

Teologia e direitos humanos

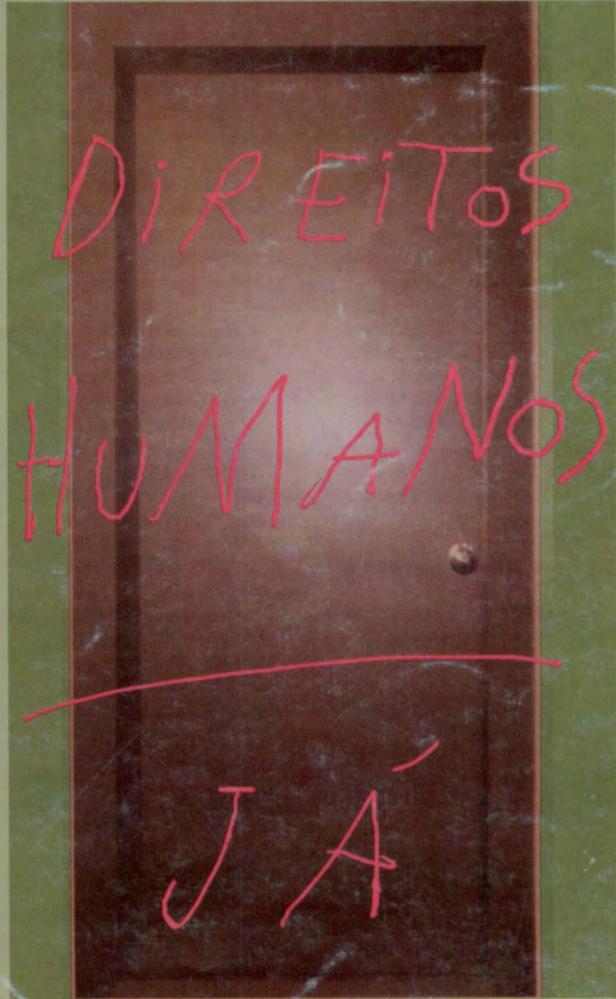
Jorge Atilio Silva Julianelli

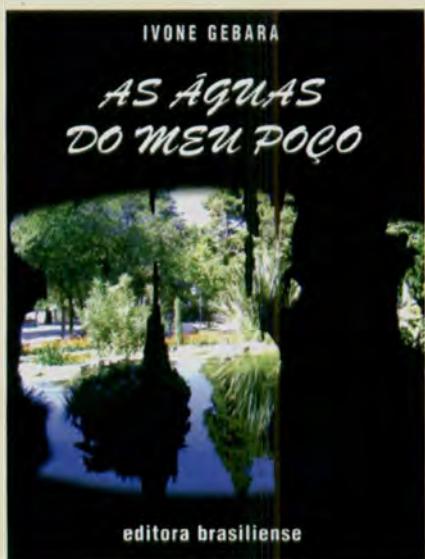
Paulo Roberto Garcia

Pedro Cláudio Cunca Bocayuva

Sergio Gomes da Silva

Zwinglio M. Dias





As águas do meu poço
Ivone Gebara

Editora Brasiliense
ISBN 85-11-00082-8
245 pp.

Em busca de uma verdadeira liberdade para si e para todos, uma mulher, Ivone Gebara, debruça-se à beira de seu poço para escutar suas águas profundas.

Ela procura e descreve esse caminho, onde se esfuma a fronteira entre ciência e emoção. Levando em conta o eco de sua própria história, ela vai aos poucos desenhandando, com impressionante lucidez, as novas faces da liberdade.

Mergulhar em sua própria interioridade para enfrentar os conflitos, mesmo aqueles aparentemente sem saída, constitui, na visão da autora, um dos caminhos que podem levar à liberdade.

Em um mundo de crescentes desigualdades, no qual o pensamento se vê ameaçado pela cultura "global", beber a água do meu poço é um convite à descoberta da aventura singular de cada um.

Doutora em Filosofia e Ciências Religiosas, Ivone Gebara participou intensamente, ao lado de Monsenhor Dom Hélder Câmara, da elaboração da Teologia da Liberação.

Revista bimestral de KOINONIA
setembro/outubro de 2005
Ano 27 nº 343

**KOINONIA Presença Ecumênica
e Serviço**

Rua Santo Amaro, 129
22211-230 Rio de Janeiro RJ
Tel (21) 2224-6713 Fax (21) 2221-3016
koinonia@koinonia.org.br
www.koinonia.org.br

CONSELHO EDITORIAL

Emir Sader
Francisco Catão
Gilberto Barbosa Salgado
Joel Rufino
Luís Henrique Dreher
Maria Emilia Lisboa Pacheco
Maria Luiza Rückert
Sérgio Marcus Pinto Lopes
Yara Nogueira Monteiro

CONSELHO CONSULTIVO

Carlos Rodrigues Brandão
Ivone Gebara
Jether Pereira Ramalho
Jurandir Freire Costa
Leonardo Boff
Luiz Eduardo Wanderley
Rubem Alves

EDITOR

Zwinglio M. Dias
(conforme convênio de 6/12/2002 com
a Universidade Federal de Juiz de Fora)

**EDITORA ASSISTENTE
E JORNALISTA RESPONSÁVEL**

Helena Costa
Mtb 18619

ESTAGIÁRIA DE COMUNICAÇÃO

Manoela Vianna

EDITORA DE ARTE E DIAGRAMADORA

Martha Braga

COPIDESQUE E REVISÃO

Carlos Cunha

PESQUISA ICONOGRÁFICA

Andréa Carvalho

SECRETÁRIA DE REDAÇÃO

Ana Emilia Gualberto

Angela Viehmayer

CAPA

Ilustração de Marta Strauch

IMPRESSÃO

Gráfica Clip

Os artigos assinados não traduzem
necessariamente a opinião da Revista.

Preço do exemplar avulso
R\$ 3,50

Assinatura anual
R\$ 21,00

Assinatura de apoio
R\$ 28,00

Assinatura/exterior
US\$ 50,00

ISSN 0103-569X

KOINONIA**Da responsabilidade cristã****6****TEOLOGIA E DIREITOS HUMANOS****NEODEMOCRACIA****Desigualdade e cultura dos direitos:
por uma nova paidéia****7**

Pedro Cláudio Cunca Bocayuva

DILEMAS**Tempestades, furacões: no murmúrio
de uma brisa suave****12**

Jorge Atilio Silva Julianelli

RECIPROCIDADE**Comida e dignidade, um banquete cristão
Reflexões sobre os direitos humanos
em perspectiva neotestamentária****20**

Paulo Roberto Garcia

ECLESIOGÊNESE**O empenho ecumênico e a produção
dos direitos humanos****26**

Zwinglio M. Dias

TEOLOGIA**Direitos humanos na Teologia****31**

Ivone Gebara

AMORD(O)AÇÃO**A metade que nos falta****34**

Sergio Gomes da Silva

DÉCADA**Para superar a violência****38**

Segundo Horkheimer, por detrás de cada ação humana

está a teologia e a não percepção da dimensão teológica implica no desaparecimento de tudo aquilo que entendemos por sentido. "Direitos humanos e teologia", temática central desta edição, inscreve-se nesta perspectiva, pois a questão da implementação dos Direitos Humanos, em suas mais variadas expressões (direitos pessoais, sociais, econômicos, culturais e ambientais), torna-se imperativa, urgente mesmo, ante o devastador processo de destruição da vida que o atual modelo organizacional de nossas sociedades promove em escala planetária.

A afirmação de que toda pessoa foi criada à imagem de Deus implica consequências muito fortes quando se considera sua significação para defesa e promoção dos Direitos Humanos. Se todas as pessoas têm a mesma, inalienável e infinita dignidade, enquanto seres criados à imagem do Criador, não podem, então, ser irresponsavelmente desenraizadas de seu ambiente e deixadas sem proteção. Não podem jazer na miséria, passar fome, ser torturadas e abandonadas sem possibilidades de desenvolver suas potencialidades, tanto material quanto espiritualmente, pois esta dignidade de que estão revestidas não configura um privilégio, mas é fruto da luta dos humanos para a plena humanização de sua convivência sociohistórica.

A partir da consolidação dos avanços obtidos no aprimoramento dessa convivência é que a noção de dignidade humana ganhou consistência passando a ser fonte de legitimação e normatização dos direitos que ordenam a vida das coletividades. Embora não encontremos a expressão "direitos humanos" na Bíblia, na medida em que se trata de uma expressão recente, o espírito de luta pelos direitos está presente nos textos mais antigos do Antigo Testamento, como por exemplo no chamado "código de Santidade" no livro dos Levíticos. Também aparece com clareza no pacto fundamental da nação israelita com Javé, onde o cuidado com o fraco, o vulnerável, o desamparado, o estrangeiro está no centro das ordenanças de Deus para o povo: "a justiça, a justiça seguirás; para que vivas e possas em herança a terra que te dará o Senhor teu Deus" (Deuteronômio 16.20). Mais adiante o clamor dos profetas se constituiu na grande luta pelos direitos das filhas e dos filhos de Deus usurpados pelas estruturas corrompidas da monarquia. No Novo Testamento, especialmente os acontecimentos que envolveram a vida e a proclamação de Jesus de Nazaré, estabelecem a dignidade dos humanos no centro da história e o serviço, o louvor e a glória de Deus são expressos com contundência na regra de ouro dos antigos israelitas ressignificada por Jesus:

"Amarás o teu próximo como a ti mesmo". É esta perspectiva bíblico-teológica que tem se firmado ao longo do tempo entre as igrejas participantes do Movimento Ecumênico ao ponto de fazer do esforço pela unidade dos cristãos, um esforço concomitante de defesa e promoção dos direitos humanos para a plena humanização da vida no planeta.

Esta edição veicula parte das reflexões apresentadas no simpósio sobre "Teologia e direitos humanos" promovido por Koinonia Presença Ecumênica e Serviço e a Faculdade de Teologia da Igreja Metodista do Brasil (de 23 e 24 em São Bernardo do Campo SP). Mais do que fazer memória desse importante encontro o objetivo desta publicação é o de servir de insumo para as discussões que se desenvolverão durante a 3ª Jornada Ecumênica a realizar-se em Mendes, RJ no próximo mês de outubro.

É isso aí.

Biblioteca - Koinonia
() Cadastrado
() Processado

CARTAS

É com muita alegria que renovo minha assinatura de apoio desta excelente revista. Toda revista que nos é enviada traz artigos de interesse geral. Quero aqui ressaltar o tema abordado na edição de maio/junho cujo tema é o seguinte "Dá-me esta água". Nenhum ser vivo consegue viver sem este precioso líquido, e muitas pessoas não dão o devido valor para a água. Temor de preservar todas as nascentes, pois caso contrário as gerações futuras vão ter sérios problemas. Parabenizo a todos pela excelente revista.

Estou sentindo falta de Rubem Alves.

Abraços,

Geraldo Moreira
Inhapim, MG

Aos companheiros da Koinonia Presença Ecumônica e Serviço,

Segue em anexo ficha e cheque referente a campanha formação de um leitor social, iniciativa com a qual congratulo-me, dado o nível de discussão dos artigos veiculados na revista *Tempo e Presença* e a relevância destes na formação de cidadãos críticos e participativos. No mais desejo sucesso, saúde e paz a todos que buscam no seu dia a dia construir um mundo melhor para todos.

Naldeci Ferreira Chagas
João Pessoa, PB

Mantenho há longo tempo a assinatura da revista *Tempo e Presença* e pretendo continuar leitor de carteirinha desta inspirada publicação. Quero

agradecer pelo trabalho que vocês realizam, com profundidade e seriedade, oportunizando conhecimento e consciência crítica a seus leitores. Sempre que posso tenho indicado aos amigos e colegas a leitura desta revista.

Vandelei Albino Lain
Olinda, PE

Agradecemos pelo envio da publicação *Tempo e Presença*, muito bem elaborada e bastante informativa! Parabéns!

Taíza Novaes
Diaconia, Recife, PE

Parabenizamos a todos pelo excelente documentário que se constitui o nº 340 de *Tempo e Presença* ("Angola cá e lá").

Forte abraços a todas e todos,
Edmilson
São Leopoldo, RS

Queridos amigos da revista *Tempo e Presença*, parabéns pelo trabalho. Mesmo sem ser assinante da revista faz cinco anos que leio, sempre pedindo emprestado aos amigos. Vocês são nota 10.

Um forte abraço e sucesso!
Elisângela Cardoso
Por e-mail

As publicações de Koinonia trazem o otimismo de viver o dia a dia na esperança de que os povos no mundo tenham sua soberania política.

Antônio de Souza Torres
Olinda, PE

Envie sugestões, críticas, reclamações e comentários sobre **TEMPO E PRESENÇA**.

E-mail para
tp@koinonia.org.br
Cartas para
Tempo e Presença/Koinonia
Rua Santo Amaro, 129 Glória
22211-230 Rio de Janeiro RJ

Da responsabilidade cristã



As comunidades cristãs, começando com os discípulos, têm vivido num processo permanente de reconstrução de sua autocompreensão e do sentido e significado de sua presença no meio da história humana, em função da tarefa que lhes foi designada quando do gesto do envio dos discípulos por parte do Jesus ressuscitado. Isto porque, desde os seus inícios, essas comunidades se viram envolvidas numa polêmica decisiva sobre Jesus. De um lado, aqueles que o inscreviam na linhagem tradicional dos deuses imperiais, poderosos, exteriores às realidades humanas e mais afeitos às glórias do poder, dirigindo os destinos dos humanos e legitimando as dominações na terra; de outro, os que, rompendo com uma certa interpretação da teologia messiânica do Antigo Testamento, o viam como alguém que anuncava a manifestação de um Reino outro, caracterizado pela presença permanente de Deus entre suas criaturas como a expressão mais íntima da vida de cada um. Para esses cristãos Jesus se constituiu no sinal maior de ruptura com tudo aquilo que denota os limites da experiência humana, especialmente sua auto-afirmação. Sua vida e mensagem se caracterizaram por ser um convite ao abandono das pretensões pessoais e à entrega total às exigências desse Reino.

O processo de revisão permanente de seu devir histórico, tem sido fonte, desde as páginas do Novo Testa-

mento, de não poucos conflitos no interior das estruturas eclesiásticas. Se a missão é parte constitutiva essencial da comunidade cristã, ela não é, entretanto, algo que lhe pertença e que dela dependa de forma exclusiva. O texto bíblico quando se refere à missão dos seguidores de Jesus se refere, basicamente, à ação de Deus em meio a sua criação para dar forma e preservar a vida que se originou de sua criação amorosa. O Novo Testamento nos alerta, então, para a *missio Dei* (*a missão de Deus*) na qual a comunidade dos discípulos de Jesus está sempre sendo chamada a se insertar.

Importa assinalar, no entanto, que a *missio Dei* não transcende no vazio nem está limitada às fronteiras da comunidade cristã. Da perspectiva dos evangelhos a *missio Dei* acontece no interior da *missio humanitatis* (*a missão da humanidade*) como pontua o missiólogo indiano M. Thomas Thangaraj. Porque somos todos autoconscientes, historicamente marcados e ecologicamente interdependentes, afirma este autor, temos uma tarefa comum de sustentação e promoção da vida. A *missio humanitatis* a que todos os humanos são chamados a partilhar consiste “num ato de assumir responsávelmente (a vida) de maneira solidária e com um espírito de mutualidade.”

Ora, se a sustentação e promoção da vida é uma tarefa que repousa sobre a responsabilidade de todos os humanos, isto quer dizer que não cabe

aos seguidores de Jesus nenhuma pretensão de hegemonia e, muito menos, de imposição da sua perspectiva no esforço comum de percepção e construção da vida. Mas, é óbvio que, para a visão cristã, a *missio humanitatis* se torna qualificada e plenificada pela *missio Dei*.

Esta afirmação da especificidade da comunidade cristã resguarda os seguidores de Jesus do relativismo empobrecedor e do ecletismo desmobilizador, abrindo-a à experiência da diversidade e à riqueza inesgotável das múltiplas manifestações de Deus vivenciadas pelos humanos em suas diferentes expressões culturais. Ao mesmo tempo preserva a comunidade cristã da arrogância triunfalista, da auto-suficiência, muitas vezes etnocêntrica e universalista, que termina por negar a transcendência. O compromisso missionário, portanto, implica a busca de Deus no outro diferente de nós e a quem garantimos o direito de ser e permanecer o diferente que ele/a é. Pois Deus, por ser a expressão de tudo aquilo que transcende a nossa experiência limitada e parcial não é apenas o Deus de nossa tradição cultural. Ele é o Deus do cosmos e da história, a alma de todos os esforços dos humanos, em todo o tempo, para descobrir e realizar o sentido de suas vidas. Reduzi-lo às dimensões de nossa cultura, de nossa maneira de concebê-lo, é o início da idolatria que Jesus combateu.

Desigualdade e cultura dos direitos: por uma nova *paidéia*

Pedro Cláudio Cunca Bocayuva

Na qualidade de participante de um grupo de trabalho sobre ecumenismo e direitos humanos do PAD-Brasil tenho tido o privilégio de acompanhar os esforços de aproximação entre várias organizações, movimentos, correntes intelectuais e correntes religiosas. Têm-se elas ocupado da tarefa comum de animar o debate sobre dignidade e direitos, de modo a fortalecer a cooperação internacional voltada para a transformação das desigualdades e pelo direito de construir caminhos alternativos para desenvolvimento no mundo, ante o processo forçado pelo fechamento dos modelos unilaterais da globalização capitalista

A crise de valores e o conflito cultural se relacionam com a dinâmica da produção e da reprodução social, entendida como o modo da vida que vai muito além da perspectiva economicista a qual restringe as relações humanas ao constrangimento do regime de acumulação. A economia como processo de valorização do capital ao impregnar a vida social, com sua abstração e fetichismo diante do conjunto das relações sociais, destrói a dinâmica comunitária e republicana. A mercantilização e a privatização da vida social rompem com os elos necessários de reprodução da vida em coletividade, em nome da acumulação global ilimitada.

Os processos jurídicos e a contratualidade em que se opõem economia e política são típicos da divisão social do trabalho nas sociedades modernas. A formação social contemporânea está atravessada pela destruição da divisão entre o público e o privado. Cabe observar que esta divisão não existe na unidade do mundo antigo ou nas formações sociais ditas tradicionais. No capitalismo as formas jurídicas se relacionam com regimes de apropriação do excedente, da mais-valia social, que vem hoje ultrapassando as fronteiras da contratualidade liberal-democrática. Isto reduz ainda mais o espaço em que se dá a solidariedade orgânica na

reprodução social das condições de existência, com a destruição de velhas formas e o surgimento de novos conflitos no âmbito da cooperação horizontal. Os modos de cooperação necessária à reprodução da vida social são destruídos pela privatização do mundo da vida (ou estrutura do cotidiano).

