especialistas em Direito Administrativo da Faculdade.

No corpo docente, também

estão a professora Alice Gonzalez Borges (Direito Administrativo) e Ary Guimarães (Direito Constitucional). O curso terá duração de 600 horas e será de grande importância para os juristas interessados em Direito Público.

Mais informações pelos telefones 245-6491 e 245-8180.

Santo Antônio encerra pauta de julgamentos

Esta manada para o dia 8 a última sessão da pauta de julgamento da 1ª Reunião do Tribunal (o Júri da Comarca de Santo Antônio de Jesus, a ser presidido pelo juiz Edson Augusto de Oliveira Viana, que fará, às 16h30, no fórum local), sessão é para julgar Pedro Barreto da Silva, acusado de crime cometido em meado de 1992. Na defesa estará o advogado Alcântaro Louz, engajado que na acusação vai atuar o promotor Alfredo Venâncio Lima.

Três outros júris já foram realizados este ano na comarca, informou o juiz. No dia 10 de maio, sessão para julgar o réu Manoel Souza Santos, 4 de junho (com a condenação a 19 anos do réu Geraldo de Jesus) e 16 de junho (aberto José Miguel da Silva).

Notícias desta página é elaborado pela Assessoria de Comunicação Social do Tribunal de Justiça do Estado da Bahia

A transferência de objetos sagrados é determinada pelo Ministério Público

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE CANDOMBLÉ E PRESERVAÇÃO AMBIENTAL

Jussara Cristina Rêgo

A tradição ecologicamente equilibrada e o sentimento de vida comunitária e de solidariedade definiram aspectos de um modelo afro-brasileiro de ocupação territorial vital para as sociedades nas cidades

A existência humana postula, em princípio, uma relação harmônica entre o homem e a totalidade do ambiente a que ele pertence. É importante não perder de vista que meio ambiente é um conjunto de interações no seio da comunidade biótica a qual inclui o homem e demais organismos vivos, assim como a interação dessa comunidade com o meio físico.

Falando em comunidades humanas, sabemos que cada uma encerra uma cultura própria. Cultura, neste caso, abrange sistemas de valor, modos de interpretação da existência, concepção do cosmos, lastro filosófico-moral, etc., que são a base dos processos cognitivos e da práxis da comunidade. Como já disse o etnobiólogo José Geraldo Marques, na espécie humana, embora os indivíduos sejam dotados de um equipamento sensorial característico, de uma base psicofisiológica comum, podem ter percepções ambientais diferentes, e a cultura de que são portadores é um importante modelador destas diferenças.

Analizando a percepção ambiental de uma sociedade indígena, outro etnobiólogo brasileiro, Fábio Bandeira, constatou que a construção da representação territorial dos Pankararé baseia-se numa lógica em que os elementos organizadores do espaço são eleitos segundo critérios de relevância ambiental e social, caracteres funcionais e simbólicos, sistematicamente articulados.

Etnoecologia O estudo dessa forma de percepção do ambiente, do conhecimento, da classificação e de conceituações desenvolvidas por uma sociedade a respeito da biologia é o que caracteriza a Etnobiologia. Ela está relacionada com a ecologia humana mas enfatiza as categorias e conceitos cognitivos utilizados pela comunidade em estudo. Quando propomos um estudo



Especialista tradicional do candomblé oferece informação sobre folhas

do conjunto de conhecimentos que os produtores de uma sociedade possuem sobre a natureza em geral (o que chamamos de *corpus*) e as condições de sua produção e reprodução social (*praxis*), entramos no campo da Etnoecologia. Esta foi bem definida por Victor Toledo, um grande etnoecólogo mexicano, como uma disciplina encarregada de estudar as concepções, percepções e conhecimentos sobre a natureza que permitem às sociedades rurais produzirem e reproduzirem as condições materiais e espirituais de sua existência social por meio de um manejo adequado de seus recursos naturais ou ecossistemas.

Toda forma de apropriação da natureza pelo homem exige deste um corpo básico de conhecimentos que fundamentem as suas atividades. Isso é verdade seja para o extrativismo vegetal ou animal, para a agricultura ou para qualquer outra forma de transformação da natureza gerada pelas necessidades da sobrevivência humana. Vivemos hoje uma crise ecológica global, caracterizada por perda de solos e recursos hídricos, destruição de ecossistemas, diminuição da biodiversidade (sobretudo por redução de habitats), redução da produção de biomassa no planeta, etc.

Esse fato tem levado os pesquisadores a estudos, cada dia mais intensos e numerosos, das formas de apropriação da natureza características de comunidades tradicionais – objeto da Etnoecologia – que, na maioria das vezes, possuem um modelo sustentável de exploração dos recursos naturais.

A nossa tradição de estudos e pesquisas só muito recentemente incorporou essa prática e sempre foi muito pobre de preocupações com aspectos que a Etnoecologia levanta. Só agora a Universidade começa a pensar na ecologia dando esse enfoque, ao passo que conhecimentos tradicionais encontráveis em culturas e tradições inseridas no complexo brasileiro, por questões históricas, já tinham reflexões muito desenvolvidas sobre temas que estão sendo retomados agora com a Etnoecologia. É o caso que o candomblé de Salvador pode exemplificar.

Candomblé e Salvador O último grande levantamento feito na Grande Salvador é de 1982, e acusou a existência de 1.200 comunidades afro-brasileiras. Estima-se hoje que elas seriam quase três mil. Muitos desses grupos de culto são pequenos e não completamente estruturados, porém formam um conjunto bastante significativo. Dentre eles, muito poucos conseguiram preservar o modelo de implantação ecológica do candomblé.

Essa religião possui um modelo de estabelecimento comunitário que tem garantido a preservação de algumas áreas verdes da Região Metropolitana de Salvador. Reconhece-se tal modelo num tipo característico

de assentamento que corresponde à estrutura definitiva da configuração espacial dos *egbé*, ou seja, dos terreiros, que por razões de culto mantêm uma área verde de reserva, o “espaço mato”, onde encontramos os elementos vegetais indispensáveis ao culto dos *orixás*; um manancial protegido; e espaços de encontro, conhecidos como *barracão*, onde acontecem os rituais.

Nos últimos trinta anos, sobretudo, Salvador sofreu um crescimento desordenado e a especulação imobiliária crescente implicou na redução do espaço e até na tomada de terrenos de inúmeras dessas comunidades. O manto verde que recobria a cidade foi destruído em nome da ideologia do progresso. Hoje há alguns bosques na cidade que se conservaram por serem sagrados, a exemplo do Terreiro do Bate-Folha, que preserva uma das últimas manchas de Mata Atlântica dentro da cidade, ao lado de algumas áreas protegidas pelas constituições estadual e municipal.

Em outros *egbé*, o que deveria ser uma reserva foi reduzido a um quintal, um jardim, quando não a um canteiro; e as comunidades fazem um enorme esforço para recuperar o que perderam, a exemplo do Terreiro

Conhecimentos tradicionais encontráveis em culturas e tradições inseridas no complexo brasileiro, por questões históricas, já tinham reflexões muito desenvolvidas sobre temas que estão sendo retomados agora com a Etnoecologia



Espaço de horta comunitária: Ilê Axé Opô Afonjá

da Casa Branca e do Oxumaré. Nestes, como em muitos outros, membros da casa lamentam a perda de árvores sagradas africanas, quando da perda das suas terras para a expansão urbana da região, que concentra grande quantidade de terreiros.

Modelo afro-brasileiro de ocupação Esse povo não tinha força econômica, muito menos poder de decisão, mas certamente tinha e tem o melhor modelo de ocupação. Se o crescimento da cidade obedecesse ao modelo afro-brasileiro, toda comunidade teria as características ambientais mais positivas, o que envolve até mesmo um sentimento de solidariedade comunitária, de vida em comunhão.

Coleta de planta medicinal: algodoeiro



Arquivo KOINONIA

Participação em feira de ciências com crianças

plantas são divinas, são expressões da divindade; e ao viver a religião coloca-se em prática uma relação com um universo e, como dito por um membro do candomblé em encontro público em Salvador, pelo princípio da proximidade e semelhança a partir do qual se classifica e se atribui o uso das plantas nessa religião, uma planta é uma pessoa. "Elas são sagradas porque nós somos iguais a elas, somos irmãos destas plantas... e se agredíssemos uma planta estariamos nos auto-agredindo".



Arquivo KOINONIA

Dentro da visão de mundo das comunidades afro-brasileiras – no caso mais específico, afro-baianas – em relação ao meio ambiente, emerge a riqueza do conhecimento das plantas, do caráter imprescindível do uso das plantas no culto do candomblé, da exigência que aí se impõe de resguardar um espaço verde onde se possam coletar as espécies medicinais e litúrgicas, o que promove uma relação integrada do homem com a natureza. Um ideal de preservação do meio ambiente aí se reafirma.

Na cultura que prevaleceu, o termo genérico atribuído às plantas é *mato*, e tal palavra conota desprezo, indica algo comparável à sujeira, que se tem de limpar. Nos terreiros, porém, o genérico é *folha*, e *folha* é algo sagrado, puro, a ser preservado. As plantas são sagradas não pelo sentido utilitário ou funcional, mas pelo significado religioso, espiritual. Existe uma profunda relação de proximidade com as plantas a qual enriquece o discurso de uma ecologia diferente: é o conhecimento e a identificação entre homens, orixás e plantas, de acordo com suas propriedades materiais, como também com propriedades espirituais. No candomblé,

Durante muito tempo os pesquisadores, sábios da cidade, menosprezavam essa gente afirmando que não passavam de pobres supersticiosos, adoradores de plantas, com afeição inexplicável por paus, pedras e águas. Hoje estamos vendo quanto o desaparecimento de árvores, fontes, monumentos naturais foi e está sendo prejudicial para Salvador e para outros centros urbanos. E foram ignoradas propostas de ocupação e organização do espaço urbano, capazes de preservar a riqueza ecológica e paisagística da cidade. E sentimos saudade do que era rotulado de superstição. Vivemos na nostalgia da superstição.

Jussara Cristina Rêgo é bióloga com estudos em Etnobiologia e integra a equipe do Projeto Egbé, em Salvador.

COMUNIDADES NEGRAS RURAIS: ENTRE A MEMÓRIA E O DESEJO

José Maurício Andion Arruti

Num primeiro momento, elas pareciam ser em número insignificante, uma ou duas dezenas em todo o território nacional, mas depois de aprovado e progressivamente divulgado o “artigo 68”, o número se multiplicou rapidamente. Ainda são raros os levantamentos quantitativos ou qualitativos sistemáticos mas, acuadas por antigos conflitos fundiários, um número crescente de comunidades negras rurais começa a recuperar uma memória até então recalcada, revelando laços históricos com grupos de escravos que, de diferentes formas e em diferentes momentos, conseguiram impor sua liberdade à ordem escravista. A virtual indeterminação desse contínuo crescimento numérico deve ser atribuída em parte à ignorância, tanto de estudiosos quanto do próprio movimento social, com relação

à confluência e implicação, poucas vezes suposta ou permitida, entre o tema do campesinato e o tema da identidade étnica ou racial, mas também à postura surpreendentemente ativa dessas comunidades negras rurais que se descobrem carregadas de uma força nova na luta pela reconquista ou manutenção de territórios de uso tradicional.

Os textos que se seguem constituem um pequeno dossiê sobre o tema, que ajuda a dissipar uma parte dessa ignorância. Neles encontramos a descrição de quatro desses processos de mobilização de “comunidades remanescentes de quilombos”. Seus autores deixam claro que tais comunidades não são realidades que ressurgem do passado, como artefatos culturais prontos a serem descritos, mapeados e resgatados, mas antes são sujeitos coletivos que emergem a partir do encontro de forças políticas contemporâneas.

Todos partem da sugestão básica de que o termo “remanescentes de quilombos”, antes de definir uma “coisa”, aponta para um devir.

Constituição do Brasil
Capítulo III, Seção II
Da Cultura Art. 216 § 5º
Ficam tombados todos os documentos e os sítios de-
tentores de reminiscências
históricas dos antigos
quilombos.

**Ato das Disposições Cons-
titucionais Transitórias**
Art. 68
Aos remanescentes das co-
munidades dos quilombos
que estejam ocupando suas
terras é reconhecida a pro-
priedade definitiva, devendo
o Estado emitir-lhe os títulos
respectivos.



Foto do autor

Antes de passarmos aos textos, porém, seria interessante apontar alguns aspectos comuns aos casos que serão narrados e que nos permitem uma visão sintética, que lhes pode servir de introdução.

Esboço de uma problemática Assim que uma comunidade negra rural toma contato com os “novos direitos” e potencializa a sua “luta” pela terra, pelo direito de organização autônoma, pela dignidade, ela passa a viver também o que poderíamos denominar um *processo de identificação*. Ao menos duas características destacadas de diferentes formas nos textos a seguir parecem marcar constantemente a forma como esse processo é vivido por essas comunidades.

Em primeiro lugar, ele se confunde com o próprio esforço em *estabelecer uma memória* para o grupo, a partir da inevitável dispersão das memórias familiares, dos laços genealógicos, das imagens de si e dos exemplos de outras comunidades e daquele campo de interesses em formação. Por isso, a reflexão a que são incitados produzir sobre si mesmos depende tanto de mecanismos internos de definição identitária e cultural (semantização de ritos, festas, costumes) e de sua capacidade de recuperar histórias e imagens (técnicas e estruturas mnemônicas e novas semantizações), quanto das relações recíprocas que se estabelecem entre cada situação pontual e as definições em curso acerca das condições de acesso aos novos direitos abertos na Constituição. Essa relação é realmente recíproca porque o que encontramos a partir das situações documentadas não são simples adaptações de memórias e identidades aos critérios estabelecidos pelo Estado, mas também uma adaptação das definições legais iniciais, sua multiplicação ou reinterpretação ao longo do processo por influência dos casos concretos.

Por outro lado, o estabelecimento de uma memória implica ainda em outros processos internos àquelas comunidades, como o de definir os próprios limites, tanto territoriais quanto sociais, por meio de regras e fronteiras que afigurem maior distintividade ou fixem definitivamente, sem os medos anteriores, a sua alteridade em relação às populações vizinhas ou às suas formas de apropriação da terra e recursos naturais. Enfim, estabelecer uma memória, pensada nestes termos, pode ser fundamental até mesmo para definir sua própria cor, revelando o quanto de político, mais que de genético, existe nela.

Em segundo lugar, por estarem ligados à assunção de rótulos sociais valorizados, esses processos de identificação significam também a possibilidade de trans-

formação de grupos excluídos em atores sociais, culturais e políticos que, pela primeira vez, ganham voz e vêm incrementar a transformação dos cenários vigentes. Porque o seu reconhecimento como “novos sujeitos de direito” não é automático, essas comunidades precisam percorrer um circuito de argumentações e provas, trocas e aprendizados que acaba por significar a extensão de suas antigas lutas por outros campos de batalha, outros vocabulários, outras estratégias e alianças. Isso significa assumirem-se como sujeitos políticos de um tipo novo, imperfeitamente sobreposto aos recortes classificatórios até então disponíveis. Não são mais apenas camponeses, nem são apenas negros, daí ser necessário instituírem-se como categoria específica, sem perder seus vínculos com as outras lutas.

Num outro plano, isso significa também que passam a ocupar uma posição nova perante os cenários locais e regionais, surgindo como interlocutores dos órgãos oficiais e alterando suas formas de intervenção, como é o caso da posse coletiva da terra. Devido à visibilidade que passam a ter e ao sentimento de unidade social e cultural legítima que passam a experimentar, podem mesmo influir no jogo eleitoral, negociando coletivamente os votos ou mesmo lançando os próprios candidatos. Por tudo isso acabam também por impor um salutar revisionismo sobre interpretações sociais consolidadas, transbordando o campo das lutas sociais para contaminar o campo da produção intelectual e, mais amplamente, repercutir sobre a imagem do nacional.

Revisionismo histórico e antropológico Tais processos de identificação, como dizíamos, têm impacto considerável sobre concepções correntes nas ciências sociais e na historiografia brasileiras, manifestando-se na medida em que tal realidade emergente parece negar ou subverter interpretações sobre o destino da população negra pós-escravidão ou da população camponesa no Brasil, fortemente marcadas pela idéia de uma progressiva homogeneização, por uma caracterização do comportamento da população rural como “pré-político”, pela dicotomia entre tradicional e moderno, etc. Essa inflexão também destaca como objeto de reflexão sistemática e não mais esporádica um recorte até então praticamente invisível nos estudos sobre a população rural, de um lado, e sobre a população negra, do outro: ela impõe aos estudos sobre campeirato a questão da cor, ao mesmo tempo que impõe aos estudos sobre relações raciais a realidade rural, a formação social camponesa.

No campo da História, em particular, a própria no-

ção de quilombo tem sofrido profunda revisão, motivada ainda pela realidade trazida por essas novas situações sociais. Aos poucos vamos nos dando conta de que esta foi sobretudo uma noção instrumental e repressiva, mas que uma definição positiva, e que ela pode ter tido um uso muito largo e impreciso, alternando-se a outras categorias, ou mesmo não sendo aplicada a determinados grupos e situações em função de razões conjunturais ou próprias à natureza da documentação histórica. Por outro lado, quando tem acesso a situações bem documentadas, a pesquisa recente demonstra que o “modelo Palmares”, antes de ser um parâmetro generalizável, foi uma grande e notória exceção à regra. Na verdade, esse “modelo” está sendo revisto. Revisionismos que nos levam a desconstruir analiticamente e alargar na prática nossa idéia de “quilombo”.

Esse revisionismo atinge também uma tradição interpretativa mais ampla, que tem desconhecido e apagado de seu universo de interesses a grande faixa de formações sociais que não se encaixem nem na dicotomia “senhor/escravo”, nem na realidade criada pela Lei de Terras (1850), que pretendeu fazer da propriedade privada a única forma de acesso à terra, repartindo definitivamente o mundo social entre proprietários e não-proprietários. Isto porque, a realidade jurídica que emana de um centro de poder não encontra sempre correspondência imediata, uniforme e definitiva sobre as realidades locais. O que a realidade das atuais comunidades “remanescentes” vem chamar nossa atenção é justamente o fato de o desaparecimento legal não ter representado sempre o desaparecimento real daquelas formas de posse e de organização social. Elas parecem ter continuado existindo de formas mutantes, permanentemente adaptadas aos novos contextos legais e regionais, sustentadas em laços comunais ou em compromissos precários com aqueles que eram os próprios expropriadores.

Assim, somos remetidos a revisões também no campo da *organização social* desses grupos. Já são numerosos os trabalhos antropológicos que chamam a atenção justamente para a variedade de formas de organização social e de uso da terra definidos por meio de sistemas mnemônicos, genealógicos e mesmo míticos, dando lugar a uma grande variedade de categorias locais de uso, tais como as “terras de preto”, as “terras de índio” (não necessariamente “terras indígenas”), as “terras da Santa”, etc.

Isso implica em dizer que o vínculo que liga tais grupos à terra não passa apenas por um estilo de vida genérico que depende de uma terra genérica. Porque são

territorializados, isto é, são grupos específicos ligados a poções geográficas bem definidas, a expropriação da terra, nestes casos, não é de natureza apenas econômica ou fundiária, nem atinge apenas a uma unidade produtiva de cada vez. Ela, na verdade, alcança o grupo em sua integridade coletiva, ao destruir a base social de sua memória, os laços políticos e as formas de regulação econômica dele, todos fundados na vizinhança e na genealogia, implicando em efeitos de desagregação, mas também em estratégias de resistência coletivas.

Esse caráter eminentemente coletivo não se expressa apenas ou necessariamente nas técnicas de cultivo da terra, mas na capacidade que seu território continua a ter em servir (apesar das suas sucessivas expropriações) como local de “peregrinação”, ponto de referência afetiva e identitária, que guarda a promessa de uma “volta” para aqueles que foram obrigados a se retirar deles em busca de oportunidades em outras terras ou nas cidades. Em suas tradicionais festas anuais (em geral, o dia do padroeiro), tais comunidades demonstram a força de gravidade que exercem sobre os membros dispersos, reunindo centenas de “filhos” que estão fora dos censos ordinários, mas que compõem a força que lhes permite resistir.

