

Revista

Missioneira



TEOLOGIA
IMT - URI

REVISTA MISSIONEIRA

Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI)
Instituto Missioneiro de Teologia (IMT)
Campus de Santo Ângelo
Departamento de Ciências Humanas
Curso de Graduação em Teologia

Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e Das Missões (URI)

Reitor

Arnaldo Nogaro

Pró-Reitora de Pesquisa, Extensão e Pós-Graduação

Neusa Maria John Scheid

Pró-Reitora de Ensino

Edite Maria Sudbrack

Pró-Reitor de Administração

Nestor Henrique de Cesaro

URI – Campus de Santo Ângelo

Diretor Geral

Gilberto Pacheco

Diretor Acadêmico

Marcelo Paulo Stracke

Diretora Administrativa

Berenice Rossner Wbatuba

Coordenador do Curso de Teologia

Léo Zeno Konzen

Instituto Missioneiro de Teologia (IMT)

Diretor do IMT

Adriano André Maslowski

Coordenador do Curso de Teologia

Léo Zeno Konzen

Os conceitos emitidos em trabalhos assinados são de inteira responsabilidade de seus autores.
Os originais não serão devolvidos, mesmo não publicados.

REVISTA MISSIONEIRA

FOCO E ESCOPO

A Revista Missioneira é um periódico semestral do Curso de Teologia URI-IMT. Tem como missão oportunizar a socialização do conhecimento teológicos em particular e da área das Ciências Humanas e Sociais em geral. As contribuições científicas destinadas à Revista devem ser inéditas, advindas destas áreas do conhecimento. Busca publicar produções em forma de artigos científicos, ensaios, traduções e entrevistas.

REVISTA MISSIONEIRA

EQUIPE EDITORIAL

Editor Gerente

Dr. Léo Zeno Konzen

Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Santo Ângelo, RS, Brasil

Conselho Editorial

Dr. Adair Adams Instituto Federal do Rio Grande do Sul, Vacaria, RS, Brasil

Dra. Célia Zeri de Oliveira, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil

Dr. Domingos Benedetti Rodrigues, Universidade de Cruz Alta, Cruz Alta, RS, Brasil

Dr. Douglas Verbicaro Soares, Universidad de Salamanca, Salamanca, Cyl, Espanha

Dr. Douglas Orestes Franzen, Centro Universitário Uceff, Itapiranga, SC, Brasil

Dr. Edemar Rotta, Universidade Federal da Fronteira Sul, Cerro Largo, RS, Brasil

Dra. Egeslaine de Nez, Universidade Federal de Mato Grosso, Araguaia, MT, Brasil

Dr. Fábio César Junges, Universidade de Cruz Alta, Cruz Alta, RS, Brasil

Dr. Iuri Andréas Reblin, Faculdades EST, São Leopoldo, RS, Brasil

Dr. Luiz Carlos Susin, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

Dra. Kathlen Luana de Oliveira, Instituto Federal do Rio Grande do Sul, Osório, RS, Brasil

Dr. Márcio Luís Marangon, Colégio Notre Dame, Passo Fundo, RS, Brasil

Dra. Michelle Castro Lima, Instituto Federal Goiano, Ceres, GO, Brasil

Dr. Noli Bernardo Hahn, Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Santo Ângelo, RS, Brasil

Dr. Odair Neitzel, Universidade Federal Fronteira Sul, Chapecó, SC, Brasil

Dr. Paulino Eidt, Universidade do Oeste de Santa Catarina, Joaçaba, SC, Brasil

Dra. Vânia Lisa Cossetin, Universidade do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí, RS, Brasil

Comissão Científica Ad Hoc

Me. Adriano André Maslowski, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, RS, Brasil

Ms. César Augusto Danelli Junior, Faculdade de Balsas, Balsas, MA, Brasil

Me. Cristiane Gabrie Pacheco, Faculdade São Francisco de Barreiras, Barreiras, BA, Brasil

Me. Claudio Everaldo dos Santos, Universidade de Cruz alta, Cruz Alta, RS, Brasil
Me. Daniel Skrsypcsak, Centro Universitário FAI, Itapiranga, SC, Brasil
Dra. Elizabeth Fontoura Dorneles, Universidade de Cruz Alta, Cruz Alta, RS, Brasil
Me. Jenerton Arlan Schütz, Universidade do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí, RS, Brasil
Me. Jeferson Flores Portela da Silva, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil
Me. José Rogério Rigo, Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Santo Ângelo, RS, Brasil
Me. Hadassah Laís de Sousa Santana, Instituto Brasiliense de Direito Público, Brasília, DF, Brasil
Me. Ivan Luís Schwengber, Universidade Comunitária da Região de Chapecó, Chapecó, SC, Brasil
Me. Larissa Dalcin, Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí, RS, Brasil
Me. Leandro José Kotz, Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí, RS, Brasil
Me. Leandro Mayer, Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, RS, Brasil
Me. Marco Antônio Franco do Amaral, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal
Dr. Mário José Puhl, Fundação Educacional Machado de Assis, Santa Rosa, RS, Brasil
Dr. Milton César Gerhardt, Universidade do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí, RS, Brasil
Me. Raquel Madeira Soares, Universidade de Cruz Alta, Cruz Alta, RS, Brasil
Me. Renato de Oliveira Dering, Universidade Federal de Goiás, Goiás, GO, Brasil
Dr^a Rosângela Angelin, Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Santo Ângelo, RS, Brasil
Me. Tarcisio Dorn de Oliveira, Universidade do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí, RS, Brasil
Dr. Tiago Anderson Brutti, Universidade de Cruz Alta, Cruz Alta, RS, Brasil
Dra. Vânia Maria Abreu de Oliveira, Universidade de Cruz Alta, Cruz Alta, RS, Brasil
Me. Vítor Hugo dos Reis Costa, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, Brasil

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	8
Fábio César Junges	
Léo Zeno Konzen	
DISCRIMINAÇÃO HOMOSSEXUAL NA IDEOLOGIA CRISTÃ.....	10
Douglas Verbicaro Soares	
PROFETA AMÓS E A CRÍTICA AO DISCURSO RELIGIOSO.....	36
Noli Bernardo Hahn	
Bianca Strücker	
CONTRADIÇÕES NO/DO MOVIMENTO SEPARATISTA “O SUL É MEU PAÍS”	48
Edinaldo Enoque da Silva Júnior	
Jenerton Arlan Schütz	
O ESTÁGIO NO ENSINO SUPERIOR COMO PRÁTICA SOCIOCULTURAL PARA A CONSTRUÇÃO DE SABERES SIGNIFICATIVOS NA CONTEMPORANEIDADE	67
Dieison Prestes da Silveira	
Diego Pascoal Golle	
A INOVAÇÃO NA PESQUISA EM CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS COMO MODO DE CONCRETIZAR EPISTEMOLOGIAS DO SUL.....	76
Pedro Henrique Baiotto Noronha	
Tiago Anderson Brutti	
Sirlei de Lourdes Lauxen	
O CONCEITO DE DISCIPLINA EM MICHEL FOUCAULT: PERCURSO E APLICABILIDADE EM NOTAS BIBLIOGRÁFICAS.....	86
Jeferson Bertolini	
A METODOLOGIA DA HISTÓRIA ORAL COMO FORMA DE PRESERVAR FATOS MARCANTES NO MEIO SOCIAL.....	99
Dieison Prestes da Silveira	
Ana Julia Oliveira Toledo	
Vânia Maria Abreu de Oliveira	
A INFLUÊNCIA JUDAICA NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE EMMANUEL LÉVINAS A PARTIR DA ÉTICA DA ALTERIDADE COMO FILOSOFIA PRIMEIRA	106
Leonardo Envall Diekmann	
Adriano André Maslowski	
DA PRÁTICA CRISTÃ: AS BASES DA MORAL EVANGÉLICA.....	121
Jean Rodrigo Pinheiro	

APRESENTAÇÃO

Foco e diversidade são marcas desta edição e de tantas anteriores de *Missioneira*. Foco porque os artigos constituem um concerto polifônico em torno da preocupação pela saúde da Teologia e das demais ciências sociais e humanas. Diversidade porque as partes da sinfonia são mesmo variadas e de múltiplas procedências. Assim é a vida e semelhante deve ser a produção intelectual que pretende prestar-lhe serviços.

Um primeiro serviço à saúde teológica vem da Espanha e é prestado pelo Doutor em Direito, Douglas Verbicaro Soares, da Universidade de Salamanca, na Espanha. Seu texto “Discriminação homossexual na ideologia cristã” denuncia desvios introduzidos no Cristianismo e perpetuados ao longo dos séculos. Tem por “objetivo explicitar a influência de dogmas religiosos judaico-cristão na formação de ideário condenatório à orientação homossexual em sociedades ocidentais”.

Também na linha da saúde teológica, o Doutor em Ciências da Religião Noli Bernardo Hahn e a doutoranda em Direito Bianca Strücker, ambos da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Campus de Santo Ângelo, contribuem com um estudo da denúncia da manipulação da fé religiosa feita pelo profeta Amós, nos tempos da formação da Bíblia, oito séculos antes de Cristo. Com o título “Profeta Amós e a crítica ao discurso religioso”, o artigo tem como tema central a crítica profética a um discurso religioso que não integra o direito e a justiça.

Outros artigos também contribuem para a saúde da Teologia, em diversos sentidos. Dentre eles, “A influência judaica no pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas a partir da ética da alteridade como filosofia primeira”, de Leonardo Envall Diekmann, da URI Santo Ângelo, e o doutorando em Filosofia Adriano André Maslowski, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). O texto, segundo os autores, “busca resgatar as raízes judaicas que influenciaram diretamente a reflexão filosófica levinaseana, a qual contribuiu para uma nova forma de estabelecer as relações entre o Mesmo e o Outro a partir do resgate do humanismo, da ética, do rosto, da alteridade”.

Outro texto, “Da prática cristã: as bases da moral evangélica”, de Jean Rodrigo Pinheiro, da URI Santo Ângelo, ilustra a necessária vinculação da ética cristã ao caminho do seguimento de Jesus. No horizonte das outras ciências humanas e sociais, esta edição de *Missioneira* traz uma contribuição para a saudável interpretação jurídica dos fundamentos alegados pelo movimento separatista que pretende desvincular do Brasil o Sul do mesmo. Intitulado “Contradições no/do movimento separatista ‘o sul é meu país’”, o artigo de Edinaldo Enoque da Silva Júnior, da Secretaria de Educação do Estado de Santa Catarina, e o doutorando em Educação Jenerton Arlan Schütz, da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ), de Ijuí, se propõe “esclarecer que há fortes equívocos por parte dos

organizadores e defensores do Movimento em fazer uso da CF e/ou da Resolução 1514 (XV) de 1960 da ONU que usam para sustentar o separatismo”.

Contribui também para o foco da revista, o artigo “A inovação na pesquisa em ciências humanas e sociais como modo de concretizar epistemologias do Sul”, de Pedro Henrique Baiotto Noronha e dos Doutores em Educação Tiago Anderson Brutti e Sirlei de Lourdes Lauxen, da Universidade de Cruz Alta (UNICRUZ), que aborda a complexa temática das epistemologias e metodologias de pesquisa. Os autores buscam inspiração em Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses e constataam que, “para valorizar as pesquisas que aqui se produzem e questionar a impossibilidade de se obter um conhecimento próprio e local, faz-se necessário construir as condições para que estas perspectivas sejam chamadas ao debate acadêmico”.

Jeferson Bertolini, Doutor em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, em seu artigo “O conceito de disciplina em Michel Foucault: percurso e aplicabilidade em notas bibliográficas”, conclui que “disciplina é um conceito atual e que ajuda a entender, por exemplo, os programas de TV sobre atividade física e alimentação que, indiretamente, ajudam a disciplinar os corpos da audiência”.

O artigo “A metodologia da história oral como forma de preservar fatos marcantes no meio social”, de Dieison Prestes da Silveira, Ana Julia Oliveira Toledo e da Doutora em Educação Vânia Maria Abreu de Oliveira, todos da UNICRUZ, mostra a importância da mencionada metodologia para a saúde da memória histórica. Afirmam os autores: “Para o meio sociocultural, reviver fatos do passado permite reconstruir a história e compreender as interfaces marcantes no tempo. Ainda, permite contribuir com as ciências, tendo a dialogicidade como forma de buscar o conhecimento”.

Dieison Prestes da Silveira e o Doutor em Engenharia Florestal Diego Pascoal Golle, da UNICRUZ, no artigo “O estágio no ensino superior como prática sociocultural para a construção de saberes significativos na contemporaneidade”, enriquecem os conhecimentos relativos à saúde nas ciências humanas, especificamente nos processos pedagógicos. Relatam e analisam atividades desenvolvidas na Universidade e constataam a importância das mesmas no processo de ensino/aprendizagem, tanto do professor estagiário quanto dos alunos.

Missioneira agradece aos autores e autoras dos textos publicados nesta edição, na esperança de que suas contribuições sejam de proveito para os leitores. E que, na diversidade de sons, arranjos e coreografias, o concerto sirva para fortalecer a saúde das ciências e da convivência humana.

Santo Ângelo, 27 dezembro 2019.

Fábio César Junges

Léo Zeno Konzen

DISCRIMINAÇÃO HOMOSSEXUAL NA IDEOLOGIA CRISTÃ

HOMOSEXUAL DISCRIMINATION IN CHRISTIAN IDEOLOGY

Douglas Verbicaro Soares¹

¹Universidad de Salamanca, Salamanca,
Cyl, Espanha. Doutor em Direito.
E-mail: douglas_verbicaro@yahoo.com.
br

Resumo: As práticas discriminatórias contribuíram para a exclusão social de um número considerável de pessoas ao longo da história da humanidade. Muitas ideias de condenação versaram sobre a questão da sexualidade humana, restringindo a importância do sexo como instrumento de desenvolvimento humano, indispensável para o respeito à dignidade de cada indivíduo. O presente trabalho tem como objetivo explicitar a influência de dogmas religiosos judaico-cristão na formação de ideário condenatório à orientação homossexual em sociedades ocidentais, transmitidos de geração a geração. O estudo ressalta a relevância sobre o tema da sexualidade e sua relação com interpretações institucionais seculares que promulgaram a prática da homossexualidade como pecaminosa e contraditória com as orientações divinas. Desta forma, o estudo serve como auxílio na visibilidade do tema, uma vez que, estão limitadas as abordagens que versam sobre a temática religiosa e homossexualidade.

Palavras-chave: Dogma religioso. Orientação sexual. Dignidade humana. Sexualidade.

Abstract: Discriminatory practices have contributed to the social exclusion of a considerable number of people throughout the history of humankind. Many ideas of conviction centered on the question of human sexuality, restricting the importance of sex as a tool for human development, indispensable to respect for the dignity of each individual. This paper aims to clarify the religious dogmas Catholic influence in the formation of damning ideas to homosexual orientation in Western societies, transmitted from generation to generation. The study underscores the importance of the topic of sexuality and its relationship with institutional secular interpretations that enacted the practice of homosexuality as sinful and contradictory with the divine guidance. This paper serves as an aid in the visibility of the topic, since limited safe the approaches that relating the theme of religion and homosexuality.

Keywords: Religious dogma. Sexual orientation. Human dignity. Sexuality.

<http://dx.doi.org/10.31512/missioneira.v21i2.3164>

Processo de avaliação: *Double Blind Review*

Submetido em: 11.06.2019

Aceito em: 11.07.2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons
Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

Introdução

O tema da homossexualidade será introduzido nesse estudo com a canção, considerada por muitos, como um dos símbolos da cultura LGBTQI, referente às pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, *queer* e intersexuais. Segundo a canção *I will survive* – eu sobreviverei, ou também: *I am what I am* – sou o que sou, interpretadas pela diva disco falecida, Gloria Gaynor.

A renomada personalidade representou artisticamente distintas gerações, especialmente, todas aquelas pessoas que se identificaram com sua carismática obra artística, que usaram suas letras como hinos de reivindicação por respeito, participação social e inclusão de pessoas vítimas de exclusão pelo mundo.

Assim, transmitindo, sobretudo ânimo e força à aquelas pessoas que se sentiam prejudicadas por situações de vulnerabilidade, que as impediam de ser tratadas em condições de igualdade e que, muitas vezes, tinham que esconder a sua essência.

Dessa forma, o instrumento musical vem sendo utilizado, inclusive nos dias de hoje, como uma importante motivação para o reconhecimento da diversidade. Esse instrumento possibilita a promoção das diferenças entre as pessoas, defendendo a ideia de aceitação dos demais, não importando as especificidades inerentes de cada indivíduo. Esse instrumento é apenas um dos mecanismos que podem ser utilizados para a conscientização social sobre o tema da diversidade sexual (VERBICARO SOARES, 2019, p. 105).

Nesse aspecto, o estudo apresentado, também, serve de alternativa para a discussão sobre a relação entre religiosidade, formação de padrões sócios comportamentais e, modos de controle, pelas Instituições Cristãs, no ideário da orientação homossexual.

É válido reconhecer que alternativas cotidianas são necessárias para se romper com os preconceitos e fobias aos temas da sexualidade humana, que por sua vez, não deverão ser menosprezados entre a diversidade existente e, sim, respeitada na sua própria essência, seja na manifestação heterossexual, homossexual ou bissexual. Por essa razão, a sobrevivência da diversidade sexual é uma exigência necessária para a formação de uma sociedade mais justa, fraternal e harmoniosa entre as pessoas em plano físico e espiritual.

O conceito sobreviver, utilizado na letra da canção, representa a motivação de cada pessoa em superar todos os obstáculos criados socialmente, que impedem a real participação e trato igualitário, na esfera coletiva de convivência entre os indivíduos, especialmente quando essas dificuldades são impostas por motivação sexual.

Deve-se mencionar que a ideologia da Igreja Católica adota condutas que dificultam a igualdade almejada pelos grupos em situação desigualdade social, como os mencionados

anteriormente. Para uma melhor visibilidade sobre esse tema, se fez necessária a abordagem histórica sobre a incidência de um ideal conservador religioso, na formação de uma concepção negativa quanto à homossexualidade em sociedades cristãs (VERBICARO SOARES, 2016, p. 51-2).

O estudo revelará que as influências interpretativas de textos religiosos promoveram a estigmatização, durante séculos, da liberdade sexual e no modo de se comportar de sociedades pelo mundo, desde a antiguidade (com o surgimento do Cristianismo) até os dias atuais. Destarte, revelar historicamente os temas de sexualidade e religião são importantes para se entender os caminhos e os valores que foram constitutivos por comportamentos discriminatórios às mulheres e aos homossexuais. Fatos que, baseados em crenças e interpretações restritivas, justificaram as mais terríveis exclusões participativas, de milhares de pessoas, por motivos de gênero, identidade de gênero e orientação sexual.

A atualidade é representada por um momento de transição entre o papel da religiosidade e, as Instituições que as representam, e os anseios de inclusão de grupos vitimados de acordo com a história. Dessa forma, a sexualidade ocupa uma posição destacável nessa conturbada via de evolução.

De um lado, os ideários mais conservadores, que impõem valores restritos para os seus seguidores e que, insistem na condenação da homossexualidade. E de outro, as visões de aceitação dessa orientação sexual, no sentido de oferecer uma palavra mais próxima à essência humana e de, sobretudo, permitir o pleno desenvolvimento sexual e digno de cada pessoa, não importando sua sexualidade. Se existe um caminho do certo ou errado, a resposta pode estar na interpretação individual sobre a história consciente do Cristianismo, nos mais de dois mil anos de existência.

Foras realizadas algumas perguntas que constituem a problemática do estudo, como por exemplo: existem evidências históricas de repressão à sexualidade humana decorrentes da ideologia cristã? A homossexualidade representaria um erro segundo previsões judaico-cristãs de textos religiosos? Quais são as interpretações sobre a homossexualidade segundo a doutrina religiosa da Igreja Católica? A homossexualidade foi perseguida pela Igreja Católica? Qual o posicionamento do Vaticano sobre a homossexualidade?

1 A negação sobre a orientação homossexual

De acordo com os vestígios históricos deixados por Santo Agostinho (354-430) e Santo Tomás de Aquino (1225-1274), se presenciaram relatos iniciais que desencadearam restrições na mentalidade da sociedade quanto ao tema das práticas sexuais e do pecado (BETIOLI, 2011, p. 40-1). Para entender a contextualização do período, se trabalhará a ideia de que

Igreja Católica foi a Instituição mais influente, que remonta, desde períodos medievais e que, continua influenciando, atualmente, em temas de sexualidade.

A igreja constituía uma organização que se estendeu por todo o mundo cristão, mais poderosa, maior, mais antiga e duradoura que qualquer coroa. Tratava-se de uma era religiosa e a Igreja, sem dúvida, tinha um poder e prestígio espiritual tremendos (HUBERMAN, 1936, p. 13).

O período destacado revelou uma forte repressão à sexualidade, inclusive, incentivando a castidade, entre os homens e, valorando a virgindade, como símbolo da pureza, em especial para as mulheres. Dessa maneira, o sexo era entendido como maneira natural para a procriação humana, sem levar em consideração o prazer. O prazer mencionado foi negado e remetido ao pecado da carne, como uma prática que deveria ser realizada apenas depois do casamento entre um homem e uma mulher.

Nesse sentido, se responde a primeira pergunta do estudo: existem evidências históricas de repressão à sexualidade humana decorrentes da ideologia cristã? A resposta foi afirmativa, pois o pensamento valorativo narrado no estudo impôs fortes ideias de abstinência sexual, os mesmos que caracterizaram os primórdios da religiosidade cristã.

As mensagens transmitidas pela Igreja Católica aos seus fiéis seriam no sentido de informar que se os preceitos eclesiásticos são respeitados nos desígnios de Deus, como recompensa os obedientes ganhariam o Reino dos Céus. De modo diverso, os que ousassem a desrespeitar os preceitos doutrinários, seus destinos estariam fadados aos castigos divinos por suas escolhas indevidas e pecaminosas.

A ética se fundamenta a partir da seguinte concepção metafísica: Deus criador, a verdade é revelada (plano de Deus); os Mandamentos de Deus; a desobediência é igual a pecado; o homem pecador deve buscar a salvação; o sobrenatural tem primazia sobre o natural.

A visão teocêntrica faz os valores religiosos impregnar as concepções éticas e os critérios de bem ou de mal se acham vinculados à fé e dependem da esperança da vida pós-morte. Identifica-se, então, o homem moral como homem temente a Deus. A consequência disso é a regulação do comportamento moral no mundo material (expição da culpa do pecado original) para ser premiado (felicidade, liberdade) no mundo imaterial após morte física.

Como a sexualidade está no âmbito material é, portanto, fonte de pecado e deve-se ficar afastado de suas “tentações”. É necessário levar uma vida simples e afastada dos prazeres e desejos (SILVA, 2008, p. 07-8).

Com base nesses valores, foi moldado o ideal doutrinário dos ensinamentos das Instituições Cristãs pelo ocidente. Ao logo dos últimos séculos, as maneiras de interpretação dos textos religiosos da Bíblia, entre o Velho e Novo Testamento, sofreram alteração na sua definição e compreensão.

De acordo com os estudos de Santo Agostinho, o teólogo/filósofo, nos primeiros anos do Cristianismo, o pensador da Igreja defendeu que as práticas sexuais deveriam seguir apenas a essência natural da procriação humana, concernente à manutenção da espécie. Se esse pensamento primordial não fosse atingido, a prática sexual seria na realidade um pecado grave (ZILLES, 2009, p. 342).

Foi com base nesse entendimento que se denegou, por parte da Igreja, o prazer no sexo, uma vez que, o principal objetivo de tal conduta seria a de garantir a procriação. Para esse entendimento, temas relacionados ao sexo restrito ao matrimônio entre homem e mulher, castidade e virgindade nortearam os ensinamentos religiosos sobre a matéria.

Nessa linha de entendimento, somando-se ao pensamento medieval sobre a moral da sexualidade, outro teólogo cristão, Tomás de Aquino, através de trabalhos como a “Suma Teológica”, inspiram restritivos posicionamentos quanto ao sexo humano e a forma como as pessoas usam da libido sexual. Assim, havendo a separação do amor (espiritual) e do sexo (carnal). De acordo com esse parâmetro, o Santo da Igreja defendeu a premissa que o corpo humano seria bom, mas que poderia ser utilizado de forma equivocada pelas pessoas não casadas. No entanto, para não caírem nas tentações do pecado original da carne, os humanos deveriam respeitar a castidade (AQUINO, 2001, p. 134-5). Essa postura ensejou uma visão masculinizada do sexo, patriarcal e que justifica a submissão da mulher na sua função procriadora de gerar descendentes. Atribuindo, da mesma maneira, uma visão vergonhosa sobre as práticas sexuais, repelindo os desejos sexuais e, também, as manifestações de afeição.

São Tomás de Aquino, filósofo e teólogo do século XIII, reforçou os temores tradicionais em relação à homossexualidade, demonstrando, a partir das proposições de Santo Agostinho sobre a especificidade dos órgãos sexuais para a reprodução, que este era um hábito criminoso, tanto aos olhos de Deus, como dos homens. E então, a partir da Idade Média, com essa nova moralidade, homens e mulheres tornaram-se obcecados pela culpa em relação ao sexo, que aos olhos da Igreja era o maior pecado e a castidade passou a neutralizar outros pecados (TANNAHILL, 1980, p. 169).

Com esse pretexto, os atos sexuais, que não atendiam o principal objetivo da reprodução, seriam vistos, pela sociedade da época culturalmente, como pecaminosos. Esse ideal foi implementado e seguido por diversas sociedades ao longo dos tempos. Fato que contribuiu para a fortificação das bases restritivas quanto à liberdade sexualidade humana.

São Tomás, sem nenhuma pretensão de rever a posição de Agostinho afirmará que “o homem se torna bestial na cópula, porque não pode moderar com a razão o prazer do coito e a força da concupiscência” [...] A partir do cristianismo a sexualidade passa, portanto, a ser vista como pecado e apenas admitida no âmbito matrimonial e exclusivamente para a procriação. A copulação deveria servir só para dar à luz. Desta forma, a monogamia e a virgindade para as mulheres passam a ser valorizadas como símbolos de virtude. Se a contracepção era considerada um pecado grave, a homossexualidade era um crime muito maior e, além de um perigo para a Igreja e um repúdio à moralidade cristã, foi

também considerada um perigo para o Estado. O “batismo era recusado ao homossexual, assim como a instrução na fé, até que ele houvesse renunciado a seus hábitos malignos” (SILVA, 2008, p. 10).

De acordo com essa visão, Berenice Dias complementou a ideia sobre as restrições atribuídas à sexualidade humana, especialmente à homossexualidade. Para a autora:

A sacralização da união heterossexual aconteceu na Idade Média. O matrimônio – sem nada perder de seu viés patrimonial – foi transformado em sacramento. Somente as uniões abençoadas pela igreja eram válidas, o ato sexual foi reduzido à fonte do pecado. A virgindade era cultuada, e o sexo ligado ao prazer estava associado à noção de impureza, transgressão, conduta pecaminosa, mesmo dentro do casamento. A igreja rejeitou qualquer prazer ou sensualidade que pudesse ser atribuído ao sexo marital. Adotou a ideia de que o sexo estava estritamente ligado ao divino e ao sagrado (DIAS, 2016, p. 61).

Dessa maneira, se esquecendo e não atribuindo importância ao prazer humano na descoberta da sexualidade, entre as mesmas: o sexo anal, a masturbação, as práticas orais sexuais e outras. Todas essas formas de expressão do sexo acabaram sendo renegadas socialmente e consideradas, como sem relevância.

Esse menosprezo ao prazer sexual e à sexualidade eram motivados, simplesmente, por essas práticas não possibilitarem o objetivo principal do sexo, conforme o entendimento valorativo do período, que tinha na perpetuação da família, da espécie, o basilar fundamento almejado pela ideologia religiosa.

2 As supostas interpretações condenatórias à homossexualidade nos textos bíblicos do Novo Testamento

Chama-se à atenção, que em pleno século XXI, os mesmos valores continuam sendo transmitidos em diversas sociedades no ocidente. Se pode encontrar esse evento no posicionamento de certa corrente da Igreja Católica, que argumenta que a sexualidade serviria de modo restritivo, à reprodução dos filhos de um matrimônio (entre marido e esposa). Portanto, qualquer outra finalidade que se busque fora da reprodução, também, ficaria excluída do plano divino, sendo caracterizada como prática pecaminosa. Deve-se essa compreensão à interpretação do Novo Testamento, em especial as previsões de Paulo aos Romanos. No capítulo 1, versículos 24-29:

Por isso, também, Deus os entregou às concupiscências de seus corações, à imundícia, para desonrarem seus corpos entre si; Pois mudaram a verdade de Deus em mentira, e honraram e serviram mais a criatura do que o Criador, que é bendito eternamente. Amém. Por isso Deus os abandonou às paixões infames. Porque até as suas mulheres mudaram o uso natural, no contrário à natureza. E, semelhantemente, também os homens, deixando o uso natural da mulher, se inflamaram em sua sensualidade uns para com os outros, homens com homens, cometendo torpeza e recebendo em si mesmos a recompensa que convinha ao seu erro.

Se faz necessário recordar que as contextualizações históricas, da época das Cartas de Paulo, refletiam um período marcado no Império Romano, como o da vulgarização sexual. O apóstolo Paulo, por meios de suas Cartas aos Romanos e a Timóteo, fez referências à homossexualidade em diversas passagens bíblicas, como em:

1 Coríntios 6, 9-10: nem os impuros, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os afeminados, nem os homossexuais herdariam os reinos de Deus;

1 Timóteo. 1, 9-11: tendo presente que a lei não foi instituída para o justo, senão para os prevaricadores e rebeldes, para os ímpios e pecadores, adúlteros, homossexuais;

Romanos 1, 26-27: por isso os entregou Deus às paixões infames, pois suas mulheres inverteram as relações naturais por outras contra a natureza, igualmente os homens, abandonando o uso natural da mulher, se abrasaram em desejos uns pelos outros, cometendo a infâmia de homem com homem, recebendo o pagamento merecido de seu extravio.

Do mesmo modo, Isidre Bravo fez alusão às cartas de São Paulo sobre os temas de amor entre homens:

Por eso (por impíos y por librarse todavía a la adoración de dioses paganos) Dios los entregó a las concupiscencias de su corazón, hasta deshonorar vergonzosamente entre sí sus propios cuerpos, [...] pues adoraron a las criaturas en vez de su Creador [...]; los varones, dejando el uso natural de la mujer, se abrasaron en mutuo deseo, encendieron su lujuria unos con otros, practicando ignominias, cometiendo torpezas y exigiendo un pago por su pecado [...] Dios los entregó a su razón depravada, para obrar lo que no debían, llenos de toda [...] malicia, [...] y perversidad. A pesar de conocer el decreto de Dios, que los que cometen acciones merecen la muerte, no sólo las hacen, sino que también aplauden a quienes las hacen (Carta a los romanos, I, 24 a 32) (BRAVO, 2008, p. 147).