As relações de produção são mais do que um simples regime jurídico, assim como, as forças sociais produtivas são mais do que uma forma técnica, embora essas categorias sejam reduzidas na leitura economicista realizada pelas ideologias que cimentam o capitalismo. O capitalismo para superar a sua crise atual de valorização em face dos processos organizados e planejados do período de trinta anos do pós-guerra (keynesianismo, social-democracia, planificação estatal burocrática e desenvolvimentismo), se manifesta como desregulado. O projeto neoliberal reestrutura as relações de produção destruindo suas mediações de regulação ou jurídico-normativas.

A crise dos regimes jurídicos, disciplinares e de controle, atravessados por direitos e políticas de bem-estar social, e do regime de trabalho assalariado fordista (produção e consumo industrial de massa), deriva da pressão de novos sujeitos sociais. Os que são excluídos dos velhos pactos se somam

A economia como processo de valorização do capital ao impregnar a vida social, com sua abstração e fetichismo diante do conjunto das relações sociais, destrói a dinâmica comunitária e republicana.

A mercantilização e a privatização da vida social rompem com os elos necessários de reprodução da vida em coletividade, em nome da acumulação global ilimitada

As demandas dos incluídos pressionando por maior participação através de aumento de salário real, proteção social e acesso aos fundos públicos. A competição intercapitalista e a luta social contra o Estado se combinaram num cenário de crise dos padrões de acumulação política e de regulação. A pressão de corporações e bancos pela acumulação de capital recusa essas limitações e aproveita a contestação cultural e as transformações técnicas para gerar uma flexibilidade espúria. Na dinâmica da sociedade capitalista do espetáculo a lógica cultural pós-moderna se impõe.

A via única de uma economia de mundo aberta ao fluxo de capitais destrói velhos privilégios e acaba arrasando o conjunto das formas de proteção dos sujeitos, das comunidades e das famílias. A fluidez e a coerção da moeda em fluxo autonomizado e a abertura indiscriminada de mercados se combinam com a crise do Estado, as formas de desfiliação de direitos e a precarização da vida social. As gran-

des maiorias são colocadas dentro de uma dinâmica de precarizações, desemprego e desfiliação. O proletariado se converte em muitos casos num “precariado”. A sociedade de massas se converte no que o geógrafo Milton Santos¹ denominou de a sociedade multitudinária, muito antes de o filósofo Antonio Negri nos falar da “classe” multidão.

Mas subjacente a esse processo em que a violência da desfiliação se combina com a guerra e o novo imperialismo, está o fato de que mesmo a vida econômica abstrata da circulação do capital, em seu ciclo de valorização, tem que as relações de produção e as forças sociais do trabalho dependem dos ambientes cooperativos, de redes, de elos horizontais e da vida no habitat. Nessa dialética de espaço-tempo comprimida e transformada em que acaba havendo um choque entre as velocidades, entre o processo de desterritorialização e a territorialização, o tema dos direitos e a questão de uma agenda de construção da paz precisam ser repostos.

Cabe colocar a reterritorialização diante dos processos predatórios, perversos e a destruição que gera a nova desordem internacional, com seu corolário de privatização e corrupção. O que exige repostas, em que uma ética política deve se relacionar com a materialidade dos novos processos de resistência, das novas práticas de subjetivação da cooperação ativa dos sujeitos se reconhecendo como humanidade nas suas obras. A questão da ação política e dos direitos passa por uma nova apropriação crítica, pelas coletividades humanas, dos seus sistemas de relações e de objetos. Somente, na refundação da produção dos modos de vida em que a riqueza construída em comum seja ordenada pelas escolhas autônomas dos sujeitos dos direitos,

veremos recolocado o tema da política. Essas perspectivas vão muitas além da divisão ou da fusão entre economia e política, ou seja, muito além da construção de uma agenda social. Estamos falando da substância e densidade da política e da produção da democracia como valor e guia para uma superação das divisões governantes e governados.

A relação entre cidadania e produção pela reterritorialização das dinâmicas cooperativas da reprodução social, deve levar a um processo ativo de mobilização democrática dos territórios, barrando a competição e a guerra entre os lugares. Desta forma, para modificar as hierarquias das redes e processos, consideramos a democracia como construção ativa de dinâmicas de poder horizontal e cooperativo. E, propomos como caminho, a reconstrução dos direitos como resposta à crise de transição paradigmática no sistema mundo moderno.

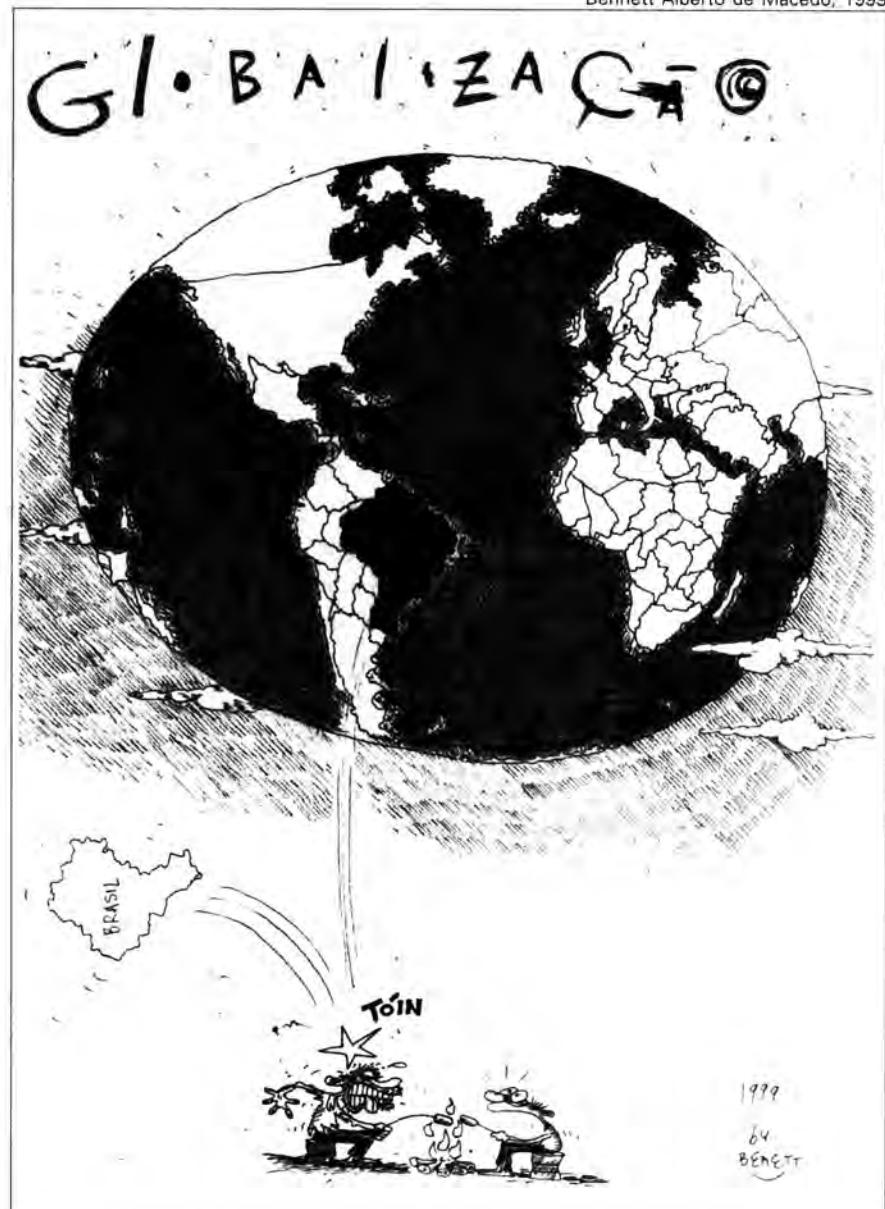
O fatalismo derivado do colapso da modernidade que reduz a vida ao risco e à incerteza destitue a humanidade de seu horizonte de construção histórica. O efeito perverso da combinação entre a lógica da acumulação ilimitada (mundializada) de capital com a guerra civil difusa e, as tensões entre integralismo político religioso e as novas dominações imperiais, reduzem a força dos discursos sobre a condição universal dos direitos humanos. As resistências tópicas e os discursos utópicos dos sujeitos sociais em luta não alcançaram potencial capaz de gerar um novo referencial paradigmático, para a construção do bem estar e da dignidade numa lógica de diálogo cosmopolita intercultural.

As redes sociais de luta antigueralitária e as comunidades humanas reconstruídas pelo resgate da cultura local não parecem superar a tendência da fragmentação no jogo das pequenas

identidades e na força do individualismo da sociabilidade reificada no fetichismo consumista da mercadoria. A via única do capitalismo gerou as novas metáforas interpretativas, como a do Império (Antonio Negri e Michael Hardt) e a do Novo Imperialismo (David Harvey). Mas apesar do seu colapso como estrutura estável hegemônica de organização das sociedades e dos Estados, com suas quase-sobreranias, o sistema contemporâneo de poder ainda se manifesta como articulação pelo alto de forças corporativas transnacionais e geopolíticas. O que acentua a crise civilizatória nas suas manifestações de violência difusa, genocídio, desterritorialização e guerra.

O pessimismo se amplia e a confusão ante o caráter regressista das estratégias, tanto pelo retorno ao dualismo de poder pela guerra de movimento dirigida por lideranças carismáticas e autonomeadas, quanto pelo fracasso das vias alternativas moderadas que pretendem focalizar os aspectos mais desumanos sem modificar estruturas. O que apresenta novos impasses na busca da superação da via única neoliberal. Colocar a questão dos direitos como expressão da dinâmica da resistência dos oprimidos e explorados aparece ora como um recurso manipulável pelas estratégias transformistas (de assimilação de antigos opositores pelos setores dominantes) pelo alto, ora como um recurso inócuo de defesa jurídica num momento de fraqueza.

Buscar responder ao esvaziamento da luta pelos direitos, ao fatalismo e ao derrotismo torna-se uma tarefa relevante para as forças ligadas à reforma social e à democratização substantiva da economia e da política. Os atores da mudança social acabam temendo esses riscos presentes na aposta de reconstrução de uma visão dos direitos do ponto de vista da emancipação,



já que esse tema foi dominado pela perspectiva longa da razão do Estado e da lógica do capital, em defesa dos interesses privados na perspectiva ocidental-imperialista.² A nossa hipótese parte da mudança metodológica como conservação-superação do acúmulo na luta pelos direitos. Esse processo é análogo ao dos povos que lutaram contra o colonialismo e que são obrigados a enfrentar as estruturas de poder pós-colonial.

O esforço de construção de uma nova *paidéia*³ adequada ao processo

de disputa da crise do sistema mundo, pensada pelo prisma de uma transição paradigmática, que desloque o poder para os sem-poder; o desafio do diálogo estabelecido entre a teologia e os direitos humanos no âmbito do debate entre as denominações religiosas que partem do ecumenismo cristão; e as correntes internacionalistas que resgatam os direitos humanos implicam em construir uma abertura interpretativa e dialógica, enquanto instrumento de construção de uma subjetividade transformada por uma

A via única do capitalismo gerou as novas metáforas interpretativas, como a do Império (Antonio Negri e Michael Hardt) e a do Novo Imperialismo (David Harvey). Mas apesar do seu colapso como estrutura estável hegemônica de organização das sociedades e dos Estados, com suas quase-soberanias, o sistema contemporâneo de poder ainda se manifesta como articulação pelo alto de forças corporativas transnacionais e geopolíticas

nova cultura política. Cabe nestes pensar os direitos dos homens e mulheres pela lógica das comunidades humanas e da ética da cidadania que parte do poder emancipador do trabalho humano vivo. E que deriva de uma possibilidade inscrita na retomada do fio condutor da democracia como expressão de autonomia e dimensão da possibilidade da realização da política para as multidões.

O fundamento de uma crítica ao programa da via única da globalização deriva de um esforço de leitura hermenêutica diatópica (escolhendo no referencial de cada cultura os pontos de abertura mais avançada em matéria de dignidade humana), como propõe Boaventura de Sousa Santos. E, desse modo, construindo uma lógica de esfera pública numa comunicação que avança além do tipo racional-liberal. O cosmopolitismo e o multiculturalismo devem operar articulados com o inter-

nacionalismo que parte de uma educação popular, de uma reconstrução e diálogo de saberes, de uma aproximação de experiências e culturas. Onde o corte da democratização da democracia, das novas formas de produção solidárias, das dinâmicas biopolíticas e da ação afirmativa da diversidade se oponham aos processos de mercantilização da vida e aniquilação das diferenças e da pluralidade das comunidades e das culturas.

A busca de uma força multitudinária, capaz de cooperar biopoliticamente para a emancipação da vida pela nova centralidade produtiva e cultural dos seres humanos, exige uma virada histórica e socialmente situada do argumento ativo das significações coletivas, nas estratégias de aprendizagem, nas formas de resistência e no resgate das experiências de criação social e coletiva, e fundam o sentido crítico e não teleológico de reconstrução das vias de desenvolvimento. Os projetos políticos emancipatórios são elaborados como expressão de retomada radical da igualdade e da liberdade, a partir do poder de criação histórica e da dinâmica trágica daquilo que nos torna iguais. Na vida nua e descartável do mundo gerado pela modernidade se acentuam os traços limitados de uma regulação pelo poder, por intermédio de dinâmicas desiguais que atravessam os territórios e as relações verticalizadas dos fluxos de circulação material e imaterial. É curto o caminho traçado pela guerra interminável.

Na via da mudança pela dinâmica socioprodutiva e cultural da construção de territórios de paz o momento contemporâneo abre a necessidade da diversidade de atores em convergência na criação política. De modo a que o conflito e a cooperação promovam uma tensão positiva de abertura de novos possíveis, no jogo entre

autolimitação e autonomia, como fundamento de nossa continuidade enquanto espécie. Os modos de consumo e produção geram dominação e excesso por parte das elites e das empresas. A consciência da mortalidade humana e do limite ambiental não deve nos fazer retroceder para construir as esferas de autonomia política diante da dominação, do terror e da naturalização da desigualdade.

Infelizmente na história dos povos os fracassos e os caminhos onipotentes são mais visíveis do que os curtos períodos de poder constituinte e autônomo das coletividades. A derrota das experiências de democracia direta marca a memória que deve ser resgatada dos momentos que foram vividos na singularidade de lugares, culturas, comunidades, cidades e pessoas.

Mas quais serão as forças propulsoras dessa abertura de uma plataforma de direitos? Os processos de mudança utópica sempre exigiram um desenho de imagens e exemplos tópicos, por narrativas de histórias inventadas e por meio de acontecimentos que viraram uma ficção, uma 'estória', um mito que se revive no imaginário. A força do resgate da memória coletiva das lutas pela emancipação humana, a construção de abstrações reais (como direitos universais) e de mitos mobilizadores, permite uma construção simbólica e prática da dimensão ético-política do processo de transformação. A construção de uma linguagem política comum depende de ações, que desde o presente, se alimentam através da crítica da experiência coletiva dos povos e lançam as bases para as pontes que nos levam ao futuro. Somos todos arquitetos, desenhistas e escritores dessa capacidade ética e estética que está subjacente ao processo de aprendizagem da inteligência coletiva. Aquela que se articula den-

A consciência da mortalidade humana e do limite ambiental não deve nos fazer retroceder para construir as esferas de autonomia política diante da dominação, do terror e da naturalização da desigualdade

tro das condições sociomateriais, formando subjetividade para a constituição de novos blocos históricos de forças. A exigência de uma nova *paidéia* nasce das condições dessa memória recriada e da materialidade da subjetividade própria das condições nascidas do novo contexto de luta aberto pela globalização pelo alto. No ambiente do poder do capital global, devemos partir da reterritorialização das lutas e da reorganização das plataformas das redes sociais que levam em conta a nova dinâmica de mundialização. Ao nos afastarmos da cultura de medo e de terror temos de nos afastar da dominação globalitária da guerra, do poder corporativo e do novo imperialismo, onde o quase Império do capital confronta-se com as múltiplas resistências no território das forças sociais do trabalho difuso, que produzem um ensaio de luta global, construindo a agenda da paz e dos direitos na luta contra as desigualdades.

O processo de longa duração de construção de uma nova *paidéia* segue a dinâmica do reconhecimento dos saberes, da mobilização da inteligência coletiva, da atividade de resistência organizada em rede, da capacidade de afirmar a diversidade. Ao construir a cooperação ativa das classes trabalha-

doras, podemos vislumbrar uma estratégia de justiça social global, de marca distributiva em matéria de bens públicos e da riqueza coletiva.

A ética dos direitos define a exigência de uma cidadania global e dos direitos humanos internacionais, que dependem de uma visão mais abrangente do que seja a dinâmica plural de lutas, do que seja a construção de autonomias dos sujeitos, do que seja a emancipação política baseada na nova centralidade. Trata-se de montar os dispositivos de uma ontologia da produção prática da emancipação por conta e risco do livre arbítrio do homem como ser social e político, na diversidade antropológica de seus tempos e na velocidade de suas redes telemáticas e na ordem de grandeza de seus sonhos.

A construção de territórios de paz se faz a partir dos direitos resgatados pela memória e pelo mito. A construção de blocos de forças sociais diversificados e múltiplos territorializa os direitos e os vínculos culturais. Mas nesse projeto os sujeitos coletivos também se articulam de forma desterritorializada nas redes ampliando a sua força intelectual e moral, que aparece como um caminho possível nesse transformismo desde baixo. No momento estamos diante de uma exigência de construção de uma estratégia que deve ser mais do que uma reforma intelectual e moral, mais do que um renascimento e menos do que uma catarse revolucionária. A reforma social e a democracia ampliada falam da potência de criação de autonomia dos sujeitos. A nova questão política nasce da força da cidadania por meio de uma mobilização ativa da dinâmica socioprodutiva nas redes e nos territórios. Aquela que se constrói em cada lugar e em cada ponto de fuga, em cada dobra com todas as suas interfaces e fronteiras. O projeto emancipa-

tório se articula como rizoma que se desenha na máquina utópica da esperança. Nasce da nossa grandeza e pequenez como seres de imaginação e como seres de criação, como mortais e responsáveis. Essa a nossa dignidade, essa a nossa tragédia, no êxodo ou na *polis* somos condenados a abrir mais uma página do livro da 're-criação', de uma nova temporalidade. A força constituinte e a memória reconstituída dos sujeitos se expressa na história descontínua e sempre recriada dos nossos mitos mobilizadores, dos nossos blocos sociais, nessa construção da política como atividade que nos enobrece para além de nossos interesses, que nos engrandece no que engendra o bem comum e a paz como direitos que devemos sempre reconstruir.