Registros heterogêneos Em termos práticos, relativos à regulação fundiária dessas comunidades, tais observações nos permitem afirmar a importância em se reconhecer que seus registros de memória, assim como suas concepções de direito – que incluem a regulação do acesso à terra –, são heterogêneos à história e ao ordenamento jurídico dominantes. Levam-nos a estabelecer como projeto analítico e político a descrição e compreensão dessas heterogeneidades reciprocamente implicadas. Principalmente porque a forma pela qual o artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) foi redigido, a orientação tomada pelos primeiros debates acerca de sua regulamentação e a interpretação que as autoridades locais e, em parte, que as suas entidades de apoio formaram desse dispositivo, freqüentemente retornam à idéia de que a definição de uma comunidade como “remanescentes de quilombos” é algo que pode ser imediatamente recuperado por meio de recursos muito objetivos, como uma documentação titulatória, o exame de sangue, o registro na literatura de época e, finalmente, a memória da comunidade, transformada assim num suposto dado material.

Essa postura perde de vista que as tradições orais podem (e, de fato, é o que parece acontecer na maioria

das vezes) diferir das formas acadêmicas ou jurídicas de conceber o que vem a ser uma “evidência histórica” e mesmo de estruturar uma explicação, principalmente se se trata de populações ou comunidades não letradas ou de acesso restrito à escrita, como é o caso da maior parte de nossas populações rurais. Não se pode equiparar tão facilmente essas duas formas de organizar e ordenar a realidade e o passado, nem avaliar a precisão ou a veracidade de uma a partir do que foi registrado pela outra, em termos puramente positivistas. Isso exige que estejamos atentos para a possibilidade destas duas formas de acesso à memória encerrarem contradições, fornecendo-nos narrativas que podem ser justapostas, mas nem sempre conciliadas num todo coerente. É preciso estabelecer as bases de um trabalho de conversão de tais relatos orais em argumentação legal a partir dessas peculiaridades.

Muitas vezes não é possível recorrer a uma memória já estabelecida para justificar o território, mas, ao contrário, é só a partir da descrição do território e da sua exploração que se passa à recuperação de histórias já esquecidas ou à atribuição de novos lugares para histórias tradicionais. Outras vezes, essa memória existe apenas como parte discreta das percepções de mundo mais profundas e íntimas do grupo, não se manifestando, seja num caso ou no outro, por meio de qualquer forma narrativa imediatamente disponível. Nesses casos, não temos exatamente “memórias históricas”, mas o que poderíamos pensar como “memórias territoriais” ou “memórias rituais”, estas acessíveis apenas a partir de um tratamento cuidadoso de um universo aparentemente estranho à narrativa histórica, como os “sambas de coco”, as “festas de Santo”, as “congadas” ou o “jongo”, por exemplo.

Assim, o que poderia ser visto como simples traço de folclore regional ganha um novo significado quando inserido nesse contexto, surgindo como recurso na produção periódica de uma interpretação sobre o mundo e o passado, ao mesmo tempo que na demarcação de um espaço de solidariedade e de transmissão de um determinado conjunto de imagens que carregam a própria identidade do grupo.

Por outro lado, por se tratar de registros muito discretos, com freqüência tais elementos dependem da conexão ou da provocação de novas situações sociais para que possam ser semantizados, como os novos rituais coletivos de natureza política em que se inserem, marchas, manifestações, encontros com a justiça, nos quais trocam informações com outras comunidades, tomam consciência mais exata das semelhanças que os conecta, mas também das diferenças que lhes dão iden-

tidade. Uma identidade que não pode ser vista como relíquia do passado – como o termo “remanescentes” nos induz a tratá-las –, mas como uma complexa equação entre reminiscências e desejos.

De filtros e canais

A ampla mobilização política das comunidades negras rurais, a ampliação da noção de quilombo e a lenta mas salutar transformação de nossa mentalidade jurídica que tem sido retirada de dentro dos “direitos difusos”, nos convidam ao trabalho de ruptura com as censuras prévias que o mundo oficial e letrado impõe a toda alteridade. Por isso, ainda que a articulação de uma comunidade negra rural não leve ao seu reconhecimento oficial como “comunidade remanescente de quilombo”, sua mobilização ainda é produtiva na medida em que favorece uma nova relação não só com a própria memória, mas com a história nacional e com outras lutas políticas e lhe faz visível como unidade social e não apenas como simples agregado de unidades produtivas.

Um projeto de reflexão e ação sobre essas realidades deve, por isso, manter uma necessária distância crítica com relação a essa nova categoria, para que não seja levado a perder, por uma tendência à fixação conceitual ou à delimitação de um campo de “especialistas”, sua característica aberta e criativa, transformando-a num objeto de disputa por si mesma. É necessário insistir, como nos textos a seguir, sobre o caráter construtivista da categoria de “remanescentes de quilombos”, descrever as mecânicas e as poéticas da sua produção e assunção, para não jogar o jogo do substancialismo jurídico ou racial e continuar reformulando a paisagem de nossos conhecimentos sobre essas comunidades em luta centenária por suas posses.

Com isso, é possível progressivamente reverter a idéia de que a ação política, a vontade coletiva e a plasticidade étnica são filtros que nos separam da verdade, que distanciam o olho do mundo, como forma de acusar a artificialidade desses processos de identificação. Ao contrário da metáfora dos “filtros”, é preciso insistir que a vontade, o aprendizado e a plasticidade são “canais”, vias de acesso ao mundo, são a própria condição do “olhar” e da existência de qualquer verdade. Por isso, antes de se evitar falar neles, é preciso compreendê-los para melhor utilizá-los, multiplicando-os e conectando-os, como numa rede de canais, que nos levem uns aos outros.

José Maurício Andion Arruti é historiador, antropólogo e professor da Universidade Federal Fluminense.

TROMBETAS/PARÁ IMPASSES NA CONQUISTA DA TERRA COLETIVA

Rosa Acevedo e Edna Castro

O reconhecimento de um regime de usufruto comum, contrariamente ao padrão de apropriação privada instituído pelos órgãos fundiários, é o grande desafio dos remanescentes dos quilombos. E isso se dá não sem divergências entre interesses privados e até de ribeirinhos e populações de cidades próximas que desenvolveram uma noção de terra individual e que efetivam um movimento de volta ao campo

Na atualidade, os vários grupos localizados às margens dos rios Trombetas, Erepecurú e Cuminá, no Pará, abaixo das cachoeiras que outrora encobriram e protegeram os quilombos, resgatam o território e o seu profundo significado para suas vidas, assumindo identidade política de remanescentes de quilombos. A particularidade desse ato político encontra-se fortemente ressaltada pela etnicidade, traduzida no reconhecimento de uma origem comum e de formas de coesão próprias. Diferentemente, pois, das condições de camponeses e posseiros, eles constituem, do próprio processo de sua formação e povoamento das cachoeiras e do Rio Grande, uma peça jurídica, um argumento para proceder à titulação de suas terras.

Sua origem, formação e situações distintas permitiram elaborar diversas experiências e processos que ressignificam a terra para cada comunidade. Com isso defendem o reconhecimento de um regime de usufruto comum, contrariamente ao padrão de apropriação privada instituído pelos órgãos fundiários. Assim, os saberes por eles elaborados, bem como as práticas e os usos desenvolvidos sobre esse espaço, constroem historicamente sua representação de territorialidade.

Identidade e organização política na Comunidade de Boa Vista Boa Vista, localizada a poucos quilômetros da cidade de Porto Trombetas, esteve mergulhada por quase três décadas numa série de proibições, ameaças e perdas de condições reais de

trabalho. Como a mais povoada do conjunto das localizadas no Rio Trombetas, com mais de 120 famílias, experimentou profundamente as mudanças provocadas pela presença da Empresa de Mineração Rio do Norte, nos meados da década de 1970, e ainda com a implantação da Reserva Biológica do Trombetas, à margem esquerda do rio, desde 1979.

No início de 1990, os moradores de Boa Vista viviam sob a dependência daquela cidade, seja como trabalhadores da fábrica de bauxita ou empregadas domésticas, seja em função do serviço hospitalar, do colégio, do comércio, disponíveis para um certo número de "cadastrados". A intervenção realizada pela empresa que se apresentava como proprietária das terras e pelo Estado que decreta uso restrito da reserva os deixou sem possibilidade de pescar, caçar, abrir roças ou coletar castanha, fechando o acesso aos recursos existentes na área englobada naquela unidade de conservação. Com essas proibições ditadas pela empresa e pelo Ibama, os negros ficaram afastados dos territórios antes sob seu controle.

Definição e conquista da terra

O processo de discussão sobre a demarcação das terras no Trombetas deu os primeiros sinais em 1991. A comunidade de Boa Vista foi escolhida para debutar a ação de demarcação. O processo tramitou por quase três anos, desde 1993 até a data de entrega do título em 1995, e funcionou como uma sacudida na situação de letargia e acomodação que os vários anos de domínio da empresa, a "vizinha", como é mencionada com desconfiança, produziram na organização social e política do grupo.

Hoje o grupo ressita internamente a história da comunidade assim como são elaboradas novas construções e representações ideológicas que significativamente expressam parte das rupturas e reencontros que as pessoas estão vivendo. Experimentam uma fase de reativação dos vínculos com a agricultura, coleta e pesca, iniciando-se em diferentes projetos econômicos ligados ao território. Nesse momento, a geração mais nova refaz, pelas práticas de sociabilidade e de organização, os laços com o universo tradicional e os saberes dos mais "velhos".

Nas suas primeiras tentativas, o pleito de demarcação empreendido pela Associação de Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná (ARQMO) contou com a assessoria da Prelazia de Oriximiná e da Comissão Pró-Índio de São Paulo. De um projeto que abrangia uma grande extensão da região do Rio Trombetas passaram a refletir sobre a possibilidade de terri-

tórios mais circunscritos em extensão e correspondendo a situações já delineadas para cada grupo de comunidades. Em 1994, depois de prolongadas discussões, foi feito o primeiro pedido de demarcação pela ARQMO, optando por apresentar como interessada a comunidade de Boa Vista.

Essa mobilização despertou a atenção dos mais jovens, atualmente os atores principais das negociações por possuírem as ferramentas para o diálogo com os órgãos responsáveis pela política fundiária. Esse perfil é importante pois a entrada nas instâncias políticas exige conhecimentos e habilidades que possibilitem uma leitura adequada das inserções numa complexa máquina burocrática do Estado brasileiro. Esses jovens foram formados na "escola" da Mineração Rio do Norte e estudaram em Porto Trombetas, além de servirem como operários, o que contribuiu para aguçar os instrumentos de análise indispensáveis para encabeçar essa etapa de organização da comunidade e postular projetos econômicos e políticos atualizados.

Apropriações das conquistas comunitárias

O avanço concreto do processo de demarcação, objeto de uma área de algo mais de 1.000 hectares no exemplo de Boa Vista, reacende interesses pela propriedade da terra em toda a região do Trombetas, além dos grupos formados por remanescentes de quilombos. É nesse ponto que se inscreve um novo campo de conflito. Podemos definir várias de suas esferas. Com a entrada em ação dos órgãos responsáveis pela política fundiária, as posições do Iterpa – de âmbito estadual – e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) – de esfera federal –, podem vir a frear os processos de demarcação para o grupo, enquanto essas posições não se apresentem suficientemente esclarecidas, já que tais instituições apregam instrumentos de ação diferentes. O Incra atua na titulação coletiva ou individual das áreas e em tese tem a capacidade para proceder ao acompanhamento dos projetos, a exemplo do Projeto Quilombola. O Instituto de Terras do Pará (Iterpa) tem firmado um programa de ação mais propenso à titulação individual da terra ou favorecer a concessão de uso para exploração de recursos, como a madeira.

A experiência de demarcação de situações reclamadas conforme o "artigo 68" retrata três modalidades: projetos de demarcação de terras coletivas (a exemplo de Boa Vista); criação de reserva extrativista (Reserva Extrativista do Frexal, no Maranhão); e o projeto de assentamento individual. A definição de propostas pro-



Arquivo das autoras

O avanço concreto do processo de demarcação reacende interesses pela propriedade da terra em toda a região do Trombetas

voca outro ponto de diferenciação. No Rio Trombetas, os moradores de Cachoeira Porteira, menos aderentes ao movimento da ARQMO, parecem mais interessados em seguir o projeto estadual de criação de área de ecoturismo, com assentamentos individuais. Os de Erepecuru e Cuminá, também na região do Trombetas, pretendem manter-se como camponeses agro-extratores e pleiteiam uma grande extensão de terras, em regime de uso comum, para viabilizar esse sistema social, fato concretizado nas demarcações de novembro de 1997.

Recentemente, os resultados da luta pela demarcação mobilizaram grupos que se afastaram das áreas há mais de uma década e retornam reivindicando sua reintegração. Neste sentido, a ARQMO enfrenta uma situação de tensão provocada por indivíduos que se apresentam como integrando comunidades de remanescentes, interessados em participar do processo de titulação. A Associação reconhece que está em jogo a própria história do grupo e recusa a proposta desses indivíduos por manifestarem clara adesão ao projeto de assentamento individual.

Por outro ângulo, o movimento também enfrenta cisões e divergências no seu interior. Esse processo

torna-se profundamente desgastante e é favorecido com a demora das ações do Estado, pois ao longo do tempo este ainda contribuiu para acirrar diferenças e conflitos que atravessam o grupo. Um exemplo dessa situação encontra-se na criação da Associação dos Trabalhadores Rurais de Oriximiná (Astro), entidade que pretende representar o interesse de comunidades ou de indivíduos localizados no Baixo Rio Trombetas, que reivindicam ora títulos coletivos, ora títulos individuais, que no entanto implicam em modos de vida completamente diferentes. Isso abre espaço para expectativas de madeireiros que encontram na concessão de áreas, conforme proposta vislumbrada pelo Iterpa, possibilidades de entrar na exploração desse recurso. A idéia de uma fronteira aberta coincide com as diversas situações sociais aqui identificadas.

Os representantes da ARQMO buscam acelerar processos que reduzam as possibilidades de ampliação dos conflitos. Em 1997, conseguiram que o governo do Estado do Pará instituísse um “Grupo de Trabalho Quilombo”, incumbido de promover estudos e “apresentar propostas de solução à questão relacionada com a regularização definitiva das áreas atingidas pelas comunidades remanescentes dos antigos quilombos”.

Entender essa relação entre modos de vida e a constituição de novos campos de conflitosidade hoje no Trombetas significa acompanhar as articulações políticas que se tecem entre atores antigos da cadeia patronal que retomam interesse sobre as terras. Os patrões que alimentaram as relações de avitamento e o sistema de patronagem, comerciantes e fazendeiros localizados nas cidades de Óbidos, Oriximiná e Faro, e novos fazendeiros e madeireiros investem novamente na retomada das terras de conquista dos negros.

Mas significa também reconhecer outros interesses alicerçados nas relações entre comunidades “caboclas” e o sistema de patronagem. A dinâmica socioeconômica reconfigura novos campos e refaz o movimento de expansão da fronteira. As reivindicações interpostas pela Astro mostram o grau de complexidade que assume o problema das terras nessa área. Para os grupos que ali permanecem, como chamados remanescentes de quilombos, a reafirmação política pela diferença étnica pode diluir-se diante do processo acelerado de novos interesses em jogo. Assim, permanece em aberto um leque de questões, face aos interesses em confronto nesse novo momento da fronteira.

Rosa Acevedo é historiadora e socióloga. **Edna Castro** é socióloga. Ambas são professoras do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA/UFPA).

RIO DAS RÃS/BAHIA

A ETNICIZAÇÃO DA POLÍTICA

Carlos Alberto Steil

Com a mudança da ênfase da questão fundiária para a étnica, a luta pela terra passa a orientar-se por novas categorias que valorizam o ser negro, tornando possível afirmar positivamente algo mantido invisível pela força do estigma negativo. Essa é a realidade vivenciada na Fazenda Rio das Rãs, sertão da Bahia

A questão étnica entra na agenda política brasileira nos anos de 1980. A literatura sobre os novos movimentos sociais nessa década já aponta para um deslocamento de ênfase da ação política como uma estratégia racional e consciente dos atores sociais para fenômenos caracterizados como étnicos, de gênero e ecológicos. Categorias como negros, mulheres e meio ambiente passam a condensar uma série de valores e sentidos que são tomados como mobilizadores de práticas e lutas sociais.

Mas, que mecanismos são empregados para transformar uma luta social por direitos individuais e coletivos num conflito étnico? Tomando como universo de observação o contexto particular do Rio das Rãs, no sertão da Bahia, pretendemos mostrar como, ao longo de uma luta de mais de dez anos, sentidos e signos político-sociais, associados a categorias como “posseiros”, “trabalhadores rurais”, “famílias humildes”, são, a partir de um determinado momento histórico, entrelaçados com aqueles de caráter étnico como “negros”, “quilombos”, “escravidão/liberdade”.

De posseiros a remanescentes Situada no município de Bom Jesus da Lapa, a cerca de mil quilômetros de Salvador, a Fazenda Rio das Rãs seria apenas mais um foco localizado de conflito entre posseiros e grileiros no quadro de violência que marca as relações sociais no campo brasileiro, se não fosse a visibilidade que esta luta adquire com a incorporação de sentidos

Ao apresentar-se como “remanescente de quilombos”, a comunidade do Rio das Rás assume, no espaço público, o estigma de uma forma positiva, desfazendo significados que se cristalizaram no senso comum, compondo uma visão negativa de quilombo

étnicos que passam a caracterizá-la a partir do início dos anos de 1990.

Acompanhando na imprensa as notícias sobre o conflito do Rio das Rás, no período de 1977 a 1990, pudemos observar a ausência da menção à condição de negros da população local. Tanto para os agentes envolvidos quanto para a mídia, tratava-se apenas de uma questão fundiária. As categorias usadas para caracterizar os litigantes referem-se basicamente à situação de posseiros e às relações de classe. Assim, na edição de 29/10/87, o “Jornal da Bahia” publica que “as perseguições aos posseiros – que já estavam instalados na fazenda quando Carlos Bonfim a adquiriu de Nelson Teixeira, sabendo que parte dela seria interditada para a Reforma Agrária – vão de queima de cercas, plantações e pastos de 37 posseiros à destruição de equipamentos e tratores” (grifo nosso).

A mudança da ênfase da questão fundiária para a étnica dá outro caráter ao conflito que passa a ocupar maior espaço na opinião pública, noticiado não apenas nos jornais da Bahia mas também nos veículos de circulação nacional. Assim, nos dias 8 e 9 de maio de 1993 saem duas matérias de página inteira no jornal “A Tarde”, de Salvador. Os títulos das reportagens são: “Conflito envolve fazenda que seria um quilombo desde 1600” e “Quilombo de B. J. da Lapa pode ser reconhecido oficialmente”. No mesmo período, à guisa de exemplo, elencamos algumas reportagens que saem no “Correio Braziliense” (17/5/93), na revista “Isto é” (26/5/1993) e na “Folha de São Paulo” (30/10/1994), que noticiam que o conflito caracterizando-o como étnico.

Rompe-se, assim, um longo silêncio que havia em relação ao fato de tratar-se de uma população constituída na sua totalidade por negros. Essa inflexão coincide com dois elementos novos que se agregam à luta dos posseiros. O primeiro refere-se ao envolvimento mais efetivo e atuante das igrejas cristãs no encaminhamento das reivindicações da comunidade local, por inter-

médio de organismos como a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e a Comissão Evangélica dos Direitos da Terra (Cediter). O segundo, de caráter mais externo, foi a promulgação da Constituição do Brasil de 1988 (artigo 216, parágrafo 5 e artigo 68 dos Atos das Disposições Transitórias).

As igrejas cristãs no conflito

Um documento de divulgação intitulado “Carta aberta da Comunidade Negra Rural Rio das Rás”, de 12/7/1992 – em que as lideranças locais fazem um balanço da situação –, explicita como a mudança de ênfase do político-econômico para o étnico vem associada à presença mais efetiva das igrejas cristãs no campo de disputas. A abertura desta Carta já evidencia a centralidade que a questão étnica vai adquirir a partir da presença mais efetiva das igrejas cristãs no conflito: “Nós fazemos parte de uma comunidade negra rural, que tem suas raízes ainda na época da escravidão. Isso não nos acanha, não! Mas isso reforça o valor que temos hoje aqui em nossas terras”.