As Cartas de Paulo foram escritas com base nessas previsões, de orientar os cristãos a seguir uma postura responsável no sexo. Não se pode esquecer que o momento histórico considerava as mulheres submissas aos homens, sendo uma sociedade patriarcal e conservadora. Período esse que condicionavam à mulher a um desprestígio social, atribuído a elas a missão de gerar os descendentes da família, considerando a sexualidade como manutenção da reprodução humana.

Com base nesses fatos, torna-se fácil o entendimento sobre as explicitações de Paulo quanto à fornicação e sua caracterização como um suposto sentimento perverso e maligno, condenando, por exemplo, os rituais e práticas sexuais que ocorriam no período romano, com a justificativa da prostituição masculina e feminina e a vulgarização da sexualidade.

O discípulo Paulo, ao citar as passagens religiosas, criticando a sexualidade da época buscava, na verdade, orientar os crentes na moral de uma sexualidade restritiva, com o objetivo da reprodução (COUNTRYMAN, 1988, p. 260).

Por esse motivo, as manifestações sobre a condenação às imundices, às paixões infames, ao uso natural contrário à natureza refletem esse ideário. A possibilidade de equiparar um homem a uma mulher e, essa mudança de rol, não possuía guarida na cultura idealizada de superioridade masculina sobre a feminina. Consequentemente, o que não se adéqua ou segue os preceitos dominantes, reduz ou exclui a participação do inadequado/infrator. Foi o que aconteceu com os homossexuais.

Assim, fica claro que no mundo antigo, a sociedade estava acostumada a determinados preceitos valorativos, onde os homens ocupavam o topo da relação, como verdadeiras e supremas autoridades, objetivando a mulher como pertencente ao homem. Dessa forma, condutas que igualassem os homens à posição das mulheres deveriam ser proibidas culturalmente. Com esse pensamento, séculos inteiros foram marcados pela submissão feminina e discriminação ao gênero, sexualidade, principalmente à diversidade sexual.

A humanidade, ao longo da sua história, nem sempre gloriosa, tem sido alcançada por inúmeros flagelos e calamidades que a dilaceram por toda a parte, condenada que está a transpor terríveis martírios e padecimentos que atingem a grande maioria dos seres humanos (OLIVEIRA, 1986, p. 72).

Na questão da sexualidade essa visão foi mantida, os homens e a masculinidade eram considerados valores superiores. Nas sociedades do ocidente consideravam a prática do sexo entre homens adultos e adolescentes homens como aceitável, era uma forma de iniciação à sexualidade, conferida aos segundos. Um contexto onde as normas estipulavam que os mesmos sempre deveriam receber de um homem os ensinamentos da masculinidade e sexualidade.

Já aos homens, essa inversão, ou seja, a passividade era concedida, apenas, às mulheres e aos adolescentes. A norma cultural exigia o respeito da moral sexual, atribuindo aos homens adultos o direito a ocupar a posição de ativos nas relações sexuais e, às mulheres, as de passivas. Por extensão, aos adolescentes homens, essa passividade era, momentaneamente, estendida baixo a justificativa de iniciação sexual (AYENSA, 2008, p. 124).

Dessa maneira, as escrituras de Paulo aos Romanos ensejam essa condição de inferiorizar às mulheres e a equipará-las como se fossem uma “propriedade” dos homens e, portanto, submissas. Por conseguinte, quando um homem rompe como o rol de masculinidade atribuído em uma certa contextualização histórico-cultural, e ocupa uma posição atribuída às mulheres, esse homem passa a receber, também, atribuições de submissão, o que representa uma ameaça aos padrões morais seguidos em determinadas sociedades.

Sendo assim, é preciso responder a seguinte indagação do estudo: a homossexualidade representaria um erro segundo previsões judaico-cristãs de textos religiosos? Para auxiliar nessa resposta, sábias são as palavras de Daniel Helminiak:

Será que os homossexuais são um erro? Mas neste caso, Deus deve ser mau ou deve estar pregando uma peça cruel e isso não é possível. Deus não erra, então deve haver uma outra resposta! O erro deve estar na forma pela qual a Bíblia é contada (HELMINIÁK, 1998, p. 22).

Segundo o autor, a Bíblia não indica qualquer base concreta para a discriminação da homossexualidade e que, as pessoas deveriam deixar de combater essa orientação com apenas a citação do texto bíblico. Dessa forma, as evidências utilizadas nessa interpretação, baseadas nos originários John Boswell e Louis William Countryman, alteram o modo de se interpretar os textos sagrados, principalmente sobre a homossexualidade no contexto religioso.

De acordo com o ideal de Boswell, com previsão em sua obra: “Cristianismo, tolerância social e homossexualidade”, a homossexualidade passou de uma conduta condenada, mas tolerada em determinado período do Cristianismo, sendo perseguida posteriormente. Na primeira vertente, a homossexualidade seria castigada com castigos físicos (autopenitencias). Na segunda, sua prática é abominada socialmente.

É importante esclarecer que os trabalhos de Boswell ressaltam a homossexualidade relacionada ao Cristianismo, em períodos de maior ou menos aceitação. O autor fez relatos que polemizaram a questão da sexualidade e a Religião Cristã. Ao final do século XX, o autor publicou a obra: “O casamento entre semelhantes”, que baseado em manuscritos antigos europeus, evidenciou supostas celebrações de uniões religiosas entre pessoas do mesmo sexo, durante o período medieval, no Velho Continente.

Boswell, também, sugeriu que as figuras de São Sérgio e São Baco, na realidade, seriam companheiros homoafetivos, o que gerou diversas discussões sobre a veracidade dos fatos. De todos os modos, os santos são reconhecidos pela comunidade LGBTQI como possíveis representantes da diversidade sexual na atualidade. Já Countryman com sua obra: “Dotado de alteridade”, “Leia em grego: uma introdução ao Novo Testamento grego” e outros textos sobre espiritualidade gay e ética sexual aprofundaram os estudos sobre a relação da religiosidade cristã e a homossexualidade.

Nota-se a exemplificação marcante da condenação aberta à homossexualidade pelo Cristianismo. Por meio da Santa Inquisição da Igreja, muitas pessoas sofreram por manifestar a homossexualidade. Essas pessoas receberam castigos físicos, psicológicos, sendo torturadas e exiladas. Sem comentar que muitas foram mortas de formas cruéis, seja por meio de enforcamentos públicos, queimadas em fogueiras, decapitadas ou explodidas em canhões em nome de Deus e dos pecados em seu nome. Essas foram realidades no Velho Continente e nas Colônias Americanas de Reinos Europeus (VERBICARO SOARES, 2016, p. 53).

Foi assim que os ensinamentos de Paulo refletiram nas críticas da época às práticas sexuais entre homens. O que ocorre é que intérpretes dos textos religiosos, ou por estarem

mal-intencionados, ou por simplesmente se equivocaram na interpretação dos Livros da Bíblia, promulgaram informações errôneas, por muito tempo. Episódios que acabaram estigmatizando a homossexualidade como prática nociva às orientações religiosas cristãs. Algumas pessoas ainda buscam justificar seus pensamentos, usando-se de outras passagens Bíblicas, como por exemplo 1 Coríntios (capítulo 6, versículos 9-10):

Não sabeis que os injustos não hão de herdar o reino de Deus?

Não erreis: nem os devassos, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os efeminados, nem os sodomitas, nem os ladrões, nem os avaros, nem os bêbados, nem os maldizentes, nem os roubadores herdarão o reino de Deus.

Essas pessoas por encontrarem as previsões de efeminados e sodomitas na passagem de 1 Coríntios, insistem em afirmar que a homossexualidade é condenada por Deus e contrária aos seus ensinamentos. Para esses indivíduos e seus seguidores, deve-se arguir que as expressões supracitadas, em realidade, foram modificadas do seu contexto original, em precárias traduções, que não se importaram pela manutenção dos relatos iniciais que não condenavam a homossexualidade.

Destarte, palavras como efeminados e sodomitas caracterizam expressões como depravados e pessoas de posturas infames, não sendo atribuição específica à homossexualidade.

Se fosse feita uma nova consideração sobre a sexualidade e os róis entre homens e mulheres, as conclusões poderiam revelar uma maior exigência de adequação dos temas sexuais às realidades sociais, de exigência pela igualdade de tratamento entre os gêneros, integração e aceitação da diversidade sexual.

É necessário que a autoestima do homem deixe de sustentar-se na capacidade de conquistar mulheres. Para isso, ele terá que desenvolver suas possibilidades de troca com o sexo feminino e saber que nem sempre é possível ou necessário, ter sexo para se sentir valorizado. Na verdade, já há sinal de estar caindo o mito da “máquina masculina”, sempre apta e desejosa de sexo. Um novo homem começa a surgir – ou a ser reinventado – e com ele uma relação homem/mulher mais humanizada, onde não será necessário que um seja “o mais forte”. Poderíamos dizer que está nascendo uma relação em que o sexo desempenhe o seu verdadeiro papel, como dimensão fundamental e enriquecedora numa vida a dois mais aberta e harmoniosa (COSTA, 1986, p. 50).

Nesse aspecto, modificando paradigmas em favor da construção de uma sociedade mais inclusiva e igualitária entre seus cidadãos, com respeito aos temas de gênero e diversidade sexual.

3 Referenciais divergentes nas interpretações da doutrina religiosa da Igreja Católica

Essa parte do estudo busca responder a terceira indagação do trabalho: quais são as interpretações sobre a homossexualidade segundo a doutrina religiosa da Igreja Católica?

Para contestar a pergunta é necessário ressaltar que, segundo a posição interpretativa de muitos seguidores das ideologias da Igreja Católica Apostólica Romana, gerou-se uma manifestação negativa quanto à prática e exteriorização da homossexualidade. Para muitos sujeitos, a manifestação sexual mencionada representa um verdadeiro pecado segundo previsão bíblica. Ademais de ser considerada antinatural, patológica e imoral. Desse modo, sendo menosprezada por alguns seguidores da religião cristã.

É válido mencionar que o posicionamento oficial da Igreja Católica (1976) está nas previsões da Declaração da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, que trata de pessoa humana. Esse marco foi o primeiro texto do magistério da Igreja Católica da era moderna, que versa explicitamente sobre a homossexualidade. O texto se posiciona no sentido de condenar essa orientação sexual, explicando a homossexualidade como fruto do comportamento pela falsa educação, e pela falta de evolução sexual normal. Segundo o posicionamento do manifesto, a homossexualidade seria uma condição transitória e não incurável, isto é, compreendida como patológica (VIDAL et al., 1981, p. 112).

Com base nessa argumentação, muitas pessoas entendem que as pessoas homossexuais que realizam a prática sexual supostamente condenável, deveriam, em nome dos ensinamentos da Igreja, viver em abstenção, ou seja, que deveriam resistir aos prazeres carnis. Também, se encontra a orientação de que as pessoas devam ser fortes em oração para não caírem na desgraça e não pecarem. Muitas das justificativas que se utilizam da condenação à essa orientação se resumem, basicamente a essas justificativas.

Nos anos 80, o livro de André Guindon: “Os criadores sexuais. Uma proposta ética para cristãos em questão”, gerou polêmica, no ambiente da religiosidade cristã, uma vez que, trata abertamente sobre a homossexualidade. Na obra literária, são explicados relatos em que a relação entre pessoas do mesmo sexo poderia, inclusive, superar a relação heterossexual, por serem manifestações de afeto por quem se sentem atraídos. Por isso, essa característica seria o tipo de manifestação mais simples e verdadeira da exteriorização das emoções de uma pessoa. Desse jeito, os exemplos expostos representariam situações corriqueiras da vida social humana, e serviriam como inspiração para os amores gratuitos (GUINDON, 1986, p. 163-174). As evidências mencionadas foram alvo de críticas pela Congregação para a Doutrina da Fé, que cobrou do autor em seu papel em respeitar os ensinamentos do magistério religioso (VATICAN, 1992).

No ano de 2008, outro livro gerou discussão social. Na ocasião, a obra literária promulgava que a homossexualidade representava um problema global e urgente, que a referida orientação sexual produzia a desconstrução da pessoa e da civilização e, incluso, defendia a necessidade do seu tratamento com suposta terapia integral. De acordo com esses valores, especialmente o Editorial Biblioteca de Autores Cristãos, teria traduzido as Atas contidas

no Simpósio em Roma, atestando a participação da própria hierarquia da Igreja Católica, que fundamentou posteriormente a publicação da obra: “Amar na diferença”, que teve como objetivo caracterizar a homossexualidade como uma patologia a ser erradicada da sociedade. O polêmico livro, após algumas semanas de lançamento, foi retirado dos catálogos de venda de países que consideraram o seu conteúdo impróprio e que incitava à discriminação, Espanha foi um deles (LAMAREA, 2014).

Nessa conjuntura se pode citar a Juan Antonio Ferriz Papí, que, também, se manifestou sobre as questões que envolvem a sexualidade humana, em especial sobre a homossexualidade, afirmando que as Instituições Católicas tendem a condenar a homossexualidade:

La institución Iglesia Católica insiste en la criminalización de la homosexualidad, probablemente en este caso como forma de auto exculparse. En este sentido, la institución Iglesia Católica es responsable del constante lanzamiento de mensajes condenatorios y amenazantes hacia la homosexualidad, lo cual sí genera una violencia social hacia las personas homosexuales. Exigimos el cese de estos hostigamientos y la reposición del daño hecho públicamente, pidiendo disculpas por las calumnias vertidas, sobre todo a las víctimas por actos de homofobia generados por estas manifestaciones (PAPÍ, 2010).

As palavras de Juan Papí podem resumir os discursos restritivos de muitas pessoas que interpretam as passagens bíblicas, em muitos casos de modo desconstruído, como podem ser os seguintes argumentos presentes nos discursos intolerantes de certo público, que insistem em aduzir que: a prática homossexual não é reprodutiva, desse modo não tem vez dentro dos planos de Deus. Pode-se encontrar em Levítico alguma condenação: homem com homem como mulher, inclusive em ser réus de morte, como figuram nas Sagradas Escrituras (VERBICARO SOARES, 2015, p. 90). Essa previsão condenatória é proclamada por vários indivíduos que insistem na condenação dessa orientação sexual, mas que interpretam as passagens religiosas sem levar em consideração o seu contexto histórico.

Muitos desses argumentos críticos à homossexualidade são baseados nas repetições de valores culturais, sem a preocupação de adequá-los às realidades sociais da época. O que contribuiu, sobretudo, na valoração negativa sobre diversos temas relacionados com a sexualidade.

Essas premissas podem ser encontradas em cartas enviadas aos Bispos da Igreja Católica. Mais detalhadamente sobre as recomendações ao atendimento pastoral das pessoas homossexuais, na década de 80, dentro das Instituições Religiosas. Com a anuência de dois antigos Papas da Igreja Católica – João Paulo II e na época Joseph Card. Ratzinger, no decorrer da Audiência na sede da Congregação para a Doutrina da Fé, assinaram o documento de orientação para lidar com a homossexualidade.

Entre os pontos mencionados no documento estariam os problemas suscitados pelas pessoas homossexuais, que conforme à vontade de Deus, os humanos foram criados como

varão e mulher e na complementariedade dos sexos, mediante recíproca doação esponsal, cooperando com Deus, na transmissão da vida (ideia do sexo como reprodução). Sendo a homossexualidade contrária às ideologias do Evangelho.

As cartas encaminhadas aos Bispos do mundo atestavam que a homossexualidade é obscurecida pelo pecado original. Nessa hipotética realidade, foram citadas diversas passagens bíblicas que excluíram, do Reino de Deus, os que se comportam como homossexuais, pois eram exemplo de cegueira.

Os documentos, também, retratavam a homossexualidade como contrária à sã doutrina e constituía, explicitamente, um pecado para todos os que a praticassem. Para os agentes da Igreja, a homossexualidade era uma prática imoral que colocaria em risco o sério amor conjugal natural. Logo, recomendava-se que as pessoas homossexuais vivessem em sacrifício, na castidade e na penitência, conforme o esforço humano da autodoação à vontade do Criador:

6. A teologia da criação, presente no livro do Génesis. [...] Por isto mesmo, os seres humanos são criaturas de Deus chamadas a refletir, na complementariedade dos sexos, a unidade interna do Criador. Eles realizam esta função, de modo singular, quando, mediante a recíproca doação esponsal, cooperam com Deus na transmissão da vida.

O capítulo 3 do Génesis [...] mostra que o pecado continua a desenvolver-se na história dos homens de Sodoma (cfr. *Gn* 19, 1-11). Não pode haver dúvidas quanto ao julgamento moral aí expresso contra as relações homossexuais. Em *Levítico* 18, 22 e 20, 13 [...], o Autor exclui do povo de Deus os que têm um comportamento homossexual. [...] São Paulo desenvolve uma perspectiva escatológica, dentro da qual repropõe a mesma doutrina, elencando também entre aqueles que não entrarão no reino de Deus os que agem como homossexuais (cfr. *I Cor* 6, 9). Em outra passagem [...], ele apresenta o comportamento homossexual como um exemplo da cegueira em que caiu a humanidade. [...] São Paulo aponta o exemplo mais claro desta desarmonia exatamente nas relações homossexuais (cfr. *Rm* 1, 18-32). [...], são mencionados explicitamente como pecadores aqueles que praticam atos homossexuais (cfr. *I Tm* 1, 10).

7. A Igreja, obediente ao Senhor que a fundou e a enriqueceu com a dádiva da vida sacramental, [...]. Portanto, uma pessoa que se comporta de modo homossexual, age imoralmente. [...]. As pessoas homossexuais, como os demais cristãos, são chamadas a viver a castidade.

15. Esta Congregação encoraja, pois, os Bispos a promoverem, nas suas dioceses, uma pastoral para as pessoas homossexuais, plenamente concorde com o ensinamento da Igreja. Nenhum programa pastoral autêntico poderá incluir organizações em que pessoas homossexuais se associem entre si, sem que fique claramente estabelecido que a atividade homossexual é imoral. (VATICAN, 1986).

4 As influências filosóficas cristãs na sexualidade: o sexo como pecado, a reprodução e castidade

Seguindo os ensinamentos deixados pelos Santos da Igreja (antes mencionados) e as orientações dentro da própria Igreja, quanto ao tratamento ofertado às pessoas homossexuais.

É válido recordar que as práticas homossexuais continuam sendo vistas como condutas extravagantes e que, todo o tipo de coito que se realize fora do matrimônio e com um objetivo diferente da procriação, será completamente pecaminoso (IZQUIERDO, 2006, p. 52).

Quanto ao exemplo citado, de modo oportuno ressalta Berenice Dias que, grande parte dessa nova atitude negativa à homossexualidade se deve aos escritos influenciados por Tomás de Aquino. Para a autora: a filosofia de São Tomás de Aquino, o sexo justificava-se como caminho à procriação, em face da necessidade de ocupar os vazios geográficos e assegurar a reposição da humanidade (DIAS, 2016, p. 62).

Contrariamente, outros autores defendem que a prática sexual consiste na busca do prazer e da humanização do sexo, ou seja, o desenvolvimento da sexualidade em cada pessoa e de sua dignidade:

Mas convém ressaltar que para ser uma profunda experiência de Deus, o prazer sexual deve ser humano e humanizante. Deve ter em conta a natureza do sexo e de sexualidade humana. O sexo, muitas vezes e como veremos [...] responde às diversas necessidades humanas. A sexualidade, por sua vez previa toda a personalidade humana. E na maioria das vezes não nos damos conta disso. Assim muitos conflitos pessoais podem se manifestar no campo sexual e no prazer sexual pode promover ou bloquear o desenvolvimento da pessoa humana. [...]. Isso, porém, não significa dizer que o prazer, por si só, seja negativo ou ruim. Na bíblia não existe a mais leve indicação de que o prazer colo tal, no sexo ordenado, pudesse ser errado. Há, todavia, uma grande quantidade de advertências contra a busca do prazer sexual numa vida sexual desordenada (JESUS; OLIVEIRA, 2014, p. 115-6).

A ideia conceptiva da sexualidade restringiu o prazer e a própria diversidade sexual, uma vez que reduziu a sua caracterização a uma prática voltada para a perpetuação da espécie. Nesse aspecto, criou-se uma dupla interpretação para essa sexualidade. De um lado, a escolha por expressar, de modo livre, as emoções essenciais do sexo no desenvolvimento da intimidade de cada indivíduo, por outro, a opção de restringir esse sentimento ao estrito cumprimento de valores religiosos e morais constituídos na história da humanidade.

A sexualidade humana é uma força de encontro, um dinamismo de abertura, de comunhão e de criatividade. Por outro lado, pode vir a ser também o lugar do fechamento, da posse ou dominação do outro, podendo conduzir para uma alienação na neurose ou na perversão (TAVARES, 2007, p. 415).

É importante destacar que o destacável personagem religioso da Igreja (São Aquino) influenciou, por meio da “Suma Teológica” de 1266 a 1273, a prática da sodomia homossexual, junto com outras figuras como os bestialismos e o sexo oral em geral, que passaram a constituir formas sexuais que chocavam com a natureza, sendo justificadas como pecados, apenas secundários à gravidade do assassinato (AYENSA, 2008, p. 130-1). Ideário que contribuiu para condenação sócio religiosa dessas práticas sexuais ao longo dos tempos.

Para corroborar com essa visão, cita-se a Isidre Bravo, que preceituou que:

Tomás de Aquino se mostra relativista, aludindo às condições diferentes dos seres humanos, na hora de estabelecer um juízo, condenatório ou não, sobre a atração de um homem por outro. Podemos referir-nos à natureza humana como peculiar ao homem, e nesse sentido, todos os pecados, enquanto se opõem à razão, se opõem à natureza, como dizia Juan Damasceno [...], mas “natural” será também o que o homem tem em comum com outros animais, nesse sentido que se diz que certos pecados particulares são contrários à natureza, como o coito entre machos (que é o vício chamado especificamente contra natura), no qual é contrário a união de macho e fêmea natural em todos os animais. Na realidade, devido às condições dos seres humanos, sucede que certos atos são virtuosos para determinadas pessoas, como adequados e apropriados a elas, enquanto que os mesmos atos são imorais para outras, como inapropriados a elas (Suma Teológica) (BRAVO, 2007, p. 147).

Não se pode esquecer que, na época medieval, com a criação da Inquisição Religiosa da Igreja Católica Apostólica Romana, a homossexualidade foi perseguida e justificada para as penas de morte de muitas pessoas consideradas pecadoras (VERBICARO SOARES, 2016, p. 51-2). Esses castigos podem ser encontrados em alguns relatos de personagens históricos, como os de Pedro de León, na primeira metade do século XVI – visitante da Cadeia de Sevilha, das cidades espanholas de Jerez da Fronteira e Sevilha. Do mesmo modo em que o Compêndio de 1592 e o Livro de “Ajusticiados” de 1615 continham fatos históricos que citavam a condenação à morte de inúmeros indivíduos pela Santa Igreja pela realização de práticas homossexuais (BRAVO, 2008, p. 152-4).

Entre alguns episódios estavam o interessante caso de Francisco Galindo, conhecido na sociedade local por usar roupas vibrantes, considerada, para a época, impróprias para o uso masculino, que teria realizado práticas pecaminosas junto a outros homens, alguns inclusos, que pertenciam à própria Igreja Católica. O senhor Galindo e o frei Jaime Pascual foram queimados juntos até a morte, por seus atos nocivos à moral religiosa do período. Tiveram os mesmos desígnios os senhores Alonso Celles Gixon, Francisco de Zarate e Mateo de Salvatierra, condenados à pena capital por serem simplesmente homossexuais (BRAVO, 2008, p. 152-4). Os nomes citados constituem apenas um número reduzido da grande quantidade de pessoas que foram perseguidas principalmente na idade das trevas no continente europeu e posteriormente na América e em territórios que pertenciam às colônias europeias.

Com o movimento reformista denominado “A doutrina da fé da Igreja Católica” a partir da encíclica *Rerum Novatum* de 1891 pelo Papa Leão XIII, ocorreu um retorno às origens, do ideário de Tomás de Aquino, sobre o bem comum e valores quanto à existência de uma vida humana em dignidade que seriam enfatizados nas pregações do Corpo Religioso da Igreja Católica (FERREIRA, 2000, p. 45). Por outro lado, o que se vislumbrou, posteriormente, foram condutas institucionais que acabam excluindo a mesma dignidade no que se refere

à sexualidade, principalmente quanto ao tema das orientações sexuais, fazendo com que as pessoas homossexuais não fossem respeitadas.

O desrespeito incidiu nas orientações diversas que confundem e impedem que cada pessoa exerça sua sexualidade de modo livre, sem medos e tabus. Onde amar, também previsto nos ensinamentos religiosos, possa ter vez, sem sofrer qualquer tipo de restrição por esse amor. Induzir a restrição da sexualidade humana representa violar a dignidade dos indivíduos.

Para complementar esses fundamentos, outros pensadores se manifestaram que nas sociedades ocidentais judaico-cristã, a orientação homossexual foi considerada por um delito punível em lei. Até em épocas mais recentes, essa condenação por orientação sexual esteve presente, tendo como exemplos: os notórios casos do espanhol Federico García Lorca, do irlandês Oscar Wilde ou do inglês Alan Mathison Turing, apenas como casos de intolerância e perseguição à homossexualidade.

O que se viu durante a evolução histórica, como bem atestou Baile Ayensa, a homossexualidade foi castigada de diferentes maneiras. Essa orientação sexual foi motivo para levar pessoas às prisões, ao pagamento de multa. Foi usada para torturar e em casos mais graves aprovados pelas ciências as terapias de choque, as castrações físicas, incluso com a condenação à morte em fogueiras acesas em nome de Deus como salvação aos pecados individuais terrenos (AYENSA, 2008, p. 130-1).

Por mais difícil que tenha sido viver essa sexualidade, muitas pessoas se revelaram para que essa orientação sexual pudesse ser estudada, entendida e aceita em condição de igualdade. Personagens como Truman Capote, Virginia Woolf, Caio Fernando Abreu, Margaret Mead, Alfred Kinsey visibilizaram as diferentes formas de expressão da sexualidade humana, permitindo que gerações posteriores interpretassem o sexo de modo diferente, ampliando seus horizontes. Da mesma maneira em que John Boswell, Louis Countryman, John McNeill, Elizabeth Stuart, Daniel Helminiak, Matt Miofsky e muitos outros, que mostram novos caminhos interpretativos para a religiosidade humana e homossexualidade.

Nota-se que através da história, muitas pessoas se assumiram na expressão das suas sexualidades: reis, artistas, membros aristocráticos, militares, científicos e pessoas comuns, mas não menos importantes, que proclamaram socialmente a diversidade sexual em busca do reconhecimento e do respeito por possuir uma orientação simplesmente diversa da dominante, nesse caso a heterossexual.

5 A homossexualidade para a Santa Igreja Católica: relatos de um passado sombrio

Se for levada em consideração a doutrina religiosa da Igreja, deve-se entender que o ato sexual, as relações entre pessoas do mesmo sexo, com características sexuais ou eróticas, representariam um pecado grave aos anseios do ser superior (Deus) como citado anteriormente.

Esse preceito segue presente nos dias mais atuais, mas, também, se manteve imutável desde o passado. Nesse caso, se pode exemplificar com os relatos atribuídos aos Cavaleiros Templários, que no ano de 1258, se especulou, com o intuito de desmoralizar e enfraquecer o grupo religioso, que os mesmos, dentro dos monastérios, eram adeptos da sodomia.

Nessa parte da investigação se buscou responder outras das perguntas do estudo: a homossexualidade foi perseguida pela Igreja Católica? A resposta foi positiva, se baseando em distintos episódios de repressões/perseguições às práticas de relações sexuais entre pessoas de mesmo sexo biológico no passado, entre as mesmas os relatos históricos de inúmeros casos em que se condenou e criminalizou a conduta homossexual.

Para corroborar com essas evidências, Alder Izquierdo, de modo oportuno, fez algumas considerações sobre os Templários, seguidores da Ordem do Templo, que predominou no período medieval, sendo caracterizados por unir a religião com a força militar. Homens de todo o Velho Continente pertencia ao grupo, que originariamente se constituiu em 1118 d. C. Atribui-se ao período posterior ao ano de 1230, que certas ideias foram estendidas aos Templários com o claro motivo de redução do poderio e descrédito da ordem religiosa. Entre as características disseminadas estavam que, os mesmos, se reuniam para a proclamação de discursos satânicos e acusações que seus membros violavam as leis de Deus e dos Homens, que eram praticantes da sodomia e etcetera (IZQUIERDO, 2006, p. 50).

Esses argumentos foram, por suposição, usados por Philippe IV (Rei do Reino da França), que de acordo com Isidre Bravo, os relatos mencionados exemplificavam explicitamente os atos que seriam atribuídos aos Templários: mandavam cuspir sobre a cruz, um penetrava o outro por detrás; *é muito asqueroso dizê-lo* (BRAVO, 2008, p. 108-9).

Descrição que seguramente escandalizou a sociedade com tamanha conduta reprovável sociocultural e religiosamente, o que contribuiu para a condenação moral da Ordem Religiosa no Reino Francês, e em outros do período medieval, com claro intuito de diminuição do poder exercido pelos Templários, visto como uma ameaça pelos detentores do poder no passado.

Séculos mais tarde, o tema da homossexualidade continuou sendo usado como prática condenável pela Igreja Católica. Nesse aspecto, a Congregação da Doutrina da Fé, mais especificamente na década de setenta, se manifestou gerando um posicionamento discriminador a essa orientação sexual. De acordo com a entidade, usando-se da ordem moral objetiva, as relações homossexuais seriam atos privados de sua regra essencial.

Devido à orientação prevista na interpretação dos textos bíblicos, as relações entre pessoas do mesmo sexo estão condenadas como graves depravações e, inclusive, apresentadas como uma lamentável consequência de uma reprovação divina (IZQUIERDO, 2006, p. 50).

Conforme os textos presentes no Apocalipse de Pedro, explicita-se a referência de práticas homossexuais: outros homens eram jogados desde uma grande pedra e caíam ao fundo, mais tarde e eram obrigados a subir de novo [...] e assim seu tormento não terminava nunca; (eram) os que mancharam seus corpos comportando-se como mulheres (BRAVO, 2008, p. 184).

Entende-se que para a interpretação subjetiva dos textos bíblicos, variados e distintos são os posicionamentos sobre os seus conteúdos. Desse jeito, para alguns interpretes da Bíblia, as terminologias originárias foram descaracterizadas com o passar dos tempos, ou porque foram empregadas de maneira equivocada, sem levar em consideração o contexto histórico, ou pelo fato de terem sido precariamente traduzidas, fatos que acabaram influenciando nas bases dos preceitos discriminatórios à homossexualidade seguidos por algumas *Religiões Cristãs*.

Para esse posicionamento, cita-se, por exemplo, o discurso de Matt Miofsky, que relata que os textos religiosos, com claro objetivo orientativo para a humanidade, versavam, em suas origens, sobre temas relacionados às condutas de violência, de condenação de práticas tendenciosas ao sofrimento e desumanização, condenáveis pelo ímpeto do desejo sexual.