Pedro Cláudio Cunca Bocayuva, doutor em Planejamento Urbano, diretor da Fase - Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional.

NOTAS

- 1 SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Nobel, 1987.
- 2 A racionalização cultural e jurídica ocidental leva a uma dinâmica de reforço da dominação conforme sugere Zarafian, Philippe. *Éloge de la civilité. Critique du citoyen moderne*. Paris: l'Harmattan, 1997.
- 3 *Paidéia*: termo que articula a educação e a formação dos cidadãos em Atenas, na Grécia entre os séculos VIII e V apogeu da democracia dos antigos. Vide Castoriadis, Cornelius. "A ascensão da insignificância." Volume 4 de *As Encruzilhadas do Labirinto*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

Tempestades, furacões: no murmurio

Jorge Atilio Silva Julianelli

Tanto as religiões como os direitos humanos apelam para a noção de incondicionalidade e universalidade de seus valores. No entanto, a pluralidade religiosa – no mundo e no Brasil – estabelece um espectro de disputas por pretensões distintas de verdade e de absoluto. Por outro lado, os direitos humanos também são fruto de

contingências histórico-sociais. Parece que se há a pretensão de fazerem valer no mundo os direitos humanos, não haverá como prescindir das religiões – exceto se acreditarmos na possibilidade de vir a existir um mundo sem religiões, e até onde as avaliações das pretensões genéricas das teorias da secularização permitam notar, tal mundo não se deu e não aparenta que virá a ocorrer

O céu de Ícaro tem mais poesia que o de Galileu.

Herbert Vianna

Meu conceito de jardim determina o que é praga ao redor de mim.

Afonso Romano de Sant'Anna

Breviter quoque te vertas, apud pontifices, principes, judices, magistratus, amicos, hostes, maximos, minimos, omnia praesentibus nummis parantur: quos uti contemnit sapiens, ita illum sedule fugere consueverunt.

Resumidamente, para onde quer que se volte, seja para os pontífices, juízes ou magistrados, amigos ou inimigos, ricos ou pobres, tudo se resolve se há dinheiro; e como o sábio menospreza o dinheiro, eles têm por costume fugir dele apressadamente.

Desiderius Erasmus Roterodamus



O ensaísta Otávio Paz em *Tempos Nublados* (1983) fazia premonições. Ele identificava o terrorismo como um sintoma da situação que o projeto moderno do *Ocidente* da tríade Estados Unidos-Europa-Japão construiu. Para ele, quer na versão européia, quer na luta palestino-israelense (os tempos da Al-Qaeda ainda não eram incidentes), o terror é sintoma da crise do capitalismo liberal – ou como diria o profeta Gentileza, do Capeta, *capetalismo*! A crise se dá em torno da afirmação

de uma brisa suave

de niilismo e hedonismo, que, respetivamente, antes de ser a reivindicação de novos valores, como em Nietzsche, é a dissolução dos valores; e antes de ser sabedoria que busca o prazer no confronto com a morte, como no Jardim dos Prazeres, de Epicuro, é glutonaria e *voyeurismo*.

O espetáculo do Ocidente contemporâneo teria fascinado, embora por razões distintas, Maquiavel e Diógenes. Os norte-americanos, os europeus e os japoneses conseguiram vencer a crise do pós-guerra e criaram uma sociedade que é a mais rica e próspera da história humana. Nunca tantos possuíram tanto. Outro grande ganho: a tolerância. [...] O panorama espiritual do Ocidente é desolador: vulgaridade, frivolidade, renascimento das superstições, degradação do erotismo, o prazer a serviço do comércio e a liberdade convertida na alcoviteira dos meios de comunicação. [...] À atividade sonâmbula da sociedade, girando maquinalmente em torno da produção incessante de objetos e coisas, o terrorismo opõe o frenesi não menos sonâmbulo, embora destrutivo (Paz: 1986, 19).

O mago da economia norte-americana, Paul Krugman, numa análise sobre os efeitos do furacão Katrina, fazia as seguintes observações. Após o 11 de setembro (o ataque terrorista contra as Torres Gêmeas e o Pentágono), o governo estadunidense elegera três prioridades para a segurança nacional: a prevenção contra o terrorismo; a prevenção contra acidentes naturais; o controle da ordem social interna. Então, ele se questiona, o que

teria provocado a letargia e desaceleração da resposta de Washington? Ele termina por questionar as atitudes da administração Bush. Não se trata de levantar suspeitas sobre o velho racismo da sociedade estadunidense, nem sequer o descaso das políticas públicas neoliberais com os pobres. Porém, cabe perguntar, como na lenda de Santo Antônio: *ubi cordis?*

Para a discussão que temos aqui estes são fatos importantes. Não menos importante que tais fatos no cenário internacional é o elemento nacional da Alta Corrupção e da Baixa Política Social. Mais que a corrupção, entretanto, é preocupante a macropolítica econômica, que por entrar no alinhamento do ajuste neoliberal, com a preocupação da criação do superávit primário, e consequente manutenção na ordem do pagamento da dívida e(x)terna, para fazer a velha sangria das políticas sociais. Não interessa aqui uma avaliação de terem ou não ocorrido políticas sociais de caráter mais programático e político que administrativo – isto é, que permanecerão futuramente como políticas públicas ou se escoarão no ralo das disputas da alternância política. O fato a que se apela na análise é o da mistura da quebra dos padrões éticos autoproclamados e do *imbróglio* da baixa intensidade de políticas sociais *vis à vis* a alta intensidade na geração de superávit primário.

Feitas estas observações gerais sobre o cenário internacional e nacional precisamos nos deter num pequeno nó de interesse teórico-prático para a pro-

dução de um discurso ecumênico ético-teológico e teológico-político. Nossas questões são: neste cenário, qual o papel do discurso e da ação em favor da promoção dos direitos humanos? Qual contribuição o discurso teológico pode oferecer a esta ação? Nossa preocupação pode ser metaoricamente comparada à de Elias. Estamos na gruta à espera da voz de Deus. Para Elias, como diz o texto, ela não se revela nem na tempestade, no furacão ou no terremoto. Porém, é na brisa mansa, como num sussurro (1 Reis 9-12). É verdade que o resultado dessa audição é um tanto violento... entretanto, há que se explorar na hermenêutica do texto a necessidade do bom ouvido, a capacidade da audácia corajosa e a atitude da prudência.

PORQUE CONTINUAR A FALAR EM DIREITOS HUMANOS?

Esta é uma boa pergunta. Neste nosso tempo, como nos ensinam Hinkelamaert, Assmann, Santa Ana e Mo Sung – uma vez e ainda Paz – quem tem direitos é a mercadoria. Aliás, Marx já fazia esta crítica. Ele dizia que ao fim e ao cabo a tradição liberal consigna direitos não às pessoas, mas à propriedade, à mercadoria. Porém, se há algo que a história tem ensinado é que das propostas da modernidade, se tomarmos o lema da revolução francesa – liberdade, igualdade e fraternidade – foi sobretudo o último termo que recebeu menor atenção. Foi a luta sanguinária das disputas religiosas que colocou em primeiro lugar, para os europeus dos séculos XVI ao XVIII, a

necessidade de uma cultura da tolerância, que rompesse com as divisões a partir das crenças, e promovesse a *fraternidade tolerante* – num estilo bem Paulino: “Suportai-vos uns aos outros em Cristo Jesus”. Não era a mercadoria, senão a vida das pessoas que vinha em primeiro lugar. Evidente que o *capitalismo* operou uma inversão de prioridades.

A questão da estratégia – a escolha da ação – começa pela unidade de análise. Numa tentativa de construir redes internacionais – como aquelas ensejadas por meio do Fórum Social Mundial, ou por meio de movimentos como o Movimento Ecumênico – esta unidade, segundo ele, deve ser o sistema-mundo. Wallerstein ensina que o sistema-mundo é uma unidade de análise que permite nos identificar no jogo centro-periferia do modo de produção capitalista, com as alterações que ele empreende. O conjunto de interferências do processo deixou uma série de questões humanas e mais que humanas: fome, miséria, pobreza, sistema-emprego, previdência social, poluições ao meio ambiente, sistema de múltiplas desigualdades (gênero, geração, etnia...). Este autor argumenta que diante destas situações – que perduram – a estratégia da esquerda mundial pode ser chamada de estratégia de dois tempos. Tal estratégia privilegia o papel do Estado no controle da distribuição da riqueza socialmente produzida. Por isto, num primeiro momento caberia tomar o poder do Estado. Uma vez instalados na máquina administrativa do poder, haveria condições de operar a *metanoia* da economia do livre mercado. Não deu certo a estratégia, avalia ele (Wallerstein: 2002, 27-30).

O momento posterior à dissolução do modelo soviético deixou um vácuo na Guerra Fria. Uma das ocupas-

Na linguagem dos direitos humanos há que se reconhecer que eles são uma totalidade, interdependente e indissolúvel. Isto é, ainda que se possa admitir a existência de diferentes direitos humanos – os já consagrados pelas Declarações e Convenções Internacionais e possivelmente aqueles que os conflitos sociais farão emergir – eles compõem uma unidade

ções deste vácuo foi o conjunto de conferências das Nações Unidas em favor dos Direitos Humanos. Apenas para listar: Cúpula Mundial sobre a Criança (1989); Conferência Mundial sobre o Meio Ambiente (Rio-92), Conferência de Viena sobre os Direitos Humanos (1993), Conferência do Cairo sobre População e Desenvolvimento (1994); Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Social (Copenhague, 1995); IV Conferência Mundial sobre a Mulher (Beijing, 1995); e a Habitat II, em Istambul (1996). Na verdade, elas são reflexo de condições sociohistóricas desumanas que se pretende superar. O tema fundamental que elas levantam é a construção da segurança humana e planetária: como os potenciais vitais planetários e humanos podem ser assegurados para além dos limites impostos pela economia de mercado e pelo sistema político do Império?

No campo dos movimentos sociais a partir de 2000 ocorre o fenômeno do Fórum Social Mundial (FSM). Ele se apresenta, por um lado, como um elemento catalisador das forças sociais

que acreditam na possibilidade *um outro mundo possível* – os analistas franceses, sobretudo, começam a falar na ideologia do *alteromondisme*. Por outro lado, e talvez seja esta a maior força do FSM, o seu caráter simbólico, ele é a oposição ao sistema de Breton Woods e ao Fórum Econômico Mundial – este um pólo de decisão para a vida humana, na perspectiva da segurança do “cavalheiro senhor dinheiro” (Galeano). Neste espaço a temática dos direitos humanos não apenas ganha densidade, como torna indissociável a necessidade de empreenderem-se esforços para a conquista e vigência dos direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais.

Precisamos dar um passo atrás na direção certa. Na linguagem dos direitos humanos há que se reconhecer que eles são uma totalidade, interdependente e indissolúvel. Isto é, ainda que se possa admitir a existência de diferentes direitos humanos – os já consagrados pelas Declarações e Convenções Internacionais e possivelmente aqueles que os conflitos sociais farão emergir – eles compõem uma unidade. Entretanto, no campo internacional, a luta política levou a composição de dois pactos internacionais, que de certo modo regulamentam a Declaração dos Direitos Humanos (dezembro de 1948, ONU). São eles os pactos pelos direitos civis e políticos, e pelos direitos econômicos, sociais e culturais (PIDCP e Pidesc, ambos de 1961). Esses pactos passam a ser instrumentos para a defesa, promoção e *exigibilidade* dos direitos humanos.

Este é o contexto no qual a retomada da questão dos direitos humanos permite fazer perguntas às nossas mobilizações sociais e políticas – também ao campo eclesiástico, bem como no sistema de cooperação internacional para o desenvolvimento e no

sistema de cooperação internacional ecumênica. Pode-se pensar em desenvolvimento excluindo o desenvolvimento de capacidades humanas? É possível falar em ação sociopolítica que coloque em risco a segurança humana? Podemos deixar de atender aos direitos econômicos, sociais e culturais e afirmar que os direitos humanos dos cidadãos de um país estão assegurados? Questões deste tipo é que fundamentarão o que se tem chamado de abordagem em direitos – *rights approach* – em competição com outros tipos de abordagem.

AS DIFERENTES VOZES DOS QUE ARTICULAM DEFESA, PROMOÇÃO, GARANTIA E EXIGÊNCIA DOS DIREITOS HUMANOS

Tudo seria simples se assim o fosse. Entretanto, vivemos em sociedades complexas, em múltiplos sentidos desta expressão. A sociedade brasileira é complexa porque é parte do sistema-mundo do capitalismo ocidental, tem um avançado sistema de produção de

bens e serviços, e o setor terciário cada vez mais é o mais importante para a ocupação das pessoas. Por outro lado, é uma sociedade pluriétnica, que se aventura em pluralismo religioso e possui desigualdades múltiplas socioeconômicas e culturais. Isto implica num conjunto de atores diferenciados que articulam discursos próprios em favor de direitos.

Nenhum discurso é totalmente genérico, nem totalmente particular. Este discurso que articulo aqui tem dois pressupostos fundamentais. De um lado, é fruto de compromissos eclesiásicos ecumênicos que perpassam minha história de vida, e de compromissos de lutas sociais dos camponeses na região do Submédio São Francisco. Porém, por outro lado, este discurso está vazado e rasgado pelas diferentes lutas sociais neste país, a luta pelo fortalecimento (*empowerment*) da sociedade civil – agora com a nova nomenclatura anglicizada *empoderamento*; a luta pela Reforma Agrária – da qual dentre os vários protagonistas destaca-

se o Movimento Sem Terra; a luta pelos direitos feministas; a luta pelos direitos da valorização da identidade afro-brasileira... Existem algumas lutas gerais nas quais os diferentes movimentos particulares se adensam, como a luta pela água; a luta em favor de uma sociedade igualitária; a luta em favor da participação política...

O discurso ético-teológico e teológico-político se articula com estes outros discursos. Os têm por fonte e os têm como interlocutores privilegiados. Uma reflexão teológica sobre os direitos humanos – que privilegie a abordagem a partir dos direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais – tem que buscar os *sinais do Reino* contidos neste processo de enfrentamentos sociais e identificar o que o *Espírito fala à humanidade* – e às comunidades religiosas, instituições eclesiásicas e organizações ecumênicas em particular. Diante do desafio dos direitos humanos, como espaço social e como instrumento de articulação sociopolítica de enfrentamento – na busca de

Marta Strauch



afirmação de consensos amplificados de direitos, a reflexão e o discurso teológico são parceiros.

O DUPLO CONTRADITÓRIO: RELIGIÕES E DIREITOS HUMANOS

Tanto as religiões como os direitos humanos apelam para a noção de incondicionalidade e universalidade de seus valores. No entanto, a pluralidade religiosa – no mundo e no Brasil – estabelece um espectro de disputas por pretensões distintas de verdade e de absoluto. Por outro lado, os direitos humanos também são fruto de contingências histórico-sociais. Parece que se há a pretensão de fazerem valer no mundo os direitos humanos, não haverá como prescindir das religiões – exceto se acreditarmos na possibilidade de vir a existir um mundo sem religiões, e até onde as avaliações das pretensões genéricas das teorias da secularização permitam notar, tal mundo não se deu e não aparenta que virá a ocorrer.

A tradição liberal privilegia o caráter individual dos direitos. A noção da integralidade dos direitos, contudo, nos deixa próximos a uma noção ‘comunitária’ dos direitos e isto implica refletir sobre o papel dos direitos num sistema que inclui deveres e responsabilidades. Amaladoss argumenta que a religião no interior das sociedades, consideradas sociologicamente, pode cumprir a função de manutenção do *status quo* ou um papel profético. Em muitas sociedades tal papel se expressa em diferentes fundamentalismos religiosos. E em muitos casos a religião é cooptada pelo Estado, explorada como base do poder político. Neste caso vale lembrar a tradição moderna e ocidental da laicidade do Estado – o que não significa que seja impossível tratar a religião como um espaço público, para além

Uma reflexão teológica sobre os direitos humanos – que privilegie a abordagem a partir dos direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais – tem que buscar os *sinais do Reino* contidos neste processo de enfrentamentos sociais e identificar o que o *Espírito fala à humanidade* – e às comunidades religiosas, instituições eclesiás e organizações ecumênicas em particular

da noção burguesa da subjetividade individualista das crenças religiosas. Porém, as religiões podem ter um caráter profético. Elas serão tanto mais proféticas quanto mais transculturais forem (Amaladoss: 1995, 206ss). Toda religião pretende e proclama ser relevante para a vida de seus fiéis e para a vida de todas as demais pessoas. Isso implica na impossibilidade da religião ser apolítica. Por isso, ela tem um importante papel na defesa, promoção, garantia e exigibilidade dos direitos humanos. De outro lado, o Estado também tem deveres e responsabilidades com as religiões institucionalizadas – tal como o de garantir o livre exercício público de culto, por exemplo.

Aceitas as premissas anteriores, podemos acordar que uma tarefa fundamental das religiões, como promotoras dos direitos humanos, assumindo o papel sociológico transcultural e profético, é alimentar e favorecer o diálogo inter-religioso. Se a abordagem a partir dos direitos for fecunda tanto para o discurso ecumênico teológico quanto para as práticas eclesiásticas e pastorais, a prática do diálogo

inter-religioso, do respeito mútuo entre as diferentes tradições e comunidades religiosas (tolerância), é uma exigência da fé. Para as comunidades cristãs, por exemplo, este imperativo ético-teológico pode ser considerado decorrente da própria fé trinitária – algo absoluta e especificamente cristão. O uno e trino é plural, é permeável, é dinâmico. As três pessoas da Trindade permitem intuir a abertura à diferença – e isto sem concessões ou irenismos (Cf.: Gesché: 1993, 43-45).

POR UMA TEOLÓGIA DILEMÁTICA E PROSCRITA

Tratar dos direitos numa perspectiva teológica implica reconhecer a vida cotidiana em sua aparição *gris*, nada é totalmente claro ou escuro. E isto nos faz refletir sobre tais aspectos. Os dilemas que destaco têm importância em contextos nos quais tenho contribuído quer para aprofundar tematicamente, quer para participar de práticas sociais para superação da violência. De qualquer maneira, eles não são importantes por qualquer outro motivo, não exaurem questões, não esgotam a discussão. Utilizo-os porque julgo apropriado para a nossa reflexão pensar em questões como essas. Tratarei de quatro situações: a expansão da cultura da soja; a economia das drogas; o controle social das armas de fogo; e a intolerância religiosa. A apresentação dos dilemas é meramente esquemática, e servirá apenas para aprofundar o passo seguinte.