Ao traduzir a luta do Rio das Rás para uma linguagem étnica, adota-se um novo idioma de ação para a disputa entre posseiros e grileiros. Desse modo, a luta pela terra passa a orientar-se por novas categorias que valorizam o ser negro. Com isso, o que era mantido invisível, pela força do estigma negativo, já pode ser afirmado positivamente.

Ao introduzir essas categorias, os agentes de pastoral não estão acionando um código étnico-cultural que lhes seja totalmente estranho. Na verdade, estendem para essa experiência local categorias lingüísticas e valorativas que já alcançaram certa legitimidade no interior das igrejas cristãs pela ação dos movimentos como o de Consciência Negra e dos Agentes de Pastoral Negros que buscam resgatar, pela afirmação positiva de uma identidade negra, os valores da “cultura afro”.

A Constituição e o direito à etnicidade

A Constituição, com seus artigos referentes aos direitos sociais das comunidades remanescentes de quilombos, pode ser tomada como um evento que provoca a necessidade de uma restruturação das posições dos diversos atores. Ao entrar no campo de disputas com um dispositivo de direitos, aciona uma série de sentidos e signos que colocam em risco outros que já estavam estabelecidos. Podemos ver, então, como esse dispositivo provoca uma mudança não só no sentido das reivindicações dos diversos grupos envolvidos mas traz para a

arena política outros atores que estavam fora e que, possivelmente, não entrariam sem essa mudança. A Constituição irá produzir outro contexto, no qual novos atores, tanto do campo governamental quanto da sociedade civil, vão se legitimar como representantes dos interesses da *comunidade negra* do Rio das Rás.

A Caravana que vai a Brasília em maio de 1993 mostra de forma bastante significativa o deslocamento do *locus* político no novo contexto de luta. Ela leva para o Planalto um diversificado espectro de atores sociais, incluindo representantes da comunidade negra de Rio das Rás, sindicatos rurais, organismos eclesiais, entidades do movimento negro, deputados, grupos culturais, que vai pressionar o governo para que seja cumprido o Artigo 68 dos Atos das Disposições Transitórias da Constituição de 1988.

Uma cena registrada no relato da Caravana é emblemática desta transformação das formas de luta que estamos analisando: "No dia 18, por volta das 14h, o grupo concentrou-se em frente ao Ministério da Cultura. Não estava fixada nenhuma audiência. Ali permanecemos durante 40 minutos, dançando e cantando. O rufar dos tambores atraiu muita gente para lá. Um ônibus do movimento negro de Goiás, proveniente de

A incorporação dos significados étnicos na luta redefine os papéis e a relação dos órgãos públicos em Brasília que tratam das questões fundiárias

Goiânia, engrossou a caravana. Muitos repórteres estavam presentes e tudo transcorria sob os olhares atentos de um grupo de policiais. Depois disso, seguimos em passeata rumo ao Ministério da Justiça".

A caracterização da disputa como uma questão étnica muda as próprias armas de luta, legitimando a dança e a música, que serão incorporadas nas práticas políticas não apenas como expressão da "cultura negra" mas também como forma de afirmação de direitos sociais. Mas mudam também os locais e órgãos governamentais aos quais as reivindicações se dirigem.

Observa-se, portanto, uma transformação que não está apenas na ordem de uma mudança conjuntural, mas da própria política, num sentido mais estrutural. Ou seja, podemos ver aí como as estruturas de poder governamentais se modificam nessa nova conjuntura. A incorporação dos significados étnicos na luta redefine



Altar do ritual da jurema, realizado na comunidade de Rio das Rás. Foto retirada de *O quilombo do Rio das Rás*, José Jorge de Carvalho (org.), Salvador, CEAQ/EDUFBA, 1996

os papéis e a relação dos órgãos públicos em Brasília que tratam das questões fundiárias. E, assim, secundariza a atuação de outros órgãos que noutros momentos tiveram atuação de destaque como receptores das reivindicações do movimento.

Enfim, a participação da Caravana nos rituais políticos em Brasília funcionou como um dispositivo que permitiu, aos diversos atores envolvidos no conflito, reinterpretar e assimilar novos sentidos étnicos que são forjados por meio dessa mobilização política. Esses novos sentidos se deslocam cada vez mais de uma estrutura original de significados, em que o negro como "remanescente de quilombo" está associado à idéia de resíduo histórico, parte de um passado que é preciso redimir, para um sentido positivo, que afirma uma identidade que está se constituindo no presente.

Ao apresentar-se como "remanescente de quilombos", a comunidade do Rio das Rás assume, no espaço público, o estigma de uma forma positiva, desfazendo significados que se cristalizaram no senso comum, compondo uma visão negativa de quilombo. A mobilização política possibilita, portanto, realizar uma inversão de sentidos: o que foi o quilombo na ordem escravocrata, algo que ilegitimava a posse da terra e tornava ilegal qualquer pretensão de direitos, torna-se agora a base, respaldada juridicamente pelo "artigo 68", sobre a qual as comunidades negras rurais vão reivindicar seus direitos e afirmar sua cidadania.

Carlos Alberto Steil é antropólogo, professor do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

CASTAINHO/ PERNAMBUCO

A CONSTRUÇÃO DA ALTERIDADE

Vânia R. Fialho de Paiva e Souza

Na descrição do processo de Castainho percebe-se o movimento de construção política de uma identidade: desde os familiares dispersos, passando pelo movimento negro, até assumir-se como unidade, com emblema negro positivo

No dia 28 de maio de 1997 foi publicada no Diário Oficial da União portaria da Presidência da Fundação Cultural Palmares que trata da aprovação do "Relatório de Identificação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Castainho". Esse episódio representa um momento de relevante significado para um grupo que reivindica o reconhecimento de uma identidade diferenciada associada à relação de descendência com negros que se organizaram em "quilombos" na região do atual município de Garanhuns – agreste de Pernambuco. Além de marcar o início do processo de regularização de seu território, a referida publicação constitui o ápice de outro: o de construção ou de reconstrução da identidade quilombola.

A sua incorporação pelas próprias comunidades faz com que seja necessário percebê-la diferentemente de uma categoria estanque, cristalizada, que se esgota em si mesma. A antropologia e a história travam uma discussão com vistas a definir a natureza da categoria e tratá-la diante das exigências jurídicas que se apresentam no processo de garantia territorial.

Apesar da necessidade real de dar continuidade a essa polêmica, o objetivo deste artigo se limitará a descrever o processo que vivencia Castainho, que, com certeza, poderá contribuir para questões analíticas posteriores e apontará para o papel dos mediadores presentes da (re)construção de sua identidade.

A diferença No final da década de 1970, foi realizado por Anita M^a de Queiroz Monteiro um estudo sobre Castainho, inserido num projeto de pesquisa so-

bre o negro em condições de vida rural desenvolvido no programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (*Castainho: etnografia de um bairro rural de negros*. Recife: Massangana, 1985). Nesse trabalho, o 'sítio' Castainho é identificado como um bairro rural de negros que ocupava uma área de 38,3 hectares e tem descrita sua organização socioeconômica. A população totalizava 239 habitantes e a partir de critérios raciais (cor da pele, conforme nota da autora) é discriminada da seguinte maneira: 69,88% de pretos, 20,92% de mulatos e 9,20% de brancos. Esse total estava distribuído entre 43 famílias, "...onde 72,10% delas são homogêneas no que diz respeito à cor de seus elementos formadores, isto é, todos são de uma só cor, e 27,90% são mistas, ou seja, possuem elementos de mais de uma cor".

A unidade e a peculiaridade daquela comunidade não diziam respeito apenas à proximidade e à dependência do centro urbano – situa-se apenas a seis quilômetros do centro da cidade de Garanhuns e vive, fundamentalmente, de atividades agrícolas –, mas também por ser identificada como negra, cuja origem está relacionada a quilombos que existiram na região e que correspondem atualmente a bairros da cidade ou a terras herdadas por escravos de seus donos (op. cit. 19-20).



Arquivo da autora

O que distingue Castainho de outros sítios das redondezas é o aspecto que vai ser alimentado, principalmente a partir da Constituição de 1988, quando a existência dessa diferença passa a ser juridicamente reconhecida.

A legitimação da diferença

Na década de 1980, a região do município de Garanhuns foi alvo de ação discriminatória pelo governo do Estado de Pernambuco, quando identificaram-se as terras devolutas e instalou-se um programa de titulação. Nesse período, a área ocupada por Castainho foi percebida como dividida em lotes familiares. Sem intenção de negar a importância de tal episódio, queremos destacar que a Castainho não foi atribuído tratamento diferenciado, que como unidade social só veio a se dar posteriormente. Até a década de 1990 as demandas de Castainho não se diferenciavam daquelas referentes às demais comunidades rurais da região.

A organização e mobilização política de Castainho estava atrelada à Associação de Moradores de Castainho e Adjacências, criada em 1982, mas só oficializada em 1993, exatamente quando começaram a aparecer os conflitos pela posse das terras entre uma imobiliária de Garanhuns – Mano Imóveis – e os habitantes de Castainho.

A partir do impasse pela posse da terra, que está situada exatamente na área de expansão da cidade de Garanhuns, o território da comunidade começou a ter os limites definidos com maior precisão. Apoiados inicialmente pelo Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR) e pela Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Pernambuco (Fetape), os integrantes de Castainho passaram a ser também assistidos pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), pela Comissão de Direitos Humanos (CDH), até entrarem em contato com o Movimento Negro Unificado (MNU). A documentação que começou a ser produzida a partir do ano de 1994 já ressaltava Castainho como uma “comunidade remanescente de quilombo” e fazia alusão direta à sua relação com o Quilombo dos Palmares.

Essa documentação foi produzida pela Associação e pelas instituições que efetivamente passaram a apoiar a causa de Castainho e se mobilizaram para realização do laudo antropológico que sabiam ser o primeiro passo para dar início ao processo de regularização fundiária e de reconhecimento de sua identidade. Tais documentos eram de diferentes naturezas: solicitação de providências quanto ao abastecimento de luz e água; denúncias referentes ao conflito pela posse da terra;

Os integrantes de uma “comunidade remanescente de quilombo” representam, agora, agentes ativos que são percebidos por meio de uma classificação jurídica que os faz serem reconhecidos como diferentes

solicitação de apoio a Castainho para participar das comemorações dos trezentos anos da morte de Zumbi dos Palmares; e um ofício do Fundo de Terras de Pernambuco que apresenta os lotes identificados no episódio já referido, porém afirmando sua identidade de “remanescente de quilombos”, além de apontar os lotes em litígio. Este último documento indica que a área ocupada por Castainho era, em 1994, de aproximadamente 186,45 hectares, dos quais 76,72 hectares pertencentes às pessoas da própria comunidade e 109,73 hectares constituídos pelos quatro lotes alvos de conflito e que estavam sendo explorados pelos membros de Castainho com culturas de milho, feijão e fruteiras.

A movimentação que começa a se dar promove o contato de Castainho com o movimento negro e com outras comunidades remanescentes de quilombos. Esta relação passa a ser significativa para a elaboração de um discurso que vai caracterizar a mobilização política dessas comunidades e acaba por ser absorvida pelos seus líderes.

Nesse processo, as categorias utilizadas passam a ter um recorte mais definido, condizentes não só com uma identidade social diferenciada, até porque isso já acontecia de maneira discreta, mas como uma categoria política. Os integrantes de uma “comunidade remanescente de quilombo” representam, agora, agentes ativos que são percebidos com uma classificação imposta juridicamente que os faz serem reconhecidamente diferentes. A via de percepção da diferença passa a se dar em mão dupla e a marca de ser negro deixa de ser um estigma e passa a ser utilizado como um emblema de maneira positiva.

Ao ser realizado o laudo antropológico de Castainho no início de 1997, a categoria “quilombola” é intensamente utilizada para discriminar os seus integrantes e estabelecer os limites para inclusão e exclusão deles. Apesar de a Associação de Castainho estar voltada para as localidades de Estivas e Várzea Grande, é somente com a intervenção do antropólogo e com a delimitação física de seu território que as fronteiras são estabelecidas.

No discurso utilizado para afirmar a identidade quilombola são destacados alguns critérios, como a relação ascendente com negros fugitivos que se estabeleceram na região em que hoje se encontram, a parentela existente entre as famílias, a dependência direta do beneficiamento da mandioca, o grau de domínio dessa atividade econômica e o coco de roda. Dentro desses critérios, o “sítio Estivas” (que até constituía um núcleo à parte) é considerado como parcela contínua do que se estabeleceu, atualmente, como sendo Castainho. A indefinição sobre sua inclusão deveu-se ao fato de em momentos históricos diferentes, a mobilização política ter sido conduzida pelo “sítio Estivas” ou pelo “sítio Castainho”. Percebe-se que a questão se dá pela tentativa de estabelecer uma hegemonia dentro do próprio grupo e, de fato, nos dias atuais Castainho é o centro das decisões políticas. O território referente, então, a essa comunidade é ampliado e toma uma nova conformação. Sua população atual está estimada em 825 habitantes, distribuídos em 140 famílias.

A relativa rigidez da diferença

Ao falarmos na flexibilidade ou rigidez das categorias elaboradas por Castainho para se identificar e ser identificada, poderíamos buscar uma lista de elementos apresentados pelo grupo como sendo os que legitimam seu direito de ser diferente e de ter suas garantias legais. No entanto, devemos perceber que os dados apresentados estão diretamente relacionados à presença de mediadores (oficiais ou não) nesse processo de reconhecimento. Não se trata, em absoluto, de negar a atribuição da identidade de “remanescente de quilombo” ao grupo, mas de enfatizar seu caráter de “movimento social” que se faz fundamentalmente no presente e que não pode ser percebido como um fenômeno estagnado, desprovido de movimento e criação.

Em torno desse tipo de ação social, organizada sobre aspirações, valores e normas de coletividades sociais que eclodiram recentemente, novas formas de existir vão se tornando visíveis e, mais que isso, estão sendo capazes de reelaborar a estrutura social no meio rural que parecia inabalável pela sua rigidez.

Vânia R. Fialho de Paiva e Souza é antropóloga, professora da Universidade de Pernambuco.

MOCAMBO/SERGIPE NEGROS E ÍNDIOS NO ARTESANATO DA MEMÓRIA

José Maurício Andion Arruti

Depois de um secular processo de expropriação territorial, a “comunidade do mocambo” inicia uma nova mobilização com base na identidade de “remanescentes”. Para isso o trabalho com a memória – romper com o ethos do silêncio – e a experiência da luta indígena são fundamentais

“Comunidade do Mocambo” é a designação mais ampla usada para identificar um conjunto de famílias aparentadas entre si que ocupa um trecho da beira do Rio São Francisco, no município de Porto da Folha (SE), entre a área indígena Xocó e o vilarejo de Niterói. Além de possuírem uma série de características físicas e culturais aparentes em comum, essas famílias constituem uma unidade social e política que, apesar de totalmente informal até poucos anos, sempre foi reconhecida não só por aqueles que dela partilham, mas também pelas populações vizinhas, pelos políticos locais e pelos agentes dos serviços públicos e religiosos oferecidos na região. A comunidade assim identificada ocupa pouco mais de oitenta casas distribuídas em duas fileiras paralelas ao rio, tendo ao fundo o seu último recurso territorial incontestado, o trecho de terra coletiva de menos de quinhentos hectares que lhes restou depois de cerca de 150 anos de expropriação.

A seguir destacarei os traços gerais desse processo de expropriação e da mobilização política a que ele dá lugar, buscando caracterizar o impacto da idéia de “remanescentes de quilombos” sobre essa situação específica.

Um pouco de história Até meados do século XIX, as famílias dos “negros-do-pé-da-serra”, como eram conhecidos, ocupavam pequenos ranchos, em geral equipados de roça, chiqueiro e pilão, próximos de reservas naturais ou artificiais de água. As pequenas capoeiras no meio da caatinga que ainda hoje possuem

os vestígios desses ranchos encontram-se dispersas por todo o território reivindicado por aquelas famílias e lhes servem como prova de sua ocupação ancestral. Tudo indica que foi a partir de 1850 que aquelas terras, historicamente desvalorizadas por serem notório refúgio de índios e quilombolas, começam a ser divididas entre os membros da elite estadual, que aí começam a instalar fazendas de gado.

É nessa época que os “negros-do-pé-da-serra”, assim como a população da missão indígena vizinha, perdem sua relativa autonomia e são reunidos em núcleos residenciais compactos. No caso das famílias negras, essa reorganização as repara, como agregadas, por três fazendas que então ocupam respectivamente as três lagoas que elas utilizavam para o plantio de arroz. Daí em diante, o nome das fazendas – Niterói, Jaciobá e Mocambo – passa a designar também cada um daqueles núcleos em que os “negros-do-pé-da-ser-

limites entre a comunidade e a área indígena então reivindicada pelos remanescentes Xocó. Por fim, em meados da década de 1980, os proprietários desta última fazenda também sentem-se ameaçados pelo sucesso da mobilização política dos remanescentes indígenas vizinhos e resolvem se antecipar aos acontecimentos paralisando o plantio de arroz, feito principalmente pelas famílias do Mocambo. Sem esse recurso, a comunidade de naqueles anos entra em franco estado de penúria e fome.

Parentesco, confluência e mobilização

Apare-

temente, os proprietários perceberam um perigo nas relações de parentesco e aliança entre os xocó e seus vizinhos, que criam não exatamente uma linha, mas uma zona de fronteira entre os dois grupos, permanente fonte de conflitos e alianças.

Mas a estratégia fazendeira, de expulsão das famílias do Mocambo de sua reserva territorial mais importante, a lagoa de arroz, em lugar de evitar, desencadeia novas identificações entre as duas comunidades, permitindo que a “luta indígena” repercutisse sobre seus vizinhos e parentes não-indígenas. Em 1992 um incidente serve como catalisador desse encontro: como os acordos acerca da terra xocó aparentemente haviam chegado a termo deixando de fora sua propriedade, o fazendeiro permite que as famílias do Mocambo voltem a plantar arroz na lagoa em sistema de meia, mas em seguida, uma reviravolta do conflito leva a que os índios voltem a se mobilizar e acampem em volta da lagoa onde as famílias do Mocambo trabalhavam, limite natural da área indígena reivindicada. A precariedade da situação das famílias acampadas leva à solidarização das famílias do Mocambo, que então passam a prestar assistência aos xocó. Em retaliação a esse apoio, o proprietário solta seu gado sobre o arroz que seria colhido e interditado, com a presença de jagunços, o trecho de beira de rio em frente à casa da fazenda que dá acesso à área indígena. O retorno a uma situação de total falta de alternativas decorrente daí dá início ao processo de mobilização do Mocambo.

De meeiros a posseiros e, finalmente, mocambeiros

A “luta”, que inicialmente é pensada apenas em função das famílias prejudicadas no conflito e que buscam ajuda do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, aos poucos, com o apoio da Comissão Pastoral da Terra, vai abandonando o caráter trabalhista, em que são designados como “meeiros”, para assumir



Foto do autor

Perspectiva do arruado do mocambo

ra” foram desmembrados, levando ao esquecimento desta primeira designação.

Essa situação se estabiliza até que em meados deste século a construção de novas estradas e das barragens ao longo do São Francisco, assim como o medo da mobilização camponesa, em expansão no Nordeste, levam os descendentes daqueles fazendeiros a expulsar as famílias de trabalhadores de suas terras. Boa parte das famílias negras se dispersa por outros municípios e estados, mas outra parte concentra-se no Mocambo. É nessa mesma época que a comunidade adquire o pequeno trecho de terra onde localizam-se suas casas e a citada área coletiva, enquanto trabalham de meia na última lagoa preservada, pertencente à fazenda que faz

um caráter coletivo, com a reivindicação de suas posses comuns. Finalmente quando tomam conhecimento dos “novos direitos” referentes às “comunidades remanescentes de quilombos”, a luta coletiva é ainda investida de uma nova amplitude e legitimidade, agregando-se a ela, além das agências já citadas, o movimento negro, com a Sociedade Afrosergipana de Estudos e Cidadania, que passa a integrar o grupo numa outra luta que até o momento eles ainda não imaginavam como sua.