Nessa realidade, o que se questionaria não seria a homossexualidade em si, mas as ações humanas que ferem e desconstituem os homens e suas relações com os demais. Além da falta de solidariedade e amor com o próximo, *ensejando uma explicação diversa sobre as passagens eclesíásticas e sua postura frente à sexualidade*. Segundo o posicionamento de Miofsky: os textos bíblicos estariam inseridos dentro de um contexto restrito, com a prevalência de condutas arbitrárias, principalmente relacionadas com a sexualidade. Desse jeito, o impulso sexual, em muitos casos, era justificado em sociedades antigas por exemplo, mesmo se fossem fruto de violações (INQUISITIVE CHRISTIANITY, 2012).

De modo semelhante John McNeill argumenta sobre a homossexualidade, aduzindo que uma relação estável entre pessoas que descobrem a si mesmas, num contexto homossexual, representa uma união boa, baseada em princípios fortes de responsabilidade, respeito, e amor para os dois (MCNEILL, 1993, p. 21). Esses valores também são defendidos na moral cristã para os casais heterossexuais.

Da mesma forma, Frederico Lourenço, trouxe em 2017, uma atualização da Bíblia traduzida do grego, aproximando os textos religiosos de suas origens. Nessa obra foram alteradas algumas terminologias que, supostamente, mal interpretadas em seu momento, geraram, segundo o autor, uma condenação história da homossexualidade. Sendo, portanto,

uma alternativa literária a mais para mudanças de pensamentos sobre a questão da diversidade sexual no mundo.

De tal modo, a interpretação apresentada por Lourenço procurou se aproximar das realidades cotidianas das sociedades influenciadas pelos ensinamentos judaico-cristãos. As compreensões do autor sobre os textos bíblicos originários destituem o ideário condenatório da homossexualidade, traduzindo e atualizando os textos religiosos.

É importante reconhecer que a sociedade brasileira assimilou culturalmente valores preconceituosos que estereotiparam a homossexualidade como conduta pecaminosa, inapropriada aos valores bíblicos e antinatural. Valoração essa que ajudou na imposição de padrões heteronormativos e permitiu a discriminação e exclusão participativa dos homossexuais no país.

6 A interpretação mais contemporânea de ideologias religiosas que buscam a integração de homossexuais em diferentes sociedades

Com uma ideologia diversa da seguida, majoritariamente, pela Igreja Católica Apostólica Romana, outras fontes doutrinárias versam sobre o trato da homossexualidade de forma inclusiva, não levando essa orientação sexual como prejudicial para a interpretação e seguimento da religião, respeitando-se a dignidade humana e a sexualidade.

Com esse posicionamento, podemos citar a Associação Unitária Universalista na América do Norte, a Igreja Protestante Reformada e Inclusiva no Brasil e, também, determinados ramos do Protestantismo, como ocorre com certos ramos do Anglicanismo e o Unitarismo, tanto no Reino Unido como nos Estados Unidos da América, que permitem alguns ritos especialmente usados para atender as pessoas homossexuais.

Alguns exemplos dessa integração são a celebração religiosa para unir casais de mesmo sexo biológico, como interpretação de que essas pessoas têm igual importância e que devem ser integrados, sem qualquer tipo de discriminação, seguindo as interpretações doutrinárias com base religiosa de: solidariedade, amor ao próximo e igualdade integrados com a proteção universal divina.

7 As manifestações do Vaticano quanto à homossexualidade

Com a última eleição do líder da Igreja Católica Apostólica Romana, o Papa Francisco, se manteve no sentido do reconhecimento de certa dignidade às pessoas homossexuais, mas que essa dignidade se preserva enquanto não houver a prática de atos de natureza homossexual.

Esse raciocínio integra a última indagação do estudo: qual o posicionamento do Vaticano sobre a homossexualidade?

Nesse sentido, o ideário da Igreja Católica que prevalece aponta a prática homossexual como malévola para os preceitos da moralidade. Desse modo, a homossexualidade comentada deve ser considerada como desordenada (AMICH, 2007, p. 202). A Instituição Religiosa já se manifestou anteriormente em considerar a prática da homossexualidade condenável pelos preceitos bíblicos. Essa condenação estigmatizou essa orientação sexual como conduta típica de natureza depravada, antinatural, que choca com às vontades divinas, devendo ser evitada pelas pessoas de fé.

Sabe-se que o posicionamento religioso possui uma relação direta com a construção moral-cultural das pessoas e que, essa questão, *não pode fazer com que as pessoas em situação de exclusão social sejam impedidas de ter acesso aos mesmos direitos que os que o tem. É notório que algumas interpretações baseadas em textos bíblicos apontam no sentido de proibir taxativamente a prática sexual homossexual.*

Para Bas, em grande parte das concepções morais, as mesmas estariam baseadas na fundamentação de crenças religiosas. Nesse sentido, se faz necessária a inversão na educação inclusiva, para se permitir uma maior consciência sobre algumas questões: a) para a diversidade humana e releitura contextualizada das fontes religiosas; b) das exigências de reivindicação histórico-cultural, resultando em esforços para reorganização de determinadas dogmas em prol dos preceitos democráticos de igualdade, fraternidade, solidariedade (compreensão mútua entre todos) e busca da harmonia social (BAS, 2002, p. 173-4).

Momentaneamente, serão centralizados nesse trabalho os temas das influências da Religião Católica Cristã na condenação à homossexualidade. Destaca-se como exemplo, a orientação da Igreja sobre a denominação de sexualidade humana: verdade e significado, que por meio do Conselho Pontifício para a família, prevê certas orientações doutrinárias com fins educativos para a família cristã.

De acordo com o documento, a homossexualidade é caracterizada com um problema, uma anormalidade, uma desordem aos valores de constituição de matrimônio, de castidade e reprodução humana. Essa visão exemplifica os ensinamentos medievais perpetuados, durante tempos, e que continuam efetivos nas orientações da Igreja e de seus membros e seguidores:

Um problema particular, que se pode manifestar durante o processo de maturação-identificação sexual é o da homossexualidade, que se difunde cada vez mais nas culturas urbanas. É preciso que este fenômeno seja apresentado com equilíbrio da razão, à luz dos documentos da Igreja. Os jovens precisam ser ajudados a diferenciar os conceitos de normalidade e de anomalia, da cultura sugestiva e da desordem objetiva, evitando induzir hostilidade e, por outro lado, esclarecendo bem a orientação estrutural e complementar da sexualidade em relação à realidade do matrimônio, da procriação e da castidade cristã. A homossexualidade designa as relações entre homens e mulheres que experimentam uma atração sexual exclusiva e predominante para com as pessoas de mesmo sexo. Prevê formas muito variadas, através dos séculos e das diferentes culturas.

A sua gênese psíquica continua em grande parte por explicar. É preciso distinguir as tendências que podem ser inatas e os atos de homossexualidade que são intrinsecamente desordenados e contrários à lei natural (VATICAN, 1995).

Seguindo a mesma previsão condenatória, o documento segue com orientações aos familiares de como proceder frente à adversidade da orientação sexual, recomendando tratamento profissional específico para os jovens em desenvolvimento. Se pode notar uma indução valorativa de preceitos religiosos que atestam a homossexualidade como um pecado, como se fosse uma prova a ser superada pelas pessoas que sofrem por esse suposto mal. Como sugestão à homossexualidade, se aponta a castidade:

Em muitos dos casos, especialmente quanto à prática de atos homossexuais não se estruturaram, podem ser ajudados positivamente por meio de uma terapia apropriada. De qualquer maneira, as pessoas que estão nessa situação devem ser acolhidas com respeito, dignidade e delicadeza, evitando todas as formas de injustas discriminações. Os pais, na sua vez, no caso de perceberem seus filhos, na idade infantil ou adolescência, o aparecimento dessa tal tendência ou dos comportamentos com ela relacionados, façam ser ajudados por pessoas especializadas e qualificadas para dar todo o tipo de auxílio possível [...] para a maior parte das pessoas homossexuais, essa condição supõe uma prova. Por isso se deve acolher em respeito, compaixão e delicadeza. Essas pessoas são chamadas a realizar, em suas vidas a vontade de Deus e, se são cristãs, a unir em ao sacrifício da cruz do Senhor às dificuldades que podem encontrar devido a sua condição. As pessoas homossexuais são chamadas à castidade (VATICAN, 1995).

O Papa Francisco também fez alusão ao tema da homossexualidade. A primeira vez foi durante a realização do encontro juvenil, ocorrido no Brasil em 2013. O Santo Pontífice se pronunciou do seguinte modo:

Se uma pessoa é gay e busca o Senhor e tem boa vontade, quem sou eu para julgá-la? O Catecismo da Igreja Católica explica isso de uma maneira linda. Não se deve marginalizar a essas pessoas por isso, elas deverão ser integradas na sociedade. O problema não está em ter essa tendência. Não! Devemos ser irmãos. Na vida Deus as pessoas e é nosso dever acompanhá-las a partir de sua condição (VATICAN, 2013).

A partir desse ano, o líder da Igreja Católica Apostólica Romana se manifestou, diversas vezes, sobre o acolhimento dos homossexuais, manifestando publicamente que a Igreja deveria ser compreensiva à realidade moderna. Nesse sentido, suas recomendações foram de pedir menos julgamentos da comunidade cristã aos homossexuais, reforçando que independentemente da orientação sexual de uma pessoa, ela deverá ser respeitada em dignidade e que o cristão deve evitar condenar, e buscar entender essa diversidade. (EL PAÍS, 2014).

De maneira similar, o Pontífice relatou que os cristãos deveriam pedir perdão por terem acompanhado tantas decisões equivocadas, fazendo alusão a necessidade de se pedir desculpas aos coletivos excluídos de participação, entre eles os dos homossexuais (EBC, 2016).

De modo diverso se posicionou o integrante da Instituição secular, o Cardeal Fernando Sebastián:

Muitos se queixam e não toleram, mas com todo o respeito digo que a homossexualidade é uma maneira deficiente de manifestar a sexualidade, porque essa tem uma estrutura e um fim, que é a da procriação. Uma homossexualidade que não pode alcançar esse fim está falhando. Isso não representa insulto para ninguém. No nosso corpo temos muitas deficiências. Eu tenho hipertensão, vou me enfurecer quando me digam? É uma deficiência que tenho que corrigir como possa. O gesto de apontar a um homossexual uma deficiência não é ofensa, sim uma ajuda porque muitos casos de homossexualidade se podem recuperar e normalizar com o tratamento adequado (PÚBLICO, 2014).

Para a previsão institucional, a aceitação de homossexuais nas ordens religiosas da Igreja, ou seja, dentro dos Seminários, caracterizaria a essas pessoas como detentoras de uma tendência homossexual profundamente enraizada. As orientações da Santa Sede foram, segundo o Concílio do Vaticano II, de fazer distinções entre atos homossexuais e tendências homossexuais. Nessa interpretação, os primeiros seriam mais graves, uma vez que a prática de tais atos implica no cometimento do pecado, explicitado nos textos bíblicos.

Para essa visão, o cometimento da conduta caracteriza ato imoral e contrários à natureza. Por sua vez, a segunda previsão, prevê a incidência de certas tendências condenáveis, relacionadas a algum tipo de desordem, mas que essas pessoas deveriam ser recebidas com respeito e, que com o auxílio divino, podem viver do sacrifício, não materializando às supostas condutas homossexuais (VATICAN, 2005). Segundo menciona o próprio teor do documento:

À luz desses ensinamentos, de acordo com a Congregação para o culto divino e disciplina dos sacramentos, é necessário formar com clareza que a igreja, respeitando profundamente às pessoas em questão, não pode admitir ao Seminário e às Ordens Sagradas quem praticar a homossexualidade, uma vez que essas pessoas apresentam tendências homossexuais profundas e sustentam a chamada cultura gay (VATICAN. VA, 2005).

De modo similar, em outra passagem orientativa do mesmo documento se comenta que: as pessoas homossexuais se encontram em uma situação de obstaculizar gravemente uma correta relação com homens e mulheres. De nenhum modo se pode ignorar as consequências negativas que se podem derivar da ordenação de pessoas com essas tendências homossexuais profundamente enraizadas. No caso de se tratar de tendências que representassem apenas um problema transitório, como por exemplo, de uma adolescência não terminada, essas deveriam ser superadas três anos antes da ordenação diaconal.

Considerações finais

Conclui-se nesse estudo que determinadas interpretações, sobre textos religiosos judaico-cristãos, incidiram na justificativa história da exclusão das pessoas homossexuais em diversas sociedades. Por essa razão, entende-se que existe uma pendência na pacificação

da temática da orientação sexual homossexual e, também, quanto à visão contemporânea de respeito aos princípios democráticos de igualdade, intimidade, solidariedade, liberdade e desenvolvimento da dignidade humana.

Notou-se que o posicionamento conservador da Igreja Católica condenou a sexualidade humana, em especial a homossexualidade, com o estabelecimento de valores restritivos que impuseram o pecado frente à liberdade sexual. Sua participação no âmbito histórico-cultural, nas sociedades cristãs do ocidente, criou um ambiente crítico à orientação homossexual. No Brasil, essa realidade não foi diferente. Da mesma maneira, foram encontrados posicionamentos diversos nas posturas dos últimos líderes da Igreja Católica quanto ao posicionamento da Instituição Religiosa com o coletivo LGBTQI.

Reconhece-se que as influências religiosas na moral social brasileira são fortificadas pelas ideias enraizadas de restrições à diversidade sexual e sua inclusão na doutrina cristã, mas é viável enfatizar que ideologias cristãs começam a promulgar novas interpretações sobre os textos religiosos.

Por mais que as condutas da Igreja Católica indiquem um posicionamento imutável nos últimos séculos em relação à homossexualidade. Também, deve-se mencionar que, nos últimos anos, o Papa Francisco, contrariando seu antecessor, Bento XVI, se manifestou sobre a aceitação das pessoas homossexuais pelos cristãos sem condenação. Consequentemente, incertos são os próximos caminhos da sexualidade humana e religiosidade cristã, mas diretrizes esperançosas apontam para um processo maior de práticas que permitam a integração de todos, com o objetivo de adequar-se as organizações religiosas aos anseios de trato igualitário, fraternal e de amor ao próximo, sem discriminações.

Nessa conjuntura, apontam-se como importantes os esforços concentrados das sociedades pelo mundo na conscientização e formação em valores religiosos, que permitam o diálogo e a integração dos temas relacionados com a sexualidade, respeito à diversidade e a busca pela felicidade.

Os retos afrontados deverão incidir sobre as mudanças de valores religiosos, culturais, políticos que permitiram o trato desigual, entre as pessoas, seja no âmbito social brasileiro ou, na esfera internacional. O reconhecimento de direitos e, a efetivação dos mesmos, passa pela retirada dos obstáculos que impossibilitam a participação igualitária, justa e solidária dos cidadãos, principalmente os que versam sobre gênero, sexualidade humana e orientação sexual.

Viver a sexualidade é ter compatível o pleno desenvolvimento de sua essência, sem sofrer limitação dogmática religiosa que desprestige as diversas orientações sexuais. O ser humano

é único na própria diversidade a ele inerente, não podendo ser reduzido em importância frente aos demais.

Referências

- AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*, v. 1. São Paulo: Loyola, 2001.
- AMICH, Cristina. Cultura Homossexual, Sujeto Homossexual y Derechos Humanos. In: *Foro Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, Madri, n. 5, p. 199-219, 2007.
- AYENSA, José. *Estudiando la homosexualidad*. Teoría e investigación. Madri: Ediciones Pirámide, 2008.
- BAS, A. H. C. *Los derechos fundamentales como limite a costumbres y prácticas religiosas o culturales*. *Anuario de Derecho Parlamentario*, Espanha, n. 13, p. 173-208, 2002.
- BETIOLI, Antonio. *Introdução ao Direito*. São Paulo: Saraiva, 2011.
- BOSWELL, John. *Christianity, social tolerance and homosexuality: Gay People in Western Europe from the beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago, v. 48, n. 3, 1981.
- BRAVO, Isidre. *La Mirada de Zeus. Antología sobre la fascinación masculina por los muchachos en la literatura griega y latina*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad, 2007.
- BRAVO, Isidre. *La Mirada de Zeus II*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad, 2008.
- COSTA, Ronaldo. Sexualidade. In: *Macho masculino homem*. São Paulo: L&PM, 1986.
- COUNTRYMAN, L. William. *Dirt, greed, and sex: sexual ethics in the New Testament and their implications for today*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- DIAS, Maria Berenice. *Homoafetividade e Direitos LGBTI*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2016.
- EBC. 2016. *Papa Francisco diz que Igreja deve pedir desculpas aos homossexuais*. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2016-06/papa-francisco-diz-que-igreja-deve-pedir-desculpas-aos-homossexuais>. Acesso em: 8 jun. 2019.
- FERREIRA, Manoel. *Direitos humanos fundamentais*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2000.
- EL PAÍS. 2014. *O Papa Francisco aboliu o pecado?* Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/01/06/opinion/1389021191_169639.html. Acesso em 29 maio 2019.
- HELMINIAK, Daniel. *O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade?* São Paulo: Edições GLS, 1998.
- HUBERMAN, Leo. *História da riqueza do homem*. 16. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- INQUISITIVE CHRISTIANITY. 2012. *What does the Bible say about Homosexuality*. Disponível em: <http://www.inquisitivechristianity.com/index.php/research-links/homosexuality/homosexuality-media/pro-homosexuality-media/homosexuality-the-bible>. Acesso em: 28 maio 2019.

IZQUIERDO, Alejandro. *Evolución del derecho de igualdad de lesbianas y gays*. Salamanca: Grado de Salamanca. Universidade de Salamanca, 2006.

JESUS, Ana; OLIVEIRA, José. *Teologia do prazer*. São Paulo: Paulus, 2014.

LAMAREA. 2013. *Llega a España el Manual del Vaticano contra la homosexualidad*. Disponível em: <http://www.lamarea.com/2013/06/11/la-iglesia-publica-en-castellano-un-manual-para-tratar-la-homosexualidad/>. Acesso em: 6 jun. 2019.

LOURENÇO, Frederico. *Bíblia. Novo Testamento. Os quatro evangelhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

MCNEILL, John. *The Church and the Homosexual*. Nova York: Beacon Press, 1993.

OLIVEIRA, Eduardo. Cidadão sem rosto. In: *Macho masculino homem*. São Paulo: L&PM, 1986.

PAPÍ, Juan. 2010. *Homosexualidad, celibato y pedofilia*. Acesso em: 30 maio 2019.

PÚBLICO. 2014. *El nuevo cardenal español: “la homosexualidad es deficiente y se puede normalizar contratación”*. Disponível em: <http://www.publico.es/actualidad/496414/el-nuevo-cardenal-espanol-la-homosexualidad-es-deficiente-y-se-puede-normalizar-contratacion>. Acesso em: 6 jun. 2019.

SILVA, José. 2008. *O olhar das religiões sobre a sexualidade*. Disponível em: <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/728-4.pdf>. Acesso em: 17 maio 2019.

TANNAHILL, Reay. *O sexo na história*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

TAVARES, Cássia. *Cultura, mídia e comportamento sexual. Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, ano XI, n. 27, set./dez., p. 415-27, 2007.

VATICAN. 1986. *Carta aos bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais*. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_po.html. Acesso em: 27 maio 2019.

VATICAN. 1992. *Congregación para la doctrina de la fe: Notas sobre el libro del P. André Guindon, OMI, the sexual creators. An ethical proposal for concerned Christians*. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920131_book-guindon_sp.html. Acesso em: 25 maio 2019.

VATICAN. 1995. *Sexualidade Humana: verdade e significado*. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_08121995_human-sexuality_po.html. Acesso em: 10 jun. 2019.

VATICAN. 2005. *Congregación para la educación católica: instrucción*. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_sp.html. Acesso em: 6 jun. /2019.

VATICAN. 2013. *Conferencia de prensa del Santo Padre Francisco durante el vuelo de regreso a Roma*. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/

speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa_sp.html.
Acesso em: 5 maio 2017.

VERBICARO SOARES, Douglas. A condenação histórica da orientação sexual homossexual – as origens da discriminação à diversidade sexual humana: violações aos direitos sexuais – reflexos do Brasil Colônia ao Século XXI. *Revista HENDU*, v. 7, n. 1, p. 50-64, 2016.

VERBICARO SOARES, Douglas. 10 Canciones brasileñas: ejemplos para la concientización social en el país sobre la homosexualidad. In.: *Revista Direitos Culturais*, v. 14, n. 33, p. 105-133, maio/agos., 2019.

VERBICARO SOARES, Douglas. *La libertad sexual en la sociedad: Especial referencia a la homosexualidad en las Fuerzas Armadas Brasileñas*. Salamanca, Espanha. Tese Doutoral. Universidade de Salamanca, 2015.

VIDAL, Marciano; MARLOS, J. M. F.; GAFO, Javier; LASSO, Pablo; HIGUERA, Gonzalo; RUIZ, Gregorio. *Homosexualidad – ciencia y consciencia*. Santander: Sal Terrae, 1981.

ZILLES, Urbano. *Visão cristã da sexualidade humana. Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 39, n. 3, set. /dez., p. 336-350, 2009.

PROFETA AMÓS E A CRÍTICA AO DISCURSO RELIGIOSO

PROPHET AMOS AND THE CRITIQUE TO RELIGIOUS DISCOURSE

Noli Bernardo Hahn^I

Bianca Strücker^{II}

^IUniversidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Programa de Pós-Graduação em Direito da URI, Santo Ângelo, RS, Brasil. Doutor em Ciências da Religião. E-mail: nolihahn@san.uri.br

^{II}Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Santo Ângelo, RS, Brasil. Doutoranda em Direito. E-mail: biancastrucker@hotmail.com

Resumo: Neste artigo, o tema central focaliza a crítica profética a um discurso religioso que não integra o direito e a justiça. Para esta reflexão, o texto bíblico de referência é Amós 5, 21-27. Integram-se, como referencial teórico, duas correntes de pensamento que transversalmente se aplicam à leitura do texto bíblico: multiculturalismo crítico e pós-estruturalismo. Esta perspectiva teórica possibilita compreender a profecia como palavra religiosa crítica a um discurso religioso que procura traçar e impor uma cultura religiosa afastada do direito e da justiça. Uma das conclusões centrais que se aponta nesta reflexão é a de que Amós continua nos ensinando que o direito e a justiça podem ser profundamente camuflados e impedidos por uma prática religiosa alicerçada em teorias teológicas, quando estas são ideológico-idolátricas, ou seja, quando reduzidas a servir e a beneficiar, apenas, a grupos de poder numa sociedade.

Palavras-chave: Profecia bíblica. Crítica ao discurso religioso. Direito. Justiça. Idolatria.

Abstract: In this article, the central topic is on prophetic criticism of a religious discourse that does not include law and justice. For this reflection, the biblical reference text is Amos 5: 21-27. As a theoretical reference, two currents of thought are applied, which transversally apply to the reading of the biblical text: critical multiculturalism and post-structuralism. This theoretical perspective makes it possible to understand prophecy as a religious word that is critical to a religious discourse that seeks to trace and impose a religious culture that is far from law and justice. One of the central conclusions drawn in this reflection is that Amos continues to teach us that law and justice can be profoundly masked and prevented by a religious practice grounded in theological theories, when these are ideological-idolatrous, that is, when reduced to serve and to benefit only power groups in a society.

Keywords: Biblical prophecy. Criticism of religious discourse. Right. Justice. Idolatry.

<http://dx.doi.org/10.31512/missioneira.v21i2.3152>

Processo de avaliação: *Double Blind Review*

Submetido em: 28.05.2019

Aceito em: 23.07.2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

INTRODUÇÃO

Nesta reflexão acena-se à necessidade da crítica ao discurso religioso para efetivamente um multiculturalismo crítico ser crítico. Aponta-se uma conexão teórica entre profecia hebraica, multiculturalismo crítico e pós-estruturalismo.¹ Recorre-se à análise de um dito profético hebreu (Amós 5,21-27), escrito no século 8º antes de Cristo, para mostrar como Amós procedeu à crítica do religioso na cultura hebraica.

Reflete-se, portanto, um tema, que se acredita ser pertinente nos dias atuais. A hipótese é a de que um multiculturalismo crítico não pode abster-se de críticas ao religioso. Um multiculturalismo para ser efetivamente crítico não pode eximir-se de penetrar nas profundezas do religioso e do sagrado, de uma determinada cultura, para mostrar as sutilezas com que ideias e práticas teológico-religiosas podem ludibriar, enganar, ocultar, alienar e aculturar.

Explica-se, logo, nesta introdução, porque se utiliza a categoria de compreensão *multiculturalismo crítico*. O povo hebreu elaborou a legislação mosaica. A história desse povo inicia em torno de 1850 antes de Cristo (a.C.). Seus primeiros textos datam de 1150 a.C. Vê-se que os hebreus iniciaram a escrever a sua história, comparado a outros povos do Antigo Oriente, muito antes da maioria deles. Escreveram sua história principalmente em hebraico e, também, alguns textos em aramaico. O hebraico antigo é conhecido como uma língua não conceitual. Isso significa que vários sentidos podem estar citados na mesma palavra. O sentido que se sobrepõe e se desliza de uma determinada palavra é verificado no contexto do texto. Seguir Javé, por exemplo, pode significar seguir o Deus da vida, o Deus libertador, como também em circunstâncias, significar ou ter características de cultivar um ídolo que leva à morte. A mesma palavra e/ou atitude pode integrar sentidos múltiplos e, conforme o lugar, transborda e desliza um desses sentidos. Tal constatação sugere que não se pode reduzir o sentido ou o significado, este que desliza ou se desloca a partir de um lugar e de uma experiência, para uma compreensão essencialista que impõe o sentido ou o significado para todos os tempos, espaços e situações.

Esse entendimento nos situa na perspectiva pós-estruturalista que faz críticas ao essencialismo, ao logocentrismo, e afirma a desconstrução de todas as significações que brotam da significação de um centro, de um *logos*. Lembra-se aqui especificamente a perspectiva teórica de Jacques Derrida e Gilles Deleuze. A pergunta, no entanto, é porque se integra a categoria de compreensão *multiculturalismo crítico*. Esse termo vem da inspiração de estudos de Peter McLaren. Cita-se, em seguida, um trecho, até longo, desse autor em que ele afirma, com clareza, a linha teórica que embasa o multiculturalismo crítico:

1 Neste artigo, faz-se a opção em não inserir muitas citações e notas. Citam-se, no entanto, em referências, autores que auxiliam no entendimento da conexão temática entre profecia hebraica, multiculturalismo crítico e pós-estruturalismo.

[...] estou desenvolvendo a ideia de multiculturalismo crítico, a partir da perspectiva de uma abordagem de significado pós-estruturalista de resistência, e enfatizando o papel que a língua e a representação desempenham na construção de significado e identidade. O *insight* pós-estruturalista no qual estou me embasando situa-se em um contexto mais amplo da teoria pós-moderna – aquele arquipélago de disciplinas que está disperso no oceano da teoria social – que afirma que signos e significações são essencialmente instáveis e em deslocamento, podendo apenas ser temporariamente fixados, dependendo de como estão articulados dentro de lutas discursivas e históricas particulares.²

Nesse entendimento, enxerga-se uma conexão teórica entre a língua não conceitual hebraica e a perspectiva pós-estruturalista que constitui a base teórica que sustenta a categoria de compreensão elaborada por McLaren. Ele, porém, continua dizendo o seguinte:

A perspectiva que estou chamando de multiculturalismo crítico compreende a representação de raça, classe e gênero como resultado de lutas sociais mais amplas sobre signos e significações e, neste sentido, enfatiza não apenas o jogo textual e o deslocamento metafórico como forma de resistência (como no caso do multiculturalismo liberal de esquerda), mas enfatiza a tarefa central de transformar as relações sociais, culturais e institucionais nas quais os significados são gerados.³

Essa informação de McLaren esclarece ainda mais a conexão que se entende possa se estabelecer entre multiculturalismo crítico e a crítica ao sagrado, especificamente a partir da compreensão da análise do gênero literário profético de tradição hebraica que, em seguida, pretende-se mostrar. McLaren não inclui, em sua reflexão, a crítica ao religioso. Aponta, por conseguinte, a ideia de que categorias representativas são resultados de lutas sociais e estas, ao mesmo tempo, possuem força transformadora de relações que se constituem em determinado momento e espaço. Em outras palavras, os signos e as significações são gerados a partir das lutas sociais, culturais e institucionais determinadas e estes mesmos significados inclinam-se à transformação das relações que os gerou. Esta dinamicidade, este deslizamento e este deslocamento constantes de signos e significações podem ser constatados na dinamicidade do jogo textual de significados em textos críticos ao sagrado elaborados na sociedade monárquico-tributária da sociedade israelita. Quando, por exemplo, o profeta enxerga o seguidor da religião javista, em nome de Javé, fazer exatamente o contrário que sua Lei prevê, e ainda justifica sua postura e sua prática, recorrendo a Javé, usando seu nome para motivar injustiças e violências contra os pobres, há um deslocamento, um deslizamento de signos e significações citados na mesma palavra.

Esclarecido o porquê da categoria *multiculturalismo crítico*, volta-se ao povo hebreu. Afirmou-se anteriormente que os hebreus escreveram sua história antes da maioria dos povos do Antigo Oriente. Muitas são as razões que poderiam ser enumeradas do porquê, tão

2 MCLAREN, 1997, p.122-123.

3 MCLAREN, 1997, p. 123.

logo que dominaram a escrita, os hebreus terem *seus* escritos. Uma delas, sem dúvida, foi a compreensão de ser humano que perpassa a sua cultura.

Ser humano, para os hebreus, confunde-se com memória. Na compreensão hebraica, o homem e a mulher são constituídos na e pela memória, pela mediação da palavra, e especialmente pela inserção na memória coletiva. Isso significa que o indivíduo torna a existir, de fato, quando reconhecido e acolhido por uma coletividade. A preocupação em não perder a memória foi uma das motivações e uma das razões que fez os hebreus escreverem a sua história.

Os gêneros literários de sua ampla literatura são os mais variados. Interessa, aqui, o gênero conhecido como profético. A profecia hebraica possui uma peculiaridade que identifica essa literatura como única na história dos povos do Antigo Oriente. Qual é essa peculiaridade?

Em outros povos até existiam profetas. Há registros históricos de manifestações proféticas em povos vizinhos dos hebreus. A literatura profética hebraica diferencia-se de outras profecias por uma questão de ênfase temática. O profeta hebreu surge, e conseqüentemente os seus escritos, quando do surgimento do Estado monárquico tributário. O profeta e o rei, na história do antigo Israel, surgem concomitantemente.

O profeta, no contexto da monarquia (séc. X-VI a.C.), mostra-se como leitor e intérprete da vida social, política, econômica e religiosa. Ele, também, torna-se o intérprete crítico da Lei. A profecia impõe-se como uma força interpeladora para que haja uma constante releitura e interpretação e não, apenas, aplicação da Lei.