A soja tem sido decantada como muito importante para a economia brasileira. De fato ela foi responsável por 9% da receita cambial do Brasil (2001). Em 2004 foram exportados 19 milhões de toneladas de grãos que geraram 5,3 bilhões de dólares (Cf. www.abiove.com.br). Seu cultivo gera empregos e renda para o País. Por outro

lado, a expansão de sua área de cultivo implica em desmatamento sem manejo sustentável, aumento da violência em áreas deste agronegócio, expulsão de culturas de subsistência e de camponeses não-integrados, conflitos em áreas indígenas – como o atual caso da Reserva do Xingu. O que fazer? Conter o desenvolvimento da soja e diminuir o ingresso de divisas? Manter o ingresso de divisas com a soja e com ele o desastre socioambiental?

Outro dilema no campo da produção e da economia e que envolve o tema da segurança pública é o da economia das drogas (qualificadas como ilícitas). É um fato econômico que a economia destas drogas mundialmente movimenta trilhões de dólares. Nacionalmente esta é uma economia também rentável. O discurso da segurança pública (compreendida como manutenção da ordem social) identifica dois problemas. Por um lado, isto comprometeria a saúde pública devido ao fato da adição (vício). Por outro lado, comprometeria a segurança social pelo processo de entroncamento entre controle econômico e controle paramilitar criminal desta ação econômica. Como consequência a doutrina proibicionista foi construída como mecanismo estatal para redução da oferta e da demanda, com o fito de construir menor risco para a saúde pública e para a ordem social. É evidente que poderíamos nos perguntar sobre os resultados desta política que possui mais que quarenta anos. Não o faremos aqui.

Qual o dilema a apreciar? (Poderíamos falar em dilemas neste caso, mas não nos estenderemos.) Fiquemos apenas com a questão das alternativas econômicas – isto valeria para os processos de produção agrícola e de distribuição comercial deste produto. E temos em vista exclusivamente a questão agrícola. Na verdade, das dro-

Toda religião pretende e proclama ser relevante para a vida de seus fiéis e para a vida de todas as demais pessoas. Isso implica na impossibilidade da religião ser apolítica. Por isso, ela tem um importante papel na defesa, promoção, garantia e exigibilidade dos direitos humanos

gas agricultáveis o Brasil é responsável, sobretudo, pela produção de maconha para atender demandas do mercado interno. Até onde são possíveis informações admite-se a existência de mais que 40 mil camponeses envolvidos neste cultivo. O bem que se pretende assegurar por meio deste cultivo é o da própria sobrevivência das pessoas e das famílias. A política pública de erradicação, até onde chegam os atuais estudos no Brasil, provoca aumento consequente de violência com mortes de jovens na região do maior cultivo de maconha no País (Cf. pesquisa Koinonia divulgada parcialmente no *Caderno de Conflitos* da CPT 2004.)

Então, eis o dilema: existem, neste caso, dois bens sociais em jogo, o binômio saúde/seurança e o binômio sobrevivência/seurança. Emerge disso uma série de questionamentos: deve-se manter o proibicionismo das drogas qualificadas como ilícitas para favorecer a saúde pública e conter a desordem social? Deve-se criar alguma outra medida de controle social que diminua a incidência de crimes seguidos de morte devido ao ciclo produtivo de drogas qualificadas como ilícitas? Proibir o cadeia produtiva das drogas qualificadas como ilícitas

ou controlar socialmente esta cadeia produtiva?

Outro dilema diz respeito à questão da comercialização de armas de fogo. Novamente o marco é a questão da proibição. O uso de armas de fogo tornou-se um comportamento social aceitável em vista de duas práticas sociais importantes: a autodefesa e a ação revolucionária. No entanto, até onde as pesquisas indicam, a existência de armas de fogo de pequeno porte nas mãos dos cidadãos comuns pouco – ou nada – contribuem para estes fins. Ao contrário, a existência destas armas nas mãos dos cidadãos comuns contribui principalmente para o aumento de mortes fúteis (mortes acidentais, que ocorrem no lar, entre familiares e amigos), além de municiar criminosos. Como consequência a retirada de circulação deste apetrecho contribuirá para a diminuição destas mortes – o que de fato já se pode perceber com a diminuição de 8% das mortes provocadas por armas de fogo no Brasil no ano de 2004 (Cf. pesquisa Unesco). O dilema é proíbe-se a comercialização para diminuir estes acidentes ou deve-se mantê-la para propiciar a autodefesa (ou permitir, no limite, a ação revolucionária)?

O interessante dos dois dilemas anteriores é que colocam o proibicionismo em questão: Será que todo proibicionismo é válido? Todo proibicionismo provoca um bem socialmente desejado? Ou poderíamos distinguir tipos de proibicionismos, uns perniciosos e outros não?

Finalmente, chamo atenção para a questão da intolerância religiosa. Ninguém duvidará da relevância social da adesão religiosa. E concordarão que um dos elementos propiciadores da adesão e do trânsito religioso é o exercício da pregação, ou da existência e exemplaridade de comunidades religiosas.

Por conseguinte, todos estaremos de acordo com o bem da comunicação e socialização dos bens religiosos. Porém, todos estaremos de acordo – ademais num marco moderno ou pós-moderno de pensamento – que o pluralismo religioso é um bem. E que por conseguinte não deve haver imposições ou contenções de liberdade de experiência religiosa. Poderíamos pensar num caso concreto, no qual comunidades religiosas do pentecostalismo autônomo resolvem propagar a própria fé num esquema de negação/condenação de outras expressões de fé, em especial em combate com comunidades religiosas tradicionais (como o universo das religiões afro-brasileiras). Existem limites para a propagação de uma experiência de fé?

PROSCRIÇÃO: PRINCÍPIOS ÉTICO-TEOLÓGICOS E TEOLÓGICO-POLÍTICOS PARA OPERAR COM DILEMAS

Não se trata agora de avaliar esses dilemas. Não vamos discutir: desenvolvimento ajustado vs. desenvolvimento sustentável; proibicionismo às drogas ilícitas vs. controle social das drogas ilícitas; armas para autodefesa e revolução vs. proibição da comercialização das armas de fogo para redução de mortes por armas de fogo; intolerância religiosa vs. direito à propagação da fé. Nesta parte o que pretendemos é avaliar como na ótica de uma teologia ecumênica podemos e devemos lidar com dilemas, sem receios, e numa perspectiva de promoção dos direitos humanos, na sua integralidade, em especial a partir dos direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais.

O elenco daqueles dilemas, entretanto, nos permite navegar com uma pergunta fundamental: como discernir o que o Espírito nos fala? Como diz

Se a abordagem a partir dos direitos for fecunda tanto para o discurso ecumênico teológico quanto para as práticas eclesiásticas e pastorais, a prática do diálogo inter-religioso, do respeito mútuo entre as diferentes tradições e comunidades religiosas (tolerância), é uma exigência da fé. Para as comunidades cristãs este imperativo ético-teológico pode ser considerado decorrente da própria fé trinitária. O uno e trino é plural, é permeável, é dinâmico. As três pessoas da Trindade permitem intuir a abertura à diferença – e isto sem concessões ou irenismos

Comblin, *a vida no Espírito não se desenvolve na tranquilidade do já conhecido* (Comblin: 1988, 162). É necessário retornar ao básico, em outros lugares o mencionado autor fala de deschristianização. Há alguns elementos que não podem ser perdidos como o *direito dos pobres: gloria Dei pauper vivens*. Basta olhar as estatísticas para notar que nos conflitos sociais, quer no campo, quer nos conflitos sociais urbanos são os pobres os mais vitimados – agregue-se no caso do conflito urbano serem jovens e negros, além de pobres, as principais vítimas da letalidade da violência das armas de fogo. *O obstáculo à sabedoria cristã não é de ordem intelectual. Está na resistência instintiva, natural, cultural à pobreza: resistência que os próprios pobres compartilham, pois vivem*

ou morrem de vergonha por serem pobres (Ibidem, 168). Neste sentido, a resposta aos dilemas tem que estar orientada em fazer valer o direito dos pobres em primeiro lugar – são eles ricos na fé e herdeiros do Reino por escolha de Deus (Tiago 2.5).

Outra dimensão básica é a do *cuidado*. Para Leonardo Boff o cuidado articula-se em seu modo de ser como: amor, justa medida, ternura vital, carícia essencial, cordialidade fundamental, convivibilidade necessária, compaixão radical (Cf. Boff: 2002, 109-130) – o número sete deve ser pela idéia de plenitude. Esta atitude de cuidado nos engajaria em fazer do nosso planeta lugar para viver e morar (*oikoumene*), para tanto cada nicho ecológico seria atentamente amado e respeitado, devemos promover espaços coletivos de educação com este propósito. Trabalharemos para tornar a nossa e todas sociedades sustentáveis – *o móvel deste tipo de desenvolvimento não está na mercadoria, nem no mercado, nem no estado, nem no setor privado, nem na produção de riqueza. Mas na pessoa humana, na comunidade e nos demais seres vivos que partilham com ela a aventura terrenal.* (Ibidem, 138).

É necessário, do ponto de vista da tradição cristã, aprender da pneumatologia que o “Espírito é fonte de subversão”. Ele subverte a antropologia e toda a criação para gerar mais vida, e onde a vida é gerada, preservada e defendida aí está o Espírito em ação (Bingemer: 1993, 121) – é este o sentido que Comblin confere à necessidade da teologia latino-americana combinar o doxológico e o litúrgico com o profético (Comblin: 1988, 220). Isto questiona os pressupostos de orientação de ações, até mesmo econômicos: fins econômicos (abundância ou atendimento aos carecimentos humanos?);

meios econômicos (eficácia de mercado ou cuidado e partilha?). Como afirma Bob Goudzwaard entretanto as sociedades contemporâneas ao fazerem o vínculo entre fins e meios não colocam em primeiro lugar a questão do cuidado e da partilha, nesse sentido haveria uma desconexão entre as diretrizes da ordem econômica e as necessidades culturais de nosso tempo, o que levaria, no extremo, à possibilidade de ruptura e alteração da atual ordem econômica (Goudzwaard: 1995: 80-97).

Na perspectiva do Movimento Ecumênico, de cujas expressões uma é o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), ecumenismo e direitos humanos são indissociáveis. De fato, historicamente o CMI é ator social da primeira hora da moderna defesa dos direitos humanos. Note-se, ao menos, o papel do Conselho na definição do direito de liberdade religiosa como expresso na Declaração dos Direitos Humanos de 1948. Para a ótica ecumônica, porém, não há nada particularmente especial no fato de as comunidades religiosas comprometerem-se com a defesa dos direitos humanos. Esta é uma prerrogativa de todas as pessoas humanas, independente da fé que professem ou da ausência desta (Cf. Bent: 1995, 89-95). Isto evoca o *necessário comprometimento da comunidade ecumônica com a promoção e defesa da dignitas terrae et humanitatis*.

Ainda um outro elemento deve orientar este nosso discernimento ante os dilemas. Trata-se da *lógica da compaixão e da não-violência para a superação da violência*. A episcopisa luterana Margot Käsemann refletindo sobre a ambigüidade bíblica do Deus violento e do Deus amor, diz que tal ambigüidade revela um desafio: o desafio da superação da violência, tal qual realizou Jesus. É importante per-

ceber que a não-violência deve estar claramente afastada de qualquer atitude de não-resistência. Resistir às opressões e às violações de direito – tal qual toda violência – é uma necessidade. A não-violência é um imperativo ético na busca da paz. No limite, é uma utopia, a de construir uma sociedade *simpática* – na qual se partilhe o mesmo sentimento – *pathos*.

SOLIDARIEDADE-SALVAÇÃO É UMA NOÇÃO DA ENTREGA RESPONSÁVEL (LIVRE) À GRAÇA

Não existe uma *natureza humana*, ou predisposições naturais no ser humano, por isso também a solidariedade/cuidado não é natural, é uma construção histórico-cultural. Sua possibilidade funda-se na experiência humana da linguagem/comunicação. Porém, sua raiz mais profunda é a Graça Libertadora de Deus Mãe/Pai. Disso decorrem questionamentos às comunidades religiosas: como no cotidiano elas podem ser organizadoras da Esperança? Até que ponto podem mobilizar fraternidade/sororidade? Como diante das situações de violência que enfrentamos podem ser comunidades promotoras da solidariedade cuidadosa ativa?

Nesta perspectiva que desenvolvemos a articulação entre uma teologia ecumônica e a defesa, promoção, garantia e exigibilidade de direitos ficam implicadas ações a partir e com as comunidades religiosas. Deus não está em furacões, tempestades e terremotos. Precisamos ouvir a brisa. As comunidades religiosas são espaços sociais para escutar a brisa, nelas o que se escuta se transforma em visões que se fazem carne. Tal encarnação responde àquele momento presente que desenhamos no início deste artigo. Por isso, concluímos aqui estas reflexões com uma última citação: *A religião que*

não se envolve com a transformação da vida é alienante. Eis por que o diálogo inter-religioso deve deslocar-se da partilha de experiências e da discussão teológica para a profecia, num desafio conjunto às estruturas socioculturais e políticas opressivas. Desafios que só serão verossímeis e eficazes num contexto de compromisso com a promoção dos valores humanos e espirituais comuns, voltados para o bem-estar de todos. (Amaladoss: 1995, 218).

Jorge Atilio Silva Julianelli, filósofo, coordenador dos programas Ecumenismo, Diálogo e Formação e Trabalhadores Rurais e Direitos de Koinonia, participante do GT Ecumenismo, Direitos Humanos e Paz do FEBRASIL e do PAD.

BIBLIOGRAFIA

- AMALADOSS, Michael. *Pela estrada da vida: prática do diálogo inter-religioso*. SP: Paulinas, 1995.
- BENT, Ans v.d. *Commitment to God's World*. Genebra: CMI, 1995.
- BINGEMER, Maria Clara. "A pneumatologia como possibilidade de diálogo e missão universais" In TEIXEIRA, Faustino (org.), *Diálogo de pássaros*. SP: Paulinas, 1993, pp.111-121.
- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar*. RJ: Vozes, 2002.
- COMBLIN, Joseph. *O Espírito Santo e a Liberdade*. RJ: Vozes, 1988.
- DIAS, ZWINGLIO M. *A caminhada ecumônica dos Direitos Humanos*. CESE: Salvador, 2004.
- GESCHÉ, Adolphe. "O cristianismo e as outras religiões" In TEIXEIRA, Faustino (org.), *Diálogo de pássaros*. SP: Paulinas, 1993; pp.111-121.
- GOUDZWAARD, Bob & LANGE, Harry. *Beyond poverty and affluence*. Genebra: CMI, 1991
- KÄSEMANN, Margot. *Overcoming violence: the challenge to the churches in all places*. Genebra: CMI, 1998.
- WALLERSTEIN, Immanuel. "Uma política de esquerda para o século XXI? ou teoria e práxis novamente" In LOUREIRO, Isabel (org.) *O espírito de Porto Alegre*. RJ: Paz e Terra, 2002. pp. 15-40.

Comida e dignidade, um banquete cristão

Paulo Roberto Garcia

Abordar qualquer tema em perspectiva bíblica ou mesmo em perspectiva vetero ou neotestamentária é sempre temeroso. Reduzir a riqueza bíblica a uma ou duas interpretações de um tema acaba por comprometer o próprio ensaio. Deste modo, cabe aqui olhar o tema a partir de um texto paradigmático que possibilite a descoberta de outras pistas e também que abarque outros olhares e desafios. Busca-se apontar um encontro entre as celebrações de fé e a restauração da dignidade, ressaltando com isso, a unidade entre a vivência da fé e o compromisso com um mundo mais justo e solidário. O caminho será o de abordar um aspecto fundante do cristianismo – as refeições comuns – e um conjunto de textos bíblicos do evangelho de Lucas

Reflexões sobre os direitos humanos em perspectiva neotestamentária

AS REFEIÇÕES NO CRISTIANISMO

Um sacramento marcante da fé cristã é a eucaristia. Ela marca a vivência de fé de diversas comunidades. Ficou tão marcante na vida cristã que sempre que se fala de refeição comum se pensa no sacramento eucarístico. Com isso, acabamos por não fazer uma importante pergunta: por que uma refeição se torna sinal sacramental? A resposta que propomos é que o sacramento surge a partir da cotidianidade das refeições comuns no movimento de Jesus. Ou seja, a refeição é elemento constitutivo do movimento de Jesus. Porém, é necessário compreender o papel da refeição nas relações sociais do mundo mediterrâneo do primeiro século.

A hospitalidade como interação social

Em uma interessante tese de doutorado, Alexandre C. C. Lima, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, apresenta um trabalho sobre a cultura popular na Corinto do VII e VI séculos a.C. Um dos pontos que ele aborda

nessa tese é a mudança de *status* do estrangeiro a partir do rito da hospitalidade, compondo o banquete em um rito de agregação (Lima 2001, p. 45-46). A hospitalidade incluía, até, a possibilidade da participação das prostitutas sagradas (hieródulas), conforme se percebe em um *Elogio de Píndaro*, em que as prostitutas são designadas como “Jovens muito hospitalaileiras”. Esses ritos sexuais cumpriam, também, o papel de rito de agregação. “A hospitalidade asseguraria, então, a aceitação/proteção do estrangeiro naquela sociedade, as trocas comerciais entre eles e os coríntios além da garantia do seu retorno” (Lima 2001, p. 82).

Com isso, percebemos que mesmo sete séculos antes do período neotestamentário as formas de hospitalidade e a participação nas refeições e banquetes se constituíam em importantes formas de regulação das relações sociais do mundo grego (e posteriormente do mundo greco-romano).

No mundo greco-romano o pri-



meiro século as relações sociais eram marcadas por atos de interação, as quais foram analisadas e catalogadas em três tipos: reciprocidade generalizada; reciprocidade equilibrada; reciprocidade negativa. (conforme Moxnes 1995, p. 40-43). Um dos aspectos importantes desse sistema era a partilha do alimento. A reciprocidade equilibrada se dava em termos de uma partilha de presentes e/ou alimentos que esperava uma retribuição eqüitativa do agraciado ou do convidado. Isso organizava as relações, especialmente, as comerciais. Nessa categoria podem-se colocar os ritos de hospitalidade apresentados acima na situação dos coríntios. A retribuição negativa é a apropriação do presente/alimento sem

oferecer nada em troca. Essa retribuição é marcadamente coercitiva. Finalmente, a retribuição generalizada é a partilha solidária. É o oferecimento do presente/alimento sem esperar nada em troca. Esse modelo marca o movimento de Jesus e o cristianismo primitivo. A partilha sem esperar nada em troca é um elemento fundamental para a organização das comunidades cristãs nascentes. O mais importante a destacar é que a partilha do alimento é o elemento fundamental dessa relação. Como afirma Moxnes, “os assuntos que envolvem comida são barômetro delicado, declaração ritual, por assim dizer, de relações sociais, a comida é assim empregada instrumentalmente, como o mecanismo iniciador, mantenedor ou

destruidor de sociabilidade” (Moxnes 1995, p. 122). Isso poderia explicar por que, no cristianismo, a partilha do alimento teria evoluído para um sacramento de identificação das comunidades.