Ao autonomearem-se “remanescentes de quilombos”, buscando o direito do acesso à terra na memória de uma ancestralidade e na malha de seus parentescos, as famílias do Mocambo retrazem sua denominação, de origem topográfica, num predicado político e étnico, o de “mocambeiros”, redescobrindo-se descendentes dos “negros-do-pé-da-serra”, depois de uma época em que, por viverem tão fortemente o estigma da cor, dificilmente aceitavam ser identificados como negros.

Memória e silêncio

Mas o trabalho com a memória no Mocambo, que levou ao seu reconhecimento oficial como “remanescentes” em maio de 1997, tem que enfrentar uma luta discreta e íntima com o *silêncio*. Para “os mais antigos”, silenciar sobre histórias e casos vividos ou ouvidos foi e ainda é mais que a expressão de uma desconfiança com os recém-chegados, constitui-se antes num *ethos* plenamente incorporado. A situação vivida pelos negros fugidos, que dominaram a região – assim como mais tarde o cangaço – impôs a essas famílias um estado de permanente cuidado com lembranças e palavras, que reflete-se na sua capacidade de recuperar histórias e personagens. Os mais velhos lembram que o medo dos fazendeiros impedia que os seus pais e os pais dos seus pais comunicassem parte significativa das experiências deles para os próprios filhos, transformando em interdito uma larga faixa da memória do grupo.

Esse *ethos do silêncio*, que marca a forma de o Mocambo relacionar-se com o passado, faz com que a conquista da memória seja parte fundamental do processo de mobilização. Os poucos que puderam ter acesso às narrativas mais antigas hoje estão envolvidos no trabalho artesanal de juntar pequenas peças soltas para a formulação de uma interpretação de si mesmos, emergindo do esquecimento por um ato de vontade política. Disto resulta que uma das novidades de maior impacto, derivadas deste novo contexto de luta, está em descobrir que agora a sua memória tornou-se tão im-

portante quanto os documentos escritos que antes, no confronto com representantes dos poderes públicos, tinham o total privilégio.

Local, global

Esse *ethos do silêncio*, que marca a forma de o Mocambo relacionar-se com o passado, faz com que a conquista da memória seja parte fundamental do processo de mobilização

portante quanto os documentos escritos que antes, no confronto com representantes dos poderes públicos, tinham o total privilégio.

Outra importante implicação desse processo de identificação é o seu efeito de conexão. Como aconteceu no caso de seus vizinhos e parentes xocó, a presença de uma legislação que permite atribuir-lhes direitos especiais em função de sua identidade tem o efeito de retirar-lhes do estreito campo de disputas demarcado pelos limites municipais e estaduais, para torná-los parte de uma questão nacional, digna de atenção de outros grupos ou da massa indistinta de cidadãos. Os aparelhos de Estado passam a ser formalmente obrigados a reconhecê-los como interlocutores. Os seus assuntos ganham outras instâncias de recurso.

Assim, ao mesmo tempo em que são singularizados perante outros conflitos de terra, com os quais partilham uma série de características, eles também entram numa categoria mais ampla, que a princípio lhes escapa. Mas aos poucos vão recebendo visitas de outras agências, vão participando de encontros no seu estado, em outros estados e mesmo em Brasília, e são introduzidos num circuito de trocas e de aprendizado ao qual não teriam acesso de outra forma. Vão assistindo sua “luta” transformar-se em parte da causa negra, do patrimônio nacional, em questão de direitos humanos e culturais. Eles mesmos transformam-se em elo desse fenômeno de conexões, servindo de exemplo acessível a outras comunidades. Vão transmitindo a “boa nova” de boca em boca, nas romarias, nos forrós, na feira.

Ainda que estejam em pleno processo de aprendizagem, já ensinam a outros e, sem o saber, vão definindo por seus atos e em função do destino de sua luta tão localizada também o destino de questões muito mais amplas, como a da regulamentação do “artigo 68”, da criação de uma legislação estadual específica, da imagem política de um governo democrático ou não.

FORMAÇÃO TEOLÓGICA EM BELÉM: OUSADIA E CONFIANÇA ECUMÊNICA

Rosa Marga Rothe

A superação das decisões e preconceitos vem-se constituindo em um dos grandes desafios para uma resposta efetiva das igrejas à realidade do tempo presente. A constatação, feita pelas lideranças das igrejas evangélicas históricas da Região Amazônica, levou a uma atitude ousada: a criação do Conselho Amazônico de Igrejas Cristãs e do Curso Ecumênico de Teologia, na cidade de Belém. A pastora Rosa Marga Rothe relata os desafios e esperanças dessa experiência

Amazônia se constitui numa imensa região brasileira com características muito especiais, seja em sua configuração geográfica, seja na formação histórica, econômica e sociocultural. Os povos têm igualmente estilos peculiares para viver suas crenças religiosas e organizar suas igrejas.

Como membros das igrejas evangélicas históricas vimo-nos diante do desafio decisivo: investir na estruturação do trabalho comunitário e social nessa região ou desistir de qual-

quer visibilidade. A primeira alternativa implicaria na formação e capacitação específica para atuar. Sabendo dos inúmeros desafios e das importantes áreas de trabalho, acreditamos que as nossas igrejas têm, além de propostas, valiosas contribuições que justificam a expansão do trabalho em geral. Vimos ser imprescindível superar a divisão existente entre o trabalho pastoral-comunitário e o envolvimento social-diaconal. Entendemos ser tarefa de comunidades e entidades que aqui já estão instaladas a elaboração de um plano conjunto para os próximos anos. Seria necessário apostar na sensibilidade ecumênica para buscar a integração do corpo cristão e da criação.

OPÇÕES ECUMÊNICAS

Embora existam em Belém vários cursos de teologia promovidos tanto pela Igreja Católica Apostólica Roma-

na como por igrejas batistas e também pentecostais, as opções não satisfazem as pessoas e as denominações que desejam testemunhar sua busca de unidade na pluralidade, em obediência ao mandamento de nosso Senhor Jesus — para que todos sejamos um. As igrejas evangélicas membros do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (Conic) têm seus respectivos institutos de formação localizados em Salvador, São Paulo e Porto Alegre. Os problemas advindos de tal distância não são somente de ordem geográfica mas representam uma inadequação cultural.

Isso tem sido avaliado como sendo muito grave porque as nossas igrejas — prezando a tradição da boa qualidade, o que implica também em um alto investimento na formação — estão deixando de contribuir na medida do necessário em nossa região. Enquanto nós não ousarmos uma solução



O convívio entre os estudantes de várias confissões cristãs é uma das marcas do Curso Ecumênico de Teologia

local e conjunta, outras igrejas, que atualmente mais crescem, lançam pastores e agentes comunitários com um mínimo de preparação. Entretanto, mesmo entre pastores e professores de tais igrejas, já existem minorias que nos procuram em busca de ajuda para um preparo melhor, por perceberem que não há futuro para igrejas que continuam capacitando precariamente os agentes multiplicadores.

Para as denominações históricas a formação de futuros ministros aqui evitará o inconveniente de retirá-los por longo tempo do seu meio e das suas atividades eclesiás, proporcionando-lhes uma formação ligada à prática e à cultura do seu povo, acrescida



Arquivo da autora

O Curso Ecumênico de Teologia procura oferecer formação ligada à prática e à cultura amazônica

GRADE CURRICULAR DO NÚCLEO BÁSICO DE TEOLOGIA

BÍBLIA

AT I: Conhecimentos bíblicos, contexto histórico, teologia

AT II: Conhecimentos bíblicos, contexto histórico, teologia

NT I: Conhecimentos bíblicos, contexto histórico, teologia

NT II: Conhecimentos bíblicos, contexto histórico, teologia

Introdução à Exegese

Introdução à Hermenêutica

HISTÓRIA

História do Cristianismo I: Igreja, movimentos, desenvolvimento da doutrina, pensadores

História do Cristianismo II: Igreja, movimentos, desenvolvimento da doutrina, pensadores

História do Cristianismo Latino-Americano: Igreja, movimentos, desenvolvimento da doutrina, pensadores

Campo religioso atual no Brasil: Ecumenismo e diversidade das religiões, em específico na Amazônia

TEOLOGIA

Teologia Sistemática Geral I: Criação, cristologia, escatologia, pneumatologia

Teologia Sistemática Geral II:

Eclesiologia, sacramentos, missiologia, dogmática, ética

Teologia Latino-Americana

Ecumenismo I e II

CIÊNCIAS HUMANAS

Noções básicas da Psicologia

Noções básicas da Pedagogia Comunitária

Noções básicas da Sociologia da Religião

Noções básicas em Ciências da Religião

Análise de conjuntura

Conjuntura da Amazônia

Noções básicas da Filosofia

Português

PASTORAL

Aconselhamento pastoral

Liturgia/Espiritualidade

EDUCAÇÃO CRISTÃ

Homilética - Retórica - Expressão oral - Oficinas de educação comunitária: dinâmicas de grupo, técnicas de educação popular, comunicação

Gerenciamento: planejamento estratégico, administração, avaliação e monitoramento

ESTÁGIO

Estágio e acompanhamento (todos os semestres)

OPCIONAIS

Hebraico / Grego instrumental

Música

Mitologia e imaginário da Amazônia

TITULAÇÃO

- Núcleo Básico de Teologia (três anos) - NBT

- Bacharel em Teologia Ecumênica / Ciências da Religião (mais dois anos — trâmite de reconhecimento pelo MEC — IPAR)

- Sacerdote - Padre / Pastor(a) Complementação nas respectivas igrejas (mais dois anos)

- Licenciatura de Educação Religiosa (não todas as matérias do NBT são necessárias)

- Complementação pedagógica (mais um ano — convênio com a UEPA)

- Capelão hospitalar, carcerário ou militar

- Complementação em acompanhamento psicológico, etc (mais um ano)

CONSELHO AMAZÔNICO DAS IGREJAS CRISTÃS

O Conselho Amazônico de Igrejas Cristãs (CAIC) é uma representação regional do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (Conic). Além das igrejas Anglicana, Católica, Luterana (IECLB), Metodista e Presbiteriana (IPU) que figuram como membros efetivos, as entidades ecumênicas Associação Interconfessional de Ensino Religioso do Estado do Pará, Centro Ecumônico de Estudos Bíblicos, CNBB Norte II, Conselho Regional dos Leigos/ Norte II, Instituto Pastoral Regional e Instituto Universidade Popular são parceiras, desde a fundação, com direito a voz.

Vimos ser imprescindível superar a divisão existente entre o trabalho pastoral-comunitário e o envolvimento social-diaconal

de provimento. Durante três anos os alunos cursarão as disciplinas do Curso Básico em Teologia. Em seguida, de acordo com a opção, a complementação exigirá mais um ou dois anos, para catequista, bacharelado (ecumônico ou confessional), habilitação para o ensino religioso ou capelania. Parcerias e intercâmbios com outros institutos de formação das diversas igrejas e também universidades estão sendo buscadas, concomitantemente com o reconhecimento no MEC.

Além de atender à demanda das igrejas-membros e das entidades parceiras do CAIC, o Curso Ecumônico de Teologia poderá atrair mais e mais

da vantagem do convívio entre irmãs e irmãos de várias denominações. Experiências semelhantes já se realizam em Porto Velho, Fortaleza, Recife, Salvador, Rudge Ramos, São Paulo e no Sul. Com exceção do Instituto Teológico da Bahia (Iteba), em Salvador, todas as demais iniciativas são de alguma denominação que abre espaço para os candidatos de outras. O MEC, entretanto, não reconhece cursos de caráter confessional, o que vem causando problemas para a habilitação docente e seleção de pós-graduação.

MINORIAS ABRAÂMICAS

Após levar tudo isso em consideração, decidimos-nos por uma parceria ecumônica. O Conselho Amazônico de Igrejas Cristãs (CAIC), fundado em novembro de 1996, é a entidade responsável pelo Curso Ecumônico de Teologia, iniciado em março deste ano. A grade curricular foi elaborada mediante a comparação entre as diferentes iniciativas existentes e a observação dos critérios necessários para o reconhecimento. A complementação doutrinário-confessional cabe-rá às respectivas igrejas denominacionais que a farão de acordo com as opções de ministérios e necessidades

o interesse dos segmentos mais abertos das igrejas de orientação fundamentalista, graças às abençoadas experiências conjuntas, em estudos e ações de caráter ecumônico. Entre os trinta candidatos aprovados, há quatro pentecostais. Talvez tanto eles como nós, somos, neste momento, minorias abraâmicas por meio das quais o Espírito Santo quer introduzir uma página inédita na história da Igreja na Amazônia. A autoria não é nossa, nem tampouco a propriedade, mas da redação dessa mesma história estamos participando, como aprendizes e instrumentos a serviço de Sua Igreja.

O mapa do Amapá já foi incluído na logomarca do CAIC, em atenção aos bispos católicos, para os quais o "Regional Norte II" engloba esses dois estados nortistas cuja articulação ecumônica é talvez o grande desafio para o próximo milênio.

Rosa Marga Rothe, pastora licenciada da IECLB e ouvidora do Sistema de Segurança Pública do Estado do Pará.

A IGREJA NA IDADE MÍDIA

XVIII SEMANA DE ATUALIZAÇÃO TEOLÓGICA

Muitas igrejas e grupos religiosos renderam-se aos apelos do mercado e da mídia e transformaram a fé e a religião em produtos que têm sido oferecidos especialmente por meio das ondas do rádio e das telinhas da TV. Uma reflexão sobre este fenômeno a fim de buscar condições para se fazer um melhor uso dos meios de comunicação de massa é o principal objetivo da XVIII SAT promovida pelo Centro Evangélico Brasileiro de Estudos Pastorais (CEBEP) com o apoio da Associação Mundial de Comunicadores Cristãos (WACC).

O seminário contará com a assessoria de Frei Betto, Dennis Smith, Beatriz Bissio, Leonildo Silveira, Rubem Alves, Israel Belo de Azevedo, Luiz Carlos Ramos e Paulo Roberto Rodrigues.



Local e data

Casa de Encontro Siloé, Vinhedo/SP, 23 a 26 de julho de 1998

Informações e inscrições

CEBEP
Rua Raul de Castro, 38
Jardim Chapadão
13066-442 Campinas/SP
Tel/fax 019-231-0630

ARGÉLIA: FICAR, MESMO COM A VIDA POR UM FIO

ENTREVISTA COM DOM HENRY TESSIER

Por Emanuele Rebuffini

O terrorismo na Argélia tem algo de inédito: é um crime “teológico-político”, com base no fervor religioso do islamismo, cujos líderes desejam impor a “reislamização da Argélia”, e alardeiam a sua prática, massacram abertamente, apregoam sua abominação. Tem sido caracterizado como um exibicionismo simbólico. A densidade e a pertinência do tema levaram **TEMPO E PRESENÇA** a introduzir nesta edição duas contribuições: uma entrevista com o bispo católico em Argel, dom Henry Tessier, e uma reflexão de Alberto Garuti

Dom Henry Tessier, bispo de Argel desde 1988 e presidente da Conferência Episcopal da África do Norte, descreve a situação dos missionários na Argélia, alvo contínuo de ataques por parte dos fundamentalistas islâmicos

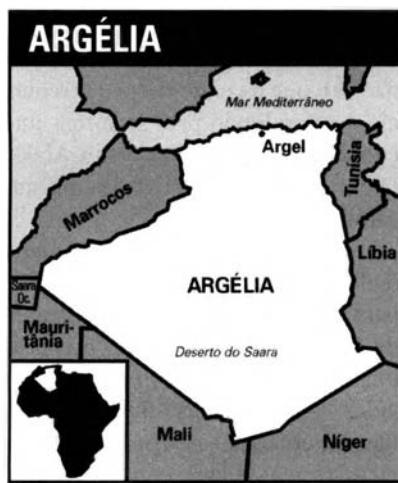
mas centenas de leigos missionários. Somos uma igreja sem cristãos, porque a totalidade do povo argelino é muçulmana. Contudo, mesmo sem fiéis, a nossa quer ser a igreja de um povo, a igreja de um povo muçulmano. Sacerdotes e religiosos querem ser solidários com o povo no meio do qual vivem e pôr-se a seu serviço, tanto na vida de todos os dias como na oração.

Em que condições vive hoje a Igreja Católica na Argélia?

Posso dar o exemplo da diocese de Orã, cujo bispo, dom Pierre Claverie, foi morto na noite de 31 de julho. Ninguém na diocese abandonou seu posto. Todos os padres, os religiosos, as religiosas e os missionários leigos que se encontravam na região antes do assassinato continuam trabalhando. Você poderá perguntar-me: “Com que ânimo?” Com a convicção de que devemos olhar para o futuro sem abandonar nosso lugar só porque recebemos ameaças. Há uma união muito forte em nossa igreja entre bispos, padres e leigos, e isso nos dá uma força muito grande. Há também o apoio que nos vem de nossos amigos argelinos, porque, é preciso que se diga, os que nos atacam são grupos extremistas que não representam a maioria da população. O Espírito Santo ajuda-nos também por meio do povo argelino. A característica principal de nossa igreja é a de ser “uma igreja sem fiéis”. Mas somos sempre uma igreja. Temos quatro bispos nas quatro grandes regiões do país, isto é Argel, Orã, Constantina e Annaba, 110 padres e religiosos, 200 irmãs e algu-

Em que consiste essa opção de trabalhar junto com um povo de fé islâmica?

Cada congregação vive essa opção de modo diferente. Os jesuítas colocam suas bibliotecas à disposição de todos os estudantes, as pequenas irmãs dos pobres têm casas para idosos graças à colaboração das famílias muçulmanas. A Caritas colabora com as associações muçulmanas. As irmãs que têm escolas de corte e costura recebem moças muçulmanas e suas famílias. Em nossa capela, no dia da Páscoa, um coral de sessenta muçulmanos interpretou cantos árabes. Os que participam de encontros e palestras que nós organizamos são todos muçulmanos. Nossa comunidade quer viver com o povo e, em diálogo com ele, enfrentamos todos os problemas de cada dia. Quem são os muçulmanos que nos procuram? São pais de deficientes físicos que se consultam conosco para achar uma solução para os problemas educativos. São mulheres que nos visitam para falar de problemas que se referem à dignidade e aos direitos das mulheres, o papel delas na sociedade, e nós enfrentamos essa problemática em colaboração com as associações femininas muçulmanas.



Nome oficial: República Democrática e Popular da Argélia

Capital: Argel.

Nacionalidade: argelina.

Idioma: árabe (oficial), francês, berbere.

Religião: islamismo 99,9% (sunitas 99,5%, abaditas 0,4%), cristianismo 0,1% (católicos) (1990).

Moeda: dinar argelino; cotação para 1 US\$: 56,60 (ago./1997)

População: 29,5 milhões (1997); **composição:** árabes argelinos 83%, berberes 17% (1996).

Governo: república com regime de governo misto.

Chefe de Estado: presidente Liamine Zéroual (RND) (desde 1994, reeleito em 1995).

Chefe de governo: primeiro-ministro Ahmed Ouyahia (desde 1995).

Economia: agricultura, pecuária, pesca, mineração e indústria.

Fonte: Almanaque Abril, 1998

Quer dizer que a violência dos integralistas não quebrou a solidariedade dos muçulmanos com a Igreja Católica?

Os cristãos não sofrem um conflito religioso, mas compartilham a sorte de um povo. Quem perdeu o pai, o filho ou o marido por causa da violência que se alastrou em nosso país sabe que nós participamos de sua dor. Aqui o argelino que se torna cristão é visto como alguém que passou para o outro lado. Nossa pequena grupo de padres e leigos aparece já não como

um representante do outro lado, mas como irmãos que querem ser solidários. Permanecem as diferenças, mas os preconceitos são superados na busca de soluções dos problemas que nos atormentam. Todo mundo sabe que se a gente quisesse partir, já o teria feito. Todo mundo sabe que nossas embaixadas insistiram para que nós deixássemos o país. Apesar disso, ficamos. Certamente, há argelinos que querem nosso afastamento, mas, justamente por causa dos ataques que sofremos, muitos têm-se mostrado solidários, porque têm uma diferente concepção do islã, uma concepção não fanática. Assim, os mesmos que nos ameaçam, na realidade aproximam-nos ainda mais da maioria do povo que nos conhece e condena os crimes cometidos em nome do islã, que para eles é aberto também a quem não é muçulmano.