A ótica de sua leitura, de sua interpretação, conflita com o Estado, pois, na visão da profecia, a lógica tributária empobrece setores sociais que, em sua maioria, são camponeses. A leitura profética entra em conflito com o Estado, também, por que os responsáveis pelos órgãos estatais enganam, ludibriam e alienam esses camponeses empobrecidos. No Estado tributário, três são as suas organizações principais: o poder político (rei), o poder militar (general) e o poder religioso (sacerdote). Esses três poderes integrados formam o Estado monárquico tributário.

A crítica ao religioso é uma constante da literatura profética. O profeta, como leitor da vida do povo, observa diferentes instâncias e com muita perspicácia chega ao esconderijo onde deuses são fabricados e inventados. Busca entender também a forma e o lugar onde esses deuses são vendidos e propagados, o que sucede geralmente com muitas sutilezas pelos que controlam, de forma mesclada e integrada, os poderes religioso, político e militar, setores que representam o Estado monárquico-tributário. Como não há um poder judiciário organizado de forma independente e autônomo, os que julgavam efetivamente eram integrantes prioritariamente do poder político, assessorados por membros do poder religioso.

Essa é mais uma das razões que justifica porque recorrer à profecia hebraica para acenar a uma temática que o título desse artigo expressa. Acredita-se que se pode aprender dos profetas hebreus como perscrutar e discernir, nas mais distintas culturas, o âmbito do “sagrado”, e decifrar, por exemplo, se o sagrado de tal cultura converge, ou não, com os direitos humanos ou os direitos fundamentais.

Os temas centrais da literatura profética têm a ver, pois, direta ou indiretamente com o Estado ou com setores que representam o Estado. Talvez, por esse fator, os temas do direito e da justiça são tão relevantes para os profetas hebreus. Essa é a diferença da profecia hebraica com outras profecias. Essa é a peculiaridade que identifica a palavra profética hebraica e lhe propicia identidade.

Com essas questões introdutórias, analisa-se, a seguir, um dito profético, seguindo passos de um método exegético, em que Amós percebe, com toda a sua perspicácia, como a religiosidade popular e o espaço sagrado de uma cultura podem ser usados e manipulados para impedir que o direito e a justiça sejam preservados. Opta-se por esse texto por revelar uma crítica ao religioso. Procede-se, então, à leitura, análise e compreensão de Amós 5,21-27.

1 UMA TRADUÇÃO DO TEXTO HEBRAICO DE AMÓS 5,21-27

Texto e tecido integram um sentido comum. Se tecido é composto e articulado com inúmeros fios entrelaçados, texto é composto e articulado com palavras e ideias que se entrelaçam. A figura final, o quadro conclusivo, o resultado do entrelaçamento faz emergir o significado, o sentido. Convida-se, pois, o leitor para, primeiro, observar o jeito como o texto se mostra e a forma como ele se apresenta. Faz-se uma tradução, bastante literal, do texto original hebraico, e apresenta-se numa “figura” para que o leitor consiga enxergar como as frases estão construídas. A compreensão do seu conteúdo dá-se, sem dúvida, da capacidade de apreensão das várias frases que nele estão construídas e das inter-relações de ideias que as frases comunicam. Observemos o texto:

²¹Odiei,
rejeitei vossas festas
e não cheiro em vossas reuniões.

²²Eis que,
se me ofereceis holocaustos e vossas libações não aceito
para os sacrifícios de comunhão de vossos (animais) gordos não olho.

²³Afasta de mim o ruído de teus cantos

e o som de tuas harpas

não ouço.

²⁴E role como água direito
e justiça como riacho duradouro.

²⁵Sacrifícios e oferenda ofereceste para mim, (por acaso), no deserto (durante) quarenta anos, casa de Israel?

²⁶E carregareis Sicut, vosso rei, e pedestal, vossas imagens, estrela, vosso deus, que fabricastes para vós.

²⁷E deportarei vós para além de Damasco, disse Javé, Deus Zebaot, seu nome.

2 UM OLHAR SOBRE O ESTILO LITERÁRIO DO TEXTO (AS DIFERENÇAS APARECEM ...)

Olhemos o jeito como o texto acima está construído. Verifiquemos como as frases se mostram. Procuremos observar como as ideias estão ditas e escritas. Iniciemos com o v.21.

O v.21 traz três frases. Os três verbos encontram-se numa simetria, numa ordem correspondente a “vossas festas” e “vossas reuniões”, onde parecem se repetir ideias. A ação “rejeitar” corresponde a “vossas festas”; a ação “não cheirar” a “vossas reuniões”. E qual é o alvo da ação “odiar”? Uma indicação sintática é a de que esta ação corresponda a “vossas festas”, pois tanto “odiar” quanto a ação “rejeitar” encontram-se conjugados no mesmo tempo verbal (perfeito). Há, pois, no v.21, a repetição de três frases verbais e se mostra ali um paralelismo entre “vossas festas” e “vossas reuniões”.

“Eis que” introduz o v.22. Seguem-lhe duas ações verbais às quais se liga a partícula “não”: “não aceito” e “não olho”, idêntico ao terceiro verbo do v.21: “não cheiro”. A primeira negação refere-se a “holocaustos” e “libações”. A segunda incide sobre “sacrifícios de comunhão”. As ideias se apresentam em paralelismo (“holocausto” e “libações”//“sacrifícios de comunhão”; “não aceito”//“não olho”).

O v.23 é introduzido com um imperativo: “afasta de mim”. Segue-lhe o paralelismo: “o ruído de teus cantos”//“o som de tuas harpas”. No final deste versículo (v.23), na última frase, que é semelhante com as ideias das frases anteriores, temos a partícula negativa ligada ao verbo ouvir: “não ouço”.

No v.24, a conjunção “e” introduz um quiasmo. Em forma cruzada, mostra-se a repetição de ideias com uso de metáforas (como água - direito; Justiça - como riacho duradouro).

Conclusão parcial: verificando os v.21-24, constatam-se neles uma série de repetições de ideias e paralelismos de membros. Especificamente, nos v.21-23, o autor se vale, também, da repetição da partícula negativa “não”, ligando-a a verbos que expressam ações no nível dos sentidos: “não cheiro”, “não olho”, “não ouço”, “não aceito” (não satisfaz/não agrada/não dá prazer). O v.24, neste particular, diferencia-se dos versículos anteriores. Porém os membros paralelos e as repetições identificam o estilo poético como predominante nos v.21-24.

As diferenças mais acentuadas enxergam-se nos v.25-27. O v.25 traz uma interrogação. Em termos de linguagem, predomina a forma linear, como também no v.26 e no v.27. Nestes versículos, mostra-se a prosa como o estilo predominante.

2.1 Um olhar sobre a unidade do texto (... Mas há coesão interna)

Do ponto de vista da linguagem utilizada pelo autor, há uma coerência sintática do início ao fim ao dirigir-se a um sujeito na segunda pessoa do plural (“vós”), com exceção do v.23, onde o destinatário é um sujeito identificado pela segunda pessoa do singular (“teus cantos”/”tuas harpas”).

Outro aspecto que ressalta aos olhos do leitor é a linguagem religiosa que perpassa os versículos: ‘festas, reuniões (v.21); holocaustos, libações, sacrifícios de comunhão (v.22); cantos, harpas (v.23); sacrifícios, oferenda, deserto, quarenta anos (v.25); imagens, estrela, nosso deus (v.26); Deus Zebaot (v.27)’.

Estes dois aspectos, concernentes à linguagem, indicam que o texto pode ser um conjunto literário. A identificação do destinatário (“vós”) e a linguagem religiosa (linguagem-de-gênero) que se verificam ao longo do texto unem os versículos da perícopes em análise.

3 UM OLHAR SOBRE OS GÊNEROS LITERÁRIOS (AS DIFERENÇAS SE ENQUADRAM NUMA MOLDURA)

Qual é o gênero literário de nosso texto? Os v.21-23 são fundamentalmente denúncia. O v.24 é uma sentença de sabedoria em tom de exigência e/ou desejo. Ao enunciar a exigência e/ou desejo de direito e de justiça, este versículo apresenta incluso uma acusação da falta deles.

Nos v.25-26, em que sobressai a prosa, ouve-se o tom catequético (estilo interrogativo e o apelo à memória histórica - v.25), mesclado com denúncia e advertência (v.26). No v.27, temos o fecho dos nossos versículos, em forma de ameaça.

Em síntese, o texto é uma denúncia profética, mesclada com exigência-desejo, apelo, advertência e ameaça.

4 UM OLHAR PARA O AUTOR DO TEXTO (AS MÃOS QUE ESCREVEM)

Quem escreveu Amós 5,21-27? É possível identificar camadas literárias provindas de períodos históricos distintos?

Já se apontou acima a distinção entre poesia (v.21-24) e prosa (25-26 + 27). Não é possível supor que os dois estilos provenham da mesma mão.

Verifica-se, também, como se constatou anteriormente, uma linguagem religiosa que perpassa os versículos em estudo. Por conseguinte, constata-se um elemento essencial, além do estilo, que separa os v.21-24 dos v.25-26. Os últimos trazem a tônica da idolatria no nível de liturgia e toda a sua linguagem converge a esta temática. Este não é o caso dos primeiros versículos (v.21-24). Nestes, a denúncia central parte da constatação de que a justiça e o direito não cabem (literalmente 'não rolam' - v.24) nas "vossas festas", nas "vossas reuniões". Os holocaustos, as libações, os sacrifícios de comunhão, que são oferecidos, não contemplam a realidade de justiça e de direito. Eles não integram a preocupação pelas relações sociais justas. Por isso, não poderão ser aceitos. Não satisfazem. Eles devem ser rejeitados.

Na prosa (v.25-26), temos, portanto, uma crítica à idolatria. Este tema é refletido a partir da análise do culto, da liturgia. A poesia (v.21-24) também traz a crítica à idolatria, mas a partir da ótica das relações sociais. Nestes versículos poéticos, a profecia percebe que as relações de justiça e de direito são desconsideradas pelos que organizam as festas e as reuniões. O profeta nos diz que as relações humanas, que devem ter como critério fundamental a justiça, não são vivenciadas e testemunhadas pelos que oferecem holocaustos e sacrifícios.

Esta diferença de ótica claramente identifica que os v.25-26 são uma releitura.

A poesia (v.21-24) reflete temas que podemos identificar como preocupações de Amós. O profeta Amós ou pessoas muito próximas a ele são os autores do conteúdo da poesia, especialmente dos v.21-23. As denúncias, em tom de rejeição e indignação às realidades litúrgicas, desintegradas de justiça e de direito, são palavra profética do 8º século a.C. A ameaça no final, anunciando a deportação, é também profecia que podemos situar neste contexto.

O v.24, como uma sentença de sabedoria provavelmente existente no meio popular, foi integrado à palavra profética de Amós, ou por ele mesmo, ou por pessoas muito próximas a ele. O v.24 é sabedoria aceita e talvez repetida em fala e escrita pelo profeta.

Os v.25-26 são uma releitura, possivelmente pós-exílica⁴, onde a denúncia da idolatria ressurge, mas relacionada com a preocupação de evangelizar, de catequizar o 'novo Israel'.

4 O período conhecido como exílio babilônico se situa entre 587 e 539 antes de Cristo. Nesse período muitos hebreus encontram-se exilados em terras babilônicas. Com a ascensão do rei Persa, Ciro, os povos exilados poderão voltar para suas origens. Os hebreus poderão voltar e a partir dessa data inicia o período conhecido como pós-exílico e marca, também, o início do judaísmo.

Recuperar a memória histórica, identificar a ação de Javé na história, e as preocupações pelo culto são imperativos que no contexto pós-exílico marcam a literatura judaica.

5 UM OLHAR PARA O DESTINATÁRIO DO TEXTO

As perguntas que se quer responder agora são as seguintes: o que fez surgir a palavra profética de Amós 5,21-27 e para quem ela se dirigia? No caso, necessita-se averiguar o contexto que fez emergir a denúncia dos v.21-23, a exigência-desejo do v.24 e a ameaça do v.27⁵.

A ameaça do v.27 revela que ainda não se sabe bem o local da futura deportação. Fala-se de que o local será “para além de Damasco”. Não se citam ainda os assírios. Este povo, os assírios, irá deportar Israel para terras assírias em 722 a.C. Significa que o contexto desta palavra se situa próximo do período de Amós, em torno de 760 a.C.

Sabe-se que a forma de Estado existente no Israel, no período de Amós, é o modelo de Estado tributário. Neste, a religião, ao lado do exército e do poder representado pelo rei, tem a função primordial, através dos santuários estatais, de legitimar, teologicamente, os tributos que se tornam abusivos e, provavelmente, em certas circunstâncias, legitimar as ações coercitivas do exército.

A denúncia dos v.21-23 incide sobre realidades de âmbito religioso: “festas”, “reuniões”, “holocaustos”, “libações”, “sacrifícios de comunhão”, “cantos” e “harpas”. As ações verbais retratam a distância e a rejeição do profeta a tais realidades: “odiei”, “rejeitei”, “não cheiro”, “não aceito”, “não olho”, “não ouço”, “afasta de mim”.

A linguagem acima destaca e acentua a crítica à religião oficial, aquela que se pratica nos santuários estatais. Qual a razão desta crítica? Acontece que, na época de Amós, os santuários já haviam perdido a sua função original, como centros de religiosidade do povo e onde a tradição do Êxodo fosse cultivada. A tradição do Êxodo tem como elemento teológico central a categoria de compreensão *Deus libertador*, aquele que libertou os escravos do Egito e conduziu os libertos à terra livre de um Estado opressor. Os santuários eram usados, agora, no 8º século a.C., no período de Amós, para transmitir os interesses tributários do Estado. Os v.21-23 nascem no contexto em que os santuários são usados com fins espoliativos. Atendendo à finalidade do Estado, a função específica dos locais de liturgia era a de elaborar e transmitir uma teologia que justificasse ofertas e sacrifícios. Um grupo de sacerdotes, Javistas, em cada santuário, integrado à corte oficial, desempenhava tal função. Conclui-se, por isso, que os denunciados são grupos de sacerdotes ligados ao Estado. Em tal contexto, a religião oficial

5 Os v.25-26, como vimos ao longo do texto, representam uma releitura pós-exílica. Neste caso, a profecia destes versículos não é fala de Amós.

transmitida, elaborada e manipulada pelos sacerdotes, já não possuía mais como referentes a justiça e o direito.

O v.24 insere-se neste contexto literário e temático como uma voz que exige e deseja justiça e direito, comparados sabiamente com água de um riacho que jamais secará.

A ameaça se restringe ao v.27. E a ameaça consiste no anúncio da deportação. Quem será deportado? “Vós”. Os denunciados são os ameaçados. Portanto os sacerdotes oficiais, integrantes da corte, estão incluídos no juízo de Deus. Eles sofrerão a deportação. Esta aconteceu em Israel, no Reino do Norte, poucos anos após a profecia de Amós, sob os assírios.

CONCLUSÃO

Amós 5,21-27 é um dito profético que integra denúncia, ameaça, sabedoria, apelo à memória histórica e advertência. Essa palavra comunica-se em poesia e prosa. A poesia é profecia que se elabora a partir da análise dos problemas que acontecem nos meandros e no entorno do sagrado. Essa profecia poética está carregada de denúncias. O profeta, possivelmente, percebe que as injustiças *andam soltas* e as liturgias representam e realizam uma justificativa ideológica a elas. Uma delas provavelmente é a espoliação tributária, da qual não se fala diretamente, mas está subentendida na memória e análise crítica de rituais usados para a entrega do tributo. Por isso, Amós repete que “*não aceita*”, “*não olha*” e “*não ouve*” (v.22-23) o que acontece nas celebrações.

Pela linguagem religiosa que perpassa todo o texto analisado, pode-se concluir que os acusados e os ameaçados são, fundamentalmente, os sacerdotes responsáveis pelas celebrações litúrgicas. Observa-se, nesse ponto, a atualidade da profecia hebraica no que concerne à crítica do religioso e para a implantação do direito e da justiça. Amós continua nos ensinando que o direito e a justiça podem ser profundamente camuflados e impedidos por uma prática religiosa alicerçada em teorias teológicas, quando estas são ideológico-idolátricas, ou seja, quando reduzidas a servir e a beneficiar, apenas, a grupos que controlam o poder.

Cabe, por conseguinte, nessas ideias conclusivas um olhar mais detalhado sobre o que é e o que significa idolatria. Na tradição profética do povo hebreu, ídolo é um deus que tem origem humana. Idolatria, então, consiste na veneração desse deus inventado pelo ser humano. Quem o inventou e para qual finalidade ele é criado? A origem do ídolo é o poder do ser humano. O ídolo, por isso, não é ficção, nem mentira. Ele é uma força operante. Opera ao fim planejado e programado pelo seu inventor. Não tem, no entanto, força por si, em si e de si. Depende, exclusivamente, do poder, da força, da sabedoria e da inteligência do humano. O ídolo, na tradição profética hebraica, é uma invenção daqueles que dominam, oprimem, ludibriam, enganam e exploram. Uma peculiaridade da idolatria, na ótica profética, é que tal tema não pode ser desvinculado de dominação, opressão, exploração, violência, sacrifício

e morte. Nos espaços onde se constroem estruturas e contextos de desrespeito aos direitos humanos, por exemplo, ali é o lugar predileto do nascimento de deuses, denominados ídolos.

O ídolo é revelado como se fosse um deus transcendente e libertador. No processo de sua manifestação é ocultada sua origem humana. A fé idolátrica consiste em crer na necessidade de ser submisso, em acreditar na necessidade do sacrifício e da morte. A fé idolátrica inculca, de um lado, a crença da necessidade de ser vítima e, de outro, a crença de poder planejar, organizar e executar, em nome de deus, o sacrifício dos submetidos, vitimando-os.

Na tradição profética hebraica o ídolo não existe e não subsiste sem a existência de vítimas ao sacrifício. E estas vítimas não são animais irracionais e vegetais. As vítimas são seres humanos.

Constata-se, através dessa temática, a conexão entre profecia hebraica, multiculturalismo crítico e pós-estruturalismo, inter-relação a que se propôs acenar neste artigo. O profeta javista critica o sacerdote javista por ser idólatra. O sacerdote javista, na ótica do profeta - também javista -, propaga e vende, através de uma lógica e estrutura tributária, um deus-ídolo. O Javé do profeta é exatamente o contrário do Javé do sacerdote. A mesma palavra – Javé - mas citada de sentidos múltiplos e distintos, ou seja, signos distintos de diferentes lugares. O mesmo nome, no entanto, traz significações e signos múltiplos. Vale recordar o que McLaren diz:

O insight pós-estruturalista no qual estou me embasando situa-se em um contexto mais amplo da teoria pós-moderna – aquele arquipélago de disciplinas que está disperso no oceano da teoria social – que afirma que signos e significações são essencialmente instáveis e em deslocamento, podendo apenas ser temporariamente fixados, dependendo de como estão articulados dentro de lutas discursivas e históricas particulares.⁶

Nas lutas discursivas e históricas particulares, em defesa da democracia, em defesa da cidadania, a crítica ao discurso religioso é fundamental. O discurso religioso, ao mesmo tempo, pode mostrar-se libertador e escravizante. O discurso religioso pode, ao mesmo tempo, ser idolátrico e não idolátrico. Cabe ao profeta intérprete, em cada época, com um olhar e um escutar atentos de-sedimentar e desconstruir o sentido idolátrico subjacente ao discurso religioso aparentemente não idolátrico.

REFERÊNCIAS

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997.

BIBLIA Hebraica Stuttgartensia, editada por Karl Elliger e Wilhelm Rudolph, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

⁶ MCLAREN, 1997, p.122-123.

- BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*. Madri: Cristiandad, 1978.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *A farmacia de Platão*. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- GIRARD, René. *La violência y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1970.
- HINKELAMMERT, Franz J.; ASSMANN, Hugo. *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo: Vozes, 1989.
- HINKELAMMERT, Franz J. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, vol.1 e 2, 1978.
- KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES, Milton et al. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. 4. ed. São Leopoldo;Petrópolis: Sinodal;Vozes, 1994
- MCKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MCLAREN, Peter. *Multiculturalismo crítico*. São Paulo: Cortez, 1997.
- MO SUNG, Jung. *Deus numa economia sem coração. Pobreza e neoliberalismo – um desafio à evangelização*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1992.
- RICHARD, Pablo et al. *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

CONTRADIÇÕES NO/DO MOVIMENTO SEPARATISTA “O SUL É MEU PAÍS”

CONTRADICTIONS AT/OF THE SEPARATIST MOVEMENT “THE SOUTH IS MY COUNTRY”

Edinaldo Enoque da Silva Júnior^I

Jenerton Arlan Schütz^{II}

^ISecretaria de Educação do Estado de Santa Catarina, SC, Brasil. Mestre em Educação. E-mail: enoquesmo@hotmail.com

^{II}Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ), Ijuí, RS, Brasil. Doutorando em Educação nas Ciências. E-mail: jenerton.xitz@hotmail.com

Resumo: O artigo pretende analisar as contradições presentes no Movimento Separatista intitulado “O Sul é meu país”. O aspecto analisado gira em torno da questão que sustentaria a ideia do separatismo defendida pelo Movimento, que é a legal. Dentre outros aspectos; geográficos, cultural, social, econômico que pretendemos analisar em outros trabalhos separadamente, a questão legal, é para o Movimento a mais importante. Segundo o Movimento, em sua página <https://www.sullivre.org/>, e em outros textos publicados que analisaremos ao longo desse trabalho, há na Constituição Brasileira brechas que poderiam sustentar o possível separatismo. Outro documento apontado pelo Movimento como sustentador desse separatismo é a Resolução da ONU 1514 (XV) de 1960, que versa sobre a autodeterminação dos povos. Desse modo, o objetivo desse trabalho é analisar os dois documentos; a Resolução da ONU 1514 (XV) de 1960, e os artigos da CF apontados pelo Movimento ao longo dos seus documentos, e esclarecer que há fortes equívocos por parte dos organizadores e defensores do Movimento em fazer uso da CF e/ou da Resolução 1514 (XV) de 1960 da ONU que usam para sustentar o separatismo. Com isso pretendemos aprofundar o debate sobre a legalidade do Movimento e da viabilidade constitucional de um suposto separatismo regional no Brasil.

Palavras-chave: Separatismo. Constituição. Movimentos sociais.

Abstract: The article aims to analyze the contradictions present in the Separatist Movement entitled “The South is my country”. The aspect analyzed revolves around the question that would support the idea of separatism defended by the Movement, which is legal. Among other aspects; geographical, cultural, social, economic, that we intend to analyze in other works separately, the legal issue, is for the Movement the most important. According to the Movement, in its page <https://www.sullivre.org/>, and in other published texts that we will analyze throughout this work, there are breaches in the Brazilian Constitution that could sustain the possible separatism. Another document pointed out by the Movement as the supporter of this separatism is UN Resolution 1514 (XV) of 1960, which deals with the self-determination of peoples. Thus, the purpose of this work is to analyze the two documents; UN Resolution 1514 (XV) of 1960, and the articles of the Movement pointed out by the Movement throughout its documents, and to clarify that there are strong misconceptions on the part of the organizers and defenders of the Movement in making use of the CF and / or Resolution 1514 (XV) of 1960 that they use to support separatism. With this we intend to deepen the debate on the legality of the Movement and the constitutional feasibility of a supposed regional separatism in Brazil.

<http://dx.doi.org/10.31512/missioneira.v21i2.3177>

Processo de avaliação: *Double Blind Review*

Submetido em: 20.06.2019

Aceito em: 28.08.2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

Keywords: Separatism. Constitution. Social movements.

Introdução

O Movimento Separatista “O Sul é meu país”, procura justificar seu separatismo embasado na lei. A Constituição Federal (CF) já no seu início deixa claro que o Brasil é composto pela união indissolúvel dos entes federativos. Logo, por meio da Constituição brasileira o Movimento não encontra apoio legal para sua causa. Desse modo, o Movimento procura outros meios legais para fundamentar seu intento separatista, e julga encontrá-lo na Resolução da ONU 1514 (XV) de 1960, que versa sobre a autodeterminação dos povos.

O presente trabalho analisa as contradições que permeiam o Movimento Separatista intitulado “O Sul é meu país”. Nesse sentido, objetiva-se construir um diálogo entre o que intenta o Movimento e o que a Constituição prevê. Ademais, quais são as reais possibilidades de o Movimento atingir seu objetivo com apoio na Constituição brasileira ou, dito de outro modo, quais os entraves de o Movimento atingir seu intento separatista.

Num segundo momento, tematiza-se a partir do âmbito internacional, as possibilidades legais para tal separação. Especificamente a Resolução 1514 (XV) da Assembleia Geral da ONU de 14 de dezembro de 1960. Esses dois mecanismos legais, tanto a Constituição Federal Brasileira quanto a Resolução 1514, são utilizados pelo próprio Movimento para justificar legalmente seu intento separatista. Logo, utiliza-se o mesmo percurso legal para procurar mostrar os equívocos do Movimento quando se apara em tais princípios jurídicos.

Referindo-se à Constituição brasileira, os interesses separatistas do Movimento se esbarram no Art. 18 da Constituição Federal, que estabelece dos Artigos 18 ao 43 da CF, a organização político-administrativa do Brasil. Desse modo, analisa-se, especificadamente, o § 3º da CF, que estabelece a doutrina da formação e constituição do Estado brasileiro. Nesse parágrafo, busca-se compreender o que a Constituição prevê em relação às possibilidades de formação de um novo país a partir da separação de parte do território brasileiro.

O material analisado, além da Constituição Federal de 1988 e da Resolução 1514 (XV) de 1960 da ONU, serão os documentos publicado pelo próprio Movimento em sua página na internet (<https://www.sullivre.org/>): os textos são: *Manifesto Libertário*, *Declaração de Direitos e a Carta de Princípios*, que podem ser encontrados no item “Institucional” da página.

Importante salientar que o próprio Movimento se utiliza da Constituição Federal para fundamentar e legitimar seu propósito separatista. Desse modo, busca-se compreender onde há lacunas legais que proporcionariam a ideia de legitimidade jurídica do Movimento na Constituição. Caso não tenha, a ideia é compreender como o Movimento se embasa numa Constituição que não lhe autoriza tal intento. Posto isso, e devido a negativa constante do legislativo brasileiro para a autorização do plebiscito que o Movimento tanto almeja, acredita-

se haver, nesse primeiro momento, um embate legal, ou uma má interpretação, ou quiçá, má fé dos organizadores do Movimento.

Por conseguinte, analisa-se se tal artigo e parágrafo sob o olhar da doutrina, e procurar compreender também tais artigos sob a luz dos interesses emancipacionistas do Movimento e compará-las.

E por fim, nos questionaremos sobre a própria validade da existência do Movimento na Constituição Federal, (Art. 5º, Inciso XVII, CF88), que o próprio Movimento se utiliza para justificar-se.

1 Os aspectos legais que fundamentam o Movimento Separatista “O Sul é meu país” na Constituição Federal Brasileira

Art. 18. A organização político-administrativa da República Federativa do Brasil compreende a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios, todos autônomos, nos termos desta Constituição.

§ 3º Os Estados podem incorporar-se entre si, subdividir-se ou desmembrar-se para se anexarem a outros, ou formarem novos Estados ou Territórios Federais, mediante aprovação da população diretamente interessada, através de plebiscito, e do Congresso Nacional, por lei complementar. (CF, 1988).

A partir desse momento, pretendemos fazer uma análise desse artigo, porque é ele a base que o Movimento busca para fundamentar seu ensejo separatista. Depois vamos analisar como o Movimento interpreta esse artigo, principalmente o parágrafo terceiro, e apontar os equívocos criados pelo Movimento para sua defesa.

Já de início, no *caput*, há algo importante a ser considerado, que é o termo “República Federativa”. Já ali está presente o caráter organizativo do Brasil. O princípio da federação consiste basicamente na premissa de que todos os Estados-membros ou Unidades Federativas possuem autonomia relativa nos ditames da lei. No entanto, a federação compreende a totalidade dos Estados (Unidades Federativas) dentro de uma unidade política administrativa soberana. Os Estados ou Unidades Federativas brasileiros têm autonomia, mas é o Estado Federal em sua totalidade que tem a soberania. O mais importante, e que poderia pôr termo ao debate separatista: é vetado o direito de desagregação em países federados.

Um dos apelos do Movimento é que o modelo confederado seria o ideal para um país do tamanho do Brasil, nesse sentido, o apelo do Movimento tangencia em dois pontos: entre a separação e a confederação, o que em termos gerais daria no mesmo, tendo em vista que a confederação é a união de Estados soberanos, logo, deveria existir a soberania nos três Estados do Sul para *a posteori*, buscar a confederação, hipótese essa não permitida tanto no Art. 1º quanto no Art. 18 da CF/88.

A questão importante aqui a ser levantada é a interpretação do Art. 18, § 3º da CF. que se apresenta nos textos do Movimento como suporte legal. Trecho do Art. 18, § 3º da CF.: *Os Estados podem incorporar-se entre si, subdividir-se ou desmembrar-se para se anexarem a outros, ou formarem novos Estados ou Territórios Federais.*

Esse parágrafo é claro. Os Estados brasileiros podem sim incorporar-se, subdividir-se ou desmembrarem-se para anexarem outros ou formarem novos estados ou territórios FEDERAIS. No entanto, isso tudo deve ocorrer dentro da esfera da República Federativa do Brasil. Não há base legal alguma que aponte, ou que dê possibilidade interpretativa para que o Brasil ceda territórios para a constituição de um novo país fora da República Federativa, nem mesmo uma confederação soberana.

Todavia, mesmo para a criação, desmembramento ou anexação existir, é preciso passar por um processo complexo, que seria a criação de uma nova CF, já que o estado federativo é cláusula pétrea e não pode ser modificado. No entanto, a própria CF atual, estabelece itens que não poderão ser alterados mediante emenda que está presente no Art. 60. Segundo o artigo:

§ 4º Não será objeto de deliberação a proposta de emenda tendente a abolir:

I - a forma federativa de Estado;

II - o voto direto, secreto, universal e periódico;

III - a separação dos Poderes;

IV - os direitos e garantias individuais. (grifo nosso).

Em primeiro momento deve-se haver um plebiscito. Plebiscito esse convocado pelo próprio Congresso. Deve ser legalmente autorizado pelo Congresso Nacional para que a população interessada seja consultada sobre o processo de desmembramento, anexação ou formação de novo Estado. Havendo a autorização do Congresso é feito o plebiscito. Por exemplo: Se os três Estados do Sul quiserem se tornar um só Estado deve haver autorização do Congresso para a efetuação do plebiscito. Todos os eleitores devem participar. É como uma eleição comum, devem-se fazer presentes, todos os eleitores com o ônus de sofrerem as sanções que a lei prevê para caso de ausência nas urnas. Feito o plebiscito, se a maioria votar “não”, o processo de criação de um novo Estado é engavetado, se o “sim” vencer passasse para a segunda fase.