A partilha do alimento no movimento cristão

Como vimos acima, a partilha do alimento era um elemento constitutivo dentro da dinâmica da construção da sociabilidade nas comunidades cristãs nascentes. John Dominic Crossan em seu mais recente livro, *O nascimento do cristianismo*, no capítulo intitulado *Refeições e comunidade*, dá um destaque especial à partilha do alimento. Há uma profunda discussão do

A reciprocidade equilibrada se dava em termos de uma partilha de presentes e/ou alimentos que esperava uma retribuição eqüitativa do agraciado ou do convidado.

A retribuição negativa é a apropriação do presente/alimento sem oferecer nada em troca. Finalmente, a retribuição generalizada é a partilha solidária

caráter e da forma das refeições compartilhadas. Destaca-se a discussão sobre o baixo poder aquisitivo da maioria dos cristãos e a sua única possibilidade de participação em uma refeição digna. Sobre isso Crossan afirma: "Cada um trazia para a refeição comunitária o que podia e, assim, não importava o que acontecesse, todos tinham certeza de pelo menos uma Eucaristia – uma refeição digna de louvores, digamos – por semana" (Crossan 2004, p. 466).

Com isso, percebemos que as refeições comuns, mais que um ritual pitoresco a identificar um grupo ou uma exceção comportamental que caracterizaria – pela diferença – o grupo cristão, era um importante elemento de interação social, de organização das comunidades e de possibilidade de sobrevivência. Nessa perspectiva podemos examinar um capítulo do evangelho de Lucas em que a restauração da dignidade se torna em motivo de partilha do alimento. Estamos propon-

do observar as parábolas do capítulo 15 do *Evangelho de Lucas*.

LUCAS – REFEIÇÃO E DIGNIDADE

A mesa em Lucas

A mesa é um dos problemas teológicos mais importantes do evangelho de Lucas. Uma comunidade marcada pelo encontro de grupos oriundos do judaísmo com grupos oriundos do mundo greco-romano tem na mesa um lugar de encontro ou desencontro. No caso da comunidade lucana era de desencontro. Os rituais de pureza guardados pelos cristãos judaicos – que impediam um judeu de sentar-se à mesa com um gentio – eram um sério obstáculo para a prática de um sacramento inclusivo. A ênfase do Evangelho é percebida no relato dos caminhantes de Emaús, quando a partilha da mesa com o estrangeiro, faz com que os olhos se abram e vejam o Cristo ressurreto. Este relato é lido habitualmente como o conflito eucarístico que separa judeus e não judeus. Porém, podemos perceber outras dimensões nele, as quais vão além da refeição eucarística. Há a conjugação da hospitalidade (o convite para a permanência) com a refeição comum que é uma forma de retribuição generalizada, ou de partilha, uma vez que o estrangeiro não pode retribuir a hospitalidade. Porém, o texto tem uma forte entonação litúrgica. Deste modo, esse texto coloca junto com o sacramento eucarístico a prática da hospitalidade e da partilha. A conjugação desses três elementos não pode ser vista apenas como uma coincidência. Em Lucas podemos perceber que as celebrações da comunidade – entre elas as eucarísticas – estão fortemente impregnadas do conteúdo da partilha e da hospitalidade. A partir deste enfoque podemos estudar as parábolas de Lucas 15.

As três parábolas sobre a dignidade em Lucas (15.1-32)

O PROBLEMA

As parábolas têm como evento preparatório um conflito provocado quando Jesus come com os pecadores. A refeição partilhada com impuros provoca o escândalo. As três parábolas apontam para situações em que pessoas consideradas impuras nos códigos de pureza da época têm sua vida e sua dignidade recuperada e esses acontecimentos geram celebração.

SITUAÇÕES DE IMPUREZA

No capítulo 15 temos três parábolas muito conhecidas nos meios religiosos cristãos. São elas, a parábola da ovelha perdida (15.4-7); da dracma perdida (15.8-10); e do filho pródigo (15.11-32). Essas três parábolas têm entre seus protagonistas, grupos que são considerados impuros.

A primeira parábola, aponta a figura do pastor que perdeu uma ovelha. É importante destacar que, embora hoje tenhamos uma imagem idílica do pastor de ovelhas, no mundo judaico do primeiro século ele não era bem visto (isso marca, também, o período veterotestamentário). Nas listas das profissões impuras que encontramos na Mishna, o pastor figura em duas delas. (Ver boxe)

Na segunda parábola – a da dracma perdida – nos deparamos com uma mulher, cuja situação na cultura judaica daquele período já é de conhecimento geral. Basta lembrar a oração que marcava o cotidiano de um varão judeu. Diariamente ele deveria repetir: *Louvado [seja Deus] que não me criou mulher* (oração diária recomendada em Tosefta Berakot VII 18, citado por Jeremias 1983, p. 493). Essa oração, embora tardia, sintetiza toda

a carga de discriminação que a mulher sofria, colocando-a em uma situação permanente de impureza. Uma das poucas formas da mulher alcançar dignidade era por meio do casamento.

A terceira parábola é um pouco mais complexa. Primeiro, por que ela é a maior parábola do Novo Testamento – o que já é algo estranho ao gênero literário. Segundo, por que há um complemento à parábola (a cena do filho mais velho). Finalmente, a impureza aparece em uma descrição crescente. No primeiro nível ele é um filho mais novo, o qual, na cultura religiosa da época, era alguém desprovido de direitos plenos, tanto que uma das fórmulas jurídicas da época catalogava em uma mesma categoria “mulheres, escravos [pagãos] e filhos [menores]” (Berakot III.3 cf. Jeremias 1983, p. 493). Em um segundo nível de caminho para a impureza, esse fi-

lho vai para longe de sua terra e de sua família (Clã), o que, na cultura judaica, significava longe de Deus e longe do que conferia dignidade e identidade para os seres humanos – a família. No terceiro nível, a impureza aparece com toda sua força: ele passa a cuidar de porcos (profissão impura por natureza). Finalmente, ele deseja comer a comida dos porcos. É a antítese da mesa digna. Essa situação provoca a desonra ao filho e, ao mesmo tempo, ao pai. A volta do filho devolve a dignidade a ele e a honra ao pai. Aqui se conjugam duas dimensões de perda de honra.

Com isso, percebemos que as três parábolas se enquadram em situações em que pessoas que são relegadas ao segundo plano na organização social alcançam algo que as faz celebrar. Nas duas primeiras parábolas, após encontrar o que estava perdido, o pastor e a

mulher, convidam os amigos para alegrarem-se (*suncharete* – alegrar-se com, ter *karis* – graça – com). Na última há o banquete e o convite para o filho mais velho alegrar-se com eles. Isso é o que veremos a seguir.

A recuperação da dignidade – abordando as parábolas

A PARÁBOLA DA OVELHA PERDIDA

Nessa parábola temos o relato de um pastor de um rebanho médio. Uma pessoa rica tinha de ter um rebanho com mais de 300 ovelhas e, consequentemente, teria alguém para cuidar do seu rebanho (Jeremias 1986, p.135). Ao se ter o número exato de ovelhas a vida e a sobrevivência são colocadas em risco pela falta de uma ovelha. Esse pastor, com um rebanho de 100 ovelhas, não pode perder nenhuma. Por isso, ele deixa as 99 ovelhas (guardadas por alguém) e vai procurar a perdida. Essa parábola, em Lucas, ganha um novo sentido. Há a ênfase de que a recuperação da ovelha é, também, a recuperação da vida, a recuperação da dignidade. Por isso, esse pastor reúne seus amigos e os convida para se alegrarem, ou seja, isso é um convite para uma festa.

A PARÁBOLA DA DRACMA PERDIDA

Temos nessa segunda parábola, uma vez mais, uma perda. Uma mulher perde uma dracma – que era uma moeda de um pequeno valor (equivalente a 12 refeições). Qual a importância dessa moeda para a mulher? Diversos pesquisadores entendem que essa moeda é parte do dote matrimonial (ver Jeremias 1986, p. 137). É um dote humilde, de uma mulher que vive em uma casa humilde, tanto que essa casa

QUIDDUSHIN 4	KETUBOT VII	QUIDDUSHIN 82 (baraita)*	SANHEDRIN 25
Tropeiro	Coletor de excrementos de cães	Ourives	Jogador de dados
Carneiro	Fundidor de cobre	Assedador de linho	Agiota
Marujo	Curtidor de peles	Cortador de pedras para moinhos	Organizador de concursos de pombos
Carreteiro	–	Mascate	Mercador
Pastor	–	Tecelão	Pastor
Lojista	–	Barbeiro	Coletor de impostos
Médico	–	Lavandeiro	Publicano
Açougueiro	–	Sangrador	–
–	–	Encarregado de banhos	–
–	–	Curtidor	–

* A tradição baraita é uma antiga tradição que acabou não sendo incluída na Mishna.

Com isso, percebemos que as refeições comuns, mais que um ritual pitoresco a identificar um grupo ou uma exceção comportamental que caracterizaria – pela diferença – o grupo cristão, era um importante elemento de interação social, de organização das comunidades e de possibilidade de sobrevivência

não tem boa iluminação (ela tem de acender lanterna para procurar a moeda). Na cultura da época, o casamento conferia dignidade à mulher. Uma mulher de poucas posses com um dote pequeno, tem chances limitadas de contrair casamento. Perder a moeda é perder parte do dote, ou seja, inviabilizar ainda mais as chances de ter um futuro digno, segundo aquela cultura. Quando acha a moeda, ela recupera a sua possibilidade de futuro e, consequentemente, recupera a dignidade. Uma vez mais, a parábola termina em uma reunião das amigas e um convite para a alegria. Ou seja, uma festa de mulheres. É a comunhão das desposuídas em uma sociedade patriarcal.

A PARÁBOLA DA VIDA PERDIDA (O FILHO PRÓDIGO)

Como afirmamos acima, essa parábola foge ao padrão do seu gênero literário. Nela se tem a perda e a recuperação da vida. Um primeiro elemento que chama a atenção é a legislação

sobre os direitos de um filho mais novo. Como afirmamos acima, o filho mais novo era considerado alguém desprovido de direitos plenos. No início da parábola o filho pede a parte dos bens que lhe cabe. Na verdade, naquele momento, ele não tinha direito a bem algum. Somente após a morte do pai ele poderia receber uma parte menor dos bens. Enquanto o pai estivesse vivo, ele até poderia receber ou vender essa parte menor. Mas o comprador só receberia a posse plena após a morte do pai, ou seja, era muito difícil um filho mais novo ter alguma possibilidade de se apropriar da pequena parte dos seus bens durante a vida do pai. Nessa parábola, porém, ele recebe ainda com o pai vivo uma parte menor dos bens, que era seu direito. Um segundo elemento que chama a atenção é que há no texto de Lucas um jogo de palavras. O filho mais novo pede parte dos bens e recebe a herança. O termo grego para herança é *Bios* (que também é traduzido por vida). Deste modo, esse filho recebe para gastar/ perder a vida. Um terceiro elemento que chama a atenção é a informação de que ele parte para uma terra distante. Isso o coloca longe da proteção e da pertença da família, da pátria e, inclusive, da fé. O resultado é que esse filho ao gastar/ perder sua vida termina em uma profissão impensável para um judeu, que é a função de cuidar de porcos e, o nível mais baixo de degradação, desejar a comida deles e não poder comê-la.

Nesse ponto a parábola estabelece um caminho de volta e de recuperação da dignidade tanto do filho como do pai. O filho resolve retornar como empregado, mas é recebido como filho. A frase do pai é o complemento da perda da herança (*bios*). O filho

estava morto e reviveu, perdido e foi achado. Com isso a dignidade do filho é restaurada – ele recebe os símbolos da acolhida familiar e, também o pai, que tinha um filho perdido, o recupera. A parábola termina com uma grande festa para celebrar a recuperação da vida e da dignidade, tanto do filho, como do pai.

Por isso, essas três parábolas aglutinam a recuperação da dignidade com celebração. Nas palavras de Moxnes:

*Lucas 15 é exemplo do uso moralmente bom das refeições no interior da comunidade da aldeia. Nas primeiras duas parábolas (da ovelha perdida e da dracma perdida 15,3-10), vizinhos e amigos são convidados a se alegrarem (*synchairen*) juntamente com o feliz possuidor. Convite semelhante a participar do júbilo é encontrado na comemoração da volta do filho pródigo: "trazei o novilho cevado e matai-o; comamos e festejemos (*euphrantomen*) (15,23). O bem recuperado e o filho que retornara foram reconhecidos com uma comemoração em comum e partilha de comida. A comemoração fortaleceu os vínculos comunitários ao fazer dos vizinhos e amigos participantes dos acontecimentos. No caso do filho pródigo, serviu também para reintroduzi-lo na comunidade, e devolver a honra ao pai, que fora desonrado pelo comportamento do filho. Assim, alguém que tivera boa sorte e estava em condições de comemorar, tinha a obrigação de compartilhar a comemoração com outros membros da aldeia: assim que se agia honradamente. (Moxnes 1995, p. 89).*

VIDA E CELEBRAÇÃO – DIMENSÕES INDISSOCIÁVEIS

Como afirmamos no início deste ensaio, abordar no Novo Testamento o

A recuperação da ovelha é, também, a recuperação da vida, a recuperação da dignidade. Quando acha a moeda, ela recupera a sua possibilidade de futuro e, consequentemente, recupera a dignidade. O filho estava morto e reviveu, perdido e foi achado. Com isso a dignidade do filho é restaurada...

tema dignidade como expressão dos direitos humanos, é um desafio que apresenta um número infinito de possibilidades de abordagens. Ao optarmos por enfocar o tema a partir desse conjunto de perícopes do evangelho de Lucas encontramos a confluência de duas grandezas do movimento de Jesus que, na perspectiva do Evangelho acabam se associando: de um lado temos as lutas por uma vida digna e do outro, a partilha solidária que se torna, pouco a pouco, em sacramento do movimento. As parábolas do capítulo 15 colocam em um mesmo plano esses elementos fundamentais que nos oferecem uma importante pauta para a discussão dos direitos humanos em uma perspectiva teológica e neotestamentária.

Primeiro, o Reino de Deus é apresentado de forma metafórica como a busca da honra e da dignidade. Essa busca se concretiza no empenho pela recuperação dos pequenos elementos que tornam a sobrevivência viável.

Não é a procura pelo luxo, mas é a luta por uma vida digna e honrada.

Segundo, essa busca é feita por aqueles que a sociedade exclui e a quem não dá valor. Ou seja, a metáfora do Reino de Deus tem seu pleno valor na luta dos pequeninos por uma vida viável e digna.

Terceiro, a recuperação da dignidade é oportunidade para a festa, para a partilha. A hospitalidade e a prática da reciprocidade generalizada é uma forma de celebrar a vitória na luta pela recuperação da dignidade. Finalmente, na fé cristã, essa partilha ganha contornos eucarísticos. O que não podemos perder de vista é que esse contorno nasce de uma relação cotidiana da partilha do alimento comum, alimento que não é excedente. É a partilha do pouco que se tem para que todos tenham, ao menos, um pouco.

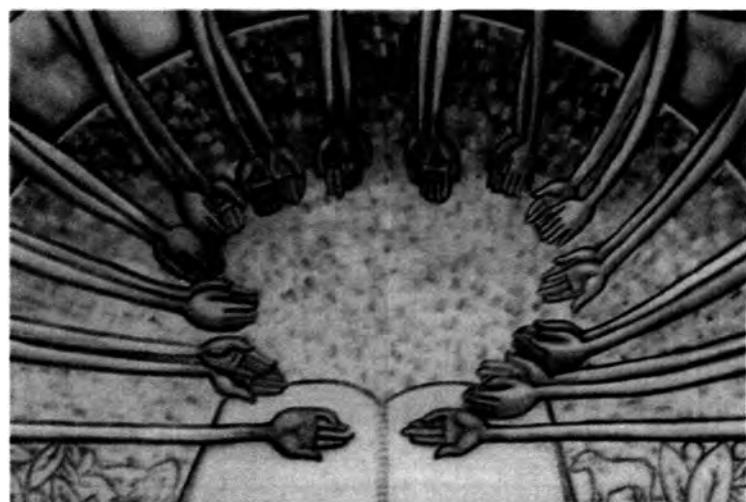
Deste modo, podemos perceber que a dimensão sacramental do cristianismo nasce de uma prática cotidiana de partilha solidária, partilha essa que garante, pelo menos uma vez por semana, uma refeição digna. O sacramento eucarístico é, portanto, a antecipação da dignidade plena do Rei-

no. A partilha do alimento é a celebração das pequenas vitórias na constante luta pela recuperação da possibilidade de viver com integridade e dignidade.

Paulo Roberto Garcia, doutor em Ciências da Religião pelo Instituto Ecumênico de Pós-graduação da Umesp; professor de Novo Testamento e coordenador de Curso da Faculdade de Teologia da Umesp e sócio fundador de Koinonia Presença Ecumênica e Serviço.

BIBLIOGRAFIA

- CROSSAN, John Dominic. *O nascimento do Cristianismo – O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo, Edições Paulinas, 2004. 701p.
- JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém nos tempos de Jesus – Pesquisas de História Econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo, Edições Paulinas, 1983. 511p.
- _____. *As Parábolas de Jesus*. São Paulo, Edições Paulinas, 1986. 238p.
- LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira. *Cultura Popular em Corinto: Komoi nos VII-VI Séculos a.C.* Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001. 208p.
- MOXNES, Halvor. *A Economia do Reino – conflito social e relações econômicas no Evangelho de Lucas*. São Paulo, Editora Paulus, 1995. 163p.



O empenho ecumênico

Zwinglio M. Dias

Este rápido relato da história do envolvimento do Movimento Ecumênico com a defesa e promoção dos Direitos Humanos já nos parece suficiente para assinalar que Ecumenismo e Direitos Humanos se pertencem. Desde suas origens o Movimento Ecumênico percebeu que a unidade da Igreja de Cristo jamais seria alcançada se se restringisse aos interesses imediatos das estruturas eclesiásticas. Em vez disso deu-se conta de que a unidade da Igreja depende da unidade de todos os filhos e filhas de Deus, ou seja da unidade do mundo todo. Daí que a tragédia da divisão da humanidade, da luta entre Caim e Abel é o alvo da obra redentora de Cristo

INTRODUÇÃO

Não é mera coincidência o fato de o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) ter sido criado no mesmo ano da promulgação por parte das Nações Unidas da Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948. O desastre civilizatório experimentado pela Europa na primeira metade do século XX e que arrastou de roldão o resto do mundo para a tragédia da II Guerra, não apenas levou às tentativas de reorganização da sociedade global no pós-guerra, com seus avanços e não poucos retrocessos, como também contribuiu para a reorganização e consolidação de um espaço ecumênico capaz de congregar, hoje, a maioria das igrejas cristãs do mundo.