E o futuro?

Cento e cinquenta anos atrás, a emigração para o sul do Mediterrâneo levou ao nascimento da Igreja da Argélia, uma igreja empenhada sobre tudo na ação pastoral com os cristãos de origem européia. Justamente por isso, o cardeal Lavigerie, fundador dos Padres Brancos, impediu-lhes que mantivessem contato com as paróquias de europeus, enviando-os a regiões e bairros muçulmanos. No fim do período colonial, toda a população européia partiu. Só ficaram os missionários que têm a missão, não de continuar uma igreja na Argélia, mas de ser a igreja da Argélia, a igreja de um povo muçulmano, a igreja do Vaticano II. Há sinais de violência na Argélia, mas sinais de esperanças também. Na origem da violência há grupos que não aceitam a concepção de islã dos outros. Agora todos estão cientes de que, se não nos respeitarmos uns aos outros, a sociedade vai explodir. Todos compreenderam que é preciso respeitar-se e construir, juntos, o futuro.

Entrevista publicada na revista *Mundo e Missão*, 23, set./out. 1997.

ARGÉLIA, ONTEM E HOJE

A Argélia está localizada ao norte da África e possui uma população de cerca de 30 milhões de habitantes, formada por diferentes tradições e culturas. Foi colônia da França e conseguiu sua independência em 1962, após 17 anos de conflitos e guerra civil sob a liderança da Frente de Libertação Nacional (FLN). Com a independência, a Argélia tornou-se um estado islâmico, e essa é a religião professa da maioria dos árabes e berberes.

A ação de grupos fundamentalistas que rejeitam toda e qualquer influência do Ocidente cristão tem vitimado a população argelina. O fundamentalismo islâmico tem-se acirrado especialmente nos anos de 1990, desde que a Frente Islâmica de Salvação (FIS), criada em 1989, venceu as eleições municipais daquele ano com esmagadora maioria e passou a impor um processo de "reislamização" da Argélia. Um golpe militar em 1992 depôs o presidente e os militares nomearam Mohamed Boudiaf para a presidência. A ilegalidade da FIS e a prisão dos seus militantes desencadearam uma onda de atentados terroristas que levaram à luta armada aberta, estabelecendo os chamados grupos de oposição. O auge dos conflitos deu-se em julho daquele ano com o assassinato do presidente Boudiaf.

De 1992 a 1995 a Argélia viveu um clima de guerra civil que recrudesceu em 1996 após as eleições que reconduziram à presidência o ministro da Defesa que dirigia o país, Liamin Zéronal. Parte da oposição islâmica foi convidada para compor o gabinete de Zéronal, o que gerou mais violência por parte dos grupos mais radicais. Em maio de 1997 sete monges franceses foram assassinados e a onda de massacres persistiu ao longo do ano.

Fontes: Almanaque Abril 1997; Jornal do Brasil, 8/2/98.

SERÁ POSSÍVEL O DIÁLOGO COM OS MUÇULMANOS?

Alberto Garuti

Os acontecimentos experimentados pelo povo argelino reforçam a imagem que geralmente se tem dos "muçulmanos": alguém com o Alcorão numa das mãos e um fuzil na outra. Em casos como o da Argélia, essa imagem corresponde à verdade, porém é possível generalizar?

Alberto Garuti tenta responder à questão

Tasikmalaya é uma cidade da Indonésia, a 130 quilômetros da capital, Jacarta. Ali, em dezembro de 1996, um grupo de fundamentalistas islâmicos, vindos de fora, persegue os cristãos, destrói cerca de sessenta estabelecimentos comerciais e incendeia doze igrejas. As desordens terminam com um saldo de quatro cristãos mortos.

Dia 28 de março de 1997, Sexta-Feira Santa, na mesma cidade, na paróquia do Sagrado Coração, realiza-se um momento de confraternização: ali se encontram presentes 125 muçulmanos também, moradores da cidade, convidados pelos cristãos. Motivo dessa presença incomum: os cristãos querem agradecer aos muçulmanos a ajuda que receberam deles durante a perseguição fundamentalista. Alguns muçulmanos abrigaram em sua casa os cristãos perseguidos, outros impediram que as chamas de uma igreja se propagassem a duas escolas vizinhas, outros ainda colaboraram na reconstrução do que foi destruído. O

bispo, que preside a liturgia, agradece pessoalmente a um dos chefes muçulmanos locais que foi buscar um padre o qual, fugindo, fraturara uma perna e — novo samaritano do século XX — levou-o para casa e cuidou pessoalmente dos curativos.

Qual o verdadeiro vulto do islã? O representado pelo primeiro grupo, de fanáticos e intolerantes, ou o representado pelo segundo? É difícil responder.

O DIÁLOGO JÁ ACONTECE

Muçulmanos podem ser achados aos montes para comprovar a primeira ou a segunda tese. Na África do Sul, cristãos e muçulmanos estão refletindo juntos sobre o papel da religião na nova sociedade que está surgindo. No Senegal, um país com 90% de muçulmanos, as duas comunidades se estimam e coexistem pacificamente, apesar de terem aparecido ultimamente, aqui e acolá, tendências esporádicas

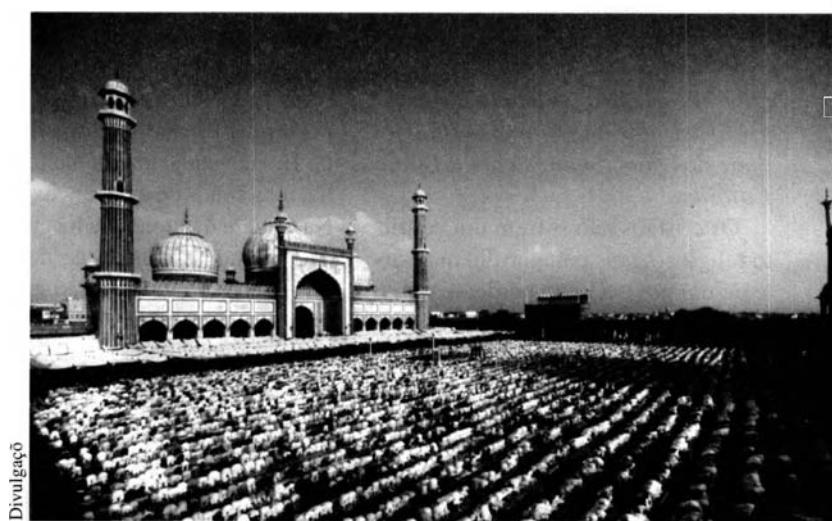
ao fundamentalismo. Numerosos são os matrimônios mistos e nesses casos não se exige da parte cristã que renuncie a sua religião para se tornar muçulmana. O próprio presidente, Abdou Diouf, muçulmano, é casado com uma católica praticante.

Na África Subsahariana, onde o diálogo é uma realidade, a Comissão para as Relações com os Muçulmanos da Conferência Episcopal, preparou duas publicações: *Conheces teu irmão?* — apresentação do islã para os leitores cristãos — e *Irmãos na fé no Deus-Único* — apresentação do cristianismo para os leitores muçulmanos.

Acontece que, em relação a esse assunto também, vale a lei da mídia: só o extraordinário é notícia; por isso, só se ouve falar das matanças na Argélia, no Egito, no Sudão ou no Afeganistão. Ninguém cogitaria relatar, na mídia, a vida de todos os dias de cristãos e muçulmanos, ainda que, em algumas partes do mundo, eles tentem ajudar-se, amigável e fraternalmente.

ISLÃ E OCIDENTE

Ultimamente, uma tendência está tornando mais difícil a convivência entre os adeptos das duas religiões: a política de islamização, que quer dizer: proselitismo, discriminação, ocupação dos postos-chave na política e na economia de vários países. Eis o



Divulgação

que diz um missionário na Tanzânia: "O mundo não tomou consciência, ainda, do perigo islâmico. Aqui no sul da Tanzânia, vinte anos atrás, os muçulmanos eram praticamente desconhecidos: não representavam nem 1% da população, agora já são de 5 a 10%. Depois da falência da política socialista de Nyerere, as propriedades estatais estão sendo vendidas. Tem-se a impressão de que o país esteja sendo entregue a comerciantes ou homens de negócios muçulmanos. Eles chegam do Norte com muito dinheiro e compram tudo: lojas, terras, companhias de transporte, restaurantes, casas, indústrias. Casam-se com três, quatro moças cristãs ou animistas, os filhos são educados no Islã. Quem entra em contato com eles para negócios, deve assumir um nome muçulmano e freqüentar a mesquita. Em pouco tempo o panorama religioso e político do país pode mudar".

Enquanto os muçulmanos estão construindo mesquitas em todos os países cristãos (uma, muito grande, foi construída recentemente em Roma, a pouca distância do Vaticano), os cristãos não somente não podem construir novas igrejas ou conventos nos países islâmicos, como também, em vários deles, estão proibidos de praticar sua religião fora das igrejas ou nos lugares de culto a eles permitidos. Evangelização, então, é uma palavra proibida.

Nacionalismo e muçulmanismo, infelizmente, estão virando sinônimos. Nos últimos 150 anos a economia do Oriente Médio esteve nas mãos de minorias cristãs e judaicas locais, dando aos muçulmanos a impressão de serem colonizados. Com a chegada da independência e com a riqueza que o petróleo trouxe, a religião muçulmana tornou-se o eixo em torno do qual se uniram as vontades de afirmação pessoal e comunitária de uma massa de pessoas antes anônimas, o valor máximo com o qual todas essas pessoas se identificam. O fundamentalismo é a manifestação extrema dessas tendências.

Ninguém cogitaria relatar, na mídia, a vida de todos os dias de cristãos e muçulmanos, ainda que amigável e fraternalmente

O integrismo islâmico pode ser visto não tanto como mera manifestação de fanatismo religioso, mas como uma reação popular ao nosso modelo de desenvolvimento que foi imposto, antes pela colonização e o comércio, e agora pelo cinema, pela televisão, pelo turismo e pelas modas culturais. Existe nesses povos como que uma "esquizofrenia" entre suas tradições religiosas e o mundo moderno que destrói essas mesmas tradições. Daí, o retorno à lei islâmica e o desprezo pelo Ocidente.

Só assim conseguimos explicar a seguinte afirmação de uma irmã irlandesa, superiora de um convento no Paquistão: "Os muçulmanos daqui

consideram o Ocidente um mundo em decadência: não aceitam o jeito de nossas mulheres se vestirem, os divórcios fáceis. Para um ocidental, as mulheres daqui vivem uma vida de escravas, cheia de limitações e de proibições. Mas elas preferem seus costumes aos decadentes do mundo ocidental". Ou essa afirmação de uma estudante de filosofia da Universidade de Istambul, na Turquia: "A situação das mulheres será sempre melhor entre nós muçulmanos que no Ocidente. Não conheço nenhuma mulher daqui que seja favorável ao permissivismo ocidental".

PASSADO E FUTURO

Na história já passamos por situações semelhantes, só que vividas em sentido contrário. Desde o século VII até o fim da Idade Média, o Ocidente cristão encontrava-se em situação de atraso do ponto de vista institucional e os não-cristãos (como judeus e muçulmanos) eram oficialmente marginalizados. No Oriente, os não-muçulmanos, apesar de, às vezes, discriminados e perseguidos, gozavam quase sempre de reconhecimento oficial. Agora o sistema ocidental progrediu ao passo que o islâmico estacionou. Nada nos diz que as coisas devam ficar assim para sempre.

Certas manifestações radicais do fundamentalismo islâmico dos nossos tempos são explicadas mais por determinadas conjunturas políticas de alguns países (Argélia, Líbia, Egito, Irã) do que por motivações religiosas. Mas as situações históricas mudam. Nada nos impede, portanto, de olhar para o futuro e de pensar que, apesar de todos os fanatismos e das intolerâncias de hoje, será possível um dia intensificar o diálogo entre essas duas grandes religiões. Afinal, nós, católicos, já tivemos nossos momentos de fanatismo, de intolerância e de fundamentalismo também.

CURSO DE HISTÓRIA DA ÁFRICA

Estão abertas as inscrições para o curso de Histórias da África, em regime de pós-graduação *lato sensu*, promovido pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos. O principal objetivo é capacitar bacharéis e professores a ministrarem cursos introdutórios de História da África em nível superior. O curso será realizado entre 27 de abril e 28 de novembro de 1998, seguido de dois meses destinados à redação da monografia. A seleção será feita com base na análise de currículos. Maiores informações:

Centro de Estudos Afro-Asiáticos - CEAA

Rua da Assembléia 10, sala 501
20119-900 Centro Rio de Janeiro RJ
Tel. (021) 5312636/5312000 (r 259)
Fax (021) 5312155
E-mail: zemaria@candidomendes.br

Artigo publicado na revista *Mundo e Missão*, 22, jul./ago. 1997.

ÍNDICE DE TEMPO E PRESENÇA 1997

Autores

ADRIANO FILHO, José. *Denúncia dos causadores da ruína do povo*. 19 (295): 41-2, set./out.

ALVES, Rubem. *Pintando sonhos*. 19(292): 5-7, mar./abr.

_____. *O nome*. 19(295): 34-5, set./out.

_____. *Panela velha*. 19(296): 43-4, nov./dez.

_____. *Máscaras*. 19(291): 40-1, jan./fev.

_____. *Qualidade em educação*. 19 (293): 34-5, mai./jun.

_____. *O Betinho morreu...* 19(294): 45-6, jul./ago.

ARAÚJO, Maria de Lourdes Góes. *Um sonho para muitas, utopia para outros*. 19(296): 38-40, nov./dez.

ARROCELLAS, Maria Helena & MONTE-MOR, Patrícia. *A sedução pelo artista: a Casa do Pontal*. 19 (292): 20-1, mar./abr.

ASSEBURG, Benno. *A ecumenicidade da luta pela vida*. 19(296): 35-7, nov./dez.

BAGGIO, Rodrigo. *Informática e cidadania*. 19(293): 28-9, mai./jun.

BARROS, Elizabeth. *A quem cabe garantir o direito à vida?* 19(294): 5-8, jul./ago.

BAZILIO, Luiz Cavalieri. *Trabalho da criança e preparação profissional do adolescente*. 19(293): 17-20, mai./jun.

BELUCCI, Beluce. *O descarte africano*. 19(293): 36-40, mai./jun.

BEOZZO, José Oscar. *Sinais marcantes na pastoral católica*. 19(291): 20-3, jan./fev.

BIRMAN, Patrícia. *Males sem remédio e esperança de cura*. 19(294): 13-5, jul./ago.

BOTAS, Paulo Cézar Loureiro. *A arte de transgredir: os artistas fazem arte*. 19(292): 17-9, mar./abr.

BRANDÃO, Carlos. *Ritos e festas dos catolicismos populares: "de tão longe eu venho vindo!"*. 19(292): 8-10, mar./abr.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Pentecostalismo: entre o desprezo e a recuperação do corpo*. 19(296): 14-6, nov./dez.

CAMPS, Carlos M. *Há salvação nas religiões não-cristãs?* 19(292): 39-41, mar./abr.

CARLOS, Newton. *Resultado da eleição mexicana representa desafio para Cardenas*. 19(294): 34, jul./ago.

CERIS. *Em busca de novos valores*. 19 (292): 31-4, mar./abr.

CORNELLI, Gabriel. *Entre lama e esperança: uma releitura de I Pedro 1.3-12*. 19(291): 45-6, jan./fev.

CUNHA, Magali do Nascimento. *A vida como matéria-prima da arte* [resenha]. 19(292): 47, mar./abr.

DAMACENA, Andrea. *Democracia: uma construção social do cotidiano*. 19(295): 23-6, set./out.

_____. *Atores sociais: redes interpessoais e institucionalização necessária*. 19(296): 27-30, nov./dez.

DELGADO, Guilherme C. *Frango e iogurte para as massas*. 19(291): 10-4, jan./fev.

DELUIZ, Neise. *É possível uma formação que atenda aos interesses dos trabalhadores?* 19(293): 14-6, mai./jun.

GALEANO, Eduardo. *Os pecados do Haiti*. 19(292): 42-3, mar./abr.

GENTILLI, Pablo. *Receituário neoliberal para a crise da escola*. 19(293): 11-3, mai./jun.

GODOY FERNANDEZ, Daniel. *Crearam nele e na palavra da mulher*. 19(293): 41-2, mai./jun.

GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. *O legado de Betinho: a ética na política*. 19(294), 12-3, set./out.

HOONAERT, Eduardo. *Uma visão católica da Conferência de Salvador*. 19(291), 24-8, jan./fev.

IULIANELLI, Jorge Atílio Silva. *Solidariedade em tempos neoliberais*. 19(291): 33-5, jan./fev.

_____. *O que matou Fulgêncio, sindiclista poeta e amante da vida?* 19(296): 41-2, nov./dez.

KOTSCHO, Ricardo. *A síndrome de Lady Di*. 19(295): 17-8, set./out.

LAPA, Cesar Roberto de Vasconcellos. *Escravos ainda infantes*. 19(291): 19, jan./fev.

LEITE, Siomara Borba & VALLE, Lilian do. *A nova LDB: uma aproximação*. 19(293): 24, mai./jun.

LIBÂNIO, João Batista. *Sínodo dos Bispos para América Latina: entre o pessimismo e a esperança*. 19 (293): 24, mai./jun.

LIMA SOBRINHO, Barbosa. *O horror econômico*. [resenha]. 19(294): 51, jul./ago.

LOPES, Sérgio Marcus Pinto. *Autonomia universitária: e eu com isso?* 19(293): 21-3, mai./jun.

LÖWY, Michel. *"Onda rosa": alternativas ao neoliberalismo*. 19(296): 8-11, nov./dez.

MARASCHIN, Jaci. *Relação entre arte e liturgia: o rastro dos deuses*. 19(292): 16-7, mar./abr.

MARTINS, Mara Lúcia. *Fim da fome: um desafio a ser vencido*. 19(291): 28, jan./fev.

MATEUS, Odair Pedroso. *Sobre cointianos e puritanos*. 19(296): 17-8, nov./dez.

MEDEIROS, Katia Cabral. *Novas expressões religiosas na cidade*. 19(293): 30-3, mai./jun.

MENTA LOPES, Maricel. *Festejando e celebrando com amigas*. 19(296): 45-6, nov./dez.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *Nas entranhas dos muitos Brasis*. 19 (294): 9-12, jul./ago.

MO SUNG, Jung. *Corpo, cristianismo e capitalismo*. 19(296): 12-3, nov./dez.

MONTE-MOR, Patrícia. *Pai de muitos segredos, Pierre Fatumbi Verger*. 19(292): 22, mar./abr.

_____. & ARROCELLAS, Maria He-

lena. *A sedução pelo artista: a Casa do Pontal*. 19(292): 20-1, mar./abr.

MORAES, Regis de. *Retomar a ética à luz de nosso tempo*. 19(294): 9-11, set./out.

NASCIMENTO, Jonas Furtado do. *GTME: serviço missionário de solidariedade aos povos indígenas*. 19(295): 36-8, set./out.

NUNES SOBRINHO, Francisco de Paula. *Prevenir é sempre o melhor remédio*. 19(294): 28-9, jul./ago.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Os dilemas éticos de uma economia de mercado*. 19(295): set./out.

OLIVEIRA, Rafael Soares. *Um canto afiado* [resenha]. 19(296): 47, nov./dez.

—. *A morte, o morrer e a terminalidade*. 19(294): 19-21, jul./ago.

PAGURA, Federico. *Paz na Guatemala*. 19(292): 44, mar./abr.

PARENTE, José Inácio. *Reflexões descomprometidas sobre a arte culinária: "Comei isto em memória de mim"*. 19(292): 11-13, mar./abr.

RABELO, Fernando. *Medicina alternativa: poderes e limites*. 19(294): 26-7, jul./ago.

RAISER, Konrad. *Uma cultura de paz*. 19(296): 48, nov./dez.

RAMALHO, Jether Pereira. *Betinho continua falando*. 19(294): 47, jul./ago.

REIS, Marise. *Experiência de preservação e participação popular*. 19(292): 27-9, mar./abr.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *Como uma onda no mar*: teologia e liturgia. [resenha]. 19(293): 43, mai./jun.