A segunda fase consiste numa oitiva, onde as três Assembleias Legislativas dos Estados envolvidos são consultadas. Essa oitiva tem caráter consultivo, independe se as Assembleias Estaduais disserem sim ou não, a soberania popular e democrática prevalece nesse momento. O resultado do plebiscito vai para o Congresso e lá, no Congresso Nacional, é que será votada ou não a criação do novo Estado que, por fim, vai para veto ou sanção do presidente em exercício.

Pode-se perceber que o processo de criação de um ESTADO (Unidade Federativa) é um processo longo e demorado, que perpassa todas as esferas do legislativo estadual e federal e termina no executivo federal. Vale ressaltar que mesmo se houver tal interesse, a Constituição é clara ao dizer que continuarão dentro da esfera federativa, logo pertencentes a República Federativa do Brasil.

A simples análise desse trecho já é o suficiente para compreender que o artigo e o parágrafo que o próprio Movimento utiliza para seu embasamento legal já os põe na inconstitucionalidade quanto a seu intuito.

Essa é a interpretação clara e lógica desse parágrafo, entretanto, vamos analisar como o Movimento interpreta o Art. 18, caput e §3º da CF. Segundo o estatuto do Movimento (2017):

ART. 1º - O MOVIMENTO “O SUL É O MEU PAÍS” é uma associação cívica, democrática, suprapartidária, sem fins lucrativos, ou sectarismos social ou religioso, e terá como objetivo desenvolver pesquisas e estudos levantando dados sobre a conformação e condições históricas, culturais, geográficas, políticas, econômicas, sociais e tudo quanto se referir à região Sul do Brasil, provendo ensaios sobre as possibilidades de desmembramentos, fusões, incorporações, separação e criação de novos Estados e Territórios, propondo projeto de lei através das Assembleias Legislativas Estaduais buscando referendo plebiscitário para uma nova divisão administrativa, política e territorial para a região Sul do país nos termos a que se refere o Artigo 18, Parágrafo 3 da Constituição Federal do Brasil, ou por Lei Complementar do Congresso Nacional.

Num primeiro momento, o Movimento se propõe discutir possibilidades culturais, geográficas, econômicas, políticas, históricas para sustentar a causa. Qual causa? Aqui temos algo interessante a ser analisado no primeiro artigo do estatuto. A causa ou causas que o Movimento analisa, suas intenções separatistas, são contraditórias já no seu artigo primeiro.

Tendo claro que os três Estados têm o interesse de se tornarem um país, o que pode ocorrer, é em termos legais, hipotéticos. Só há a possibilidade de fusão/incorporação para a criação de um único estado entre os três, jamais um país federado e autônomo. Não há razão nenhuma ao Movimento a premissa de desmembramento, porque já está claro nos seus interesses separatistas a ideia primeiro de fundir/incorporar os três Estados num só.

O desmembramento consiste em dois itens: anexação ou formação. A anexação é quando um estado anexa parte de outro estado para incorporar ao seu. O Movimento tem interesse em incorporar parte de um Estado para anexar ao seu? A questão é essa: Não existe esse “seu”. Os três Estados não existem quanto um só para ter interesses de anexação.

Segundo, a formação consiste na região de um Estado se separar desse Estado para o surgimento de um Estado independente dentro da Federação. Ou seja, não há no Movimento a possibilidade de formação ou nem de anexação, mesmo se levarmos em conta a possibilidade de fusão/incorporação. O que nos parece é que o parágrafo terceiro foi simplesmente

transposto para o estatuto sem a atenção devida. Os interesses do Movimento estão confusos e contraditórios já no que se refere a questão legal que o sustenta.

Outro ponto importante a ser analisado é a parte “separação e criação de novos estados e territórios”. A separação não é prevista em nenhum texto legal, seja ele constitucional, infraconstitucional ou até mesmo previsto pela doutrina majoritariamente aceita. O Movimento utiliza do termo e o apoia como sendo previsto por lei. Ora, na hipótese de admitirmos uma separação, claro está que será ou para formar um novo estado, ou para se juntar a outro estado já existente dentro da Unidade Federativa.

O mesmo segue para o termo criação. Está claro também que, pode ser criado um novo Estado mediante plebiscito autorizado pelo Congresso Nacional, que vai passar pelo Congresso novamente para ser consultado em oitiva nas Assembleias dos Estados envolvidos e, por fim, vetada ou sancionada pelo presidente em exercício, como já dissemos.

No que se refere a criação de territórios apontada no Manifesto. A lei complementar nº 20, de 1 de Julho de 1974, já é clara em seu Art. 6, Inciso I e II, que a constituição não autoriza a criação de territórios para a formação de autarquias. O que temos visto ao longo dos anos é justamente o oposto. Não a criação de territórios, mas a anexação ou formação de Unidades Federativas de Territórios existentes, caso do Acre e Fernando de Noronha. Segundo Albuquerque (2017, p. 1):

Ora, os territórios servem para que a União simplesmente administre áreas que não possuam um governo estadual. São locais em que a União atua com exclusividade (salvo no caso de divisão em Municípios, o que não é o caso, já que temos uma área que sequer pertencia ao País). Se a resposta a um eventual plebiscito fosse negativa, a União não poderia administrar o local, que não seria um Território Federal, e não teríamos governo estadual ou municipal, configurando-se, portanto, verdadeira “terra de ninguém”.

O território não é um ente político. Não decorre da forma de Estado federalista. Trata-se de mera autarquia em regime especial designada para administrar parcela territorial do País. Como dissemos anteriormente, o plebiscito no caso de transformação de Estado em Território não se justifica pelo fato de se criar essa autarquia, mas sim pela aniquilação de um membro integrante da Federação (Estado-membro). Essa justificativa, porém, não é encontrada na hipótese de mera criação de Território.

Outro equívoco que deve ser levado em questão, consiste no que se refere às Assembleias Legislativas Estaduais. A Constituição é específica em seu texto ao dizer que as Assembleias Legislativas Estaduais só serão consultadas mediante oitiva após o plebiscito realizado sob aprovação do Congresso Nacional. As Assembleias Legislativas Estaduais não têm poder para a criação de plebiscito algum sem aprovação do Congresso Nacional.

O que nos parece é que o Movimento usa da Constituição para dar um caráter legal aos seus intentos, quando na realidade faz-se má interpretação da Constituição ao inserir em seu estatuto possibilidades que não existem em lei. Parece-nos, ainda, que a questão a ser mais

levada a sério nesse primeiro artigo do Movimento se refere à noção que este tem de Estado. A constituição prevê a constituição de novos estados dentro da Unidade Federativa. O que podemos imaginar é que o Movimento Separatista “O Sul é meu país” interpreta “estado” no sentido de Nação; Estado-nação.

Vale lembrar que a formação dos Estados nacionais se deu com a transição da Idade Média para Idade Moderna, quando havia presença muito marcante do monarca absoluto nas decisões, político-administrativas e econômicas dos países em formação. Claramente um movimento histórico europeu que não tem relação com a atual conjuntura política brasileira, nem legal, nem factual. Usando um pouco de imaginação, só podemos encontrar essa justificativa, para o Movimento crer na criação de outro país, usando o termo Estado, ou seja, no intuito de criar-se um novo Estado nacional.

Nesse sentido, acreditam ou querem se fazer acreditar, que ao pôr “Estado” no parágrafo terceiro, a Constituição daria uma brecha para a formação de novo Estado-nação?

É inverossímil crer nisso, mas sob a hipótese de que sim, é a pretensão do Movimento, encontramos no Art. 1º caput da CF/88 o seguinte: *A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal*. Logo, por mais que deem voltas em torno Art. 18 da CF procuram encontrar justificativas que de fato não existem é perda de energia. De mais a mais, todo esse debate se encerra no Art. 1 da CF: *A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios do Distrito Federal, constitui-se em Estado democrático de direito [...]*.

Posto isso, observamos que no que se refere ao Art. 18 §3º da CF, que serve de suporte legal para a existência das exigências do Movimento, não se sustem ao esbarrar numa interpretação cautelosa, ao se observar que não é prevista em lei a separação de Estados (Unidades Federais) para a criação, seja de confederação, de territórios ou países.

1.2 O critério da Autodeterminação dos Povos como justificativa do Movimento Separatista “O Sul é meu país”

Pretendemos nesse momento, fazer uma incursão sobre outro documento importante que supostamente sustenta legalmente os interesses do Movimento Separatista “O Sul é meu país”. O documento é a Resolução de Autodeterminação dos Povos 1514 (XV) da ONU de 1960.

Junto a Declaração Universal do Direitos Humanos de 1948, a Resolução 1514 (XV) de 1960 vem suprir algumas lacunas deixadas pelo Pós-Guerra.

Ambos documentos foram escritos sob um mundo dicotomizado entre capitalismo, comunismo e neocolonialismo. Produto das expansões econômicas dos países ricos do século

XIX, a colonização acompanhada da Primeira e Segunda Guerra Mundial, trouxeram grandes danos e prejuízos aos países colonizados, tanto material quanto humano.

Com o término da Segunda Grande Guerra, os países colonizados continuaram a sofrer as pressões econômicas da bipolarização da Guerra Fria, que agora sofrem com a pressão ideológica do embate capitalismo x comunismo, perpetrado pelos EUA e URSS. Mesmo com o fim da Guerra, os países colonizadores mantiveram sua opressiva presença com o intuito de tirar dos países colonizados, recursos financeiros para superar a grave crise econômica do pós-guerra.

Nesse contexto, foi realizado em 1955 a Conferência de Bandung, na Indonésia. Conferência essa que reuniu representantes de países africanos e asiáticos, que exigiam o cumprimento imediato dos direitos fundamentais, de acordo com a carta da ONU, e incluíam dentre outras exigências, a retirada imediata da presença dos países colonizadores para que pudessem seguir seu destino como países independentes e autônomos.

O documento produzido a partir dessa Conferência foi entregue a ONU para fazer cumprir as disposições da Declaração dos Direitos Universais. O intuito da Conferência foi fortalecer a luta descolonizadora, possibilitar aos países colonizados sua liberdade política, administrativa, social, cultural, educacional e religiosa longe dos ditames da metrópole, que muitas vezes não compactuava em nada com o modo de vida dos povos colonizados, seja culturalmente, politicamente, linguisticamente, religiosamente, etc.

Em resposta a Conferência de Bandung e para complementar a Declaração de Direitos Universais do Homem de 1948, foi criada em 1960 a Resolução 1514 (XV), que dispõe sobre a Autodeterminação dos Povos Colonizados. A humilhação, expropriação e invasão das liberdades fundamentais dos colonizados alertou o mundo da importância da liberdade desses países em busca da sua autonomia político-administrativa. O Brasil é um dos signatários da carta dos direitos.

A lógica inerente, tanto na Conferência de Bandung, quanto na Resolução de Autodeterminação da ONU, está na relação colonizadores/colonizados. Está na busca de um término na repressão e opressão dos países ricos sobre os pobres, no fim da verticalização de modos de vida diferentes dos autóctones colonizados. No saneamento da expropriação econômica e da imposição de representantes políticos não escolhidos democraticamente pelo povo colonizado. Está nos apelos de respeito à cultura, religiosidade e educação, bem como no encerramento da sujeição e imposição de punições sem julgamento adequado.

O Movimento Separatista “O Sul é meu País” apoia-se em alguns aspectos elencados pela conferência de Bandung e pela Resolução 1514 (XV) de 1960 da ONU para justificar também a sua causa. Pretendemos analisar sucintamente, nesse momento, a Resolução de

Autodeterminação dos povos de dois modos: um, sob a luz do que a carta diz por si mesma dentro do contexto histórico vivido de sua criação, e, dois, a partir da interpretação dada pelo Movimento Separatista “O Sul é meu País”, para justificar sua pretensa autodeterminação em relação ao restante do Brasil.

Que tipo de colonização sofre o Sul para os adeptos ao Movimento aderirem à resolução da ONU sobre a descolonização?

Como sabemos o processo de colonização que atingiu o Brasil ao longo dos séculos XV, XVI, XVII e XVIII abrangeu o país como um todo, da mesma forma aconteceu com o processo de Independência e os demais processos históricos nacionais.

O contexto da Resolução e dos interesses do Movimento parecem não convergirem com a realidade brasileira. Todavia, faz-se mister progredir o raciocínio a fim de compreender as dicotomias existentes.

1.3 A Autodeterminação dos povos na história

Países da Ásia como a Índia, China, Filipinas e países da África como Congo, África do Sul entre outros, sofreram desde o século XV, com o chamado colonialismo, e a partir do século XIX com o chamado neocolonialismo. Em síntese o neocolonialismo consiste na invasão por países desenvolvidos via força militar e/ou econômica em países menos desenvolvidos (dentro daquilo que os colonizadores compreendiam como desenvolvidos), para impor suas demandas econômicas, militares, entre outras.

Tais países colonizadores, empoderados do pensamento capitalista, impuseram a estes países vencidos, uma lógica de expropriação e morte. Aqueles que resistiam eram mortos. Organizaram dentro dos países conquistados, um sistema político-administrativo próprio. De protetorados políticos a governos fantoches, com intuito de atenderem aos seus interesses próprios, baseados fundamentalmente na exploração de mão de obra barata, vasto mercado consumidor e fornecimento de matéria-prima. A colonização impunha um tipo de educação aculturadora onde a língua dos vencedores era imposta, bem como sua religião e cultura.

Não havia democracia nem mesmo direito a uma constituição própria, existiam geralmente as leis dos colonizadores e dos colonizados num mesmo território, o que dava aos colonizadores regalias. Os países colonizados eram simplesmente extensões econômicas dos países colonizadores. Durante todo período colonizador e imperialista a democracia foi cerceada. Os povos colonizados não tinham direito a ter direitos. Não havia um congresso representando o povo. Nem para a maioria da população, muito menos para as minorias étnicas ou culturais.

O processo de descolonização envolveu muitos debates jurídicos para a compreensão das diversas realidades colonizadas pelo mundo afora. No entanto, a ONU criou em 1960 a Resolução 1514 (XV) que dá suporte para que o direito internacional analise e faça-se cumprir as demandas relacionadas à descolonização, autodeterminação e independência dos povos colonizados.

Nosso interesse aqui não é aprofundar o debate em torno do direito internacional sobre a questão da descolonização ou autodeterminação dos povos, mas sim elencar alguns pontos importantes dos equívocos causados pelo Movimento Separatista “O Sul é meu País”, quando entra na seara do princípio da autodeterminação dos povos para embasar suas demandas separatistas.

Posto isso, algumas perguntas nos parecem pertinentes: Onde os três Estados do Sul se enquadram na realidade do contexto apresentada para a autodeterminação dos povos com base na Resolução? O que há de diferente em relação do Sul com o restante do Brasil? Se levamos em conta a diversidade cultural existe em todo país. O Brasil como um todo foi colônia portuguesa. Todas os impostos, todas as leis foram criadas para abranger esse todo. Por mais que houvesse diferenças entre as regiões, principalmente no que se refere a atenção econômica; a cana do Nordeste, o ouro da Minas ou o café de São Paulo, não houve de modo particularizado a opressão de grupos, a não ser os grupos indígenas e africanos, que por sua vez se estendia por todo país.

Em relação a questão linguística, o Brasil como um todo se aportuguesou. Em relação a religião, o país todo sofreu o hibridismo das diversas religiões existentes. Não houve no Sul perseguições religiosas, culturais ou étnicas que não tenha ocorrido no Brasil do mesmo modo. Tanto que, quando houve a busca de autodeterminação mediante o 7 de setembro de 1822, ela ocorreu abrangendo todo o país, que foi a ruptura com a metrópole portuguesa.

As dicotomias existentes no Sul em relação ao Brasil, não são só do Sul, são de todas as regiões. As danças do Norte, o rasqueado e culinária do Centro-Oeste, a música e a arte do Nordeste, o *rap*, *hip-hop* do Sudeste, e a cultura gaúcha do Sul, são alguns exemplos de regionalismos, mas que de longe pode ser mote para uma causa separatista.

Dentro do colonialismo, a democracia era vedada, não havia direitos individuais e nem políticos, coisa que não acontece nem no Sul nem no restante do Brasil. Vivemos numa República Federativa e democrática, não há nada em se tratando de direitos e deveres, que não sejam votados e discutidos pelos representantes eleitos pelo povo e ampliados a todos indistintamente. Se os direitos e deveres não são atendidos, isso é um problema a ser revisto em termos de administração interna, não de autodeterminação.

Mesmo sob a hipótese de o Movimento declarar que o Sul se constitui como subgrupo, ou minoria étnica, cultural, geográfica e historicamente distinta, esbarra no presente princípio básico para autodeterminação. Segundo Tosati (2012, p. 27):

Casos em que tal subgrupo não tenha garantidos esses direitos passa-se a análise da figura da autodeterminação. Esta, contudo, não poderia ser admitida para os casos em que há efetiva participação democrática do povo em questão no que se refere ao acesso ao governo e que, naturalmente, não é posto nenhum empecilho relativo à cultura ou acesso aos direitos sociais, sob pena de se estar violando a integridade territorial do Estado que lhes proporciona participação nestes direitos e liberdades fundamentais. (grifo nosso).

Ou seja, para iniciar o processo de pedido de separação e autodeterminação, o Brasil (metrópole) deveria impedir qualquer manifestação de autonomia interna do Sul (Colônia). O que não acontece, até porque não há relação de colônia/metrópole entre o restante do Brasil e o Sul. Como vimos, o princípio republicano abrange toda extensão do território nacional. Prova disso é o fato da própria existência do Movimento. Se houvesse essa relação metrópole/colônia, o Movimento não teria a liberdade que tem para manifestar-se. Mas o Movimento não só tem liberdade para se manifestar, como esse direito de manifestação é assegurado e previsto em lei. A Resolução 1514 (XV) da ONU de 1960, declara que:

1. A sujeição dos povos a uma subjugação, dominação e exploração constitui uma negação dos direitos humanos fundamentais, é contrária à Carta das Nações Unidas e compromete a causa da paz e da cooperação mundial;
2. Todos os povos têm o direito de livre determinação; em virtude desse direito, determinam livremente sua condição política e perseguem livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural.
3. A falta de reparação na ordem política, econômica e social ou educativa não deverá nunca ser o pretexto para o atraso da independência.
4. A fim de que os povos dependentes possam exercer de forma pacífica e livremente o seu direito à independência completa, deverá cessar toda ação armada ou toda e qualquer medida repressiva de qualquer índole dirigida contra eles, e deverá respeitar-se a integridade de seu território nacional.
5. Nos territórios, sem condições ou reservas, conforme sua vontade e seus desejos livremente expressados, sem distinção de raça, crença ou cor, para lhes permitir usufruir de liberdade e independência absolutas.
6. Toda tentativa encaminhada a quebrar total ou parcialmente a unidade nacional e a integridade territorial de um país é incompatível com os propósitos e princípios da Carta das Nações Unidas.
7. Todos os estados devem observar fiel e estreitamente as disposições da Carta das Nações Unidas, da Declaração Universal de Direitos Humanos e da presente declaração sobre a base da igualdade, da não intervenção nos assuntos internos dos demais Estados e do respeito aos direitos soberanos de todos os povos e de sua integridade territorial.

A citação é longa, mas importante para destacarmos alguns pontos. Os aspectos que asseguram a autodeterminação dos povos na resolução são destinados a povos colonizados e subjugados, que lutam por sua descolonização ou independência do Pós-Guerra. Mas, mesmo se tratando do contexto atual, deve-se analisar em que medida o Movimento Separatista “O Sul é meu país” se apresenta o Sul subjugado.

Vivemos em um Estado democrático de direito assegurado em lei, e independente de colonizadores. Temos uma constituição votada em Congresso Nacional que assegura liberdade de culto, de expressão, associação e liberdade cultural. Não é vetado a nenhum cidadão brasileiro, o direito manifestação política, de votar e ser votado. Desse modo, qual é a lógica que assegura a questão da autodeterminação dos povos por parte do Movimento? Nenhuma.

Nesse sentido, as diretrizes do Movimento esbarram em outro princípio para efetivar-se sua autodeterminação:

Ademais, a Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e aos Povos Coloniais, de 1960, traz a hipótese em que seria admitido o direito à autodeterminação externa, que consiste na total independência em relação ao Estado metropolitano, *para os povos submetidos à “subjugação, dominação e exploração externa”* (Grifo nosso) (TOSATI, 2012 p. 35)

Posto isso, é sabido que o Sul não se constitui quanto colônia do Brasil, em segundo lugar, não existe a possibilidade de subjugação, dominação e exploração “externa”, na relação Brasil/Sul. Assim, vamos às premissas criadas pelo próprio Movimento para defender sua causa perante as Nações Unidas. Em outro documento, *Causa e princípios*, publicado pelo Movimento em sua página na internet (<https://www.sullivre.org/>), encontramos presentes as justificativas que assegurariam ao Movimento o requerimento de separação mediante a autodeterminação dos povos. Em resumo:

Fatores Políticos: O franco desrespeito à regra constitucional de que “todos são iguais perante a lei”, além de que a cada eleitor deve corresponder um voto, permite que a representação na Câmara Federal seja viciada.

Fatores Tributários: A abominável sangria tributária da região Sul, sempre submetida à má distribuição do bolo tributário, que privilegia regiões, discriminando outras, bem como a má distribuição do nosso esforço tributário que apenas contempla o fortalecimento das oligarquias políticas clientelistas do Norte e Nordeste, em prejuízo das próprias populações daquelas regiões

Fatores Econômicos: A Região Sul tem todos os requisitos necessários para se tornar uma das nações mais prósperas do planeta. O seu potencial humano, social e econômico não deixa qualquer dúvida a respeito de sua viabilidade como país independente.

Fatores Geográficos: Com uma área de 577.000 quilômetros quadrados, o conjunto sulista, formado pelos Estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, apresenta uma situação geográfica altamente favorável. Dotado de planaltos, planícies, serras,

matas, rios navegáveis, diversos portos, um litoral imenso e um clima subtropical, apresenta condições tecnológicas e físicas para uma base agrícola produtiva e diversificada.

Fatores Culturais: A população Sulina hoje é de cerca de 25 milhões de pessoas, de origem europeia, miscigenada ao africano, ao americano nativo e ao asiático. Esta miscigenação que absorveu cultura, costumes e tradições de quatro continentes, associada aos fatores climáticos e geográficos inerentes à Região Sul, moldou o perfil que é peculiar do sulino, diferenciando-o das demais regiões brasileiras.

Fatores Sociais: O galopante crescimento da pobreza da população sulina e sua acentuada degradação social, com a proliferação das condições subumanas, são fatores que causam indignação, principalmente porque não existe perspectiva de reversão deste caótico quadro dentro do cenário sob o controle do estado brasileiro.

Fatores Morais: A falta de investigação séria e veloz diante das constantes e crescentes denúncias de estelionato, de peculato, de formação de quadrilha e de locupletação com os recursos do erário, com a impunidade que graça nos altos escalões do sistema pseudo federativo brasileiro, nos fazem acreditar na veracidade e atualidade das afirmações de Rui Barbosa: “De tanto ver triunfar as nulidades, de tanto ver prosperar a desonra, de tanto ver crescer a injustiça, de tanto ver agigantarem-se os poderes nas mãos dos maus, o homem chega a desanimar-se da virtude, a rir-se da honra, a ter vergonha de ser honesto”

Fatores Históricos: Por fatores semelhantes aos atuais, nossos ancestrais já empunharam a bandeira da Independência e da Autonomia. A República Juliana e a República Rio-Grandense são testemunhas seculares de que não estamos fazendo nada de novo, apenas dando vazão ao centenário ideal de autodeterminação que vem sendo cultivado pelo nosso povo.

Nos deparamos, novamente, com uma longa citação, porém de grande importância para analisarmos as principais nuances que delineiam o interesse do Movimento em separa-se do Brasil, apoiando-se na resolução de autodeterminação dos povos. No entanto, por mais válidas que possam ser as queixas do Movimento em relação aos entraves político-administrativo brasileiro, e por mais que possam haver nuances na distribuição dos impostos (que todavia, também está prevista em lei, via Pacto Federativo) os fatores geográficos, culturais, históricos, morais e sociais não sustentam perante o Direito Internacional a causa separatista.

Sobre esse ponto de vista:

Os autores não só mencionam a aplicação da Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e aos Povos Coloniais aos casos de subjugação, exploração ou dominação externas, como também a reforçam, afirmando que esta é uma Fórmula que exige uma definição complementar: *se o caráter geograficamente separado e étnica ou culturalmente distinto de um território são indícios desta situação, somente a existência de um regime político, jurídico ou cultural discriminatório constitui um critério certo de não autonomia; a população do território é, por conseguinte, um ‘povo colonial’ vocacionado à independência* (Grifo nosso). (TOSATI, 2012, p. 43).

Não consta na Resolução 1514 de 1960 da ONU, nem no direito internacional que interpreta a questão da autodeterminação dos povos, aporte que assegure a causa separatista sulina. A realidade dos três Estados do Sul em se tratando da Resolução 1514 da ONU, bem como as interpretações apresentadas nas citações acima, não dão ao Movimento bases factuais de que os três Estados sofrem alguns dos princípios (de exploração, subjugação ou dominação externa) que possam conclamar a autodeterminação. A única parte do texto da ONU que se enquadra com o Movimento Separatista “O Sul é meu país” é: *6) Toda tentativa visando destruir total ou parcialmente a unidade nacional e a integridade territorial de um país é incompatível com as finalidades e os princípios da Carta das Nações Unidas*. Ou seja, em relação a Resolução da ONU 1514 de 1960, o Movimento, além de não encontrar aporte legal para sustentar seu interesse separatista, atenta contra ela. Nesse sentido:

No que tange à aplicação do princípio da autodeterminação dos povos na seara prática, *tem-se respeitado o direito de um Estado a não ter sua integridade territorial comprometida*. Crawford enumera as entidades alcançadas, reconhecidas pelo Direito Internacional até o presente momento, pelo direito à autodeterminação: [...] *(a) territórios sob tutela ou mandato, e territórios tratados como não autônomos sob o Capítulo XI da Carta; (b) Estados, excluídos pelos propósitos da regra da autodeterminação aquelas partes de Estados que são elas próprias unidades de autodeterminação como definido; (c) outros territórios formando áreas político-geográficas distintas, cujos habitantes são arbitrariamente excluídos de qualquer participação no governo tanto da região quanto do Estado ao qual eles pertencem, com o resultado de que o território se torne de fato, relativamente ao restante do Estado, não autônomo; e (d) qualquer outro território ou situação ao qual a autodeterminação é aplicada pelas partes como uma solução apropriada*. (TOSATI, 2012, p. 44).

Os três Estados do Sul do Brasil, pertencentes a República Federativa do Brasil, não se constituíram como territórios, mas sim como entes federais, recebendo amparo constitucional, não sofrendo nenhum tipo de subjugação, dominação e exploração externa, não sendo discriminado da participação democrática, nas decisões da nação, não é vedado aos seus habitantes seus direitos de expressarem seu patrimônio histórico e cultural, possuem autonomia prevista em Constituição Federal, Estadual e Municipal, por sua vez democraticamente votada e sancionada, seus membros não são excluídos de nenhuma decisão política, seja por meio do voto direto, seja por meio de seus representantes eleitos democraticamente pelo povo sem diferenciação em relação ao restante do país. Posto isso, e em relação aos pontos apresentados por Tosati (2012), o Movimento não encontra amparo legal também no que se refere ao princípio de autodeterminação.

A título de exemplo, os últimos três países que buscaram sua independência via autodeterminação dos povos são, Segundo Tosati:

A Rodésia do Sul declarou unilateralmente sua independência em 11 de novembro de 1965 após quarenta e dois anos *sob domínio britânico* autodenominando-se Rodésia. O ato foi proclamado pelo governo local e teria *tido apoio total* de seu povo, como consta de sua proclamação¹⁰⁴, expressando, em tese, seu desejo de se autogovernar.

O Sahara Ocidental foi oficialmente *protetorado espanhol* no período entre 1884¹¹⁹ e 1976, quando a Espanha declarou terminada sua presença neste território no dia 26 de fevereiro¹²⁰. Kosovo é o mais recente país a declarar independência unilateralmente de seu *Estado metropolitano, a saber, a Sérvia*. (grifo nosso) (2012, p. 55).

Observa-se que todos os países que conquistaram sua independência via autodeterminação dos povos são países colonizados, por metrópoles europeias, ou no caso de Kosovo, anexado a Sérvia, mas com fortíssimas diferenças culturais. Em Kosovo a maioria é de muçulmanos, enquanto na Sérvia são de católicos, por exemplo, sem levarmos em consideração aos idiomas falados num e noutro país. E além das diferenças culturais, era muito marcadamente presente nesses países os princípios de subjugação, exploração e dominação previstos na Resolução.

Consequentemente, retornando ao Movimento por nós estudado, além de não encontrar respaldo na Resolução da ONU, o movimento vai contra ela em seu sexto princípio, bem como não encontra respaldo na Constituição Federal do Brasil ao procurar em seu Art. 18 §3º CF/88 respaldo.

Em síntese, o que nos parece claro é que o Movimento Separatista “O Sul é meu país” coloca os três Estados do Sul na condição de colônia brasileira. A única explicação lógica que podemos encontrar para que o Movimento recorra a Resolução 1514 da ONU de 1960, que versa sobre descolonização para buscar sua independência via autodeterminação dos povos. Para todos os efeitos, o Movimento não tem respaldo na Constituição Federal Brasileira e como pretendemos, ao longo do texto demonstrar, também não nos princípios gerais da ONU.

O Movimento Separatista “O Sul é meu país”, encontra na verdade um grande entrave presente na própria Resolução 1514 da ONU de 1960, que diz: *Nenhum preceito da Carta autoriza as Nações Unidas a intervir em assuntos que são essencialmente da alçada nacional de cada país*. O que pretendemos com essa breve análise, é de fato desconstruir a ideia de que o Movimento Separatista “O Sul é meu país” está alicerçado em princípios legais que o autorizam ou legitimam sua separação do país, tanto em termos legais brasileiros, quanto em termos legais das Resoluções da ONU.

A falácia criada em torno da Constituição Federal Brasileira e da Resolução 1514 (XV) da ONU de 1960, parece ter um único propósito: a desinformação e a negligência com a verdade. Pretende criar um mal-estar nos habitantes da região de que são profundamente diferentes em relação ao Brasil em seu estilo de vida, cultural, social, econômico, educacional e político e de que seriam melhores sozinhos.

Apresenta por parte dos organizadores um total desrespeito com a diferença e uma completa falta de solidariedade em relação as infundas mazelas sofridas pelo povo brasileiro como um todo. Vivemos em tempos de solidariedade, não de separações. Se há, e há problemas no Brasil, tais problemas são estruturais. O Movimento apresenta uma dicotomização na relação “nós” e “eles”, e revela um sonho de pureza velado. E segundo Bauman (2005), é nesse sonho de pureza que está escondido o princípio do preconceito e xenofobia.