Nesse longo e difícil processo de construção do diálogo ecumênico, iniciado nos campos missionários estabelecidos pelas igrejas protestantes do Hemisfério Norte, entre povos já colonizados ou ainda em pleno processo de colonização, as questões de ordem social, política e econômica e cultural desempenharam um papel preponderante na organização da agenda ecumênica.

Já em 1910, na Conferência Missionária de Edimburgo, o direito à liberdade religiosa foi tematizado vigorosamente. Na assembléia de fundação, em Amsterdã, em 1948, o CMI dedicou muita atenção à questão dos direitos humanos, considerando-os como a pedra angular para a emergência e sustentação de uma ordem mundial justa e pacífica. Antes mesmo da constituição do Conselho, as Igrejas, então envolvidas no Movimento Ecumênico, já demonstravam uma profunda preocupação com a defesa e a promoção dos direitos humanos. A Conferência de Oxford (1937), quando se lançaram as bases para a constituição do mesmo Conselho Mundial, que teve por tema "Igreja, Comunidade, Estado" e representantes do Conselho Missionário Internacional se juntaram a membros daquela Conferência num esforço para garantir que cláusulas relativas aos direitos humanos fossem incluídas na Carta das Nações Unidas e, ainda, que uma comissão fosse constituída para promovê-los e garantir-lhes a sua implementação.



Eleanor Roosevelt segura um poster com a Declaração dos Direitos Humanos

e a produção dos direitos humanos

A eclosão da II Guerra postergou a constituição oficial do Conselho. Mas, mesmo em formação, a preocupação e interesse de seus líderes pela promoção e defesa dos direitos humanos não se arrefeceu. De 1946 a 1948 o dr. Frederik Nolde, que depois se tornou o primeiro diretor da Comissão do CMI para Assuntos Internacionais, trabalhou com seus colegas desta Comissão juntamente com diplomatas e especialistas da ONU na redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Em 1948 ele deixou a Assembléia de Amsterdã para ir a Paris onde estava sendo redigida a versão final da Declaração com o intuito de oferecer elementos conceituais sobre liberdade religiosa produzidos durante a Assembléia em Amsterdã. Tal contribuição foi aceita e transformada no artigo 18 da versão final da Declaração.

PASSOS DE UM COMPROMISSO...

O Conselho Mundial de Igrejas, como expressão institucional do Movimento Ecumênico internacional, teve seu entendimento e seu trabalho em prol dos direitos humanos definidos de forma exemplar pela Consulta que promoveu em St. Pölten, na Áustria em 1974, sobre o tema "Os direitos humanos e a responsabilidade cristã". Os resultados dessa conferência, que reuniu representantes das Igrejas Membros de todo o mundo, foram assumidos como postura oficial do Conselho em sua 5ª Assembléia realizada em Nairóbi, Quênia, no ano seguinte, expressando o consenso ecumênico quanto ao que significam os direitos hu-

manos, os quais podem ser resumidos nas seguintes afirmações:

- Direito às garantias básicas para a vida;
- Direito à autodeterminação e à identidade cultural;
- Direitos das minorias;
- Direito de participação nos processos de decisão dentro de cada país;
- Direito à dissensão;
- Direito à dignidade pessoal.

Outro elemento importante que estabeleceu uma espécie de divisor de águas entre as atitudes das Igrejas, via CMI, com relação aos direitos humanos até às declarações da 5ª Assembléia, foi a ênfase dada à indivisibilidade dos artigos da Declaração Universal promulgada pela ONU. Em Nairóbi se assiste a uma reversão das tendências até então dominantes no Movimento Ecumênico que, profundamente influenciado pelo pensamento ocidental, procurava destacar a primazia dos direitos individuais. Nesta Assembléia as conclusões da Consulta de St. Pölten foram discutidas na Seção V que tratava da seguinte temática: "Estruturas injustas e lutas pela liberdade!" Reconheceu-se, então, que as violações dos direitos individuais não se constituíram simplesmente em desvios aberrantes de uma ordem mundial essencialmente justa, mas que eram consequências de estruturas injustas que exploravam os pobres. A luta pelos direitos humanos passou a ser vista como elemento central das lutas contra a pobreza, a dominação colonial, os sistemas racistas e os regimes militares. Com esta perspectiva inverteu-se a pirâmide do trabalho em

prol dos direitos humanos na medida em que os direitos dos povos passaram a ter a primazia, pois, sem considerá-los, a luta pelos direitos individuais se tornava uma luta vazia. Esta mudança significou um novo ponto de partida.

Outro elemento importante destacado pelo documento de St. Pölten e reafirmado pela Assembléia de Nairóbi foi a advertência de que a responsabilidade cristã pelos direitos humanos começa em casa. Embora a solidariedade ecumênica internacional seja essencial na luta pelos direitos humanos se considera que as igrejas nacionais têm as melhores condições e a responsabilidade primeira nessa luta pela proteção e promoção dos direitos humanos em seu próprio contexto.

Assim, a partir de Nairóbi, o CMI passou a assumir o papel de defensor e promotor dos direitos humanos como parte da vocação intrínseca de suas Igrejas Membros. As bases teológicas ali estabelecidas pouco a pouco ganharam a aceitação geral de suas Igrejas. "Deus deseja uma sociedade na qual todos possam exercitar plenamente seus direitos humanos. Todos os seres humanos foram criados à imagem de Deus, foram criados iguais e são infinitamente preciosos aos olhos de Deus e aos nossos."¹ Oito anos depois, na Assembléia de Vancouver, as Igrejas reafirmaram seu compromisso ecumênico: "Em nome de Jesus, Vida do Mundo, confirmamos fraternalmente o nosso compromisso comum de trabalhar ainda mais fervorosamente em prol da eliminação dos maus tratos desumanos, da discriminação e da opressão em todas as suas formas, tanto dentro de nossos próprios

Na assembléia de fundação, em Amsterdã, em 1948, o CMI dedicou muita atenção à questão dos direitos humanos, considerando-os como a pedra angular para a emergência e sustentação de uma ordem mundial justa e pacífica. Antes mesmo da constituição do Conselho, as Igrejas, então envolvidas no Movimento Ecumênico, já demonstravam uma profunda preocupação com a defesa e a promoção dos direitos humanos

países e situações, como em nossa solidariedade ecumênica no plano regional e mundial, como existem, inevitavelmente, discrepâncias entre o que professamos e o que praticamos, temos que deixar de limitar-nos a fazer declarações sobre os direitos e os deveres humanos, e temos que empregar mais eficazmente os mecanismos existentes. Elaborando, quando necessário, novos instrumentos para poder levar a cabo esta tarefa.”²

Por intermédio de suas diferentes Comissões e programas de trabalho, o CMI, desde então, passou a organizar uma variada gama de consultas, encontros, cursos e programas de treinamento sobre os diferentes aspectos que envolvem a temática dos direitos humanos e destinados a trabalhadores sociais das Igrejas, lideranças eclesiásticas e co-

munitárias em diferentes regiões do globo. Tudo isso em cooperação com suas Igrejas Membros e Conselhos ecumênicos regionais e nacionais. Grande parte desta tarefa foi desenvolvida pela Comissão das Igrejas para Assuntos Internacionais. Além disso, o CMI sempre procurou oferecer apoio solidário às novas iniciativas que iam surgindo no campo dos direitos humanos. No final da década dos setenta com o recrudescimento dos atropelos contra os direitos humanos na América Latina o CMI estabeleceu um programa especial para a região com a criação do Escritório de Apoio aos Direitos Humanos na América Latina a fim de estimular, sustentar e acompanhar as iniciativas de defesa dos direitos humanos durante o período mais intenso de militarização e estabelecimento de regimes opressivos na região.

Milhares de pessoas perseguidas por motivos políticos puderam escapar da prisão, da tortura e da morte, graças à intervenção de grupos de lutadores pelos direitos humanos que, com o apoio concreto do CMI, criaram condições para que pudessem deixar seus países. O mesmo aconteceu e continua a acontecer em outras partes do mundo. Uma outra forma de atuação e que se tornou exemplar no Brasil foi a criação de condições materiais para que o projeto “Brasil: nunca mais”, coordenado pelo pastor Jaime Wright e patrocinado pelo cardeal Paulo Evaristo Arns, pudesse ser desenvolvido. O CMI, por meio do Escritório de Apoio aos Direitos Humanos na América Latina, coordenado por Charles Harper, um pastor presbiteriano de família norte-americana, nascido no Brasil, garantiu o financiamento total do projeto, além de criar condições para a proteção de seus resultados. Nas situações de guerra ou de ameaças de guerra na América Central grande foi a

participação das igrejas da região com o ostensivo apoio do Movimento Ecumênico internacional representado pelo CMI. Seja no socorro às vítimas diretas, na criação de condições de asilo para os milhares de perseguidos, no apoio às Igrejas e líderes eclesiásticos ameaçados por suas atitudes claras de defesa da dignidade dos filhos e filhas de Deus, seja através do apoio internacional à participação das igrejas e concílios regionais nos processos de paz e de pacificação nos diversos países da região, como foram os casos de Nicarágua, El Salvador e Guatemala e, nos dias atuais, na difícil situação que vive o povo colombiano.

Outra ação do CMI, através de seus muitos programas, foi o apoio explícito à luta contra o racista sistema do *apartheid* na África do Sul. O CMI, além de tornar-se uma espécie de advogado mundial da maioria negra oprimida, apoiou as iniciativas políticas, sociais e humanitárias das igrejas sul-africanas. O reconhecimento desse compromisso do Conselho foi muito bem expresso por Nélson Mandela, leigo metodista, quando eleito presidente da república, depois de 27 anos de prisão, assinalando a inestimável participação das Igrejas sul-africanas na luta pela demolição do *apartheid*.

A intervenção do CMI na luta pela preservação e promoção dos direitos humanos, nestas e em muitas outras situações pelo mundo afora, especialmente nas últimas três décadas, sempre foi acompanhada de uma mobilização permanente de recursos jurídicos e de organismos representativos como a Comissão das Nações Unidas para os Direitos Humanos, Anistia Internacional, Comissão Internacional de Juristas e outras organizações, tanto regionais como nacionais.

De 1946 a 1948 o dr. Frederik Nolde, que depois se tornou o primeiro diretor da Comissão do CMI para Assuntos Internacionais, trabalhou com seus colegas desta comissão juntamente com diplomatas e especialistas da ONU na redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos

CORRIGINDO O CURSO E AMPLIANDO A AGENDA...

Em 1991, depois da 7ª Assembléia do CMI em Canberra, Austrália, seu Comitê Central, tendo em vista a participação do Conselho na Conferência Mundial das Nações Unidas sobre Direitos Humanos, propôs uma revisão geral tanto das políticas como das práticas até então desenvolvidas de modo a identificar as carências e falhas em seus programas e ações e, também, refletir sobre os desafios do futuro. Responsável pela coordenação deste processo, a Comissão das Igrejas para Assuntos Internacionais decidiu realizá-lo em cooperação com as organizações ecumênicas regionais. Foram programadas sete consultas regionais para serem realizadas entre 1994 e 1997, assim distribuídas: América Latina, Ásia e Pacífico, Oriente Médio, Europa, Estados Unidos, Canadá e África. Os organismos ecumênicos que participaram deste processo foram os seguintes: Conselho Latino-Americano de Igrejas (Clai), Conferência Cristã da Ásia (CCA), Conferência de Igrejas do Pacífico, Conselho de Igre-

jas do Oriente Médio, Conferência Européia de Igrejas, Conselho Nacional de Igrejas de Cristo (EUA), Conselho Canadense de Igrejas e a Conferência de Igrejas de Toda a África. No total, essas consultas regionais totalizaram 332 participantes representando igrejas, organizações eclesiásticas e agências envolvidas no trabalho de proteção e promoção dos direitos humanos. Em algumas consultas foram incluídos representantes de outras religiões e organizações da sociedade civil que trabalham com as Igrejas em questões de justiça social em suas respectivas realidades regionais ou nacionais.

Os resultados dessas consultas, mais um documento preparatório elaborado pela Comissão das Igrejas para Assuntos Internacionais e três palestras sobre os temas "Globalização", "Universalidade dos direitos humanos" e "Os direitos das mulheres", se constituíram em material subsidiário para as discussões da Consulta Internacional sobre "Direitos humanos e as Igrejas: os novos desafios",

convocada pelo CMI em Morges, Suíça, em junho de 1998. As recomendações finais desta Consulta foram aprovadas pela VIII Assembléia do CMI realizada em Harare, Zimbábue, em 1998 e representam a nova política do Conselho Mundial de Igrejas em relação aos direitos humanos.

Recolhendo os resultados das Consultas regionais, analisando as novas condições do mundo geradas pelo fim da Guerra Fria e levando em conta as consequências produzidas pela globalização da economia, como a redução do poder do Estado, a quase completa hegemonia das empresas transnacionais, a concentração da riqueza no Hemisfério Norte com o resultante processo de empobrecimento acelerado dos países do Sul, e outras tão graves distorções, a Consulta de Morges identificou quinze temas que deveriam ser incluídos na agenda de direitos humanos do Movimento Ecumênico. Muitos destes temas já estavam lá, mas ainda não tinham sido levados em conta



8ª Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas, Harare

O Conselho Mundial de Igrejas teve seu entendimento em prol dos direitos humanos definidos de forma exemplar pela consulta que promoveu em St. Pölten, na Áustria, em 1974. Os resultados dessa conferência, que reuniu representantes das igrejas-membros de todo o mundo, foram assumidos como postura oficial do Conselho em sua 5^a Assembléia realizada em Nairóbi, Quênia, no ano seguinte

na proporção de sua importância. Outros são novos pois emergem das novas situações enfrentadas pela população do planeta depois do triunfo do neoliberalismo. Os temas são os seguintes:

- Os direitos das mulheres
- Os direitos dos povos desenraizados
- Colonialismo e autodeterminação
- Os direitos dos povos indígenas
- Eliminação de todas as formas de discriminação
- Justiça ecumêmica e social
- Tortura, desaparecimento forçado, execuções extrajudiciais e pena de morte
- Os direitos da criança
- Impunidade
- Direitos ecológicos
- Liberdade Religiosa
- Universalidade vs. relatividade cultural
- Enfraquecimento do poder e da autoridade do Estado

- Tecnologia da informação e acesso à informação
- Direitos humanos, resolução de conflitos, construção da paz e a promoção de uma cultura da paz

Infelizmente não podemos entrar nos detalhes que informam os conteúdos de cada tema. A simples enunciação, no entanto, já nos basta para mostrar a amplitude da agenda que as igrejas reunidas no CMI tem se proposto a desenvolver a partir de então.

Depois de mais de cinqüenta anos de lutas em favor dos direitos humanos, as igrejas podem se sentir orgulhosas do muito que foi feito, ecumêmamente, para apoiar e sustentar todos aqueles engajados na promoção e defesa da dignidade humana e, também, no auxílio às vítimas de tantos e tantos atropelos a seus direitos fundamentais por todo o mundo. No entanto, o que mais chamou a atenção neste processo de revisão e ampliação das perspectivas de trabalho foi a imensa tarefa que ainda está por ser realizada. Apesar dos muitos avanços havidos, a violação dos direitos humanos continua e tem se tornado mais intensa em muitas partes do mundo. Observa-se um grande incremento nas violações dos direitos sociais, econômicos e culturais dos mais diferentes povos. Esta situação tornou-se ainda mais trágica na última década em razão da rápida globalização das economias. Se acrescentarmos o aumento das divisões e conflitos internos resultantes do crescente etnocentrismo, do extremismo religioso e do nacionalismo em muitos países, podemos então dar-nos conta do tremendo desafio que pesa sobre os ombros daqueles que querem ser fiéis testemunhas do Reino anunciado por Jesus.

CONCLUSÃO

Este rápido relato da história do envolvimento do Movimento Ecumênico

com a defesa e promoção dos direitos humanos já nos parece suficiente para assinalar que Ecumenismo e direitos humanos se pertencem. Desde suas origens o Movimento Ecumênico percebeu que a unidade da Igreja de Cristo jamais seria alcançada se se restringisse aos interesses imediatos das estruturas eclesiásticas. Em vez disso deu-se conta de que a unidade da Igreja depende da unidade de todos os filhos e filhas de Deus, ou seja da unidade do mundo todo. Daí que a tragédia da divisão da humanidade, da luta entre Caim e Abel é o alvo da obra redentora de Cristo. Nenhuma comunidade que se diz cristã pode ignorar ou virar as costas para o conjunto de questões que envolvem a proteção e a promoção dos direitos humanos entre todos os povos da *oikoumene*. Como assinalou a VI Assembléia do CMI: *As Igrejas são chamadas, hoje, a fazer uma nova confissão de sua fé e a arrepender-se de todas as vezes em que os cristãos guardaram silêncio ante a injustiça ou as ameaças à paz. A visão bíblica da paz unida à justiça para todos, da plenitude, da unidade de todo o povo de Deus, não é para os discípulos de Cristo mais uma opção entre outras; é um imperativo de nosso tempo.*

Zwinglio M. Dias, doutor em Teologia, professor da Universidade Federal de Juiz de Fora, da equipe de Koinonia.

NOTAS

¹ Documento da 5^a Assembléia do CMJ citado in *Background Information*, COA, World Council of Churches, Genebra, Suíça, 1998/J, p. 49.

² Declaração dos direitos humanos, in "Jesus Cristo a vida do Mundo", *Cadernos do Cedi* 12, Tempo & Presença Ed., Rio de Janeiro, RJ, 1984 p. 91.

Ivone Gebara

Direitos humanos na Teologia

É muito comum falarmos de direitos humanos e teologia como se fossem dois assuntos ou duas realidades mais ou menos afins. Muitas vezes pensamos espontaneamente que as teologias de certa forma não precisariam ser visitadas pela busca incessante de direitos e de justiça visto que falam de Deus, de suas maneiras de agir, consideradas sempre justas e retas. O equívoco maior que cometemos reside em isentarmos as teologias de sua cumplicidade na produção da injustiça e esquecermos que todas as entidades, instituições e criações humanas expressam o mistério da iniquidade, o lado sombrio de todos os seres por melhores que sejam. Nesse sentido todas as pessoas e instituições somos chamadas continuamente a retomarmos os caminhos que conduzem ao respeito recíproco e à justiça.

Quero abrir uma conversa diferente em relação aos direitos, embora saiba que não sou a única a ter tentado este caminho. Cada caminho, porém, é um caminho mais ou menos diferente e a gente sempre aprende de outros caminhos e de outras falas.