ROSA, Ronaldo Sathler. *A busca da cura: uma análise pastoral*. 19(294): 16-8, jul./ago.

SADER, Emir. *Quando começa o projeto?* 19(291): 5-9, jan./fev.

—. *Uma crise anunciada*. 19(296): 5-7, nov./dez.

SAMPAIO, Plínio de Arruda. *Quase nada pelo social*. 19(291): 15-9, jan./fev.

SANTA ANA, Julio de. *Cinco anos depois...* 19(295), 5-8, set./out.

SANTOS, Davi Raimundo. *Mutirão de educação alternativa*. 19(293): 25-7, mai./jun.

SCHWANTES, Milton. *Sacrifício... mas sem vida*. 19(292): 22-5, jul./ago.

SCULLY, Jackie. *Desenvolvimento sustentável e biotecnologia*. 19(294): 22-5, jul./ago.

SERPA, Rita. *Arte como expressão de vida*. 19(292): 25-6, mar./abr.

SERRA, Ordep. *A Festa do Largo: o sagrado e o profano: breve reflexão em ritmo de samba*. 19(296): 19-22, nov./dez.

SIQUEIRA, Rubem. *Um Brasil chama do Canudos*. 19(295): 27-31, set./out.

SOARES, Sebastião Gameleira. *Um jeito novo de ler a Bíblia a partir dos pobres* [entrevista]. 19(291): 37-9, jan./fev.

SOUZA, Marcelo Gustavo de. *Deus escuta o clamor da mulher oprimida. E nós?* 19(296), 31-4, nov./dez.

TAMEZ, Elsa. *Para sobreviver em tempos de absurdo*. 19(291): 42-4, jan./fev.

VALLE, Lilian do. *Privatização da escola pública: duas falárias e um contra-senso*. 19(293), 8-10, mai./jun.

—. *Sobre lazer, trabalho e educação*. 19(296): 23-6, nov./dez.

—. *Entre o conformismo e a utopia?* 19(295): 19-22, set./out.

—. & LEITE, Siomara Borba. *A nova LDB: uma aproximação*. 19(293): 24, mai./jun.

VALLE, Rogério. *Trabalho e renda na cidade*. 19(294): 35-8, jul./ago.

VAZ, Jane Falconi Ferreira. *Se a vida se esvai em sofrimento, é tempo de buscar libertação*. 19(294): 48-50, jul./ago.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W. *Educação e globalização: é rima, não uma solução!* 19(293): 5-7, mar./abr.

WHITAKER, Francisco. *Comissão Brasileira Justiça e Paz: muito além dos direitos humanos*. 19(295), 39-40, set./out.

YOUNGERS, Coletta. *Colômbia e Estados Unidos: tensões na guerra suja*. 19(291): 31, jan./fev.

ZÉ VICENTE. *Movimento de artistas da caminhada: brilhando juntos*. 19(292): 23-4, mar./abr.

ZUB, Roberto. *O papel da religião nas eleições da Nicarágua*. 19(291): 29-30, jan./fev.

Temas

América Latina

CARLOS, Newton. *Resultado da eleição mexicana representa desafio para Cárdenas*. 19(294): 34, jul./ago.

GALEANO, Eduardo. *Os pecados do Haiti*. 19(292): 42-3, mar./abr.

LIBÂNIO, João Batista. *Sínodo dos Bispos para América Latina: entre o pessimismo e a esperança*. 19(293): 24, mai./jun.

PAGURA, Federico. *Paz na Guatemala*. 19(292): 44, mar./abr.

YOUNGERS, Coletta. *Colômbia e Estados Unidos: tensões na guerra suja*. 19(291): 31, jan./fev.

ZUB, Roberto. *O papel da religião nas eleições da Nicarágua*. 19(291): 29-30, jan./fev.

Arte e vida

ALVES, Rubem. *Pintando sonhos*. 19(292): 5-7, mar./abr.

BOTAS, Paulo Cézar Loureiro. *A arte de transgredir: os artistas fazem arte*. 19(292): 17-9, mar./abr.

CUNHA, Magali do Nascimento. *A vida como matéria-prima da arte* [resenha]. 19(292): 47, mar./abr.

MARASCHIN, Jaci. *Relação entre arte e liturgia: o rastro dos deuses*. 19(292): 16-7, mar./abr.

PARENTE, José Inácio. *Reflexões descomprometidas sobre a arte culinária: "Comei isto em memória de mim"*. 19(292): 11-13, mar./abr.

MONTE-MOR, Patrícia. *Pai de muitos segredos, Pierre Fatumbi Verger*. 19(292): 22, mar./abr.

—. & ARROCHELLAS, Maria Helena. *A sedução pelo artista: a Casa do Pontal*. 19(292): 20-1, mar./abr.

SERPA, Rita. *Arte como expressão de vida*. 19(292): 25-6, mar./abr.

ZÉ VICENTE. *Movimento de artistas da caminhada: brilhando juntos.* 19(292): 23-4, mar./abr.

Bíblia

ADRIANO FILHO, José. *Denúncia dos causadores da ruína do povo.* 19(295): 41-2, set./out.

CORNELLI, Gabriel. *Entre lama e esperança: uma releitura de 1 Pedro 1.3-12.* 19(291): 45-6, jan./fev.

GODOY FERNANDEZ, Daniel. *Crearam nele e na palavra da mulher.* 19(293): 41-2, mai./jun.

MENTA LOPES, Maricel. *Festejando e celebrando com amigas.* 19(296): 45-6, nov./dez.

SCHWANTES, Milton. *Sacrifício... mas sem vida.* 19(292): 22-5, jul./ago.

SOARES, Sebastião Gameleira. *Um jeito novo de ler a Bíblia a partir dos pobres [entrevista].* 19(291): 37-9, jan./fev.

TAMEZ, Elsa. *Para sobreviver em tempos de absurdo.* 19(291): 42-4, jan./fev.

VAZ, Jane Falconi Ferreira. *Se a vida se esvai em sofrimento, é tempo de buscar liberação.* 19(294): 48-50, jul./ago.

CEBs

MANANCIAL de Inspiração: a caminhada segue mais forte. 19(294): 39-44, jul./ago.

Cidadania

BAGGIO, Rodrigo. *Informática e cidadania.* 19(293): 28-9, mai./jun.

BAZILIO, Luiz Cavalieri. *Trabalho da criança e preparação profissional do adolescente.* 19(293): 17-20, mai./jun.

DAMACENA, Andrea. *Democracia: uma construção social do cotidiano.* 19(295): 23-6, set./out.

GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. *O legado de Betinho: a ética na política.* 19(294), 12-3, set./out.

RAMALHO, Jether Pereira. *Betinho continua falando.* 19(294): 47, jul./ago.

Corpo

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Pentecostalismo: entre o desprezo e a recuperação do corpo.* 19(296): 14-6, nov./dez.

MO SUNG, Jung. *Corpo, cristianismo e capitalismo.* 19(296): 12-3, nov./dez.

SERRA, Ordep. *A Festa do Largo: o sagrado e o profano: breve reflexão em ritmo de samba.* 19(296): 19-22, nov./dez.

Direitos humanos

ADRIANO FILHO, José. *Denúncia dos causadores da ruína do povo.* 19(295): 41-2, set./out.

BELUCCI, Beluce. *O descarte africano.* 19(293): 36-40, mai./jun.

CARLOS, Newton. *Resultado da eleição mexicana representa desafio para Cardenas.* 19(294): 34, jul./ago.

LAPA, Cesar Roberto de Vasconcellos. *Escravos ainda infantes.* 19(291): 19, jan./fev.

PAGURA, Federico. *Paz na Guatemala.* 19(292): 44, mar./abr.

SOUZA, Marcelo Gustavo de. *Deus escuta o clamor da mulher oprimida. E nós?* 19(296), 31-4, nov./dez.

WHITAKER, Francisco. *Comissão Brasileira Justiça e Paz: muito além dos direitos humanos.* 19(295), 39-40, set./out.

Ecumenismo

ARAÚJO, Maria de Lourdes Góes. *Um sonho para muitas, utopia para outros.* 19(296): 38-40, nov./dez.

ASSEBURG, Benno. *A ecumenicidade da luta pela vida.* 19(296): 35-7, nov./dez.

CAMPS, Carlos M. *Há salvação nas religiões não-cristãs?* 19(292): 39-41, mar./abr.

HOONAERT, Eduardo. *Uma visão católica da Conferência de Salvador.* 19(291), 24-8, jan./fev.

Educação

ALVES, Rubem. *Qualidade em educação.* 19(293): 34-5, mai./jun.

BAGGIO, Rodrigo. *Informática e cidadania.* 19(293): 28-9, mai./jun.

BAZILIO, Luiz Cavalieri. *Trabalho da criança e preparação profissional do adolescente.* 19(293): 17-20, mai./jun.

DELUIZ, Neise. *É possível uma formação que atenda aos interesses dos trabalhadores?* 19(293): 14-6, mai./jun.

LEITE, Siomara Borba & VALLE, Lilian do. *A nova LDB: uma aproximação.* 19(293): 24, mai./jun.

LOPES, Sérgio Marcus Pinto. *Autonomia universitária: e eu com isso?* 19(293): 21-3, mai./jun.

SANTOS, Davi Raimundo. *Multidão de educação alternativa.* 19(293): 25-7, mai./jun.

VALLE, Lilian do. *Privatização da escola pública: duas falácias e um contra-senso.* 19(293), 8-10, mai./jun.

_____. *Sobre lazer, trabalho e educação.* 19(296): 23-6, nov./dez.

_____. *Entre o conformismo e a utopia?* 19(295): 19-22, set./out.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W. *Educação e globalização: é rima, não um solução!* 19(293): 5-7, mar./abr.

Espiritualidade

ALVES, Rubem. *Pintando sonhos.* 19(292): 5-7, mar./abr.

_____. *O nome.* 19(295): 34-5, set./out.

_____. *Panela velha.* 19(296): 43-4, nov./dez.

_____. *Máscaras.* 19(291): 40-1, jan./fev.

_____. *O Betinho morreu...* 19(294): 45-6, jul./ago.

MARASCHIN, Jaci. *Relação entre arte e liturgia: o rastro dos deuses.* 19(292): 16-7, mar./abr.

OLIVEIRA, Rafael Soares. *A morte, o morrer e a terminalidade.* 19(294): 19-21, jul./ago.

RAISER, Konrad. *Uma cultura de paz.* 19(296): 48, nov./dez.

RAMALHO, Jether Pereira. *Betinho continua falando.* 19(294): 47, jul./ago.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *“Como*

uma onda no mar": teologia e liturgia. [resenha]. 19(293): 43, mai./jun.
SERRA, Ordep. *A Festa do Largo: o sagrado e o profano: breve reflexão em ritmo de samba.* 19(296): 19-22, nov./dez.

Ética

GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. *O legado de Betinho: a ética na política.* 19(294), 12-3, set./out.
KOTSCHO, Ricardo. *A síndrome de Lady Di.* 19(295): 17-8, set./out.
OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Os dilemas éticos de uma economia de mercado.* 19(295): set./out.
SANTA ANA, Julio de. *Cinco anos depois...* 19(295), 5-8, set./out.
MORAES, Regis de. *Retomar a ética à luz de nosso tempo.* 19(294): 9-11, set./out.

Igreja

BEOZZO, José Oscar. *Sinais marcantes na pastoral católica.* 19(291): 20-3, jan./fev.
BRANDÃO, Carlos. *Ritos e festas dos catolicismos populares: "de tão longe eu venho vindo!"* 19(292): 8-10, mar./abr.
LIBÂNIO, João Batista. *Sínodo dos Bispos para América Latina: entre o pessimismo e a esperança.* 19(293): 24, mai./jun.
MATEUS, Odair Pedroso. *Sobre corintianos e puritanos.* 19(296): 17-8, nov./dez.
NASCIMENTO, Jonas Furtado do. *GTME: serviço missionário de solidariedade aos povos indígenas.* 19(295): 36-8, set./out.

Meio ambiente

IULIANELLI, Jorge Atílio Silva. *O que matou Fulgêncio, sindicalista poeta e amante da vida?* 19(296): 41-2, nov./dez.
REIS, Marise. *Experiência de preservação e participação popular.* 19(292): 27-9, mar./abr.
SCULLY, Jackie. *Desenvolvimento sustentável e biotecnologia.* 19(294): 22-5, jul./ago.

Neoliberalismo e globalização

DELGADO, Guilherme C. *Frango e iogurte para as massas.* 19(291): 10-4, jan./fev.
GENTILLI, Pablo. *Receituário neoliberal para a crise da escola.* 19(293): 11-3, mai./jun.
IULIANELLI, Jorge Atílio Silva. *Solidariedade em tempos neoliberais.* 19(291): 33-5, jan./fev.
LIMA SOBRINHO, Barbosa. *O horror econômico.* [resenha]. 19(294): 51, jul./ago.
LWY, Michel. *"Onda rosa": alternativas ao neoliberalismo.* 19(296): 8-11, nov./dez.

SADER, Emir. *Quando começa o projeto?* 19(291): 5-9, jan./fev.
_____. *Uma crise anunciada.* 19(296): 5-7, nov./dez.

SAMPAIO, Plínio de Arruda. *Quase nada pelo social.* 19(291): 15-9, jan./fev.

MO SUNG, Jung. *Corpo, cristianismo e capitalismo.* 19(296): 12-3, nov./dez.

VALLE, Rogério. *Trabalho e renda na cidade.* 19(294): 35-8, jul./ago.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W. *Educação e globalização: é rima, não uma solução!* 19(293): 5-7, mar./abr.

Pentecostalismo

BIRMAN, Patrícia. *Males sem remédio e esperança de cura.* 19(294): 13-5, jul./ago.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Pentecostalismo: entre o desprezo e a recuperação do corpo.* 19(296): 14-6, nov./dez.

MEDEIROS, Katia Cabral. *Novas expressões religiosas na cidade.* 19(293): 30-3, mai./jun.

Realidade urbana

CERIS. *Em busca de novos valores.* 19(292): 31-4, mar./abr.

DAMACENA, Andrea. *Democracia: uma construção social do cotidiano.* 19(295): 23-6, set./out.
_____. *Atores sociais: redes interpessoais e institucionalização necessária.* 19(296): 27-30, nov./dez.

MEDEIROS, Katia Cabral. *Novas ex-*

pressões religiosas na cidade. 19(293): 30-3, mai./jun.

VALLE, Rogério. *Trabalho e renda na cidade.* 19(294): 35-8, jul./ago.

Saúde

BARROS, Elizabeth. *A quem cabe garantir o direito à vida?* 19(294): 5-8, jul./ago.

BIRMAN, Patrícia. *Males sem remédio e esperança de cura.* 19(294): 13-5, jul./ago.

NUNES SOBRINHO, Francisco de Paula. *Prevenir é sempre o melhor remédio.* 19(294): 28-9, jul./ago.

OLIVEIRA, Rafael Soares. *A morte, o morrer e a terminalidade.* 19(294): 19-21, jul./ago.

RABELO, Fernando. *Medicina alternativa: poderes e limites.* 19(294): 26-7, jul./ago.

ROSA, Ronaldo Sathler. *A busca da cura: uma análise pastoral.* 19(294): 16-8, jul./ago.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *Nas entranhas dos muitos Brasis.* 19(294): 9-12, jul./ago.

Outros

OLIVEIRA, Rafael Soares. *Um canto afiado* [resenha]. 19(296): 47, nov./dez.

SIQUEIRA, Rubem. *Um Brasil chamado Canudos.* 19(295): 27-31, set./out.

ESQUECER DE DEUS

Muito antes de entrar para a escola tive as primeiras lições de teologia. Não me lembro exatamente da primeira lição, mas sei que eu não devia ter mais que quatro anos, porque eu usava um pijama de flanela naquela noite quando minha mãe me ensinou a rezar, ao deitar: "Agora me deito, para dormir. Guarda-me, ó Deus, em teu amor. Se eu morrer, sem acordar, recebe a minh'alma, ó Senhor. Amém."

Nessa oração aprendi duas verdades teológicas. Primeira, que a gente morre. Segunda, que depois da morte está Deus. Deus é aquilo que se encontra quando a vida acaba.

Claro que essas idéias não eram coisas de menino. Menino não pensa em Deus. Nisso os meninos são iguais aos poetas. Alberto Caeiro diz: "Pensar em Deus é desobedecer a Deus, porque Deus quis que não o conhecêssemos, por isso se nos não mostrou". Walt Whitman sente igual: "À raça humana eu digo: Não seja curiosa a respeito de Deus, pois eu sou curioso sobre todas as coisas e não sou curioso a respeito de Deus."

Crianças e poetas não pensam em Deus por estarem em paz com Deus. A gente só pensa naquilo com que não está em paz. A gente começa a pensar no coração quando ele bate descompassado. A gente começa a pensar nos olhos quando não consegue ler o jornal. Se tudo está bem com o coração e com os olhos a gente não pensa neles. Caeiro, no poema em que conta do Jesus menino que mora com ele, diz o seguinte: "Damo-nos tão bem um com o outro / na companhia de tudo / que nunca pensamos um no outro, / mas vivemos juntos os dois / com um acordo íntimo / como a mão direita e a esquerda." "Pensar é estar doente dos olhos", ele diz noutro lugar. Quem pensa em Deus é porque está doente de Deus. Não pensar é estar bem. E como as crianças estão sempre em paz com Deus, elas não pensam nele.



Martha Braga

As crianças não pensam em Deus porque, para elas, a vida é maravilhosa. Elas não sofrem daquela doença que faz sofrer os adultos e que se chama "a falta de sentido para a vida". Os adultos não se contentam em simplesmente viver o cotidiano. Eles querem razões. Ignoram o poema do místico Ângelus Silésios: "A rosa não tem porquês. Ela floresce porque floresce". Os adultos exigem razões. Perguntam-se sobre as razões de sua vida, sobre sua missão na terra, e outras coisas parecidas. Criança nunca faz perguntas assim. Brincar com a água, brincar de pique, empinar pipa, brincar de cacinha: essas alegrias pequenas bastam às crianças. São razões suficientes para viver. Às crianças basta pouco. Por isso

são felizes. Nietzsche dizia que ele amava os homens que não precisam olhar atrás das estrelas para encontrar razões para viver. O que quer dizer: ele amava as crianças. Criança não procura razões atrás das estrelas. Quem faz isso são os adultos.

As crianças vivem no mundo dos sentidos. Para elas, o real é aquilo que entra pelos olhos, pelos ouvidos, pelo nariz, pela boca, pela pele. Elas são os seus corpos, inteiramente... entidades paradisíacas.

Mas Deus não entra por nenhum desses sentidos. Deus nunca foi visto. Razão por que os poemas sagrados expressamente proibem que o seu nome seja pronunciado. Se Deus não se deu aos nossos sentidos, é pecado mortal pensar e dizer como ele é. A fala, o nome, criam a ilusão de que Deus é um objeto ao lado dos outros. Só de falar "ele", para se referir a Deus, já se cria a ilusão de que ele é macho. Se diz que é "ela", é fêmea. Mas não poderá ser um "isso", como o vento, o fogo, a água?

Criança, eu nunca havia visto Deus, como não vi, nem mesmo depois de adulto. Mas os adultos, despudorados, foram me falando palavras sobre Deus, como se o conhecessem. Palavras são coisas perigosas. Elas têm um poder de engano infinito. Não só de engano como também de feitiço. Wittgenstein, filósofo rigoroso, falava sobre a necessidade de se lutar contra o feitiço das palavras.

Como é que as palavras enfeitiçam? É simples. A bruxa falou "sapo" e o príncipe virou "sapo". Feitiço é isso: fazer ser o que não é e fazer não ser o que é. Deus é um mistério sem fim, mistério tão grande que não há nome que se lhe possa aplicar. Nomes são gaiolas. Quando a gente dá um nome a alguma coisa ou a alguma pessoa ela fica engaiolada. Já falei aqui sobre o meu querido amigo Amilcar Herrera, que ficou encantado, morreu, e que sonhava com um dia em que ele, ao acordar, tivesse esquecido o seu nome. Para quê? Para poder ser o que ele era. Porque o que ele era estava engaiolado pelo seu nome, nome que todos pronunciavam. Quando o nome dele era pronunciado, ele caía na arapuca dos desejos dos outros, daquilo que os outros esperavam dele. De fato, dizer um nome é dizer o que a gente espera de alguém. Um nome é um destino.