Para concluir, o Movimento Separatista “O Sul é meu país”, procura fundamentação jurídica na Constituição Brasileira principalmente no Artigo 18 §3ºCF/88, mas também no Art. 4º e nos incisos III, (Direito a autodeterminação dos povos), no Art. 5º, incisos: IV, VII, XVI, XVII, XIX, XXI (Direito e liberdade de pensamento e direito de organização para expressar e divulgar o pensamento).

Nos chama a atenção o Art. 5º da CF/88 especificamente o inciso XVII que diz: *[...] é plena a liberdade de associação para fins **lícitos**, vedada a de caráter paramilitar.* (Grifo nosso). Nos é claro, e importante depois de um período ditatorial recente que cerceou completamente esse direito, que a Constituição Federal nos assegure liberdade de expressão de manifestação, de crítica e de associações diversas para fins lícitos. Acreditamos que o descontentamento com relação a situação política, econômica, social, educacional, jurídica entre outros, suscitem e devam suscitar reações por todos aqueles que se sintam afetados, direta ou indiretamente pelos danos que possivelmente lhes são causados.

No entanto, mediante o exposto, questionamos com base no inciso XVII do Art. 5 da CF/88, exposto a cima, a própria lisura do Movimento Separatista “O Sul é meu país” de existir, tendo em vista a má-fé que utiliza da Constituição para manter seus princípios separatistas.

Considerações finais

Em 01 de outubro de 2016, aconteceu nos três Estados do Sul o chamado Plebisul. O Plebisul, foi uma consulta popular que o Movimento organizou para consultar a população do interesse ou não de se separar os três estados do Sul do restante do Brasil.

De acordo com os dados do Movimento, extraído em sua página na internet, a expectativa era de ser consultadas cerca de um milhão de pessoas. No entanto, a população que foi às urnas votar, passou pouco mais de meio milhão.

Pode-se conjecturar que a pouca adesão, ou não comparecimento às urnas reflete o desinteresse geral pelo Movimento. Das quatro mil urnas previstas para serem disponibilizadas em 1.191 municípios, apenas 1.700 foram usadas em 500 cidades, a alegação dos organizadores do Movimento foi que não houve voluntariado o suficiente; mais um indício

da pouca aceitabilidade ao Movimento. A Baixíssima adesão à consulta põe completamente em xeque a afirmação do Movimento em sua página: *A Nação Sul-Brasileira é constituída por uma população razoável a fim de ser reconhecida como um Povo e Nação: cerca de 25 milhões de habitantes* (MANIFESTO LIBERTÁRIO, 2019). A contagem dos votos segundo o Movimento está desse modo disposto:

O Rio Grande do Sul teve o maior número de participantes, 320.280, e também a maior porcentagem de pessoas favoráveis à separação: 97,21%. Em Santa Catarina, 272.586 votaram, sendo que 94,63% optaram pelo "sim". Já o Paraná teve a menor participação e também o índice mais baixo de aceitação do projeto. Lá, 88,21% dos 24.051 que registraram seu voto apoiaram a proposta separatista. (REVISTA EXAME, 2016)

Analisando esses dados pode-se observar que o interesse separatista é tipicamente gaúcho, como sempre foi ao longo da história do separatismo sulista no Brasil. Observa-se que conforme vai subindo, menor é a adesão, chegando ao ponto do Paraná ter apenas 24 mil participantes. Historicamente o Rio Grande do Sul tem-se mostrado um Estado separatista. Prova disso foi o desenrolar da Revolução Farroupilha, que de uma questão econômica desenhou-se todo um cenário de desmembramento. Não é nosso intuito aqui discutir a questão histórica do separatismo no Sul. Entretanto, a explicação para a baixa adesão do Paraná é dada pelo próprio Movimento como sendo um problema de logística.

Outra questão importante é a ilegalidade da consulta. Como vimos acima, a consulta deve ser autorizada pelo Congresso sob a forma de plebiscito. Logo, importante frisar, não houve um plebiscito, mas sim uma consulta popular inconstitucional.

Outra questão importante a ser levantada é sobre a veracidade dos dados. Tendo em vista que o próprio Movimento organizou, aplicou e contabilizou os votos, deve-se levar em conta a lisura do resultado e a aplicação da consulta para interesses próprios.

No âmbito da legalidade, em entrevista concedida ao Jornal Exame, o promotor Rodrigo Zillo, responsável pelo Gabinete de Assessoramento Eleitoral do Ministério Público no Rio Grande do Sul, ressalta que:

Além de ser inconstitucional em relação ao mérito, a consulta feita pelo movimento, embora seja permitida, carece de legalidade jurídica. Segundo ele, o Plebisul é inapropriado em sua forma. “Uma consulta popular não poderia ser convocada por um movimento nessas circunstâncias”, explicou o promotor. Para ter valor legal, a votação deveria seguir a lei 9.709, a qual determina que uma consulta seja previamente aprovada pelo Congresso Nacional e regulada pela Justiça Eleitoral. (EXAME, 2016).

Todavia, em outubro de 2017 houve nova consulta popular, com o intuito, segundo o site do Movimento, de aderir maior número de adeptos para a questão separatista. Entretanto, Apesar do ‘sim’ ter sido maioria, adesão foi menor que em anos anteriores. Até a manhã desta segunda-feira, das 1.386 urnas apuradas, 96,13% se posicionaram favoravelmente.

O movimento continua ainda hoje, 2019, ativo e publicando rotineiramente artigos em sua página. Uma das páginas do Movimento na internet consta mais de 84 mil membros.

Mediante o exposto podemos concluir que o Movimento não encontra suporte legal para sua causa separatista. Ao não encontrar na Constituição Federal Brasileira, o Movimento busca via ONU amparo legal. Entretanto, chamamos a atenção para a pista deixada pelo Movimento ao aproximar-se da ideia de autodeterminação. O Movimento deixa transparecer que seu real intento é constituir-se quanto movimento cultural, Movimento identitário, logo comunitarista. Todo nosso trabalho, que busca trazer em outros artigos sobre os demais aspectos do separatismo sulista consiste em seguir esse indício: o Movimento Separatista “O Sul é meu país” é acima de tudo um Movimento que busca a separação do Brasil, não porque a econômica e política do Brasil estão ruins, mas porque o Movimento busca a separação do restante o Brasil para proteger uma cultura supostamente ameaçada, a cultura gaúcha, baseada no ítalo-germanismo.

O Movimento Separatista “O Sul é meu país” é, e vamos apresentar ao longo do nosso percurso, um movimento tipicamente gaúcho que se apropria de símbolos, histórias e tradição gaúcha, somado a um espaço simbólico definido, para fortalecer um ideal de cultura e tradição ameaçados pela globalização do mundo, nomeadamente pela globalização, mistura e hibridismo proveniente das outras partes do Brasil.

O Movimento Separatista “O Sul é meu país” é um movimento contra a cultura brasileira. Por isso vamos perceber ao longo de todo esse trabalho a preocupação constante do Movimento ressaltar a dicotomia “nos” “eles”, ressaltar constantemente o apelo a autodeterminação sulista, ou apoiar-se na história, tradição e cultura sobretudo rio-grandense para fortalecer esse ideal comunitarista identitário.

Como não encontramos aporte legal para a existência do Movimento, pretendemos fazer outra análise nesse momento, especificamente sobre os fatores Político-econômico e tributário que sustentam a existência Movimento.

Referências

ALBUQUERQUE, F. S. *Requisitos para a criação de territórios*. O equívoco da interpretação doutrinária, 2008. Disponível em: [https:// jus.com.br/artigos/11239/requisitos-para-a-criacao-de-territorios](https://jus.com.br/artigos/11239/requisitos-para-a-criacao-de-territorios). Acesso em: 04 mar. 2019.

BAUMAN, Z. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

O SUL É MEU PAÍS. *Declaração de Direitos do Povo Sul-Brasileiro*. 2018. Disponível <http://www.sullivre.org/declaracao-de-direitos-do-povo-sul-brasileiro/>. Acesso em: 1 mar. 2019.

O SUL É MEU PAÍS. *Manifesto libertário*. Disponível em: <http://www.sullivre.org/manifesto-libertario/>. Acesso: em 1 mar. 2019.

JORNAL EXAME. *Em plebiscito informal, 95% votam pela separação do Sul*. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/em-plebiscito-informal-95-votam-pela-separacao-do-sul/>. Acesso em: 04 mar. 2019.

ONU. Assembleia Geral. Res. 1514 (XV), 14 de Dezembro de 1960. *Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais*. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/spovos/dec60.htm>. Acesso em: 4 mar. 2019.

ONU. *Declaração universal dos direitos humanos 10 de dezembro de 1948*. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf>. Acesso em: 4 mar. 2019.

TOSATI, Marcelo Augusto. *O princípio da autodeterminação dos povos em relação à integridade territorial do Estado: Secessões*. (Trabalho de conclusão de curso, UPF, 2012). Disponível em: <http://repositorio.upf.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/186/PF2012MarceloAugustoTosati.pdf?sequence=1>. Acesso em: 3 mar. 2019.

O ESTÁGIO NO ENSINO SUPERIOR COMO PRÁTICA SOCIOCULTURAL PARA A CONSTRUÇÃO DE SABERES SIGNIFICATIVOS NA CONTEMPORANEIDADE

THE STAGE IN HIGHER EDUCATION AS A SOCIOCULTURAL PRACTICE FOR THE CONSTRUCTION OF SIGNIFICANT KNOWLEDGE IN CONTEMPORARY

Dieison Prestes da Silveira^I

Diego Pascoal Golle^{II}

^IUniversidade de Cruz Alta (UNICRUZ), Cruz Alta, RS, Brasil. Mestrando em Práticas Socioculturais e Desenvolvimento Social pela UNICRUZ. E-mail: dieisonprestes@gmail.com

^{II}Universidade de Cruz Alta (UNICRUZ), Programa de Pós-Graduação em Práticas Socioculturais e Desenvolvimento Social pela UNICRUZ Cruz Alta, RS, Brasil. Doutor em Engenharia Florestal. E-mail: dgolle@unicruz.edu.br

Resumo: Os estágios apresentam-se como possibilidade de relacionar conhecimentos teóricos com momentos práticos. Assim, o estagiário desenvolve diversas habilidades, como por exemplo, a criticidade, a proatividade e a sua identidade. O Programa de Pós-graduação em Práticas Socioculturais e Desenvolvimento Social da Universidade de Cruz Alta visa a potencialização de saberes através de práticas sociais. Dentre as disciplinas ofertadas pelo Programa, à Docência no Ensino Superior tangencia a teoria com a prática através do estágio no ensino superior. Assim, o presente artigo tem por objetivo relatar e analisar as atividades de estágio que foram desenvolvidas na disciplina de Legislação da Educação presente no Curso de Licenciatura e Bacharelado em Educação Física da Universidade de Cruz Alta e sua importância no processo de ensino-aprendizagem tanto do professor-estagiário quanto dos alunos do curso. A metodologia utilizada para a elaboração deste trabalho consiste na pesquisa-ação e em diversas bibliografias. Antes da regência de classe, o estagiário deve ler e interpretar os documentos que regem a instituição e o curso escolhido para a efetivação do estágio. Foram elaboradas diversas atividades, como por exemplo, teatros, seminários, visando promover o ensino-aprendizagem. Pode-se observar que o estágio foi de extrema importância, pois possibilitou a troca de saberes e experiências todos os presentes.

Palavras-chave: Saberes. Conhecimentos. Ensino-aprendizagem.

Abstract: The stages present themselves as a possibility to relate theoretical knowledge with practical moments. Thus, the trainee develops several skills, such as criticality, proactivity and identity. The Postgraduate Program in Sociocultural Practices and Social Development of the University of Cruz Alta aims at enhancing knowledge through social practices. Among the disciplines offered by the Program, Teaching in Higher Education tangents theory and practice through the internship in higher education. Thus, the purpose of this article is to report and analyze the traineeship activities that were developed in the discipline of Education Legislation present in the Undergraduate and Bachelor Degree in Physical Education of the University of Cruz Alta and its importance in the teaching-learning process both of the teacher-trainee and of course students. The methodology used for the elaboration of this work consists of action research and several bibliographies. Before the class regency,

<http://dx.doi.org/10.31512/missioneira.v21i2.3223>

Processo de avaliação: *Double Blind Review*

Submetido em: 31.07.2019

Aceito em: 28.08.2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

the trainee must read and interpret the documents that govern the institution and the course chosen for the completion of the internship. Several activities were developed, such as theaters, seminars, to promote teaching and learning. It can be observed that the stage was of extreme importance, because it made possible the exchange of knowledge and experiences of all those present.

Keywords: You know. Knowledge. Teaching-learning.

1 Introdução

No ambiente educacional, a troca de saberes através do diálogo e interações socioculturais possibilita a construção de novos conhecimentos. Quanto maior for a interação entre os sujeitos - discentes e docentes, maiores são as probabilidades de ocorrer o processo de ensino-aprendizagem. Para Santos (2010), na contemporaneidade há uma ecologia de saberes que perfaz a polissemia de identidades, vivências e experiências. Nesse sentido, pode-se dizer que cada sujeito apresenta algum conhecimento oriundo da comunidade em que reside, bem como das trocas de saberes entre grupos distintos. Nos ambientes educacionais, os saberes docentes são construídos mediante relação das práticas socioculturais que auxiliam na construção e formulação identitária. De acordo com Tardif (2011), os saberes dos professores ao mesmo tempo que são saberes únicos, eles são compartilhados através da interação social, potencializando a comunicação entre diferentes grupos de pessoas.

Tendo em vista a importância das trocas de saberes, o processo de globalização culminou numa ascensão tecnológica e hoje, as Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC's) fazem parte das instituições de ensino, bem como da vida social da população. Na área da educação, frequentar cursos de formação inicial, continuada ou permanente de docentes, pode contribuir com o processo de ensino-aprendizagem em sala de aula, bem como no aperfeiçoamento dos saberes. Nesse sentido, o professor não é apenas o detentor do conhecimento, mas um mediador de ações didático-pedagógicas. Por este viés, Freire (2005, p. 79) afirma que “o educador já não é o que apenas educa, mas o que, enquanto educa, é educado, em diálogo com o educando”.

A dialogicidade é uma das diversas metodologias de ensino a serem utilizadas em sala aula. Com o diálogo, o professor instiga nos alunos a busca pelo conhecimento científico, tendo o aluno como sujeito transformador da realidade social. Assim, os conhecimentos tornam-se significativos à medida que são incorporadas as vivências sociais, ou seja, a mediação dos conhecimentos em sala de aula precisa articular-se com a realidade dos alunos, pois, diante disso, cada aluno apresenta atitudes e valores que ultrapassam as paredes das escolas, configurando mudanças na sociedade.

A pluralidade de sujeitos inseridos numa instituição educacional corrobora a necessidade de um (re)pensar nas ações pedagógicas. Cada indivíduo apresenta especificidades e saberes que devem ser acrescidos a dinâmica-aula, construindo um ambiente de saberes. O currículo escolar precisa ser direcionado a realidade dos alunos, caso contrário, a comunicação em sala de aula se distancia do conhecimento significativo e científico.

Cada aluno apresenta vivências e experiências. Estas devem ser exploradas pelo professor tangenciando uma troca de conhecimentos, articulando com os conhecimentos curriculares e potencializando as aprendizagens, tornando-as significativas. Santomé (1998, p. 41) expõe que:

A aprendizagem significativa ocorre quando as novas informações e conhecimentos podem relacionar-se de uma maneira não-arbitrária com aquilo que a pessoa já sabe. No momento em que aquilo que está aprendendo pode entrar em relação a integrar-se a conhecimentos já possuídos, é possível incorporá-los às estruturas de conhecimentos atuais.

Conhecer a realidade dos alunos poderá contribuir com a dinâmica-aula, pois o processo formativo de um professor acontece diariamente em suas atividades pedagógicas. Nota-se, na contemporaneidade, uma necessidade de formação inicial, continuada e permanente de docentes. Todas estas experiências, em sala de aula, são incluídas aos saberes dos alunos, ou seja, professores e alunos devem trocar conhecimentos em todas as aulas. Para Freire (1996, p. 2) “não há docência sem discência”, ou seja, não existem professores se não houver alunos. Isso confirma a importância de cada discente e docente em sala de aula e suas ações colaborativas no tocante do processo de ensino-aprendizagem.

Visando uma formação qualificada, vê-se a necessidade na continuidade dos estudos em diferentes cursos como especializações, mestrados e doutorados que contribuam na busca pelo conhecimento e a sustentação científica. Nesse contexto Nóvoa (1991, p. 25) relata que: “Estar em formação implica um investimento pessoal, um trabalho livre e criativo sobre os percursos e os projectos próprios, com vistas à construção de uma identidade que é também uma identidade profissional”.

A identidade de um sujeito é construída através de suas histórias de vida, mediante interações sociais. Na educação, o professor cria a sua identidade mediante relação com os alunos, com a equipe pedagógica e com a comunidade em que a escola pertence. Freire (1989, p. 35) afirma que: “Não há educação fora das sociedades humanas e não há homens isolados”, portanto, a identidade do sujeito é criada mediante relação social.

No meio profissional apresentar ética, respeito, profissionalismo são algumas das atividades sociais que devem ser exigidas para que se tenha a dialogicidade e a comunicação. Nas instituições educacionais vê-se necessário a articulação destes valores para estimular

as relações sociais. Professores e alunos precisam exercer a comunicação, trocando assim saberes.

Na Universidade de Cruz Alta, esta encontra-se localizada na cidade de Cruz Alta, no estado do Rio Grande do Sul, há o Programa de Pós-graduação em Práticas Socioculturais e Desenvolvimento Social que visa a potencialização de saberes mediante práticas que intervêm na sociedade (REGIMENTO, 2016). O Programa de Pós-graduação oferta disciplinas que instigam a reflexão das práticas sociais e ainda, o estudante de pós-graduação pode exercitar a docência no ensino superior, mediante estágio supervisionado, oriundo da disciplina de Docência no Ensino Superior.

Os estágios, tanto de observação quanto de regência de classe, são práticas socioculturais que tangenciam o saber teórico com o prático, possibilitando vivências que deleitam em ações sociais. Perrenoud e outros (2001, p. 139) relata que: “os estágios constituem o lugar privilegiado da formação prática. Eles permitem ao iniciante adquirir as ‘habilidades’ do ofício na companhia de práticos experiente”. Ainda, os estágios promovem descobertas, como por exemplo, a criação identitária do docente-estagiário agregando conhecimentos que contribuem com a ação didático-pedagógica da aula.

Dentre as diversas incumbências do estagiário, destaca-se a criação de metodologias didáticas que despertem a atenção dos alunos e instiguem-nos a buscarmos novas respostas aos saberes empíricos, portanto, a aula deve ser planejada conforme o público presente em sala de aula. Nesse sentido, a observação prévia das aulas, para posterior regência, contribui no (re) pensar das metodologias a serem abordadas para a mediação das aulas.

Diante disso, os estágios são possibilidades de trocar experiências e promover o processo de ensino-aprendizagem de diferentes sujeitos. A disciplina de Docência no Ensino Superior, ofertada pelo Programa de Pós-graduação em Práticas Socioculturais e Desenvolvimento Social, visa o exercer da docência no ensino superior, mediante estágio de observação e regência de classe com uma turma de acadêmicos de graduação. Assim, o presente artigo tem por objetivo relatar e analisar as atividades de estágio que foram desenvolvidas na disciplina de Legislação da Educação presente no Curso de Licenciatura e Bacharelado em Educação Física da Universidade de Cruz Alta e sua importância no processo de ensino-aprendizagem tanto do professor-estagiário quanto dos alunos do curso.

2 Desenvolvimento

A metodologia utilizada para este trabalho consiste em pesquisas em referenciais bibliográficos e na pesquisa-ação com abordagem qualitativa. De acordo com Thiollent (2011, p. 20) a pesquisa-ação é definida como:

um tipo de pesquisa social com base empírica que é concebida e realizada em estreita associação com uma ação ou com a resolução de um problema coletivo no qual os pesquisadores e os participantes representativos da situação ou do problema estão envolvidos de modo cooperativo ou participativo.

Sobre a abordagem qualitativa, Prodanov e Freitas (2013, p. 70) relatam que “esta não requer o uso de métodos e técnicas estatísticas. O ambiente natural é a fonte direta para coleta de dados e o pesquisador é o instrumento-chave. Tal pesquisa é descritiva”. Nela ocorre uma análise de dados de forma minuciosa, extraindo fatos, conceitos e circunstâncias que sejam relevantes para a interpretação dos resultados.

O estágio de observação e regência ocorreu na disciplina de Legislação da Educação e teve por incumbência a investigação das metodologias didático-pedagógicas, o dia-a-dia da prática docente em sala de aula, os saberes envolvidos na dinâmica ensino-aprendizagem entre professores e acadêmicos. Por ser uma intervenção social, a pesquisa-ação ocorrida, partilha conhecimentos diários. Tanto que Pinto (1989) relata que consiste em uma investigação sistemática de uma determinada realidade.

Visando desenvolver atividades de estágio tanto de observação quanto de regência de classe no ensino superior, o presente estágio encontra-se dividido em 8 (oito) horas de análise de documentos institucionais, como por exemplo, Plano de Desenvolvimento Institucional – PDI, Projeto Pedagógico do Curso – PPC: de Licenciatura e Bacharelado em Educação Física. Ainda, 12 (doze) horas de observação em sala de aula, na qual o estagiário deverá analisar com criticidade a metodologia de ensino utilizada pela professora titular da disciplina, comportamento dos alunos frente as metodologias, formas de avaliações e respostas dos alunos. E, por fim, 12 (doze) horas de atividades de regência de classe.

O Curso de Educação Física: Licenciatura e Bacharelado da Universidade de Cruz Alta espera que o perfil do egresso-acadêmico seja o de: “Cultivar um profissional com capacidade de idealizar o seu papel com cidadão e agente de mudanças com perfil crítico, reflexivo e emancipatório, abalizado nos princípios humanitários, solidários, cooperativos e altruístas” (PROJETO, 2014; 2017).

A disciplina de Legislação da Educação é ofertada nos Cursos de Licenciatura e Bacharelado em Educação Física e apresenta os seguintes objetivos:

Refletir e analisar criticamente os pressupostos legais da educação brasileira, com base na Constituição Federal e demais legislações decorrentes; Ponderar e debater a Legislação da Educação Física e suas implicações sociais. Ajuizar sobre a situação da educação brasileira, relacionando-a aos contextos sociais, econômicos e políticos, visando a formação do futuro educador (PROJETO, 2014; 2017).

A regência de classe é pautada em planejamento e elaboração de materiais, estudos dirigidos, aplicação de aulas para compreender a dinâmica docente e as intempéries enfrentadas pelos professores oriundos do cotidiano educacional contemporâneo.

Mediante interpretação dos documentos institucionais e a criticidade das atividades observacionais, as metodologias utilizadas pela professora titular da disciplina de Legislação da Educação foram atentadas e anotadas, visando um (re) pensar das aulas a serem planejadas para a regência de classe.

Foram analisados 3 (três) encontros. Cada encontro é constituído de 4 (quatro) créditos o que resultou em 12 (doze) horas de atividades de observação. Foi verificado a reação dos discentes frente a mediação de saberes da professora. A distribuição dos alunos em sala de aula, os recursos didático-pedagógicos utilizados pela professora e ainda as formas de avaliações de cada aula.

Antes de iniciar a regência de classe, esta composta de 12 (doze) horas de atividades, ocorreu o planejamento dos materiais a serem utilizados em sala de aula. Foram trabalhados conhecimentos sobre as Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN's), cujas, são normas a serem seguidas pelos estabelecimentos de ensino em nível nacional.

Foram planejadas aulas diversas visando despertar a atenção dos alunos. Dentre estas atividades estão: momentos dialógicos, seminários e teatros possibilitando o desenvolvimento social, cognitivo e interpessoal dos alunos.

As aulas de regências de classe tiveram encontros dispersos, pois a insatisfação da população frente as políticas públicas, impulsionadas pelo movimento dos caminhoneiros, fizeram com que as atividades fossem paralisadas durante uma semana. Porém, ao término da greve as aulas tiveram continuidade e isso possibilitou a finalização do estágio no ensino superior.

3 Resultados e discussão

O estágio consiste em um momento de trocar saberes. Ele tem como fundamento exercer, na prática, atividades voltadas a profissão. O estagiário deve desenvolver habilidades mediante supervisão, como por exemplo, a criticidade, a autonomia, a proatividade e assim criar a sua identidade. Pimenta e Lima (2012, p. 33) expõem que “o estágio sempre foi identificado como a parte prática dos cursos de formação de profissionais, em contraposição à teoria”.

As observações das aulas, da professora titular, possibilitaram uma bagagem de conhecimentos que foram relevantes para o planejamento e execução da regência de classe no Curso de Educação Física: Licenciatura e Bacharelado. Assim, Gomes (2009, p. 75), relata que:

Ao observar a prática de um educador, invariavelmente diferente de um lugar para outro, por exemplo, o estagiário precisa ter condições de apreender a(s) teoria(s) que a sustenta(m) e poder realizar uma leitura pedagógica para além do senso comum, tendo como base teorias e fundamentos estudados e confrontados com as situações da prática profissional para a produção de alternativas e de novos conhecimentos. Estamos referindo-nos às práxis, à capacidade de articular dialeticamente o saber teórico e o saber prático.

Conforme as aulas eram ministradas ocorreram momentos reflexivos, ou seja, eram analisadas as reações de interesse e comunicação dos alunos com o professor-estagiário. Durante as aulas e a cada novo encontro, pensava-se em melhorias na mediação do conhecimento. De acordo com Schön (2000), este processo consiste na reflexão-na-ação. O professor busca avaliar a sua didática contribuindo no processo de ensino-aprendizagem. O professor precisa refletir sobre sua prática docente, avaliando, planejando e reestruturando as ações pedagógicas. Quanto maior for a reflexão, maiores serão as probabilidades de melhorias no ensino. Cada professor precisa repensar sobre suas metodologias de ensino, recursos didáticos utilizados em sala de aula e formas de abordar o conhecimento. Cada aluno apresenta suas especificidades, tanto habilidades quanto dificuldades e estimular a participação em conjunta da turma pode agregar saberes a todos os sujeitos.

Para o êxito no estágio foram pensadas metodologias de ensino diferenciadas. De acordo com Vygotsky (1996) o educador precisa aplicar metodologias diferenciadas em sala de aula, visto que cada aluno possui habilidades e dificuldades. Diante disso, foram construídos momentos de dialogicidade, seminários, vídeos e ainda a construção de peças de teatros. De acordo com Costa (2004) o uso de teatros em sala de aula pode se tornar uma vivência enriquecedora e inesquecível, pois os alunos aprendem sendo criativos. Nas peças de teatros foi possível observar a heterogeneidade da turma, pois há alunos que se expressam mais que os outros. Isso prova que há diferenças entre os alunos e a necessidade de um olhar subjetivo para cada discente.

Foram doze (12) horas de atividades e, foi possível notar que a identidade do professor é de extrema relevância para ocorrer a dinâmica-aula. Acadêmicos e professor-estagiário, juntos, dialogavam e expressavam suas vivências durante os encontros pedagógicos. Ao final da regência, foi solicitado uma avaliação das atividades de estágio e, pôde-se analisar respostas semelhantes, porém, segundo os alunos, as aulas de regência de classe foram significativas para os alunos. Ainda, segundo relatos, o professor ouvia os alunos e explorava os conhecimentos deles. Cabe analisar que a proposta de estágio, visando despertar a atenção dos alunos para o processo de ensino-aprendizagem, teve êxito e proporcionou a provocação da importância do aluno em sala de aula, bem como a mediação do professor para a construção de vivências sociais, através de uma prática sociocultural.

4 Considerações finais

A experiência em exercitar a docência em curso superior, foi de extrema relevância para o processo de formação continuada de professores. As atividades planejadas e mediadas a turma do Curso de Licenciatura em Bacharelado em Educação Física proporcionaram um (re)pensar do dia a dia do professor. O professor necessita constantemente inovar e buscar participar de ambientes formativos, visando mediar saberes.

A disciplina de Legislação da Educação foi um desafio, visto que apresenta teorias e leis que podem tornar as aulas pouco atrativas aos alunos. Porém, a identidade do professor é fundamental juntamente com o uso de metodologias de ensino diferenciadas. Juntos, constroem um ambiente de aprendizagem significativas.

As vivências e experiências adquiridas no estágio de observação e regência no ensino superior desencadeou um provocar da importância do professor como humano, respeitando as individualidades, bem como o cansaço de muitos alunos que trabalham de dia e estudam à noite. Cada um apresenta especificidades e estas devem ser analisadas para o êxito da relação educador-educando.

Referências

COSTA, Alexandre Santiago da. *Teatro - educação e ludicidade*: novas perspectivas em educação. Revista da Faced, nº 08, 2004.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 19. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia*: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 49. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GOMES, Marineide de Oliveira. *Formação de professores na educação infantil*. São Paulo: Cortez, 2009. (Coleção docência em formação. Série educação infantil).

NÓVOA, Antonio. *A formação contínua de professores*: realidades e perspectivas. Aveiro: Universidade de Aveiro, 1991;

PERRENOUD, Philippe *et. al.* *Formando professores profissionais*. Quais estratégias? Quais competências? Tradução Fátima Murad e Eunice Gruman. 2. ed. Porto Alegre/RS/BRA: Artmed, 2001.

PIMENTA, S. G.; LIMA, M. S. L. *Estágio e docência*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

PINTO, João Bosco Guedes. *Pesquisa-ação: detalhamento de sua sequência metodológica*. Recife, Mimeo, 1989.

PROJETO Político Pedagógico do Curso de Bacharelado em Educação Física. Universidade de Cruz Alta. Unicruz, 2017.

PROJETO Político Pedagógico do Curso de Licenciatura em Educação Física. Universidade de Cruz Alta, Cruz Alta, 2014.

REGIMENTO do Programa de Pós-graduação em Práticas Socioculturais e Desenvolvimento Social. Universidade de Cruz Alta, Cruz Alta, 2016.

SANTOMÉ, Jurjo Torres. *Globalização e interdisciplinaridade: o currículo integrado*. Porto Alegre, Editora Artmed, 1998.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SCHÖN, D. *Educando o profissional reflexivo: um novo design para o ensino e aprendizagem*. Trad. Roberto Cataldo Costa. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.