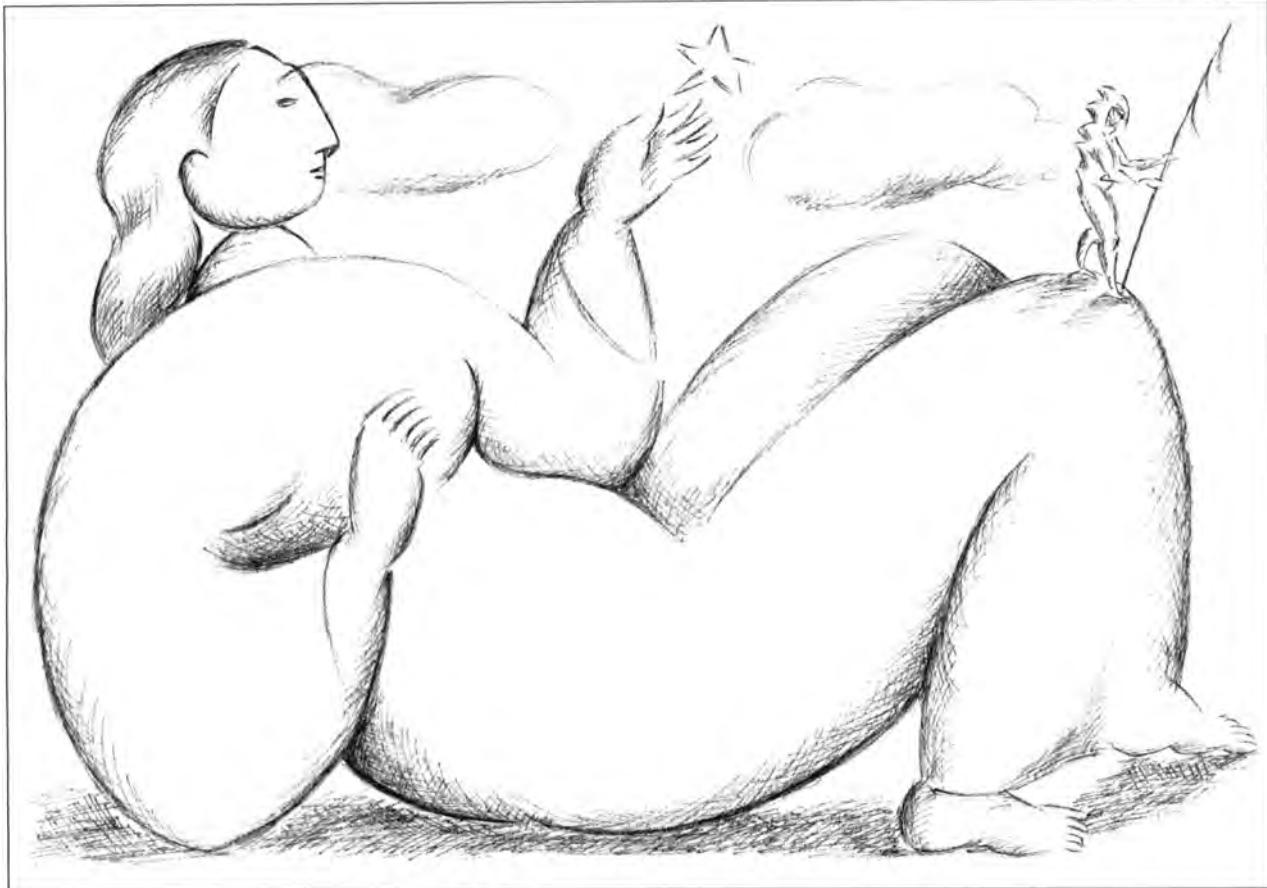
Vou tentar falar dos direitos humanos no interior mesmo da produção teológica, sobretudo, aquela consagrada como a doutrina oficial de tal ou tal igreja cristã. E isto porque este lugar é poucas vezes visitado como um lugar de falta de direitos humanos. Não se trata de dizer o que as tradições teológicas pensaram sobre os direitos humanos ao longo dos séculos, mas de denunciar no interior mesmo dos discursos teológicos a falta de justiça e eqüidade em relação a diferentes grupos humanos e pessoas.

Spinoza, o filósofo judeu condenado pela sinagoga de seu tempo, lembrava que a teologia exige obediência e submissão intelectual enquanto que a filosofia é o exercício livre do pensamento. Gostaria de filosofar mais com a teologia na qual fomos educadas e, filosofar a partir de situações concretas onde um tipo de racionalidade de dominação e medo parece ter tomado conta dos fiéis cristãos. Esta racionalidade tem exigido a submissão de culturas dominadas e particularmente das mulheres a um sistema apresentado como verdade revelada por Deus.

Nessa perspectiva, quero lançar um alerta coletivo sobre a questão dos direitos humanos na teologia a partir de dois pontos de vista: o das culturas e o do feminismo.

É sabido o quanto o cristianismo acompanhou particularmente desde o século XVI todos os processos colonialistas e neocolonialistas. Serviu de legitimação religiosa aos processos de dominação e apesar de muitas coisas boas que realizou também foi cúmplice de opressão e morte. Entretanto, creio que do ponto de vista das culturas, hoje, demos alguns passos no reconhecimento das expressões religiosas culturais diferentes como aproximações do mistério divino. Admitimos que o cristianismo não pode mais ser considerado como a única manifestação religiosa verdadeira. Há mais tolerância em meio a tanta intolerância!

Sem dúvida esta conquista ainda não existe para todos os grupos, mas em tempos de fundamentalismo religioso e político é possível se dizer que, apesar dos pesares, há uma sensibilidade maior a



esse respeito. Vale lembrar, entretanto, que neste processo histórico não foram as igrejas cristãs quem de fato reconheceram, em primeiro lugar, o valor das outras aproximações religiosas como uma espécie de verdade e justiça que lhes era devida. Não partiu delas a aproximação ou o reconhecimento da existência autônoma de outros credos religiosos. Foram os grupos indígenas e negros da América Latina que através de uma luta de anos a fio conseguiram agora afirmar sua autonomia diante das chamadas verdades cristãs. Embora a diversidade seja grande em assuntos de cultura, encontros de cultura, multiculturalismo, há uma espécie de tentativa de resgate, entre alguns grupos, de cosmovisões e valores das culturas chamadas "primeiras" na América Latina. Estas, embora precisem dialogar continuamente a partir das questões trazidas pelas novas gerações e com as novas cosmovisões científicas tem significado uma força de afirmação de autonomia, cidadania e respeito ao pluralismo em muitos lugares.

Em relação às mulheres o processo é outro. Muito embora, os movimentos feministas latino-americanos,

nacionais e internacionais, tenham sido alguns dos mais significativos movimentos sociais do século XX, nas igrejas cristãs o sucesso foi menor. Não conseguimos os espaços que buscamos nem as mudanças que pleiteamos. Seria importante perguntarmo-nos por que e em que pé estamos?

Sabemos que a tradição mais hegemônica do Deus cristão é uma tradição que expressa os mil e um rostos da transcendência em um rosto masculino com representação histórica prioritariamente masculina. Este é o saldo histórico dos monoteísmos e de suas alianças políticas, muito embora algumas tradições espirituais dentro mesmo do judaísmo, do cristianismo e do islamismo tenham desenvolvido uma perspectiva mais ampla e mais inclusiva.

A crença num Deus único de cara masculina não é apenas uma crença racionalmente ensinada nos catecismos ou nos cursos de teologia, mas passou a fazer parte de nossa cultura, de nossas emoções e de nossos afetos. Sente-se Deus masculino, fala-se com Deus no masculino, comporta-se diante dele como se fosse masculino!

Para a maioria das pessoas a imagem de Deus se assemelha à imagem dos que têm poder na História embora considerem o poder divino como infinitamente superior. E não só isso, mas trata-se de um poder acima e legitimador de todos os outros poderes, e, por essa razão, o pensamento crítico não pode ser utilizado em relação a ele.

Se a base de nossas crenças é masculina, é bem fácil que o topo e o meio também o sejam. É nesse sentido que se pode observar o quanto, não só os conceitos, mas a simbologia religiosa cristã é igualmente de corte masculino. Fala-se da salvação de Deus, do sacrifício de Jesus, da ressurreição de Jesus, da Palavra de Deus, da vontade de Deus, do espírito de Deus, dos representantes de Deus, da Igreja de Jesus.

Manter-se nesse velho esquema do monoteísmo masculino expressão do poder histórico masculino parece-me cada vez mais um dos aspectos mais obsoletos de nossa cultura religiosa cristã. Ela revela, desde a manutenção destes conteúdos, a incapacidade de, de fato, colocar-se a caminho na história, um caminho que implica mudanças e perguntas profundas ao nosso próprio eu pessoal e coletivo. Ela mostra os limites das imagens de Deus em voga em nosso mundo, imagens que servem aos Templos e aos Impérios assim como podem aparentemente servir aos oprimidos e condenados da terra.

Nesse esquema tradicional é impossível reconhecer a igualdade de direitos das mulheres na teologia, uma igualdade que parta da afirmação das identidades femininas que hoje se recusam a aceitar as pré-definições identitárias do passado. As mulheres hoje não aceitam mais a pré-definição de ser o "segundo sexo", de ser para os outros, de subalternas, de colaboradoras, de complementos, de mães e esposas por natureza. Não querem mais ser ocultadas na prisão doméstica, invisíveis em sua ação e vítimas de uma injusta divisão sexual do trabalho. Esta divisão não lhes possibilitou o desenvolvimento público das aptidões artísticas, literárias e teológicas que possuíam. Prolongaram nas igrejas a mesma herança doméstica, as mesmas 'manualidades' que não lhes permitiram pensar a vida e os rumos da História. As poucas exceções a essa regra são insuficientes para de fato fazerem pressão sobre as instituições religiosas patriarcais e sobre seu poder imperial.

A luta das mulheres em diferentes frentes sociais conseguiu romper esquemas milenares de segregação e de preconceitos. Conseguiu aprovar leis nacionais e internacionais que garantam a dignidade feminina integral. Conseguiu igualdade de direitos em diferentes campos da atividade humana. Só não conseguiu esta benéfica ruptura nas igrejas, porque as igrejas continuam acreditando que no fundo, Deus é masculino. E, infelizmente muitas mulheres e homens de boa vontade também. Protegem-se contra o pensamento e contra as possíveis mudanças, imaginando que o Deus masculino pode desde a sua pretensa eternidade, não estar sujeito às erosões do tempo, às mudanças dos espaços e aos novos passos das danças humanas. Crêem que com ele há segurança, há estabilidade, há ordem, há salvação eterna.

Não conseguem perceber a beleza do universo, a diversidade das formas de vida, a maravilha dos espaços de caos criativo necessário à criatividade incessante da vida. Não percebem os suspiros distintos, os cantos e as músicas de vários ritmos. Não se dão conta de que somos 'meninas e meninos', "mulheres e homens" com caras e histórias distintas.

Na realidade não se crê que a vida faz sempre novas todas as coisas e que isto vale também para as nossas crenças teológicas.

Não sei se ainda há tempo para resgatar a tradição ética cristã de suas prisões institucionais e dogmáticas. Não sei se os guardiões das prisões da chamada verdade e da liberdade por distração esquecerão um dia alguma porta aberta para os novos assaltos femininos, para deixar entrar alguns perfumes de mulheres...

Apesar da força dos guardiões convictos, todos nasceram de mulher, sentiram seu cheiro, sugaram seu peito e temem sua força. E, por mais que tentem não podem negá-lo!

Por isso vamos continuar denunciando as injustiças teológicas, buscar novos caminhos por amor a nós seres humanos, a nós mulheres e homens, desejosos de vida em abundância.

Vamos continuar a abrir as cadeias aos presos, restituir a vista aos cegos e restituir a liberdade às oprimidas e aos oprimidos dentro da teologia cristã.

A metade que nos falta

Sergio Gomes da Silva

Quem pode pensar no amor de outrora em um mundo onde se valoriza cada vez mais o corpo e a imagem como objetos de desejo? Como se pode planejar o futuro com alguém, se não se acredita que esse alguém tem condições de investir num projeto de vida semelhante ao meu? (...) Ainda se valoriza o amor como objeto de desejo, mas ficou esquecido em algum baú guardado em nossos armários. As pessoas querem amar, mas não estão aptas para amar. Querem ser desejadas, mas investem muito pouco no seu desejo. Querem uma relação estável, porém não acreditam que isso seja possível. Querem uma vida em comum, contudo são narcísicas o suficiente para não construírem uma vida ao lado de outra pessoa... O outro ainda é a medida do nosso desejo.

Para a amiga Beatriz Mecozzi

Quem não tem namorado é alguém que tirou férias não remuneradas de si mesmo. Namorado é a mais difícil das conquistas. Difícil porque namorado de verdade é muito raro. Necessita de adivinhação, de pele, saliva, lágrima, nuvem, quindim, brisa ou filosofia. Paquera, gabiru, flerte, caso, transa, envolvimento, até paixão, é fácil. Mas namorado, mesmo, é muito difícil (...). Quem não tem namorado é quem não tem amor: é quem não sabe o gosto de namorar".

Artur da Távola

Se pensarmos direito, ele tem razão: nas revistas para adultos e adolescentes, no cinema e na televisão, somos constantemente bombardeados com a necessidade insofismável de encontrarmos a nossa cara-metade. Hoje, você não é ninguém e nem pode candidatar-se ao papel 'fundacional' em ser, se não tiver quem lhe complete, um companheiro ou uma companheira, e tudo isso é dito de forma voraz através de um imperativo categórico que tem levado as pessoas a certos níveis de depressão, ou porque não conseguem alcançar o desejo da maioria, daí achando-se 'incompetentes' para amar, ou por não suportar a dor de ter perdido alguém que amou.

Ora, na contemporaneidade, as pessoas não querem tanto compromisso afetivo como outrora. Não conseguimos olhar para alguém e ver nele um projeto de vida duradouro, uma história pautada na parceria amorosa, afetiva e no companheirismo, porque todos querem amar, mas temem investir nesse projeto. Aliás, nem mais sabemos se com a perda dos grandes ideais e das grandes utopias, nos tornamos essencialmente narcísicos ou individualistas, já que o "ficar" virou moda e substituiu o namoro cujo *ethos* amoroso era baseado em *eros*, na acepção grega do termo.

Na Grécia antiga, o amor era algo necessário à construção da cidadania, estava a serviço da *polis* (cidade grega) e destinado exclusivamente aos homens.³ O amor fazia parte da pederastia grega, que em nada se assemelha ao que hoje concebemos como 'homossexua-

Parafraseando Oscar Wilde, eu diria: amar o outro é o começo de um idílio que dura a vida inteira.

Na atualidade, o amor passou a ser usado como objeto de fetiche, valorizado, idolatrado, desejado e requerido pela maioria de nós. É como se dissésssemos em uníssono que "sem amor, estamos amputados da nossa melhor parte", conforme a crítica formulada pelo psicanalista Jurandir Freire Costa, em seu livro *Sem fraude, nem favor: estudos sobre o amor romântico*.¹

Segundo Jurandir Freire, o amor foi mais uma invenção da modernidade como tantas outras que hoje conhecemos, e apesar do prestígio que o amor tem em nossa sociedade, ele deixou de ser um puro momento de encanto para se tornar uma corvéia, pois "quando é bom, não dura, e quando dura, já não encanta mais".²

lidade'. Homossexualidade é a relação amorosa ou afetiva e sexual entre duas pessoas adultas do mesmo sexo que consentem partilhar essa experiência mútua de vida.

O amor entre os homens na Grécia antiga era acima de tudo uma medida pedagógica e visava alcançar o mundo de *eros* (o reino dos amores), seja através da contemplação do belo, seja através dos prazeres. Existiam, portanto, dois reinos: o reino dos prazeres, denominado de "afrodisias", e o reino dos amores, denominado de *eros*. Nos "afrodisias", os prazeres sensuais ou físicos estavam na contemplação de prazeres da vida diária, tais como beber, comer, fazer ginástica, contemplar a natureza etc. No reino dos amores, *eros* era encontrado não só entre homens, mas entre deuses e deuses, deuses e homens, deuses e animais, animais e seres humanos, elementos da natureza e humanos, fabricando condutas diversas e diferentes das que temos hoje.⁴ Nesse sentido, o amor entre os homens era uma forma de culto ao próprio *eros*, como uma entre tantas das obrigações inerentes ao cidadão grego.

Contrariamente ao homoerotismo masculino, cuja relação sexual pode estar pautada em atividade e passividade, na Grécia antiga, o homem grego adulto estava impedido, pelas leis da *polis*, de submeter-se a qualquer papel passivo na relação sexual. A prática de 'cunilingus' (sexo oral) com uma mulher, por exemplo, era igualmente condenável e reprovável na cultura grega.

Não obstante, foram os próprios gregos que inventaram a metáfora da complementaridade, através do famoso mito de Aristófanes, no célebre livro *O banquete*, de Platão.⁵

Segundo Aristófanes, a origem do amor remonta ao mito dos seres

andróginos e completos. Na antigüidade, os seres humanos eram essencialmente duplos e esféricos, constituídos de duas metades: o primeiro era constituído de duas metades homem, o segundo de duas metades mulher e o terceiro era constituído de metade homem e metade mulher. Certo dia, esses seres resolveram desafiar os deuses, e tiveram como castigo, a divisão de cada uma de suas partes, sendo condenados a vagarem errantes pelo mundo. O amor seria a tentativa de cada uma dessas metades retomarem a unidade perdida. Por isso, na cultura popular, dizemos que o amor não tem sexo, pois cada um de nós teve a sua cara-metade um dia perdida em algum lugar, segundo o mito grego (o que explicaria, grosso modo, a existência de seres heterossexuais, homossexuais e bissexuais como constitutivos de nossas subjetividades). Mas essa concepção mudou ao longo da história.

Na época do cristianismo, o amor passa a ser uma aberração e um desvio após os ensinamentos e doutrinas de Santo Agostinho. Ele dizia que o amor deveria ser destinado única e exclusivamente a Deus. O amor, e consequentemente o sexo, era uma forma de corromper o pacto feito entre Deus e o homem. A idéia de pecado vem dessa época e perdura até os nossos dias. O pecador, por conseguinte, é o primeiro personagem sexual da história da humanidade.⁶

Mas é no final do século XVIII com a idéia de sentimentalismo e romantismo que filósofos e escritores da época passarão a valorizar o amor romântico e o amor paixão, bem mais próximos daquilo que concebemos hoje. Jean Jacques Rousseau foi um dos mais representativos autores dessa época, na filosofia, e Shakespeare, na literatura, e ambos nos fizeram acreditar que o amor fazia parte da

O amor passa a ser uma aberração e um desvio após os ensinamentos e doutrinas de Santo Agostinho. Ele dizia que o amor deveria ser destinado única e exclusivamente a Deus. O amor, e consequentemente o sexo, era uma forma de corromper o pacto feito entre Deus e o homem. A idéia de pecado vem dessa época e perdura até os nossos dias

nossa interioridade. Porém, isso trouxe consequências negativas: foi nessa mesma época que a idéia de amor ficou atrelada à idéia de família e procriação, logo, só possível entre um homem e uma mulher, fazendo da família nuclear conjugal e burguesa, a norma, e todo e qualquer outro tipo de união, o desvio.