Pois é isto que acontece: as pessoas dizem o nome sagrado e o pássaro que voa vira pássaro engaiolado.

Deus, mistério sem nome, ao lhe ser dado um nome, vira coisa que as pessoas falam como lhes apraz.

Aconteceu assim. Eu nada sabia. As pessoas foram falando, e as suas palavras foram se juntando umas às outras, até que, todas juntas, viraram uma coisa que, na cabeça delas era Deus. Agora sei que não era Deus: era um amontoado de palavras inventadas. Mas naquele tempo, menino, eu acreditei no que me disseram: fui enfeitiçado. Acreditei porque achava que eles sabiam mais do que eu. Levou muito tempo para descobrir que eles não sabiam nada.

Aí vem a pergunta: se as palavras que os adultos usavam para falar sobre Deus não haviam sido tiradas de Deus, de onde foi que eles as tiraram?

Só tem um lugar: tiraram de dentro deles mesmos. Esse mecanismo tem um nome: se chama projeção. Projeção é aquilo que se vê no cinema. A gente olha para a tela, e pensa que as coisas estão se passando lá. E até as nossas emoções acreditam, e o corpo ri, sofre e chora com o que parece acontecer, como se fosse realidade. Mas basta um momento de reflexão para perceber que aquilo que está lá na frente, na tela, é apenas uma projeção de uma imagem que se encontra atrás da gente. Trata-se de um truque da luz. Isso vale para tudo o que vemos. Fernando Pessoa diz mesmo que nós vemos aquilo que somos. Noso mundo se parece com a gente. É sobre isso que se baseia a psicanálise. Não importa sobre que a pessoa fale, se sobre árvores, comidas, casas ou roupas: todas essas coisas, juntas, formam os contornos do rosto da pessoa que fala.

Assim é também com o que as pessoas dizem sobre Deus. O Deus em que as pessoas acreditam e sobre que falam é formado com pedaços delas mesmas. O Deus falado é uma imagem, num espelho, de pedaços da gente. A fala sobre Deus é a fala sobre nós mesmos. O rosto de Deus é o nosso próprio rosto.

Então isso quer dizer que Deus é só uma ilusão, parecida com a ilusão do cinema? De forma alguma. Isso quer dizer que, para se falar de Deus, a primeira coisa a se fazer é desaprender o Deus que nos foi ensinado. É preciso esquecer para se poder ver direito. É preciso voltar ao lugar antes do ensino. É preciso virar criança de novo.

CHIAPAS SE “DESCATOLICIZA” A PRÁTICA DA INTOLERÂNCIA

Carlos Martínez García

A defesa da preservação da identidade das comunidades indígenas de Chiapas no México justifica a perseguição religiosa a que se vêem submetidos os protestantes da região? Carlos García analisa os acontecimentos naquela região

O deslocamento forçado de milhares de indígenas evangélicos é uma realidade no México, presente sobretudo em Chamula (região dos altos de Chiapas), mas também alcança outras populações. As hostilidades são encabeçadas por autoridades cívico-religiosas que dizem resguardar as tradições e costumes do povoado. Também participam caciques que controlam o comércio de mercadorias utilizadas nos ritos religiosos e festas (velas, refrescos, bebidas alcoólicas), que vêem seus negócios ameaçados pela negativa dos convertidos ao protestantismo de participarem nas festividades e consequentemente deixam de consumir os produtos nela utilizados. Também são participantes das expulsões pessoas comuns do povo, que concebem como inimigos os seguidores de uma confissão distinta da tradicional.

A expulsão dos evangélicos é o ponto culminante de um processo que se inicia com repreensões, advertências, hostilidades e sanções que os líderes tradicionais impõem aos não-católicos. Em alguns casos, esses líderes firmam acordos com outros em que se permite aos evangélicos vive-

rem nos locais sempre e quando renunciarem a manifestações públicas da sua fé. Paralelamente, em outras ocasiões fecham-se locais de reunião dos evangélicos, nega-se matrícula aos seus filhos nas escolas, ou destinam-se-lhes trabalhos forçados como desagravo ao povo que têm ofendido com suas novas crenças. Ainda que nas expulsões confluam diversos fatores, a dissidência religiosa é a questão central que explica a reação extrema daqueles que decidem atacar os

gos, sociólogos, padres e certas forças políticas, contra os protestantes, é que estes rompem a unidade dos povos. Para qualquer um é óbvio que, ao optarem por uma crença distinta do catolicismo, os convertidos evangélicos estão rompendo com uma série de valores dominantes sustentados por determinada comunidade. O problema está no fato de se partir da ideia e da prática de que a unidade é algo inquestionável, um dado natural, de sempre e para sempre.



Cerimônia de lamentação pelo assassinato de 45 habitantes de uma das aldeias ao norte de San Cristóbal de las Casas em Chiapas

conterrâneos que romperam com o catolicismo. A grande maioria dos expulsos em Los Altos de Chiapas são habitantes de Chamula. Desde que os primeiros casos ocorreram até hoje, aproximadamente 35 mil pessoas foram desalojadas.

“EVANGÉLICOS ROMPEM A UNIDADE DOS POVOS ...”

Uma das razões apresentadas pelos perseguidores e/ou expulsores e seus aliados simbólicos, como antropólo-

O curioso é que acusação similar não é feita a outros grupos que irrompem nas comunidades indígenas. Não têm que enfrentar o rótulo de inimigos da identidade comunal das organizações políticas, ecológicas, de saúde, culturais, produtivas ou outras. Uma infinidade de organizações não-governamentais (ONGs) que trabalham entre os indígenas também dividem as comunidades entre aqueles que adotam novos valores, por exemplo, assuntos como planejamento fa-

miliar, e os que decidem continuar procriando filhos durante toda a idade fértil. O mesmo sucede com os que introduzem técnicas de sementeira contrárias às unanimemente reproduzidas ao longo das gerações pelos indígenas em suas terras. Para manifestar-se contra o que rompe a unidade dos povos, os sustentadores desse argumento teriam que apresentá-lo da mesma maneira aos zapatistas. Há zonas das planícies e da selva onde um amplo setor da população não comparte do programa do Exército Zapatista de Libertação Nacional.

A unidade que tanto se busca preservar abaixo do céu foi uma realidade construída histórica e socialmente; portanto ela se pode reconstruir com outros elementos que não sejam a intolerância contra o que se considera sagrado. Não entender isso significa privilegiar a unidade dos povos a todo custo, crendo que essa unidade é a vocação natural dos indígenas. Seria como afirmar que apesar de todo o mundo ter direito à diversidade, os indígenas estão condenados à unidade forçada e definida previamente a partir de uma tradição colonial. Não contribuem para o entendimento do tema os estudos antropológicos que, de uma observação empírica ("a irrupção do protestantismo rompe a unidade"), passam a conclusões axiológicas e desqualificam o direito daqueles que quebram a ordem estabelecida ao nortear as próprias vidas por outras cosmovisões.

... E ATESTAM CONTRA OS COSTUMES E AS TRADIÇÕES

Com sua nova adesão confessional, os "tzotizes", "tzeltais", "choles" e "totonabales" criam novas identidades, costumes e tradições que confrontam as crenças ancestrais. Portanto, a acusação de que atentam contra as verdades estabelecidas e as condutas que delas derivam é certa. A questão é que novamente, como no caso da identidade, os costumes e as tradições são entendidos pelos detentores do poder

como naturais, invioláveis e também como "santificáveis".

Uma das tradições indígenas é que a família está organizada em torno do homem e de seus desejos. Assim, em algumas etnias cujos costumes e tradições *per se* são inquestionáveis, tampouco teriam razão de ser as demandas das mulheres zapatistas que exigem igualdade de oportunidades, ser tratadas como pessoas e não como posse do homem.

Defender os usos e os costumes das etnias sem prestar atenção na forma como dentro das comunidades indígenas eles são elementos que perpetuam a desigualdade e o subjugamento das mulheres — e, em nosso caso, dos evangélicos — é declarar zonas da sociedade livres do respeito aos direitos humanos. As relações que se estabelecem em um grupo que pede respeito para sua cultura não devem traduzir-se em impunidade para reproduzir condutas que atacam e negam direitos a outros integrantes do mesmo grupo étnico. Não se pode exigir liberdade como corporação e aboli-la na vida cotidiana no interior das populações indígenas.

É precisamente a deslegitimização de que são objeto os protestantes o que possibilita espaço ideológico para que os agressores justifiquem a perseguição. Os evangélicos não estariam demandando, como tampouco as mulheres zapatistas, a abolição de todos os costumes, mas apenas dos que os oprimem, violam seus direitos humanos. É imprescindível ter presente que os costumes atuais diante dos quais se rebelam os dissidentes religiosos são uma herança cultural imposta, em grande parte, desde a conquista espanhola.

A comunidade de Chiapas é um produto colonial. Três séculos de colonização marcaram de maneira definitiva sua estrutura socioeconômica e ideológica. A comunidade étnica não é, na maioria dos casos, um espaço democrático. Quinhentos anos de dominação geraram instituições autoritárias e antidemocráticas. Manifestam

uma cultura que é resultado da marginalização e da opressão. O respeito e a defesa dos costumes culturais por todos nós não devem atentar contra os direitos e conquistas que nós mexicanos temos tido como um todo; e, dentro desses direitos, o da liberdade de crenças é um dos fundamentais.

ACUSAÇÃO DE ESTRANGEIRISMO

A partir dessa ótica, os grupos protestantes são agentes de idéias e práticas alheias à singularidade indígena. Esta última nunca se define adequadamente, ainda que se exacerbe a sua defesa sempre que chegam às comunidades propostas novas de vida. Será que existe uma singularidade indígena acabada e fechada para sempre? Acaso ela, como todas as singularidades, não se deixa mesclar pela diversidade de pontos de vista? Se tudo aquilo que vem de fora é nocivo para a comunidade étnica, haveria que perguntar-se sobre um dos componentes fundamentais do sincretismo que se construiu entre os indígenas: o catolicismo popular. De onde ele veio? É consubstancial ao indígena?

Fazendo novamente uma analogia entre os índios evangélicos e os zapatistas, teríamos que concluir que se o externo às populações não tem direito a arraigar-se nelas, não cabe justificar a chegada do subcomandante Marcos e de outros ativistas universitários há quase uma década e meia. Por que algumas idéias têm direito a reproduzir-se e outras não? Quem decide isso? É incorreto falar de estrangeirismo quando no interior das comunidades um setor de habitantes decide apropriar-se de outra cosmovisão e se converte no principal agente de sua propagação. A obra de expansão do protestantismo em Los Altos tem sido há três décadas tarefa exclusiva dos convertidos ao protestantismo.

Rechaçamos taxativamente a noção que sustenta a natureza exógena do protestantismo e pela qual se acusa de introduzir elementos estranhos à cultura indígena. Esta é uma con-

cepção que ignora a história de como se moldou o que agora se defende como natural e intocável para a religiosidade popular católica. Temos o mesmo direito que têm as diferentes concepções políticas e culturais de estar presentes nas comunidades indígenas. Afirmamos que o protestantismo tem sido há muito tempo uma questão endógena em Chiapas assim como em todo o país. A difusão da fé evangélica, seu sustento e liderança, descansam preponderantemente em homens e mulheres de nossa terra. Se milhares de indígenas "chiapanecos" têm-se convertido ao protestantismo, o fazem por sua própria decisão, em pleno exercício de seu direito à liberdade de crenças.

Quem assegura que os indígenas têm deixado para trás convicções religiosas porque um grupo de missionários os enganou e ofereceu todo tipo de dádivas, ofendem aos "tzotziles", "tzeltales", "choles" e "tojolabales", entre outros, qualificando-os de tolos e incapazes de decidir por si mesmos em que crer. Também, ainda que fosse certa a acusação de estrangeirismo, isso não dá direito a nada que reprema a liberdade de consciência de quem decide seguir determinado credo.

Num mundo crescentemente integrado por um intercâmbio de mercadorias, as influências culturais que fazem os habitantes da aldeia global muito permeáveis a diversos estilos de vida, por onde a tecnologia tem levado – via Internet – o pensamento dos zapatistas a todo o mundo de maneira instantânea, parece um anacronismo conservador querer-se fechar dentro de uma comunidade impermeável ao intercâmbio de idéias.

GRUPOS QUE DISSOLVEM A IDENTIDADE INDÍGENA

Considerando-se toda a instabilidade que é falar de identidade como algo compartilhado totalmente pelos integrantes de uma etnia e a consequente afirmação da supremacia dos valores locais ante os que vêm de fora, é inevitável concluir que todo o externo

As pessoas declaram "sem religião" como forma de se proteger das agressões e expulsões

pode potencialmente dissolver aspectos da identidade indígena, sejam antenas parabólicas, partidos políticos, ONGs, tecnologias de todo tipo.

É uma constante que se levante a bandeira da identidade nacional, étnica neste caso, quando os valores hegemônicos e naturalmente aceitos como os únicos verdadeiros se vêem ameaçados por quem propõe reconstruir, rechaçar ou mudar a ótica a partir da qual vê o mundo. Isso tem acontecido no México, tanto nos meios intelectuais como no meio político. A mesma acusação de atentar contra os valores nacionais, da identidade pátria, foi atribuída ao movimento estudantil de 1968, pelo governo e por outras instâncias (entre elas a esquerda lombardista e um setor do Partido Comunista Mexicano), responsabilizando-o por estar abrindo uma brecha para os interesses estrangeiros. Interesses que alguns localizavam em Moscou e outros em Washington, mas que tinham como denominador comum negar legitimidade à luta pela democratização do país que os estudantes sustentavam.

Na discussão atual sobre o assunto, é impossível alcançar o debate entre preservação da identidade étnica e vigência dos direitos humanos. Os defensores resolutos da primeira consideram que os elementos que mantêm coesa uma população indígena determinada são sagrados. Por isso é necessário para quem estuda o fenômeno de fora compreender o porquê de reações tão agressivas quando o grupo sente ameaçada sua identidade. O problema sem solução é que a ruptura do marco tradicional é obra de outros integrantes da mesma comunidade, que por diversas razões decidem agregar-se a diferentes concepções do sagrado e da vida. Nessa

situação, que valores devem prevalecer? os da identidade hegemônica? os da liberdade de crenças e a construção de novas identidades no seio de uma população indígena? Esse ponto de discussão entre antropólogos, sociólogos e outros cientistas sociais, além de ser um tópico acadêmico, se está dirimindo todos os dias na vida de comunidades indígenas nas quais os valores tradicionais impedem os convertidos ao protestantismo de praticar o seu credo.

CONCLUSÕES

A diversidade de práticas sociorreligiosas na vida cotidiana de Los Altos de Chiapas mostra que as comunidades indígenas não são homogêneas, nem se pode falar de uma cultura hegemônica inquestionável. As populações estão mescladas por diversas opções políticas, religiosas e até sexuais. Pela dinâmica de crescimento constante entre as populações de Los Altos que as novas cosmovisões estão demonstrando, parece que o futuro será de maior pluralidade. Por isso, justificar o que alguns cientistas sociais denominam resistência cultural que se antepõe aos direitos humanos de quem não se identifica com a religião tradicional é apoiar um certo grau de discriminação dos indígenas que, como qualquer outro cidadão mexicano, decide exercitar sua liberdade de consciência.

Ainda que nos impedimentos cotidianos existentes para com quem fragmentou o campo religioso estejam presentes motivos políticos e econômicos, o centro do conflito está na dissidência religiosa dos protestantes. Marginalizar o religioso como causa sempre dependente de razões políticas reflete a persistência de paradigmas que unicamente consideram motivos suficientes para mobilizar o povo os que estão determinados pela estrutura socioeconômica.

Carlos Martínez García, sociólogo e pesquisador mexicano. Trechos extraídos do artigo publicado na revista *Lectura Alternada* e reproduzido por *Signos de Vida*, n. 7, março 1998. Traduzido por Magali do Nascimento Cunha.

JUVENTUDE E MENTIRA

Chico Alencar

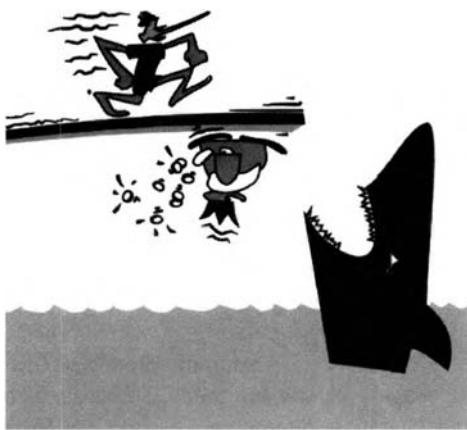
É verdade que o jovem é sempre revolucionário? Não. Mas que é inquieto e ousa para encontrar o seu lugar na sociedade, sim. Basta ver os jornais: seja nas ações individuais de banditismo, seja nos protestos políticos de massa, a juventude é maioria. A contrapartida: é também a ela que se dirige boa parte da avassaladora onda publicitária do nosso tempo. O “mercado jovem” tem peso, e é bom canalizar o ímpeto da mocidade “por um lugar ao sol” para um produto que simbolize vigor, conquista e poder... Toda propaganda das coisas, neste mundo de objetos, é enganosa. As mentiras fazem parte do nosso cotidiano.

A mentira tem partes de verdade, assim como o mal comporta, fragmentados, pedaços de bem: o Dia Mundial da Mentira — o famoso “Primeiro de Abril” — nasceu de uma reação à prepotência, há 434 anos. Em 1564, na França, o rei Carlos IX decidiu que o mês de abril não abriria mais nada, não seria mais o primeiro do ano. A partir dali, o primeiro de janeiro é que iniciaria a jornada dos doze meses. Absoluto, o rei decretava a transferência das comemorações do *réveillon* para outra época. Remanejava esperanças e emoções, criando dúvidas e confusões: abril vai quase para o meio, juntinho de maio...

A suprema pretensão dos poderosos, em todas as épocas, é controlar o tempo e o espaço. Da Torre de Babel, para se chegar ao céu, ao “Estado sou eu” (ou aos domínios “onde o sol nunca se põe”), orgulhosos de todos os matizes vão tentando subordinar o mundo e os mais fracos aos seus desígnios, às suas nada generosas aspirações. Elimine-se o mistério, imponha-se o primado da razão, condicione-se o ciclo vital à vontade do príncipe...

Os “comuns dos mortais” reagiram como puderam, naquela segunda metade do século XVI: “Mudou mesmo o Ano Novo? Ao poder nada é impossível? Pois façamos da alteração um chiste, um riso, zombando dos poderosos e provocando a sua ira: inventemos o Dia da Mentira. Primeiro de abril não é mais? Pois descubramos nisso um bom motivo de alegria e ainda assim façamos as saudações e os convites. Passemos os pseudopresentes e as falsas notícias...”. A arma do humor, a magia do delírio, o fascínio do impossível, a fantasia do falso colocaram o rei nu, e ele não percebeu, ou não soube como reagir. Reação juvenil dos que não tinham força mas esbanjavam criatividade. A imprensa da época, mesmo um tanto áulica, foi entrando na onda, pois o ato de escrever dá comichão de liberdade, impulso crítico, atração pela polêmica. Sobretudo nos mais jovens, que não aceitam a acomodação de ser sempre a voz do dono. Assim, até o século passado, os jornais anunciam a acontecimentos sensacionais e feitos impossíveis. Mundo sonhado, pueril, juvenil, cheio de boas e inacreditáveis notícias. Logo





os crédulos leitores percebiam que tinham “caído no Primeiro de Abril”...

A vontade absolutista prevaleceu, é claro. O calendário é esse, ocidentalmente aceito. Accidentalmente, porém, a brincadeira de resistência do povo também pegou, e até hoje o Primeiro de Abril está aí, enganando os ingênuos, congregando os simples, amalgamando, na alegria, os corações aflitos que tantas vezes não têm pão nem briosches para comer... A imposição oficial, que se julgava dona dos dias e dos destinos, se contrapôs a gozação popular, que também é pródiga nas espertas artes de enganar.