TARDIF, Maurice. LESSARD, Claude. *O trabalho docente: elementos para uma teoria da docência como profissão de interações humanas*. 6. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

THIOLLENT, Michel. *Metodologia da pesquisa-ação*. 18. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

VYGOTSKY, L. S. *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

A INOVAÇÃO NA PESQUISA EM CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS COMO MODO DE CONCRETIZAR EPISTEMOLOGIAS DO SUL

INNOVATION IN RESEARCH IN THE SOCIAL SCIENCES AND THE HUMANITIES AS A MEANS OF TO CONCRETIZE SOUTHERN EPISTEMOLOGIES

Pedro Henrique Baiotto Noronha^I

Tiago Anderson Brutti^{II}

Sirlei de Lourdes Lauxen^{III}

^IUniversidade de Cruz Alta (UNICRUZ), Cruz Alta, RS, Brasil. Mestrando em Práticas Socioculturais e Desenvolvimento Social pela UNICRUZ. E-mail: penriquers@hotmail.com

^{II}Universidade de Cruz Alta (UNICRUZ), Programa de Pós-Graduação em Práticas Socioculturais e Desenvolvimento Social pela UNICRUZ Cruz Alta, RS, Brasil. Doutor em Educação nas Ciências. E-mail: tbrutti@unicruz.edu.br

^{III}Universidade de Cruz Alta (UNICRUZ), Programa de Pós-Graduação em Práticas Socioculturais e Desenvolvimento Social pela UNICRUZ Cruz Alta, RS, Brasil. Doutora em Educação. E-mail: slauxen@unicruz.edu.br

Resumo: As constantes mudanças socioculturais e o dinamismo evidenciado na modernidade líquida trazem à baila uma discussão sobre a necessidade de inovação e de um pensamento crítico-reflexivo relacionado às epistemologias e às metodologias da pesquisa, bem como aos resultados obtidos nas investigações desenvolvidas nas áreas das ciências sociais e das ciências humanas. Este artigo busca relacionar esta situação à definição de epistemologias do sul e ecologia dos saberes, desenvolvidas por Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses, partindo da hipótese, confirmada nas considerações finais, de que, para valorizar as pesquisas que aqui se produzem e questionar a impossibilidade de se obter um conhecimento próprio e local, faz-se necessário construir as condições para que estas perspectivas sejam chamadas ao debate acadêmico. Utilizou-se para a exposição deste estudo a revisão bibliográfica e o método dedutivo de abordagem.

Palavras-chave: Pesquisa científica. Metodologias. Epistemologias do sul. Inovação.

Abstract: The various sociocultural changes and the dynamism evidenced in liquid modernity bring to discussion the need for innovation and critical-reflexive thinking related to the epistemologies and methodologies of the research, as well as the results obtained in the researches developed in the areas of social sciences and the humanities. This article seeks to relate this situation to the definition of southern epistemologies and ecology of knowledge, developed by Boaventura de Sousa Santos and Maria Paula Meneses, starting from the hypothesis, confirmed in the final considerations, which of that, to valorize the researches that are produced here and to disagree the impossibility of obtaining own local knowledge, it is necessary to build the conditions for these perspectives to be called to the academic discussion. The bibliographic review and the deductive approach method were used for the exposition of this study.

Keywords: Scientific research. Methodologies. Southern epistemologies. Innovation.

<http://dx.doi.org/10.31512/missioneira.v21i2.3229>

Processo de avaliação: *Double Blind Review*

Submetido em: 06.08.2019

Aceito em: 11.09.2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

1 Considerações iniciais

A sociedade está em constante e cada vez mais acelerada modificação. Permeia as relações humanas uma sensação de que quanto mais se dá importância ao tempo, menos tempo se tem para dedicar às atividades cotidianas. Da mesma forma, a cada dia conceitos são reestabelecidos, quando não efetivamente alterados. Aquilo que foi prejudicial ontem, hoje pode ser a tábua de salvação, a depender do olhar conferido pela sociedade e também pelos pesquisadores.

Bauman (2001) define este contexto dinâmico em que se vive como sendo a modernidade líquida, termo que utiliza em substituição ao de pós-modernidade, compreendendo, dentre outras coisas, que a sociedade deixou de ter um projeto de longa duração, não estando ela voltada ao alcance de um objetivo único, de modo que os sujeitos se sentem inseguros e com poucas certezas. A sociedade, portanto, se transforma diariamente.

Conforme refere Santos (2010, p. 100), “[...] a versão abreviada do mundo foi tornada possível por uma concepção do tempo presente que o reduz a um instante fugaz entre o que já não é e o que ainda não é. Com isto, o que é considerado contemporâneo é uma parte extremamente reduzida do simultâneo.”

Outro importante conceito é o de interregno, nomeado por Bauman e Mauro (2016) como sendo um dos pontos atinentes à situação vivida hodiernamente, na qual os seres humanos estão suspensos entre aquilo que não mais existe e o que ainda não existe, de modo que as soluções anteriores já não são mais satisfatórias, mas ainda não existem novas respostas.

Na academia, muito se tem afirmado quanto à necessidade de que se inove nas pesquisas em ciências humanas e sociais. Sobre esta questão, Baquero (2009, p. 11) argumenta que nos países latino-americanos se materializa o “[...] conhecimento normativo e reativo, desestimulando o processo de construção de conhecimento novo e autóctone com base em determinadas condições culturais e sociais.”

Baquero (2009) refere que são mais valorizados ensaios caracterizados pelo número de vezes que citam autoridades reconhecidas do que pela tentativa de propor algo diferente, o que reflete negativamente na formação metodológica dos alunos de ciências sociais.

Em outro viés, Santos e Menezes (2009) demonstram que, no transcorrer da modernidade, a produção do conhecimento científico foi desenhada por um modelo epistemológico único, impedindo o crescimento de outras formas do saber, que não as estabelecidas neste paradigma, referindo a ocorrência de um epistemicídio, consistente na destruição de formas de saber locais e na inferiorização de outras.

Houve, portanto, um silenciamento e exclusão de determinadas culturas, em especial daquelas dominadas pelo colonialismo, submetidas a uma visão única de conhecimento do mundo.

Nesta senda, advém o questionamento: qual a possibilidade de se estabelecer na própria sociedade um conhecimento “do sul”, que diga respeito aos problemas cotidianos da nossa comunidade, conquanto na academia o que se produz hegemoniza um conhecimento que vem de fora, que coloniza aquilo que se afirma e que se estuda?

Não se pretende, neste trabalho, efetivar uma inquisição em detrimento do conhecimento que vem de fora, ou que há anos se estuda, muito pelo contrário. Compreende-se que o pesquisador deve pensar de forma crítica sobre o seu papel social, sobre a necessidade de saber instrumentalizar as metodologias e ferramentas que possui para que a pesquisa não seja um fim em si própria, mas que efetivamente traga bons frutos aos seus conviventes locais.

Destarte, o que se objetiva neste trabalho é analisar a inovação e a renovação nas ciências humanas e sociais como mecanismos de formação de um conhecimento que efetivamente contribua com questões específicas do contexto em que se vive.

Se, por um lado, não se deve esquecer aquilo que passou, por outro, é necessário que o conhecimento tenha como base e destino o cerne de uma determinada comunidade ou de comunidades, e isso não ocorre somente mediante a contextualização geográfica, senão que também na dimensão temporal, pois o que hoje é compreendido como normal ou natural, anteriormente pode ter sido visto por outro ângulo, assim como pode ocorrer que questões naturalizadas atualmente, em um momento futuro, possam não ser mais adequadas. Nesse sentido, fica a importante leitura efetuada por Moreira (1997, p. 22-33):

[...] muita razão tinha Chesterton quando advertia que o homem pode enxergar mais longe se subir aos ombros dos que vieram antes. A abertura de novos horizontes e a penetração de outras luzes, de que hoje nos beneficiamos, não nos hão de tornar menos sensíveis à permanente importância do trabalho que já encontramos realizado, ou iniciado. Uma coisa é a retificação de rumos; outra, o desprezo ou esquecimento das descobertas com que nos enriqueceu o percurso vencido.

A análise abrange as ciências sociais e as ciências humanas, não se diferenciando essas áreas neste estudo por se entender que as proposições aqui apresentadas compreendem ambos os domínios. Para tanto, utilizou-se a técnica de pesquisa bibliográfica, mediante o método de abordagem dedutivo.

2 Epistemologias do sul

Santos e Meneses (2009) sustentam que há uma clara divisão entre os conhecimentos no mundo hodierno, conforme a qual tudo o que é produzido como inexistente é excluído,

permanecendo exterior ao universo, criando o que os autores denominam de pensamento abissal, que imagina a impossibilidade da copresença dos conhecimentos dos dois lados da linha.

Essas questões não ficam limitadas aos bancos acadêmicos, mas transcendem aos demais espaços públicos. Baquero (2009) refere que nos espaços públicas há uma reprodução mecânica de procedimentos vindos de fora, descontextualizados, o que possibilita que os gestores argumentem que políticas públicas e sociais são difíceis de serem aplicadas a curto prazo, o que, comparativamente, está relacionado intimamente com esta dificuldade acadêmica em se alcançar um conhecimento próprio de acordo com a singularidade do nosso país.

A situação, segundo Santos e Meneses (2009), se estabelece tanto na ciência em geral quanto no âmbito do Direito, sendo que em relação a este, perante a lei, existe somente o legal e o ilegal. Nesse sentido é que as matrizes jurídicas de um país estrangeiro, por mais hegemônico que seja seu impacto, podem não ser adequadas para o país que se deixa influenciar em seu ordenamento jurídico.

Aliás, há também um conceito deturpado do que significa o progresso, cuja definição, na realidade, é deveras subjetiva. O que se vislumbra, via de regra, é a visão de progresso com base no pensamento unidimensionalmente capitalista, que privilegia o consumo e a produção em massa.

Santos e Meneses (2009) propõem uma alternativa, que denominam de “epistemologias do sul”, que consiste no:

[...] conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos ecologia de saberes (SANTOS; MENESES, 2009, p. 7).

Para Santos (2010, p. 106), “[...] a lógica da monocultura do saber e do rigor científicos, tem de ser confrontada com identificação de outros saberes e de outros critérios de rigor que operam credivelmente nas práticas sociais”. No entendimento do autor português:

Para combater o desperdício da experiência social, não basta propor um outro tipo de ciência social. Mais do que isso, é necessário propor um modelo diferente de racionalidade. Sem uma crítica do modelo de racionalidade ocidental dominante pelo menos durante os últimos duzentos anos, todas as propostas apresentadas pela nova análise social, por mais alternativas que se julguem, tenderão a reproduzir o mesmo efeito de ocultação e descrédito (SANTOS, 2010, p. 94).

Fica claro, portanto, que a compreensão ocidental do mundo é parcial e inadequada, sendo importante observar que os saberes exteriores frequentemente permanecem fora do

debate, o que precisa ser modificado, pois este pensamento tem, de fato, uma característica de autorreprodução, gerando práticas cada vez mais excludentes.

Mas, para que hajam estas mudanças profundas de conhecimento, é necessário iniciar mudando a razão que preside tanto os conhecimentos como a estruturação deles: “[...] é preciso desafiar a razão indolente” (SANTOS, 2010, p. 97).

Há que se reconhecer a inexistência limites à pluralidade de saberes. Nesta senda, a ecologia de saberes, segundo Santos (2010) é um conjunto de epistemologias que parte da possibilidade da diversidade e da globalização contra-hegemônicas, visando contribuir para fortalece-las e credibilizá-las, assentando-se nos pressupostos de que: não há epistemologia neutra, e aquelas que assim clamam são as menos neutras; a reflexão epistemológica deve incidir nas práticas de conhecimento, e não nos conhecimentos em abstrato, e seus impactos em outras práticas sociais. As ecologias são, pois, formas de agregação da diversidade pela promoção de interações sustentáveis entre entidades parciais e heterogêneas.

O necessário diálogo entre os saberes permite a superação da monocultura. Mas como alcançar este diálogo nas ciências humanas e sociais? Como permitir uma abertura de horizontes para que se construa uma pesquisa científica que possa valorizar de igual forma conhecimentos produzidos em diferentes culturas, sem que haja, de fato, a possibilidade de exercício da inovação?

3 Inovação em pesquisa

A curiosidade e a necessidade de inovação são combustíveis que movem a pesquisa científica. Sem estas instigações, sem este desejo de descoberta, não se vislumbra possível a existência do prazer em pesquisar, tampouco é possível que ocorram avanços científicos, pois não existe resposta sem pergunta, e a pergunta surge da dúvida.

Neste sentido, Vasconcelos (2001, p. 100) destaca que “[...] há uma longa tradição em filosofia que considera que o conhecimento vem não somente das afirmações que se podem fazer mas também das questões que se podem indagar”, o que remete a Sócrates (2001, p. 100), “[...] que, com seu método aporético, visava refutar o saber aparente e chegar ao reconhecimento da ignorância como ponto de partida da reflexão filosófica, o que justifica a famosa máxima atribuída ao pensador grego: ‘só sei que nada sei’”.

Marques (2003, p. 92), por essa via, pronuncia-se sobre o ato de pesquisar e de escrever nos seguintes termos: “[...] ir-se à procura de algo diferente, guiado pelo desejo de encontrar o novo, o inusitado, o sequer por nós suspeitado, o original porque descoberta nossa, isso é pesquisar”.

Para Gamboa (1998), por sua vez, a “[...] ciência tem como finalidade a procura das causas dos fenômenos, a explicação dos fatos pelos condicionantes e os antecedentes que os geram”.

Não se pode negar que o objeto das ciências sociais normalmente é histórico, o que não quer dizer, contudo, que deva se apegar unicamente àquilo que já passou, tendo em vista que a história ocorre e se constrói a cada dia. A este respeito, afirma Minayo (2009, p. 12) que:

O objeto das Ciências Sociais é *histórico*. Isto significa que cada sociedade humana existe e se constrói num determinado espaço e se organiza de forma particular e diferente de outras. Por sua vez, todas as que vivenciam a mesma época histórica têm alguns traços comuns, dado o fato de que vivemos num mundo marcado pelo influxo das comunicações. Igualmente, as sociedades vivem o presente marcado por seu passado e é com tais determinações que constroem seu futuro, numa dialética constante entre o que está dado e o que será fruto de seu protagonismo. Portanto, a provisoriedade, o dinamismo e a especificidade são características de qualquer questão social. Por isso, também, as crises têm reflexo tanto no seu desenvolvimento como na decadência das teorias sociais que as explicam (pois essas também são históricas).

Faz-se necessário, portanto, que o pesquisador se adeque à realidade que o cerca, atento aos métodos e à multidisciplinariedade, conforme assevera Baquero (2009, p. 12):

A tarefa de questionar o estabelecido, entretanto, implica, para o pesquisador que busca elaborar um conhecimento diferente do hegemônico, criar condições não só de transitar multidisciplinarmente pelas diferentes áreas do conhecimento (Sociologia, Antropologia, Filosofia, História e Ciência Política), mas, sobretudo, dominar e conseguir aplicar métodos diferentes na explicação de um fenômeno social, mesmo que isso signifique remar “contra a maré”.

As ciências sociais não possuem vocação de estarem enquadradas no espaço relativamente fechado da universidade, tanto que ali não nasceram, visto que eclodiram de movimentos de reforma social ou da formação de instituições de ajuda social (CALHOUN; WIEVIORKA, 2015).

Releva ter em mente, ademais, que os destinatários da pesquisa (no sentido daqueles para os quais se objetiva a solução de um determinado problema) em ciências humanas e sociais são, via de regra, os seres humanos, de modo que geralmente os participantes da pesquisa e os destinatários da pesquisa se confundem em um mesmo *locus*: o indivíduo ou o grupo de pessoas.

A questão é dificultada quando se observa que as ações desses indivíduos, sejam os participantes ou os destinatários, são, de fato, impossíveis de controle e administração pelo pesquisador. Os indivíduos reagem de forma muitas vezes imprevisível de acordo com as situações que lhes são apresentadas.

Diante disso, é imprescindível, porquanto não se trata de uma questão meramente aritmética, utilizar métodos de pesquisa rigorosos, o que não quer dizer que exista um único método capaz de construir um verdadeiro conhecimento científico da pesquisa nas ciências sociais e humanas. Tais métodos, e sua pluralidade, são necessários a fim de que se possa garantir maior credibilidade aos saberes obtidos.

Os esforços na construção de novas teorias se materializam com base na tentativa dos pesquisadores de examinar cientificamente associações entre conceitos no mundo real, o que requer do pesquisador um treinamento técnico e uma capacidade criativa para gerar outras fontes de construção de conhecimento (BAQUERO, 2009).

No que diz respeito ao rigor metodológico e as suas exigências normativas, Calhoun e Wieviorka (2015) acentuam que:

É preciso diferenciar o cumprimento de regras rigorosas com a validade ou a pertinência dos resultados obtidos pelos pesquisadores. No primeiro caso, é o meio profissional que deve atestar se uma pesquisa, um estudo, um inquérito responde às normas e exigências normativas e deontológicas da disciplina em que foram desenvolvidos, e se foram conduzidos de forma rigorosa. Para isso, é necessário que esse meio não seja fragmentado em partidos e seitas que se excluem uns aos outros, ele deve ser capaz de assegurar a unidade das disciplinas consideradas e, ao mesmo tempo, reconhecer a diversidade das orientações teóricas das abordagens, dos métodos, dos objetos, deixando fluir a inovação e a originalidade. Por exemplo, cada país tem seus assuntos «impróprios», considerados sem interesse, ou até indignos de pesquisa, o que leva à marginalização dos audaciosos que, mesmo assim, gostariam de escolhê-los como objeto de suas teses ou pós-doutoramentos, combatendo mesmo sua oportunidade de obtenção de um cargo ou uma promoção (p. 608).

Na perspectiva apontada por Baquero (2009, p. 10), em países em desenvolvimento, como é o caso do Brasil, o pesquisador da área de ciências sociais:

[...] não deve se subordinar ou ser subjugado pelo conhecimento estabelecido e que não dá respostas adequadas aos fenômenos sociais atuais. Pelo contrário, deve propor outras explicações com base na compreensão da realidade que nos rodeia. Tais explicações se tornam, cada vez mais, necessárias pelas crescentes preocupações em avaliar especificamente o que as Ciências Sociais têm a oferecer no processo de desenvolvimento de um país.

Baquero (2009) alerta que o pesquisador em ciências sociais não deve se limitar a compreender e a dominar um único método, o que poderia resultar, o que não é incomum, em pressupostos ou resultados de difícil compreensão, ou em estudos que sobre a mesma temática frequentemente se contradizem. Não se pode, segundo afirma o autor, confundir epistemologia com técnica.

Outro grave problema, segundo Baquero (2009), corresponde à “[...] ideia de que preocupações relacionadas com a possibilidade de resolver problemas não estão dentro do universo da formação de recursos humanos nas Ciências Sociais” (2009, p. 13).

Vislumbra-se, neste contexto, que os cursos de graduação devem trabalhar essas questões já na formação dos acadêmicos, instigando-lhes a serem sujeitos reflexivos e capazes de formular conceitos, desenvolver ideias e pô-las em prática, tornando-lhes sujeitos capazes de efetivamente executar projetos de pesquisa científica, a fim de garantir maior credibilidade ao conhecimento obtido.

Nas palavras de Demo (2004, p. 92), a “[...] pesquisa não pode ser feita aos solavancos, ou aos pedaços, mas sistematicamente [...] Pesquisa implica projeto coerente, metodológico e teórico: o que se quer mostrar e como se vai fazer isso, onde se quer chegar e como se chega lá, que problema queremos enfrentar e como o faríamos passo a passo [...]”.

Há que se fomentar, portanto, a capacidade de discernir os métodos mais adequados aplicáveis a uma determinada pesquisa, levando-se em consideração o objeto, os objetivos, os sujeitos pesquisados e a forma como a pesquisa deve ocorrer, observando todas as peculiaridades. Não se pode afastar o rigor científico, mas também não se deve exigir a utilização de um único método, tampouco a mera reprodução de ideias e autores.

O progresso da ciência não corresponde ao acúmulo de verdades, tampouco à eliminação de erros. Na realidade, ampliando-se os espaços do conhecimento, ampliam-se também as fronteiras do desconhecido (MARQUES, 1993). É preciso, dessa forma, oxigenar as pesquisas trazendo outros olhares aos debates.

4 Considerações finais

Diante do exposto, ressalta-se a importância das ciências sociais e das ciências humanas, porquanto a partir das pesquisas nessas áreas é possível, de fato, promover mudanças e desenvolvimento na sociedade e nos indivíduos.

Verifica-se, ao lado disso, que não se pode pretender tornar realidade uma ecologia de saberes e o respeito às epistemologias do sul sem que se abra espaço e que se ofereçam condições para que estas perspectivas sejam chamadas ao debate.

Não se pode olvidar a lição de Baquero (2009), que aponta para o fato de continuarem a prevalecer atitudes aparentemente institucionalizadas, que se posicionam a favor da ideia de que é melhor se adaptar do que compreender caminhos alternativos de análise e de solução de problemas.

Trata-se, pois, de um grande desafio para as novas gerações de pesquisadores nas áreas das ciências sociais e humanas. É importante levar em consideração que os seres humanos não

partem do zero ao realizar estudos visando a assimilação de determinados saberes. Sempre há uma bagagem, seja ela científica ou empírica.

O objetivo desta reflexão não se fixou em impor a necessidade de inovação no sentido de uma modificação total, mas sim de uma reflexão dos pesquisadores sobre a realidade existente, pois, se demonstrado que há uma dificuldade de estabelecer na ciência uma ecologia de saberes - um diálogo entre os saberes oriundos das mais diversas culturas - decorre disso a necessidade de se imaginarem e serem postas em prática pesquisas visando uma mudança de paradigma, o que se tornaria impossível mediante uma simples continuidade de reprodução dos mesmos conhecimentos que refletem os problemas unicamente por um viés das realidades europeia e norte-americana.

Restam, pois, mais dúvidas que soluções. Contudo, como já foi dito, é a partir da dúvida que surge a pergunta, e é só a partir da pergunta que podem surgir eventuais respostas, que jamais serão únicas e imutáveis. Diante disso, persiste o questionamento: será possível, por meio da inovação, abrir espaço ao diálogo entre os diversos saberes?

Referências

BAUMAN, Zygmunt; MAURO, Ezio. *Babel: entre a incerteza e a esperança*. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAQUERO, Marcello. *Pesquisa quantitativa nas ciências sociais*. Porto Alegre: UFRGS, 2009.

CALHOUN, Craig; WIEVIORKA, Michel. Manifesto para as ciências sociais. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 30, n. 3, p. 597-628, set./dez. 2015.

DEMO, Pedro. *Professor do futuro e reconstrução do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2004.

GAMBOA, Silvio Ancisar Sánchez. *Epistemologia da pesquisa em educação*. Campinas: Praxis, 1998.

MARQUES, Mario Osorio. *Conhecimento e modernidade em reconstrução*. Ijuí: Unijuí, 1993.

MARQUES, Mario Osorio. *Escrever é preciso: o princípio da pesquisa*. 4. ed. Ijuí: Unijuí, 2001.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O desafio da pesquisa social. In: DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Orgs.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 28. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 9-29.

MOREIRA, José Carlos Barbosa. *Temas de direito processual*: sexta série. São Paulo: Saraiva, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo*: para uma nova cultura política. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

VASCONCELOS, Flávio C. Da gestão do conhecimento à gestão da ignorância: uma visão co-evolucionária. *Revista de administração de empresas/FGV-EAESP*, São Paulo, v. 41, n. 4, p. 98-102, out./dez. 2001.

O CONCEITO DE DISCIPLINA EM MICHEL FOUCAULT: PERCURSO E APLICABILIDADE EM NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

*THE CONCEPT OF DISCIPLINE IN MICHEL FOUCAULT: TRAJECTORY AND APPLICABILITY
IN BIBLIOGRAPHICAL NOTES*

Jeferson Bertolini¹

¹Universidade Federal de Santa Catarina
(UFSC), Florianópolis, SC, Brasil.
Doutor em Ciências Humanas. E-mail:
jefersonbertolini@gmail.com

Resumo: Este artigo objetiva apresentar o conceito de disciplina em Michel Foucault. O texto se justifica pela importância histórica deste autor, pela relevância do conceito e pela aplicabilidade do tema para compreender situações cotidianas, como o controle alimentar e físico observado em programas de TV sobre saúde e bem-estar. O manuscrito se baseia em levantamento bibliográfico. Conclui que disciplina é um conceito atual e que ajuda a entender, por exemplo, os programas de TV sobre atividade física e alimentação que, indiretamente, ajudam a disciplinar os corpos da audiência.

Palavras-chave: Disciplina. Foucault. Corpo. Televisão.

Abstract: This article aims to present the concept of discipline in Michel Foucault. The text is justified by the historical importance of this author, the relevance of the concept and the applicability of the theme to understand everyday situations, such as food and physical control propagated by Brazilian TV. The manuscript is based on a bibliographical survey. It concludes that discipline is a current concept, which helps to understand, for example, the media discourse about physical activity and feeding that indirectly helps to discipline the subjects' bodies.

Keywords: Discipline. Foucault. Body. TV.

<http://dx.doi.org/10.31512/missioneira.v21i3.3227>

Processo de avaliação: *Double Blind Review*

Submetido em: 06.08.2019

Aceito em: 04.11.2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons
Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

1 Introdução

Michel Foucault (1926-1984) foi um dos teóricos mais inquietantes da modernidade. Escreveu sobre temas cotidianos, como sexo e relações de poder. Um de seus conceitos mais notórios chama-se *disciplina*. Em resumo, disciplina refere-se a um conjunto de técnicas de poder que busca controlar os corpos dos sujeitos, tornando-os economicamente mais úteis ao mundo capitalista.

Este texto objetiva apresentar o conceito de disciplina e ladeá-lo com outros autores que tratam do mesmo tema. O texto, essencialmente bibliográfico, se justifica (a) pela importância de Foucault, (b) pela relevância do conceito e (c) pela aplicabilidade do tema para compreender situações cotidianas, como o controle alimentar e físico observado em programas de TV sobre saúde e bem-estar.

O artigo está dividido em cinco seções. A primeira apresenta o conceito de disciplina em Foucault. A segunda detalha os instrumentos do poder disciplinar. A terceira traz a genealogia do conceito deste autor. A quarta aborda a sociedade disciplinar. A quinta traz contribuições de outros autores sobre outras formas de disciplinar o corpo.

O manuscrito conclui que disciplina é um conceito atual e que ajuda a entender, por exemplo, o controle dos corpos dos sujeitos por meio de programas de TV sobre saúde e bem-estar.

2 A disciplina em Foucault

Na análise foucaultiana, a disciplina como tecnologia de poder ganha força a partir do século 17, quando o modelo corporal do soldado, baseado no vigor físico, passou a ser valorizado. No século 18, esse perfil se converteu em algo que se aplica a todos os indivíduos.

De uma massa informe, de um corpo inapto, fez-se a máquina de que se precisa. Corrigiram-se as posturas. Lentamente uma coação calculada percorre cada parte do corpo, assenhoreia-se dele, dobra o conjunto, torna-o perpetuamente disponível. Foi expulso o camponês e lhe foi dada a fisionomia de soldado (FOUCAULT, 2013, p. 131).

Esta não foi a primeira vez que o corpo humano tornou-se alvo de investimentos. Mas, para o autor, há três diferenças em relação às anteriores. A primeira refere-se à escala do controle: não se trata de cuidar do corpo, em massa, como se fosse unidade indissociável, mas de trabalhá-lo detalhadamente, de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao mesmo nível da mecânica. A segunda refere-se ao controle: não os elementos significativos do comportamento ou a linguagem do corpo, mas a economia, a eficácia dos movimentos, sua organização interna; a cerimônia que importa é a do exercício. A terceira diz respeito à modalidade: implica numa coerção constante, que se exerce de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço e os movimentos.

Nestes termos, disciplina é um conjunto de “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade” (FOUCAULT, 2013, p. 133).

Antes de a disciplina aparecer como tecnologia de poder, processos disciplinares já existiam nos conventos, nos exércitos e em outras instituições clássicas. Mas no decorrer dos séculos 17 e 18 nota-se o estabelecimento de fórmulas gerais de dominação.

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. Forma-se, então, uma política das coerções, que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, gestos e comportamentos (FOUCAULT, 2013, p. 133).

Estas fórmulas de dominação eram diferentes da escravidão, da domesticidade, da vassalagem e das disciplinas monásticas porque, com elas, o corpo humano é submetido a uma maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe.

Uma anatomia política, que é também uma mecânica do poder, está nascendo. Ela define como se pode ter poder sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica corpos submissos e exercitados, corpos dóceis. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência) (FOUCAULT, 2013, p. 134).

Esta anatomia política não deve ser entendida como descoberta repentina. Pois a era clássica não inaugurou o poder disciplinar. Ela o acelerou, mudou sua escala, deu-lhe instrumentos precisos.

No gabarito foucaultiano, a disciplina produz, a partir dos corpos que controla, individualidades dotadas de quatro características: (1) celular, porque distribui os indivíduos no espaço; (2) orgânica, pelo controle das atividades; (3) genética, pela acumulação do tempo; (4) combinatória, pela composição das forças. Para tanto, utiliza, respectivamente, quatro técnicas: constrói quadros; prescreve manobras, impõe exercícios, organiza táticas.

A (1) característica celular refere-se à arte das distribuições: a disciplina às vezes exige a cerca, a especificação de um local heterogêneo a todos os outros e fechado em si mesmo, como colégios e quartéis; a disciplina às vezes prega o princípio da clausura; não é constante, nem indispensável; verifica-se o predomínio das localizações funcionais para vigiar, romper comunicações perigosas; na disciplina cada um se define pelo lugar que ocupa na série ou numa classificação. Significa que a primeira das grandes operações da disciplina é a constituição de quadros vivos que transformam as multidões confusas, inúteis ou perigosas em multiplicidades organizadas. Em síntese, esses quadros permitem a medida das quantidades e a análise dos

movimentos. Têm por função caracterizar e constituir classes, distribuir a multiplicidade em uma ordem dada. A tática disciplinar se situa sobre o eixo que liga o singular e o múltiplo. “Ela é a condição primeira para o controle e o uso de um conjunto de elementos distintos: a base para uma microfísica de um poder que poderíamos chamar celular” (FOUCAULT, 2013, p. 143-144).

A (2) característica orgânica refere-se ao controle da atividade. Isso se dá pelo controle do horário (trata-se de construir um tempo integralmente útil, medido e pago); pela elaboração temporal do ato (uma maneira de ajustar o corpo a imperativos temporais; o tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos de poder); pela colocação de corpo e gestos em correlação (no bom emprego do corpo, que permite um bom emprego do tempo, nada deve ficar ocioso ou inútil); pela articulação do corpo objeto (a disciplina define cada uma das relações que o corpo deve manter com o objeto que manipula); pela utilização exaustiva (princípio da não ociosidade); “É proibido perder um tempo que é dado por Deus e pago pelos homens” (FOUCAULT, 2013, p. 148).

A (3) característica genética refere-se à organização das gêneses: as disciplinas, que analisam o espaço, que decompõem e recompõem as atividades, devem também ser compreendidas como aparelhos para adicionar e capitalizar o tempo. Isso ocorre ao se dividir a duração em segmentos sucessivos, cada um com um objetivo; ao se organizar essas sequências em esquema analítico (criar sucessão simples de elementos, com complexidade crescente); ao se finalizar esses segmentos temporais (tais marcações permitem ver se o indivíduo atingiu o nível estatutário); ao se estabelecer séries (prescrever a cada um, uma série para saber em que nível estou). A colocação em série das atividades sucessivas permite um controle detalhado de diferenciação, de correção, de castigo, de eliminação. Aqui vale o exercício, a técnica pela qual se impõe aos corpos tarefas ao mesmo tempo repetitivas e diferentes, mas sempre graduadas. “O exercício, transformado em elemento de uma tecnologia política do corpo e da duração, não culmina num mundo além; mas tende para uma sujeição que nunca terminou de se completar” (FOUCAULT, 2013, p. 155-156).