É por esta razão, acredito eu, que a nossa sociedade é incapaz de associar o amor, a cumplicidade, a amizade e o companheirismo às relações homoeróticas. Vêem a relação entre dois homens ou duas mulheres como patologia, degenerescência, vulgaridade, anomalia, anormalidade, falta de vergonha, imoralidade, patologia passível de cura, repreensão ou repressão. Daí associar a falta de comprometimento afetivo e promiscuidade como constitutiva e inerente a todos os homossexuais e lésbicas. Isto é uma inverdade. A falta de comprometimento afetivo e amoroso não tem sexo e é perfeitamente encontrada nas relações

interpessoais de homens e mulheres heterossexuais.

Quem pode pensar no amor de ou-
trora em um mundo onde se valoriza
cada vez mais o corpo e a imagem
como objetos de desejo? Como pode-
mos planejar o futuro com alguém, se
não acreditamos que esse alguém te-
nha condições de investir suficiente-
mente em um projeto de vida seme-
lhante ao meu? E o que é pior: esque-
cemos que o outro, aquele que deseja-
mos, está pensando a mesma coisa de
nós! Ora, se não existe uma perspec-
tiva mínima de se construir uma rela-
ção baseada em sentimentos, porque
logo 'eu' vou insistir nisso? Quero
mais é curtir a vida! Deixe aos care-
tas, aos otários, acreditar que um dia,
vão encontrar esse tal de amor. En-
quanto isso, eu me divirto, 'fico', 'be-
ijo', 'transo', 'acabo a noite em uma
cama qualquer', mas levo comigo a
minha noite de 'prazeres indescri-
tíveis', e no dia seguinte, "nem sei
mais quantas bocas eu beijei ou qual
o nome daquele(a) que acordou ao
meu lado". Passada a euforia, vem a
depressão, a angústia, trazendo-nos de
volta à realidade: "Estou só. Não te-
nho amor nem ninguém para amar. Só
existe esse espaço vazio ao meu lado,
levemente aquecido pelo calor de um
corpo de quem há minutos lá esteve".
Por um momento, a depressão, assim
como a angústia e a euforia desapare-
cem, dando lugar a uma sensação de
'abstinência de prazer', semelhante ao
que sente um viciado em drogas. Re-
sultado: "Que venha o próximo fim de
semana!". Olha só a novidade: vicia-
mo-nos em 'sexo casual' e nos torna-
mos escravos da cultura das sensações!
Isso é que é modernidade!

Voltemos a falar de amor.

Todos concordam que ainda se va-
loriza o amor como objeto de desejo,
mas esquecemos dele em algum baú

guardado em nossos armários. As pes-
soas querem amar, mas não estão aptas
para amar. Querem ser desejadas,
mas investem muito pouco no seu de-
sejo. Querem uma relação estável, por-
ém não acreditam que isso seja pos-
sível. Querem uma vida em comum,
mas são narcísicas o suficiente para
não construírem uma vida ao lado de
outra pessoa.

Querem um 'príncipe' ou uma
'princesa' como objeto de veneração,
mas esquecem de usar o próprio espe-
lho como medida do seu desejo. Valo-
rizam um gesto de afeto, carinho, amor
e paixão, mas são incapazes de fazer
isso com a verdade merecida, e sucum-
bem ao próximo corpo mais perfeito
e mais bonito que encontram pela fren-
te, seja o músculo mais bem trabalha-
do, ou a bunda e os seios mais infla-
dos. Sonham com jantares à luz de
velas, mas buscam quem sentar à mesa
em ambientes duvidosos, tais como
dark-rooms de boates ou salas de *chat*.

Planejam um dia dividir suas vidas
e um espaço a dois, mas o máximo que
conseguem é dividir o metro quadra-
do de uma pista de dança ou da cama
de um motel. Desejam o corpo do ou-
tro, mas apenas como objeto de
predação e gozo, visto se transforma-
mos em 'objetos' no extenso mercado
de corpos construídos em academias
de ginásticas ou mesas cirúrgicas, à
base de muito suor e esforço físico ou
por meio de anabolizantes, lipos-
aspiração, silicone.

Querem reconhecimento entre seus
pares, mas não reconhecem a si mes-
mos, uma vez que se vêem como pro-
jetos falidos, fadados ao fracasso, su-
cumbindo à fruição do corpo usado
como medida da felicidade possível,
cujo gozo orgástico é o fim dessa trá-
gica trajetória de vida.

Descobrimos também, por ensaio e
erro, que se amar é sofrer, quem dese-

No final do século XVIII,
filósofos e escritores
passarão a valorizar o amor
romântico e o amor paixão,
bem mais próximos daquilo
que concebemos hoje. Eles
nos fizeram acreditar que o
amor fazia parte de nossa
interioridade. Foi nessa
época que a idéia de amor
ficou atrelada à idéia de
família e procriação, logo,
só possível entre um
homem e uma mulher

ja amar, deve estar preparado para o
sofrimento das dores de amor, ou en-
tão, deve de imediato abandonar esse
projeto, por um dos modelos de vida
descritos acima.

Enfim, amar não é fácil! Deman-
da tempo, paciência, sentimento, fan-
tasia, ciúme, rejeição, doação de si,
compreensão do outro, cumplicidade,
esperança, mágoa, conquista, dor, su-
jeição, etc., mas também uma boa
dose de prazer e felicidade. Freud já
dizia que somos incapazes de amar o
outro na sua incondicionalidade, por-
que somos eminentemente narcísicos
e só nos constituímos na presença do
outro, ou seja, só existe um "eu" por-
que existe "um outro", ou "um nós",
como queiram.

Assim, não amamos o outro de
fato. Amamos o que de nós mesmos
conseguimos enxergar nesse outro. Ele
é a medida exata do 'nossa eu'. Sem
ele, não somos nada nem ninguém.
Uma das funções do amor, é preencher
um vazio naquele que ama.

Por isso, quando amamos, estamos
transbordados de plenitude e, propor-

cionalmente, quando perdemos o objeto amado, somos tomados por um sentimento de perda irreparável, de um completo vazio.⁷ Essa é, ao menos, a idéia do amor que persiste em nosso imaginário na atualidade, e desse modo, é pelo narcisismo também que o ser apaixonado esquece quem está a sua volta, pois como dizia a filósofa Hannah Arendt, "quem ama, abandona o mundo!". Mas é bom lembrar que temos também a liberdade de escolher com quem vamos nos identificar, com quem vamos estar acompanhados.

Nós temos a liberdade de escolher quem será a medida do 'nossa eu'. Definindo o outro como a medida do nosso eu, afirma Jurandir Freire, o novo *ethos* amoroso propôs aos indivíduos uma dura tarefa: *a de introduzir o sofrimento na economia do desejo*. Acontece que o outro a quem amamos pode dizer não ao que pedimos. Eis a antinomia da felicidade individual contida no amor romântico: se o outro não pode fazer-me sofrer com sua ausência ou sua recusa, não sei o que é amar, e se sei o que é amor, estou exposto ao sofrimento do 'não'. A este impasse a felicidade de mercado respondeu dizendo: ame os objetos, eles jamais dizem 'não'! São dóceis e programados para realizar o que julgamos saber sobre a satisfação de nossos desejos.⁸ O corpo está entre esses objetos fabricados pela sociedade de consumo. Hoje, produzimos corpos como produzimos alimentos enlatados, peças de automóveis, roupas ou eletrodomésticos, ou seja, em série. Transformamo-nos não só em objetos, mas em "coisas", na acepção marxista e freudiana do termo, conforme relembrava-nos Jurandir Freire. Para Marx, coisa é uma mercadoria com valor de troca. Para Freud, coisa é o objeto de nossa fantasia com vistas à satisfação dos nossos desejos. Neste

caso, sou veementemente crítico de qualquer cultura que transforme o corpo como objeto de predação, desejo, posse e gozo do outro, mercantilizando a sua economia libidinal à idéia narcísica de corporalidade, até mesmo porque, nem toda a dieta do mundo, nem todos os aparelhos de musculação ou ginástica existentes, ou ainda nem todas as cirurgias plásticas disponíveis podem transformar o corpo do "homem ou mulher comuns" em objetos de consumo tais como vemos nos desfiles de moda, nos *outdoors* ou nas capas de revistas ilustradas pelas notórias beldades e celebridades nacionais e internacionais.

Não sou um completo descrente do amor romântico ou de amor paixão. Gostaria de poder encontrar mais pessoas, tanto na vida diária quanto na clínica, que pudessem padecer e suportar as dores de amor em vez de serem incapazes de projetar para si uma relação pautada em *eros*. Gostaria de encontrar mais pessoas que pudessem chorar um amor perdido do que a falta que ele lhe faz.

Alguém que não usasse a palavra *eros* como um sinônimo elegante para a palavra sexo. Alguém cujo amor durasse o tempo necessário para que ele pudesse nascer, crescer e morrer, como todas as coisas vivas no mundo, aliás. Alguém em que o tempo do amor não durasse apenas o tempo de um beijo, de uma transa ou de um orgasmo, visto que amar alguém demanda discurso dos bons, e não meras palavras soltas de um discurso vazio e sem sentido.⁹ Gostaria, finalmente, de pensar também o amor, bem mais próximo da definição dada pelo poeta barroco Gregório de Matos que diz: "O amor é finalmente um embraço de pernas, uma união de barrigas, um breve tremor de artérias, uma confusão de bocas, uma batalha

de veias, um reboliço de ancas e quem diz outra coisa é besta".

Mas nunca esqueça que o outro ainda é a medida do nosso desejo. Portanto, cuidado com o que você deseja. Aliás, diante de tudo o que acabamos de falar, cabe aqui perguntar: Você realmente quer aquilo que você deseja. ■

Sergio Gomes da Silva, psicólogo clínico, especialista em Sexualidade Humana e especialista em Direitos Humanos pela UFPB. Mestrando em Saúde Coletiva pelo IMS/Uerj. E-mail: sergiogsilva1@yahoo.com.br e sergio_gsilva1@bol.com.br

NOTAS

¹ Costa, Jurandir Freire. *Sem fraude, nem favor: estudos sobre o amor romântico*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

² Idem.

³ Costa, Jurandir Freire. *Razões públicas, emoções privadas*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

⁴ Costa, Jurandir Freire. "A medicina com projeto social: controle do corpo" em: *Cadernos Cepia* nº 4 – Saber médico, corpo e sociedade, 1998, p. 127-138.

⁵ Platão. *O banquete*.

⁶ Ferraz, Carlos Henrique. "Sexualidade e desamparo: um estudo das origens do sujeito em Freud". Dissertação de mestrado – IMS/Uerj, 1996.

⁷ Vasconcelos, Helena. "O declínio do amor" em: jornal *Diário do Nordeste*, Fortaleza, CE, 20 de novembro de 1998.

⁸ Costa, Jurandir Freire. "O presente de nossas ilusões" em: "jornal *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais!, 11 de setembro de 1994.

⁹ Bloom, Allan. *Amor e amizade*. São Paulo: Mandarim, 1996



A DÉCADA PARA SUPERAR A VIOLENCIA É UMA GRANDE CONVOCAÇÃO PARA QUE AS PESSOAS DE BOA VONTADE E INSTITUIÇÕES SE UNAM MEDIANTE A DIGNIDADE HUMANA PARA O RESGATE DO PROFETISMO BÍBLICO: "A JUSTIÇA PRODUZIRÁ A PAZ" (ISAÍAS 32,17).

Para superar a violência

De 22 a 24 de outubro será realizado o Encontro Nacional Ecumênico de Mulheres, o evento foi inspirado na Campanha da Década para Superar a Violência e no tema da próxima Assembléia do CMI: "Deus em tua graça transforma o mundo". Durante o encontro o objetivo principal é capacitar mulheres na transformação do cotidiano. O evento acontecerá em São Paulo e será promovido pelo Conic com apoio do Clai, Koinonia e do Cese. As inscrições estão abertas até 30 de setembro. Mais informações pelo Conic (www.conic.org.br) ou pela Umesp (eventosft@metodista.br)

A Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) foi condenada pelo Tribunal de Justiça da Bahia em 6 de julho por danos morais e uso indevido da imagem da Ialorixá Mãe Gilda, do terreiro Ilê Axé

Abassá de Ogum. O resultado do julgamento confirmou a decisão da 1ª Instância por unanimidade. A Iurd e a editora Gráfica Universal terão que indenizar a família de Mãe Gilda e publicar a sentença na capa e no encarte do Jornal Universal, distribuído nacionalmente, em duas tiragens consecutivas. A Iurd recorreu da decisão judicial e o caso pode chegar ao Supremo Tribunal de Justiça. Mesmo que isso ocorra, a luta contra a intolerância religiosa saiu fortalecida de duas vitórias unâmines.

Em parceria com o Conselho de Pastores de Londrina, o Movimento Ecumênico de Londrina e a ONG Londrina Pazeando, além de outras organizações e movimentos, a Secretaria Regional para o Brasil do Clai promoveu dois dias de mobilização para entrega de armas na cida-

de. Os eventos, realizados no centro de Londrina, aconteceram dias 18 de junho e 20 de agosto.

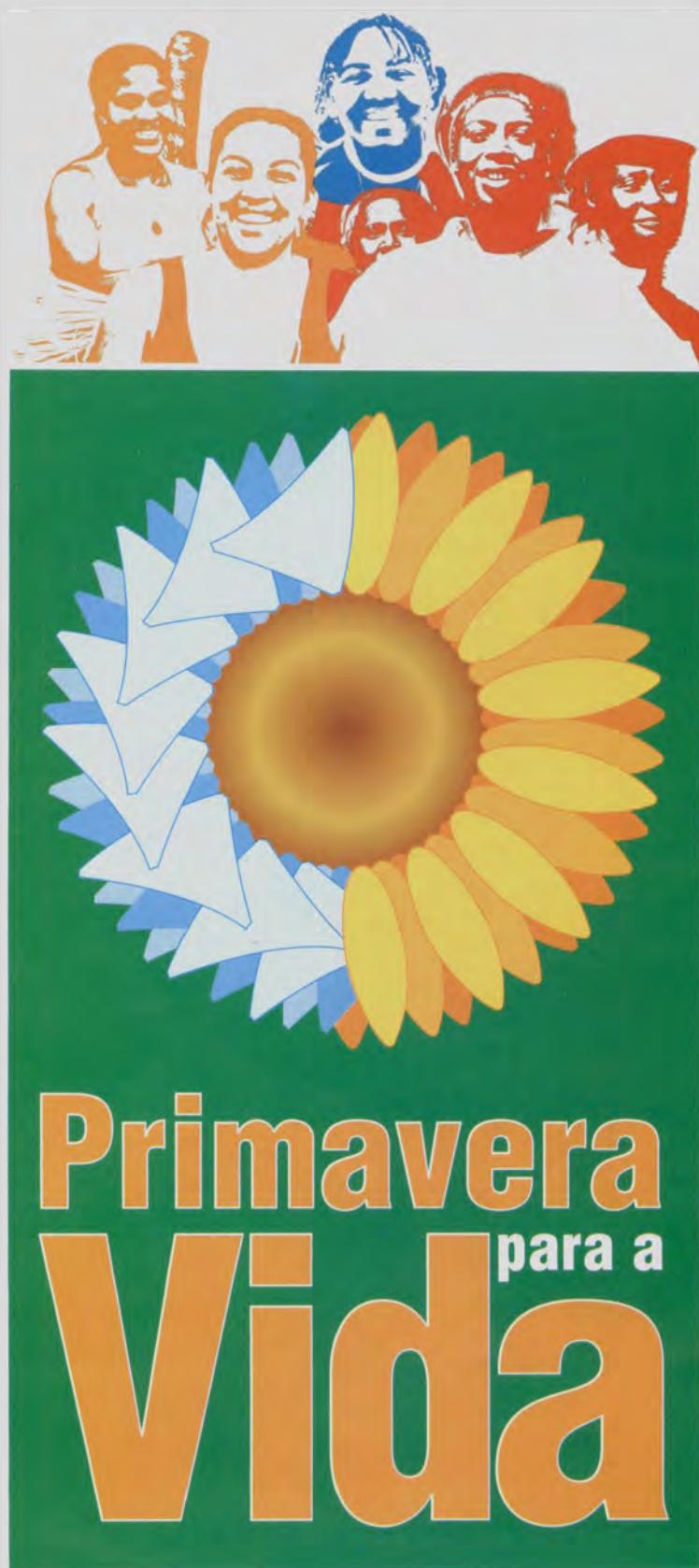
No mês de setembro, o Programa de Pastoral Evangélica de Juventude, da Secretaria Regional para o Brasil do Clai realizou seminários simultâneos em diversas cidades do Brasil. O tema geral dos encontros é "A Paz em Nossa Cidade" e um dos principais assuntos será tratado no evento o referendo sobre a proibição do comércio de armas no Brasil. Os seminários também fizeram parte das atividades promovidas durante a Semana Primavera pela Vida, uma iniciativa da Cese realizada entre 19 e 25 de setembro.

Em agosto cerca de 90 pessoas participaram de uma mesa redonda no Centro Cultural de Brasília para discutir o tema: desarmamento físico e de-

sarmamento do coração. Participaram representantes do Conic, o coordenador da Defensoria da Paz e um dos membros do Comitê de negociação entre os guerrilheiros das FARC e o governo da Colômbia.

SIGLÁRIO
CESE – Coordenadoria Ecumênica de Serviço
CLAI – Conselho Latino-Americanano de Igrejas
CMI – Conselho Mundial de Igrejas
CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil
KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço
UMESP – Faculdade de Teologia da Igreja Metodista

Tem muita gente que luta por uma Cidade de Paz.
A CESE apóia essa gente. Apóie a CESE.



Campanha nacional
de mobilização de recursos
para projetos populares
2005/2006



CESE
Coordenadoria Ecumênica de Serviço
www.cese.org.br

Para contribuir:
Banco Bradesco
Agência 0592-4
Conta Corrente 42.144-8
Tel.: (71) 2104 5457



SiM

**DIGA À VIDA
VOTE 2**

VAMOS ACABAR COM O COMÉRCIO DE ARMAS.