Resta saber por que a coisa, tão localizada e antiga, dura até hoje. Para além do confronto um tanto util, da velha queda-de-braço entre poderosos e oprimidos assumindo formas mil, há um componente que parece fazer parte da condição humana. Volta e meia somos tomados por uma quase irresistível tentação para Pinóquio, com a agravante de que, mesmo tendo a mentira, comprovadamente, pernas curtas, o nosso nariz não cresce, apesar da cara-de-pau de alguns. Outra vantagem de quem é moço: alguns ainda se indignam com as mentiras e abominam a hipocrisia, a falta de autenticidade. Os anos passam e a gente vai criando aquela crosta das conveniências, dos maneirismos, do fingimento...

Mais perigosa é a lorota social. Nossa história está povoada de belas mentiras, a começar por aquela que toda criança repete: “Cabral descobriu o Brasil”. Aqui já viviam diversos povos nativos, Cabral não fez nada sozinho e o Brasil não tinha esse nome... Mentiras combinaram independência com escravidão e domínio estrangeiro e parlamentarismo com eleições fraudadas. Mentiras constituíram uma República sem povo e um trabalhismo com sindicatos de trabalhadores atrelados ao Estado. Denominaram golpes como revoluções e fizeram da democracia uma representação falseada, montada à sombra do poder econômico e da manipulação do povo como rebanho, tangido pela propaganda enganosa para os “currais” eleitorais.

Mas mentira maior desses tempos neoliberais do fim do milênio é a que nega nossa condição de sujeitos da História e induz a juventude a mergulhar fundo... na superficialidade, na absolutização do hoje, no “compro, logo existo”. Para os jovens, a sociedade capitalista oferece as delícias do agora e recomenda, com luzes feéricas, sons estriidentes e doses de alucinação, que não procurem o passado. Que não queiram entender como as coisas chegaram até hoje ou por que funcionam assim. Que deixem de lado os impulsos generosos e gregários e vejam no outro apenas o parceiro efêmero de “baratos” momentâneos, pois aquele que não sou eu é, sobretudo, uma ameaça... O materialismo do capital cria a falsa mística de uma sociedade que tem o destino determinado pelo econômico e pelos demiurgo das bolsas de valores, neste tempo em que os valores da igualdade e da solidariedade valem pouco. Mas nem todos se deixam enganar!

A mentira continua sendo instrumento de dominação dos poderosos, que podem trocar dias de festividades e insistem em se apropriar

do real, dando aos fatos as versões que mais lhes interessem. “A história só se repete como farsa”, ensinou o velho Marx. Mas a farsa é a constante de uma certa prática histórica, aprendemos nós. Quando milhões de jovens, no mundo, negam a política, estão, na verdade, negando a politicagem e a mentira. Mesmo que misturem alhos com bugalhos e não separem o joio do trigo. Os jornais brasileiros estamparam desemprego crescente, professores secundários e universitários em greve por salários e condições mínimas de trabalho, floresta amazônica ameaçada pelo fogo, epidemia de dengue. No discurso oficial, entretanto, está em curso uma política para criação de novos postos de trabalho, nunca houve tantas verbas para educação, uma cortina de fumaça minimiza o incêndio em Roraima (dispensando-se até a ajuda internacional) e o mosquitinho não ameaça poderes tão competentes e saneados.

O engodo oficial é mais grave do que as nossas reprováveis mentirinhas cotidianas, pois afeta a vida de milhões e faz da política institucional um ambiente de hipocrisia e conveniências. Ali os corruptos assentam mandatos que não desabam. Ali o cimento da falsidade ergue riquezas. Felizmente uma parcela da nossa juventude assiste a tudo isso e diz não aos podres poderes. O vale-tudo nacional lembra os tempos do absolutismo e torna quase angelical a potoca sincera do inquieto, jovial e ousado Tim Maia: “Não fumo, não bebo e não cheiro. Só minto um pouquinho...”. O desafio: que os jovens arrisquem-se a manter acesa a chama da rebeldia. E neguem a farsa civilizatória que globaliza a infelicidade e torna o ser humano estranho a si mesmo.

Chico Alencar, professor de História (UFRJ).

EM BUSCA DE NOVOS SONHOS

SONHOS DE KOINONIA

Paulo Roberto Garcia

"No paraíso", pensou, "não devia haver limites."

(Richard Bach. *Fernão Capelo Gaivota*)

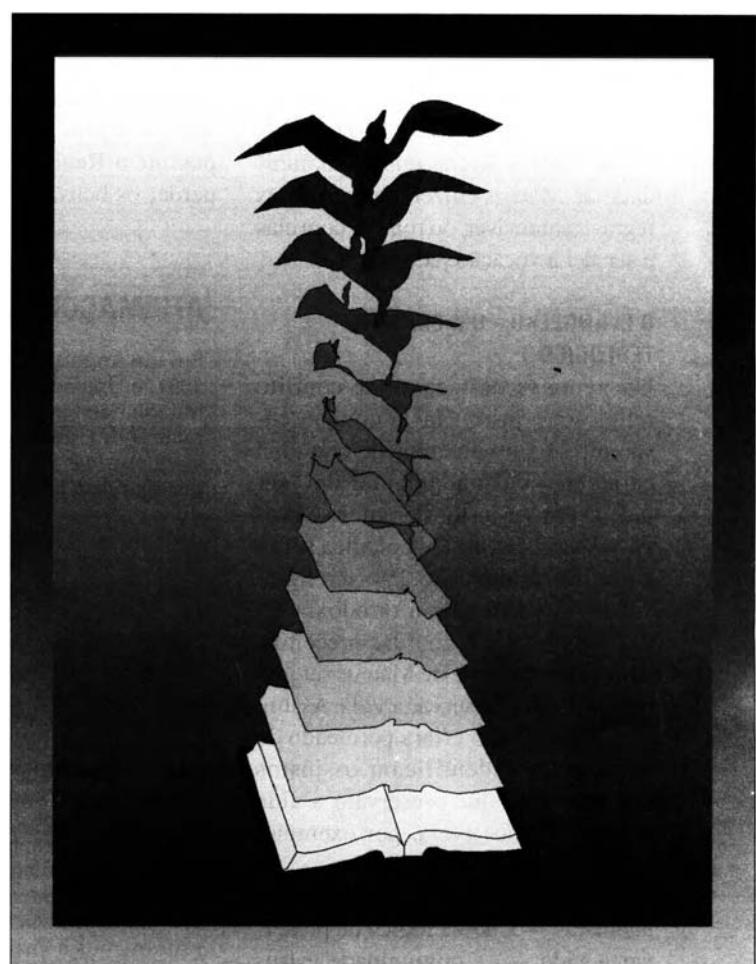
A bonita estória escrita por Richard Bach conta as lutas de uma gaivota que não aceita as imposições feitas pelo grupo de gaivotas quanto à maneira correta de voar. Por isso, ela enfrenta a exclusão. Em sua experiência de banida, continua buscando superar-se, constantemente, na arte do vôo. A frase acima se dá no contexto em que os limites físicos dela a impedem de bater o seu próprio recorde de velocidade. Desapontada, ela sonha com o paraíso. No paraíso não haveria limites, não haveria cansaço, não haveria sono.

Essa pequena e doce estória pode servir de porta de entrada para a história da Comunidade de Mateus. É a história de um grupo que, diante da possibilidade de exclusão, não desejou a estabilidade das convenções dos que detinham o poder, mas sonhou com o paraíso. O Evangelho é o relato desse sonho.

A HISTÓRIA

O evangelho de Mateus foi escrito entre dez e vinte anos após destruição do templo de Jerusalém. A Comunidade de Mateus era judaico-cristã, ou seja, o cristianismo era entendido como um movimento dentro do judaísmo. Para eles, a destruição do templo representava um marco decisivo.

O templo de Jerusalém, enquanto existiu, era contraditório. Ao mesmo



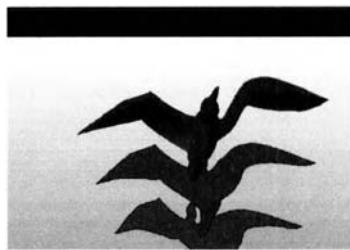
Cesar Lapa

tempo em que abrigava a elite sacerdotal e todo o aparato comercial que o cercava, merecendo a designação de "covil de salteadores e ladrões" por parte do movimento de Jesus, era, também, espaço que garantia um judaísmo "ecumênico", ou, pelo menos, plural. De tal forma que podiam existir grupos diversos (saduceus, zelotes, fariseus, movimentos marginais, cristianismo judaico, etc.).

Com a destruição do Templo, os movimentos passaram a lutar por espaço no mundo religioso, redefinindo sua identidade. Um grupo, que des-

pontou e estabeleceu as normas que tentariam definir "o que é ser judeu", defendeu a tese de que a destruição do Templo foi motivada pela existência do pluralismo judaico. Com isso, houve um acirramento religioso em torno de um modelo de ortodoxia – a ortodoxia fundamentada no cumprimento dos preceitos da Lei. Quem não se enquadrasse na ortodoxia, seria excluído.

A exclusão não se limitava somente ao religioso. Em um mundo de relações familiares e de pequenos negócios, a exclusão acabava por atingir a



todos os segmentos da vida, inviabilizando a própria subsistência.

Esse era o drama que a Comunidade de Mateus enfrentou: aceitar as regras e sobreviver, ou romper com elas e ser fiel à vocação judaico-cristã.

O EVANGELHO – UM CONFLITO TEOLÓGICO

Um tema se destaca nesse conflito religioso: o justo. Havia um consenso entre os movimentos de que uma característica fundamental do “ser judeu” era ser justo. Porém, isso provocou uma discussão teológica sobre o que era ser um justo. Para a religiosidade que defendia a ortodoxia legal, ser justo era guardar preceitos; para a Comunidade de Mateus ser justo significava preservar a vida. Assim, todo o evangelho estará permeado de citações que identificam os justos como aqueles que preservam a vida dos pequeninos (veja, por exemplo, Mateus 25).

Em meio ao conflito com os legalistas — e nessa lógica de preservar a vida —, a comunidade estruturou-se quanto a princípios de fé. Um capítulo em que isso pode ser visto com facilidade é o do discurso em parábolas (13).

MATEUS 13 – PARÁBOLAS PARA A VIDA

No discurso em parábolas, percebem-se dois eixos fundamentais. O primeiro é sobre o valor do Reino de Deus. Esse é o eixo central. Duas parábolas exclusivas de Mateus caracterizam muito bem o desafio que é apresentando à comunidade: as parábolas do tesouro e da pérola. Nelas o Reino é encontrado (por acaso ou por procura acurada) e a partir daí as pessoas são

levadas a optar entre possuir o Reino, tendo de dispor de todos os seus bens, ou possuir os bens, sem, com isso, possuir o Reino. Habitualmente esse texto é apresentado como algo de sentido figurado. Porém, para a Comunidade de Mateus, isso era muito concreto. Quem optasse pelo Reino seria excluído da religiosidade oficial e dos mecanismos sociais que permitiam a sobrevivência econômica. Por isso, possuir o Reino era, concretamente, perder os bens.

ao trigo, peixe ruim em meio ao peixe bom. O desejo é a exclusão. As parábolas apontam em outra direção. Quem faz a separação é Deus, não compete aos membros da comunidade excluir ninguém. Uma comunidade de que opta pela marginalização para manter sua fidelidade ao Reino não pode, internamente, assumir um discurso de exclusão.

Desse modo, a Comunidade de Mateus se mostra herdeira da tradição plural do judaísmo do primeiro século. O Evangelho elabora uma proposta de eclesiabilidade que visa enfrentar uma realidade de exclusão social e econômica. A partir dos princípios de valorização da vida – em especial dos pequeninos – e da não-exclusão, elabora-se uma postura de enfrentamento que leva a uma opção radical de fé.

À luz da estória da gaivota, também essa comunidade optou pelo sonho/desafio do Reino, em detrimento das ortodoxias excludentes que garantiam a sobrevivência do corpo, ao custo da escravidão dos sonhos e dos desejos.

SONHOS E UTOPIAS EM NOITE ESCURA

Em meio à noite escura da sociedade neoliberal, as duas histórias nos convidam a sonhar. Somos desafiados a viver uma vida que, na fidelidade a uma vocação ecumênica, ouse promover rupturas constantes com as lógicas sistêmicas que pregam uma estabilidade sem sonhos.

No momento em que os olhos se fixarem no solo da estabilidade, o corpo estará condenado eternamente a uma vida sedentária, sem quedas e sem sonhos. Enquanto os olhos se mantiverem fixos no paraíso/Reino, o corpo buscará superar-se constantemente em vôos cada vez mais ousados.

AFIRMAÇÕES DA VIDA

Em um importante encontro, em 1997, a Unidade III do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) resolveu realizar um *sokoni*. *Sokoni* é uma palavra *swahili* de origem nigeriana que significa lugar de trocas (mercado) e de encontro. O *sokoni* da Unidade III, em 1997, no Quênia, reconfirmou as dez afirmações da Teologia da Vida feitas anteriormente em Seul (Coréia do Sul), no contexto do programa Justiça, Paz e Integridade da Criação.

As afirmações:

- Todo exercício do poder deve prestar contas a Deus;
- Deus faz opção pelos pobres;
- Todas as raças e pessoas têm igual valor;
- Macho e fêmea, homem e mulher, são criados à imagem de Deus;
- Uma comunidade de pessoas livres se fundamenta na verdade;
- Afirmamos a Paz de Jesus Cristo;
- A criação é amada por Deus;
- A Terra é do Senhor;
- Afirmamos a dignidade e o compromisso da geração mais jovem;
- Os direitos humanos são dados por Deus.

Fonte: Revista *Echoes*, do CMI, nov. 1997.

O segundo eixo é sobre o relacionamento interno da comunidade. O discurso em parábolas abre com a parábola da semente (seguida da parábola do joio) e fecha com a da rede (em que descreve uma rede que pega todos os tipos de peixe). O problema que essas parábolas apontam é que há dentro da comunidade joio em meio

Paulo Roberto Garcia, pastor metodista, bíblista e colaborador de KOINONIA. Este texto é uma síntese do estudo apresentado durante a IV Assembléia de Koinonia (fevereiro de 1998).

'COMIDA É PASTO, BEBIDA É ÁGUA. VOCÊ TEM FOME DE QUÊ? VOCÊ TEM SEDE DE QUÊ?'

Jorge Atílio Silva Iulianelli

DESEJO, MERCADO E RELIGIÃO

Jung Mo Sung

Petrópolis-RJ, Vozes, 1998

134 páginas



A introdução do livro aponta a necessidade de um aprofundamento sobre a interconexão entre desejo e economia. Se é verdade, diz o autor, que a religião lida com os desejos humanos mais profundos e que o motor da economia de mercado é o desejo de consumir, a relação entre religião e mercado possui ainda um elemento: a insaciabilidade — pois os desejos são ilimitados.

Os quatro capítulos possuem objetivos específicos, formando, porém, um conjunto harmônico. O primeiro destina-se a fornecer o pano de fundo da discussão, a saber, o terreno das relações entre teologia e economia. O segundo e o terceiro, que são o nú-

cleo central, conforme o autor, têm por objetivo abordar o tema do desejo como impulso da vida econômica e da religiosidade sacrificial, que sustenta, entre outras coisas, a ideologia neoliberal. Nesse sentido, a discussão sobre desejo mimético, como estabelecida a partir de René Girard, torna-se o centro da reflexão de Jung. Finalmente, o quarto capítulo dedica-se a avaliar os desafios que brotam no século XXI a partir das relações entre teologia e economia.

Vale sublinhar que, no conjunto da obra de Jung, essa relação tornou-se uma chave hermenêutica. Isso permite uma compreensão translúcida da economia, como planejada pelos centros propulsores do capitalismo, tanto na esfera prática com os efeitos nefastos, tais como a exclusão social, quanto na esfera teórica com as legitimações sacrificialistas dos "custos necessários". Ademais, redimensiona o próprio trabalho teológico, recuperando o "espírito protestante", como anunciado por Paul Tillich, capaz de libertar a teologia de todas as intolerâncias.

Entretanto, o tema da relação desejo, mercado e religião é árduo. Jung quase cai numa falácia: pode o desejo de consumo, numa economia de mercado, ser considerado infinito? Ou, ainda, recolocando a questão, como Jung, numa perspectiva psicanalítica: o desejo humano é ilimitado? A resposta de Jung é positiva. A falácia consistiria em aceitar a tese do caráter ilimitado do desejo.

Todo desejo tem limites porque todos somos socialmente coibidos. Há uma lacuna no discurso de Jung sobre o desejo, que é o caráter e a limitação social de todo desejo. Por outro lado, o autor desenvolve uma argu-

mentação ética, que quase apela ao direito natural, na defesa da dignidade humana como capaz de opor-se ao desejo, especialmente em sua face mimética, aquela que aceita o sacrifício de muitos para a satisfação dos desejos de alguns.

Na verdade, o tema do desejo é de uma complexidade assustadora. Marx já avaliava que o jogo do mercado capitalista estava em atender aos desejos e às necessidades. As necessidades são desejos, e muitos desejos são transformados em necessidades. O reino da liberdade, de acordo com Marx, recuperando uma intuição kantiana, é o reino da realização dos desejos, a auto-realização humana. Lévinas e Dussel nos indicam que o outro nos interpela, e o (em)pobre(cido) é o outro da sociedade capitalista. Há uma interpelação ético-social que é estrutural. A interpelação é um desejo, pois quem interpela deseja uma reação. Talvez essa possa ser mais uma porta de entrada para o tema.

Na argumentação de Jung, o limite ao poder nefasto do desejo mimético poderia se dar a partir da valorização da condição igualitária de todo ser humano. Essa é a forma com a qual ele escapa da falácia argumentativa do desejo mimético: para satisfazer alguns, muitos devem ser sacrificados, pois a igualdade é impossível. Resposta de Jung: Não, pois a dignidade humana está acima de qualquer ato desumanizante, ela deve orientar os desejos.

Jorge Atílio Silva Iulianelli, bacharel em Filosofia, integrante da equipe de KOINONIA.

UM COMPROMISSO QUE DEVE CONTINUAR

Nos últimos 13 anos fui editor de TEMPO E PRESENÇA. A revista, nesse período, reafirmando seus princípios fundantes, marcou presença na realidade social e eclesial por uma linha editorial transparente: a luta pela construção de uma sociedade democrática plena e igualitária; a constante vigilância pelo respeito aos direitos humanos; o incentivo ao fortalecimento e à solidariedade aos movimentos populares; a intransigente denúncia de todas as formas de discriminação e de injustiça; a interpretação da realidade a partir da ótica dos trabalhadores e dos excluídos; a socialização das práticas populares; a reflexão bíblica e teológica comprometida com a justiça e com a dignidade da vida; e o compromisso inequívoco, ousado e corajoso com um ecumenismo abrangente e dinâmico. Todas essas diretrizes tornaram visível a identidade de TEMPO E PRESENÇA.

Nesse longo processo contei com a contribuição imprescindível de inúmeros colaboradores, em uma confluência de projetos num verdadeiro somatório de compromissos. Além disso, não foram apenas as denúncias e as reflexões sociopolíticas e teológicas que definiram o perfil da revista. A sensibilidade para o belo, para a alegria, para a poesia e para as emoções estiveram permanentemente presentes no projeto editorial.

Mas é preciso recordar que TEMPO E PRESENÇA tem uma origem bem distante. Em 1965, em plena ditadura militar, um grupo de cristãos constituiu-se em núcleo de resistência ao arbítrio e à repressão. Fundou-se um boletim de notícias e reflexões que recebeu o nome de CEI – Centro Evangélico de Informação e logo a seguir Centro Ecumênico de Informação. Era uma forma de luta pela liberdade e pela justiça. O grupo se ampliou e em 1974 transformou-se no CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação. O boletim CEI deu origem em 1979 à revista TEMPO E PRESENÇA. As duas publicações somam 33 anos de uma trajetória coerente e corajosa. Orgulho-me de ter sido participante ativo dessa história.

No momento em que passo a direção a outra equipe, que certamente irá levar adiante os ideais e os sonhos de TEMPO E PRESENÇA, desejo agradecer a todos pela colaboração que recebi durante esses anos e solicitar que mantenham o apoio à nova editoria. Continuarei solidário na caminhada, celebrando com alegria os sinais que fortalecem a esperança de que é possível a construção de um mundo mais alegre e justo.