A (4) característica combinatória refere-se à composição das forças: a disciplina não é mais simplesmente uma arte de repartir os corpos, de extrair e acumular o tempo deles, mas de compor forças para obter um aparelho eficiente. Essa exigência se dá porque o corpo singular se torna um elemento, que se pode mover, articular com outros, se constituindo como peça de uma máquina multissegmentar; refere-se ao tempo composto (o tempo de uns deve se ajustar ao tempo dos outros para que se possa extrair a máxima quantidade de forças de cada um e combiná-la num resultado ótimo); essa combinação de forças exige um sistema de comando (a ordem não tem que ser explicada, nem formulada: é necessário e suficiente que provoque o comportamento desejado).

No conjunto, estas quatro técnicas se servem de uma engrenagem fundamental: a norma. Elas mostram como a lei e a norma funcionam de maneira diferente. A lei discrimina entre o permitido e o proibido; ela busca separar os não adequados do legalmente estabelecido. A norma atua na comparação com a qual há maior ou menor adequação a respeito do que se considera ótimo.

3 Os instrumentos do poder disciplinar

Para Foucault (2013), o sucesso do poder disciplinar se deve a três instrumentos ligados à norma: (1) o olhar hierárquico, (2) a sanção normalizadora e (3) o exame.

O (1) olhar hierárquico refere-se ao dispositivo que obriga pelo olhar: um aparelho onde as técnicas que permitem ver induzam a efeitos de poder, e onde, em troca, os meios de coerção tornem claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam. Exemplo disso são os panópticos. Mas também ocorre em fábricas e colégios, onde vigiar se torna uma função definida e deve fazer parte do processo de produção. “A vigilância se torna um operador econômico decisivo, na medida em que é ao mesmo tempo uma peça interna no aparelho de produção e uma engrenagem específica do poder disciplinar” (FOUCAULT, 2013, p. 169).

A (2) sanção normalizadora refere-se a um tipo de mecanismo penal, que tem suas leis próprias, seus delitos especificados e suas próprias instâncias de julgamento. Ela é dividida em cinco partes: a primeira refere-se a um conjunto de pequenas penalidades, que quadriculam um espaço deixado vazio pelas leis; a segunda refere-se a uma maneira específica de punir, uma espécie de modelo reduzido de tribunal; a terceira diz respeito aos castigos e tem a função de reduzir os desvios; a quarta diz respeito à punição, que ganha status de processo de treinamento e de correção; a quinta está inserida no contexto das classificações, que objetivam marcar os desvios, hierarquizar as qualidades, as competências e as aptidões, além de castigar e recompensar. O normal se estabelece como princípio de coerção no ensino, com a instauração de uma educação standardizada e a criação das escolas normais; estabelece-se no esforço para organizar um corpo médico e um quadro hospitalar da nação capazes de fazer funcionar normas gerais de saúde; estabelece-se na regularização dos processos e produtos industriais. “O poder de regulamentação obriga à homogeneidade. Mas individualiza, permitindo medir os desvios, determinar os níveis, fixar as especialidades e tornar úteis as diferenças, ajustando-as umas às outras” (FOUCAULT, 2013, p. 177).

O (3) exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e as das sanções que normalizam. Trata-se de um tipo de controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir e que estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados. O exame costuma ser ritualizado. Ele junta a cerimônia do poder, a demonstração de força e o estabelecimento da verdade. O exame supõe

um mecanismo que liga um certo tipo de formação de saber a uma certa forma de exercício de poder. Por três caminhos: ele inverte a economia da visibilidade no exercício do poder (na disciplina são os súditos que devem ser vistos); ele faz a indivisibilidade entrar num campo documentário (o resultado é um arquivo com detalhes e minúcias que se constituiu no nível dos corpos e dos dias); ele, com suas técnicas documentárias, faz de cada indivíduo um caso (ao mesmo tempo um objeto de conhecimento e uma tomada para o poder). “O exame está no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto de saber.” É ele que, “combinando vigilância hierárquica e sanção normalizadora, realiza as funções disciplinares da repartição e classificação, de extração máxima das forças e do tempo, de acumulação contínua, de composição das repartições. Portanto, de fabricação da individualidade celular, orgânica, genética e combinatória” (FOUCAULT, 2013, p. 184). Neste contexto, o indivíduo torna-se uma realidade fabricada pela disciplina.

Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele exclui, reprime, recalca, censura, abstrai, mascara, esconde. Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção (FOUCAULT, 2013, p. 185).

Foucault (2015) afirma que não se explica o poder pelo viés da repressão porque seu objetivo básico não é expulsar os homens da vida social, impedir o exercício de suas atividades, mas gerir suas vidas, controlar suas ações para que seja possível utilizá-los ao máximo. “Objetivo ao mesmo tempo econômico e político: aumento do efeito de seu trabalho; diminuição de sua capacidade de revolta, de luta, de insurreição contra as ordens do poder, isto é, tornar os homens mais dóceis politicamente” (MACHADO, 2015, p. 20).

Para Foucault (2015), o poder não é exclusivo do Estado, porque é algo que se expande por toda a sociedade (poderes moleculares); não é apenas repressivo, mas disciplinar e normalizador (o poder produz); o saber deve ser visto como peça de um dispositivo político que produz o poder e que acaba sendo intensificado por ele (onde há poder, ele se exerce). Em suma, o poder é uma relação.

4 A genealogia da disciplina em Foucault

A genealogia dos dispositivos disciplinares em Foucault (2013) começa pela oposição entre dois modelos punitivos: (1) o suplício, ilustrado pelo esquartejamento de Damiens, em Paris, em 1757; e (2) o emprego do tempo, ilustrado pelo regulamento elaborado em 1838 pelo político francês León Faucher para a Casa dos Jovens Detentos em Paris.

O (1) suplício se dirigia a quem violasse a lei. A pena era aplicada em público para servir de exemplo. No século 19, devido à crueldade das penas, foi extinto em países como França, Inglaterra e Rússia.

Embora não recorram mais a castigos violentos, os sistemas punitivos devem ser pensados em uma certa economia política do corpo. “Mesmo quando utilizam métodos suaves de trancar e corrigir, é sempre do corpo que se trata. Do corpo e de suas forças, da utilidade e da docilidade delas, de sua repartição e de sua submissão” (FOUCAULT, 2013, p. 28).

O suplício fazia parte do sistema legal da época. Não era, em teoria, uma pena arbitrária, como frequentemente se observava na Antiguidade e na Idade Média, quando se aplicava penas ante as quais a crucificação poderia ser considerada um castigo leve. Como era previsto em lei, muitos governos tinham um código que estabelecia o tipo de pena (chibatadas, pedradas, ácido, corte dos tendões) de acordo com cada crime. Este tipo de castigo não era aplicado a todas as infrações. Destinava-se àquelas de maior repercussão.

Em regra, o suplício deveria levar em conta uma investigação. Afinal, já se tinha uma ideia de inquérito desde a Idade Média, quando se estabeleceu que julgar era estabelecer a verdade de um crime; para tanto era preciso conhecer a infração, o autor e aplicar a lei. “O suplício permite que o crime seja reproduzido e voltado contra o corpo visível do criminoso”. Faz com que o crime, no mesmo horror, se manifeste e se anule. “Faz também do corpo do condenado o local de aplicação da *vindita soberana*, o ponto sobre o qual se manifesta o poder, a ocasião de afirmar a dissimetria das forças” (FOUCAULT, 2013, p. 23).

O (2) emprego do tempo é compatível com o rigor do regulamento elaborado por León Faucher para disciplinar uma casa de jovens infratores. Dividido em artigos, o documento dizia, entre outros pontos, que o dia dos detentos deveria começar às 6h no inverno e às 5h no verão; que o trabalho tinha de durar nove horas por dia em qualquer estação; que duas horas por dia deveriam ser dedicadas ao ensino.

Todos os artigos disciplinavam tarefas cotidianas e buscavam otimizar o tempo. Sobre o ato de levantar, por exemplo, o manual dizia: ao primeiro rufar de tambor, os detentos devem levantar-se e vestir-se em silêncio, enquanto o vigilante abre as portas das celas; ao segundo rufar, devem estar de pé e fazer a cama; ao terceiro, colocarem-se em fila por ordem para irem à capela fazer a oração da manhã. “Há cinco minutos de intervalo entre cada rufar” (FOUCAULT, 2013, p. 12).

No intervalo de 75 anos entre um modelo punitivo e outro, há um duplo processo de transformação: a desapareção do espetáculo punitivo, pois a pena vai se deslocar do sofrimento visível à consciência de castigo; e a modificação na finalidade do sistema judicial, que, em vez de julgar e castigar, tentará corrigir e curar, mais oportuno à sociedade capitalista.

Com essas mudanças, o sistema judicial carcerário deixa de estar centrado na determinação do crime e se orienta para a alma do delinquente. Pois, pela alma, atinge-se o

corpo do infrator. Nesse contexto, novos saberes, como a psiquiatria e a psicologia, e novos personagens, como os peritos forenses, começam a tomar parte do sistema judicial-carcerário.

O movimento de reforma do sistema prisional iniciado no século 18 falava em humanismo. Mas havia a intenção de tornar o castigo menos custoso do ponto de vista político e econômico. Pois, por um lado, o suplício vinha sendo criticado e muitas vezes o povo celebrava a resistência do condenado ou se levantava contra um poder do qual também poderia ser vítima. Por outro, com as formas do capitalismo nascente na sociedade burguesa, havia mais delitos contra a propriedade, e novas formas de fraude começaram a ter mais importância que os delitos de sangue. Era preciso castigar mais e melhor. “A reforma do direito penal não nasce de um humanismo, mas da nova sensibilidade da sociedade a respeito da gravidade dos delitos; em definitivo, de um cálculo econômico e político da função punitiva” (CASTRO, 2014, p. 88).

Os reformadores do sistema defendiam a dimensão pública do castigo. O castigo apropriado, diziam, era abrir caminhos públicos ou peregrinar por minas, porque nesses dois lugares podiam ser vistos.

O mecanismo punitivo dos reformadores era a representação. O corpo era um meio de manifestação das vantagens e desvantagens da ruptura do pacto social (as leis). Os reformadores não queriam o cárcere. Queriam uma cidade punitiva.

A genealogia das disciplinas também passa pelo cárcere. Aparentemente destinado só aos condenados, este sistema punitivo influi em toda a sociedade. “A relevância do cárcere reside em que, de maneira paradigmática, ela nos mostra a superposição entre a lei e a norma que define as sociedades modernas” (CASTRO, 2014, p. 91).

O cárcere, como forma geral de castigo, não surgiu de maneira direta e imediata dos reformadores. No modelo carcerário, as relações entre a ordem das representações se inverte. O ponto de aplicação da pena é o próprio corpo. Em lugar de uma cidade punitiva, nos deparamos com uma instituição coercitiva.

Dos modelos punitivos, prevaleceu a prisão. Como isso ocorreu, considerando que a prisão não ressocializa? O cárcere prevaleceu porque uma série de processos fez da sociedade europeia do século 19 uma sociedade disciplinar. E o cárcere é uma das engrenagens da sociedade disciplinar. Esses processos resumem-se em três pontos: a inversão funcional das disciplinas (de início, elas deveriam neutralizar perigos; agora devem aumentar a utilidade possível dos indivíduos; nesse sentido, o capitalismo e o poder disciplinar foram, ao menos no século 19, faces da mesma moeda); houve a ramificação dos mecanismos disciplinares (os estabelecimentos de disciplina se multiplicam; o poder disciplinar resulta complementar de uma concepção social fundada em princípio abstrato de igualdade de direito, porque

para poder funcionar requeria a normalização da vida dos sujeitos; a lei só pode garantir a liberdade para indivíduos normais); ocorreu a estatização dos mecanismos de disciplina (Estado, polícia, Igreja; os mecanismos da sociedade disciplinar permitiram a formação de novos saberes que, por sua vez, fortaleceram os mecanismos disciplinares). “Não pode surpreender-nos, então, que a prisão se assemelhe às fábricas, aos quartéis, às escolas e aos hospitais” (FOUCAULT, 2013, p. 229). Pois em todas essas instituições encontramos os mesmos mecanismos disciplinares.

5 A sociedade disciplinar

No conjunto, esses regulamentos fazem nascer o que o autor chama de sociedade disciplinar. Ela surge de processos históricos normalmente ligados à economia, política, justiça e ciência. Em três pontos.

O primeiro está amparado em uma conjuntura histórica, sobretudo à explosão demográfica do século 18, e o crescimento do aparelho de produção da mesma época. Aqui a disciplina tem três objetivos: tornar o exercício do poder menos custoso, estender esse poder o mais longe possível e ligar o crescimento econômico do poder e o rendimento dos aparelhos no interior dos quais se exerce (sejam pedagógicos, militares, industriais, médicos). O segundo ponto se refere às estruturas jurídico-políticas da sociedade. Nelas, cabe à disciplina conformar os indivíduos às formas gerais definidas pelo direito. O terceiro é ligado aos saberes, em duplo processo: arrancada epistemológica a partir de um afinamento das relações de poder; e multiplicação dos efeitos de poder graças à formação e à acumulação de novos conhecimentos (FOUCAULT, 2013, p. 211).

Hardt e Negri (2012, p. 264) dizem que “numa sociedade disciplinar, toda a sociedade, com suas articulações produtivas e reprodutivas, é subordinada ao comando do capital e do Estado; a sociedade tende, gradualmente, a ser governada apenas pelo critério da produção capitalista. Uma sociedade disciplinar é, portanto, uma sociedade-fábrica”.

Os autores afirmam que depois da Primeira Guerra Mundial a nova cena global foi definida e organizada em torno de três temas: o processo de descolonização que gradualmente recompôs o mercado global em linhas hierárquicas a partir dos Estados Unidos; a descentralização gradual da produção; e a construção de uma estrutura de relações internacionais que espalhou pelo globo o regime produtivo disciplinar e a sociedade disciplinar em suas sucessivas evoluções.

Deleuze (1992) diz que a sociedade disciplinar fez emergir a sociedade do controle. “Os confinamentos são moldes, distintas moldagens, mas os controles são uma modulação, como uma moldagem autodeformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro” (DELEUZE, 1992, p. 221).

O autor compara as sociedades de soberania, disciplinares e de controle a máquinas correspondentes. “As antigas sociedades de soberania manejavam máquinas simples, alavancas, roldanas, relógios; as sociedades disciplinares tinham por equipamento máquinas energéticas”; “as sociedades de controle operam por máquinas de uma terceira espécie, máquinas de informática e computadores, cujo perigo passivo é a interferência, e o ativo a pirataria e a introdução de vírus” (DELEUZE, 1992, p. 223).

6 A disciplina em outros autores clássicos

Embora tenha concentrado sua análise no controle político, apontando precisamente o efeito do poder disciplinar nos corpos dos indivíduos, Foucault (2013) não foi o primeiro a falar em corpo disciplinado.

No âmbito da disciplina pudica, a Igreja se dedicou a disciplinar os corpos por meio de comportamentos que refuta ou recusa. Temas como beleza, gestos, amor, nudez e outros domínios da vida social e privada que colocam em jogo o corpo foram inseridos na ideologia disciplinar que triunfou na Europa durante a Idade Média. “O cristianismo instituído e a sociedade de corte nascente vão civilizar o corpo através da instituição das boas maneiras” (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 131).

Nesta iniciativa, uma das formas de tentativa de disciplina foi a boca. Buscou-se controlá-la por meio do pecado da gula, da penitência, dos jejuns e das boas maneiras. Em resumo, a alimentação foi civilizada. “Uma civilização do corpo instala-se com as artes da mesa e as boas maneiras. Proibição de cuspir, de assoar o nariz, de oferecer a um conviva um pedaço que se tenha previamente mordido” (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 135).

O corpo também aparece como objeto disciplinar no contexto dos bons modos, da postura e da regularidade física. Maus (1998) passou a pensar a questão em 1898, após observar técnicas de natação, técnicas de cavar de tropas inglesas, maneiras de andar das jovens francesas e técnicas de correr. Concluiu que esses *habitus* variam sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências, as modas, os prestígios. Chamou esse processo de técnicas do corpo. Trata-se das “maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (MAUS, 1998, p. 401).

A educação tem papel importante nesse gestual regrado. Tende a sobrepor-se à imitação porque traz consigo o componente da autoridade, o que aproxima o indivíduo da técnica que se quer lhe impor. “Chamo técnica um ato tradicional eficaz”. Ele precisa ser tradicional e eficaz. “Não há técnica e não há transmissão se não houver tradição. Eis em quê o homem se distingue antes de tudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral” (MAUS, 1998, p. 407).

Neste ambiente disciplinar, o primeiro instrumento do homem é o corpo. “Nessas condições, cabe dizer simplesmente: estamos lidando com técnicas do corpo. O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem”. Ou, “mais exatamente, sem falar de instrumento: o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem, é seu corpo” (MAUS, 1998, p. 407).

As técnicas do corpo dependem do adestramento. “O adestramento, como a montagem de uma máquina, é a busca, a aquisição de um rendimento. Aqui, é um rendimento humano”. Essas técnicas são, portanto, “as normas humanas do adestramento humano. Assim como fazemos com os animais, os homens as aplicaram voluntariamente a si mesmos e a seus filhos” (MAUS, 1998, p. 410).

Uma das razões pelas quais “essas séries podem ser montadas mais facilmente no indivíduo é que elas são montadas pela autoridade social e para ela”. “Em toda sociedade todos sabem e devem saber e aprender o que devem fazer em todas as condições”. “Creio que essa noção de educação das raças que se selecionam em vista de um rendimento determinado é um dos momentos fundamentais da própria história” (MAUS, 1998, p. 421).

A disciplina que regula todo o corpo e o comportamento humano pode ter início em pequenos hábitos, como etiquetas à mesa. No conjunto, essas pequenas regulações fazem com que a espontaneidade dê lugar à regra e à repressão na vida privada.

O homem ocidental nem sempre se comportou da maneira que estamos acostumados a considerar como típica ou como sinal característico do homem civilizado [...]. O comportamento e a vida afetiva dos povos ocidentais mudaram lentamente após a Idade Média [...]. Mesmo na sociedade civilizada, nenhum ser humano chega civilizado ao mundo e o processo civilizador que ele sofre é em função do processo civilizador social (ELIAS, 1994, p. 15).

Sobretudo durante o século 16, nota-se uma hierarquia social mais rígida que começa a se firmar com a aristocracia e logo atinge outras camadas da sociedade. “Forçadas a viver de uma nova maneira em sociedade, as pessoas tornam-se mais sensíveis às pressões das outras. Não bruscamente, mas bem devagar, o código de comportamento torna-se mais rigoroso e aumenta o grau de consideração esperado dos demais” (ELIAS, 1994, p. 91).

No início, o controle mais rigoroso de impulsos e emoções é imposto por elementos de alta categoria social aos seus inferiores, ou, no máximo, aos seus socialmente iguais. “Só mais tarde, quando a classe burguesa, compreendendo um maior número de pares sociais, torna-se a classe superior, governante, é que a família vem a ser a principal instituição com a função de instalar controle de impulsos” (ELIAS, 1994, p. 142).

O controle começa com o comportamento à mesa. Mas depois estende-se para outras áreas, como a exposição do corpo, o sexo e os esportes. Nesse processo civilizador, “o quarto

de dormir tornou-se uma das áreas mais privadas e íntimas da vida humana. Tal como a maior parte das demais funções corporais, o sono foi sendo transferido para o fundo da vida social”. “Suas paredes vedam os aspectos mais privados, íntimos irrepreensivelmente animais da existência humana, à vista de outras pessoas” (ELIAS, 1994, p. 164).

7 Considerações finais

Disciplina foi o ponto de partida para Foucault (2013) chegar à questão do biopoder, seu conceito mais notório. Biopoder refere-se ao conjunto de técnicas de poder que incide sobre o corpo dos indivíduos (disciplina) e sobre o corpo coletivo da população (biopolítica). No Ocidente, o biopoder nasce no século XVII. O objetivo do biopoder é produzir corpos economicamente ativos e politicamente dóceis.

O conceito de disciplina em Foucault (2013) não é algo velho. É atual. Pulsante. Ele ajuda a entender temas cotidianos, como o conteúdo de programas de TV sobre saúde e bem-estar. Estes televisivos, ao ensinarem maneiras eficientes de exercitar e de alimentar o corpo, ajudam a disciplinar os corpos dos indivíduos.

No Brasil, programas ou quadros de TV que ensinam a audiência a “cuidar” do corpo existem desde o início dos anos 2000, quando o médico Dráuzio Varela iniciou parceria com o *Fantástico*, da *Rede Globo*. Esses programas ou quadros pregam uma série de controles físicos e alimentares e acabam por resgatar e disseminar técnicas clássicas do poder disciplinar. Nos conteúdos que veiculam ao grande público, a *disciplina* aparece no discurso em favor da assiduidade ao exercício físico, no controle do sono e da alimentação, na privação de certos prazeres, na obediência ao perito, na vigilância do próprio corpo. No detalhe, o fato mais emblemático está no aparente estabelecimento de normas sobre o corpo: nos enunciados televisivos, o corpo deve ser magro e rijo.

Ao estabelecer o corpo magro como normal, a TV indiretamente reforça o estigma contra o corpo gordo. “Estigma é a situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena” (GOFFMANN, 1988, p. 7). Nestes termos, ser gordo em nossos dias equivale a outras formas clássicas de estigma: deformidades físicas; distúrbios mentais ou socialmente rejeitados, como alcoolismo; pertencimento a raça, religião ou etnia diferentes. Por que a TV estimula e valoriza o corpo magro? Do ponto de vista da disciplina em Foucault, pode ser porque o corpo gordo não combinaria com a ideia de “eficiência” adotada pelo mercado de trabalho do mundo capitalista.

Referências

CASTRO, Edgardo. *Introdução à Foucault*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2014

DELEUZE, Gilles. Postscript on the societies of control. In: *Conversações* São Paulo: 34, 1992

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. 2. ed. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Tradução de Raquel Ramalhete. 41. ed. Petrópolis: Vozes, 2013

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015

GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 1995

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2012

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Tradução de Marcos Flamino Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006

MACHADO, Roberto. Prefácio. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015

MARCONI, Marina de Andrade. LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 1998.

A METODOLOGIA DA HISTÓRIA ORAL COMO FORMA DE PRESERVAR FATOS MARCANTES NO MEIO SOCIAL

THE METHODOLOGY OF ORAL HISTORY AS A WAY OF PRESERVE STRIKING FACTS IN SOCIAL ENVIROMENT

Dieison Prestes da Silveira^I

Ana Julia Oliveira Toledo^{II}

Vânia Maria Abreu de Oliveira^{III}

^I Universidade de Cruz Alta (UNICRUZ), Cruz Alta, RS, Brasil. Mestrando em Práticas Socioculturais e Desenvolvimento Social. E-mail: dieisonprestes@gmail.com

^{II} Universidade de Cruz Alta (UNICRUZ), Cruz Alta, RS, Brasil. Bolsista PIBIC/UNICRUZ. E-mail: ana.julia.toledo@hotmail.com

^{III} Universidade de Cruz Alta (UNICRUZ), Programa de Pós-Graduação em Práticas Socioculturais e Desenvolvimento Social da UNICRUZ, Cruz Alta, RS, Brasil. Doutora em História. E-mail: vfreitas@unicruz.edu.br

Resumo: A metodologia da história oral é uma forma de buscar no passado fatos e/ou circunstâncias que são relevantes para o presente. Ela utiliza o diálogo como mecanismo investigativo. Através da história oral, lembranças e memórias acabam ressurgindo, sendo relevantes para a contemporaneidade. Diante da necessidade de reconstruir momentos históricos e socializá-los, o presente artigo tem por objetivo analisar e discutir a importância das pesquisas que apresentam a metodologia da história oral e seus possíveis reflexos no meio sociocultural, tendo os fatos do passado como câmbio de um debate histórico. Para este estudo foi utilizado pesquisas em referenciais bibliográficos e ainda, pesquisas de caráter qualitativo. A história oral investiga o passado através de entrevistas e gravações, tendo sempre o diálogo como forma de socialização de vivências e experiências. Para o meio sociocultural, reviver fatos do passado permite reconstruir a história e compreender as interfaces marcantes no tempo. Ainda, permite contribuir com as ciências, tendo a dialogicidade como forma de buscar o conhecimento.

Palavras-chave: Lembranças. Experiências. Saberes.

Abstract: The oral history methodology is a way of searching past facts and / or circumstances that are relevant to the present. She uses dialogue as an investigative mechanism. Through oral history, memories and memories eventually resurface, being relevant to contemporary times. Given the need to reconstruct and socialize historical moments, this article aims to analyze and discuss the importance of research that presents the methodology of oral history and its possible reflexes in the socio-cultural environment, having the facts of the past as the exchange of a debate. historic. For this study it was used research in bibliographical references and still, qualitative research. Oral history investigates the past through interviews and recordings, always having dialogue as a form of socialization of experiences. For the socio-cultural environment, reliving facts of the past allows us to reconstruct history and understand the striking interfaces in time. Still, it allows contributing to the sciences, having dialogicity as a way to seek knowledge.

Keywords: Memories. Experiences. Know.

<http://dx.doi.org/10.31512/missioneira.v21i2.3272>

Processo de avaliação: *Double Blind Review*

Submetido em: 17.09.2019

Aceito em: 19.11.2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

1 Introdução

A história oral permeia o enriquecimento de vivências, pautando lembranças que foram experienciadas no passado, as quais, através de pesquisas envoltas a metodologias de história oral, podem ressurgir no presente. A busca pela eclosão de experiências e vivências promovem a construção de fatos que foram marcantes em uma determinada fase de vida dos sujeitos, sendo assim, incentivar o diálogo e suas lembranças condiz diretamente com a história oral e suas interfaces. Este mecanismo de pesquisa perfaz o compartilhamento dialógico de momentos épicos, os quais apresentam significância, tanto para os sujeitos pesquisados, quanto para o período contemporâneo. Assim, mediante pesquisas, ocorre uma investigação constante do passado permitindo compreender o presente juntamente com as práticas socioculturais.

Reviver fatos e circunstâncias, através do método de pesquisa baseado na história oral, resulta na possibilidade de resgatar momentos marcantes na vida do pesquisado. Ainda, proporciona a possibilidade de (re)construir emoções relacionadas a anamneses, criando assim memórias, as quais precisam ser explicitadas no meio social. À vista disso, a exploração de conhecimentos empíricos, assim como de saberes ontológicos, auxilia na criação da identidade do pesquisado, refletindo no método de pesquisa da história oral. Por este viés, ocorre um intercâmbio de experiências, bem como o compartilhamento de informações sendo necessárias para as vivências antropológicas. A história oral, como metodologia de pesquisa, trabalha com as lembranças, permitindo o reviver de emoções, atribuindo sentimentos a momentos/fatos que, muitas vezes, foram esquecidos devido a pluralidade de vivências decorrentes do passar do tempo.

Ao descrever acontecimentos durante o diálogo entre pesquisador e pesquisado, registra-se a visão do indivíduo perante os fatos, conhecendo e interpretando o seu íntimo. Ademais, pode-se perceber a relevância dos fatos através da expressão de sentimentos durante a fala, gestos e movimentos corporais. Assim, pode-se traçar características envoltas a personalidade e identidade, explicitando a singularidade das emoções marcadas em um determinado período da história.

As pesquisas no campo das ciências sociais que usam do diálogo/socialização como uma forma de investigação e visam a (re)construção e pluralização de conhecimentos, embasam as trocas de saberes presentes na metodologia da história oral. Este método de pesquisa trabalha com fatores investigativos que trazem a retomada de experiências e o compartilhamento de vivências significativas do passado, tendo relevância e repercussão no presente. Sendo a história oral um método de pesquisa, tendo o meio social como pretexto investigativo, ela utiliza registros históricos orais, que auxiliam na (trans)formação do modo com que se escreve história e a maneira com que se constrói o conhecimento, abrindo espaço para a inserção de novas versões factuais.

Se tratando de pesquisas que envolvem a oralidade e vivências passadas, pode-se dizer que, nem sempre a referida produção de conhecimento envolta a história oral é vista de forma verídica e incontestável. Muitas das pesquisas orais foram silenciadas, devido haver interesses de caráter econômico, social, ambiental e/ou cultural, haja vista que, muitas destas trazem à tona fatos que podem repercutir na contemporaneidade. Assim, é válido ater-se à ideia de complementabilidade entre o presente e o passado, uma vez que as práticas contemporâneas apresentam relação direta com o passado, envoltos as práticas socioculturais diversas. Sendo assim, pode-se dizer que os pesquisadores precisam manter a cientificidade durante toda a fase de pesquisa, principalmente na coleta de dados, alavancando o rigor científico. Adicionalmente, devem registrar as diversas reações, como por exemplo, a exposição de sentimentos, lembranças, sensações e emoções.

Pesquisar as experiências dos sujeitos e/ou grupos, através da história oral, possibilita uma reflexão constante sobre o modo de vida, costumes, crenças, ideologias e fatos marcantes na vida do(s) pesquisado(s). As diversas vivências, emergidas nas práticas sociais, despertam a curiosidade da academia, partindo da necessidade de trocar saberes e multiplicar o conhecimento, tentando compreender e analisar as ações antrópicas. Assim, pode-se dizer que quanto maior a busca investigativa, tendo a história oral como método de pesquisa, maior será os conhecimentos sociais.

A identidade de um povo/grupo é marcada por eventos, crenças e ideologias que precisam ser pesquisadas, afim de quantificar e conhecer a polissemia cultural na contemporaneidade. Desta forma, pode-se usar como recurso investigativo, gravações, entrevistas e filmagens, tendo o diálogo como mecanismo facilitador na (re)construção das vivências e lembranças marcantes no grupo. Visando a aplicabilidade do uso de entrevistas, deve-se levar em conta o ambiente e a linguagem presente nas perguntas, pois, todos os riscos e malefícios precisam ser mitigados, evitando frustrações para/com os pesquisados. Adicionalmente, sempre que o participante e pesquisador sentirem a necessidade de parar, precisa-se respeitar o tempo e o momento, diminuindo casos de desconforto que podem comprometer a pesquisa.

A criação de um ambiente agradável para ambos possibilita a exposição de momentos empíricos, íntimos e que garanta ao pesquisado segurança nas revelações durante a conversação. Esta, pode vir a facilitar a comunicação e o detalhamento de situações, abrangendo a flexibilidade e a fluidez do diálogo. Exige-se também do pesquisador uma postura aberta perante os relatos, evitando julgamentos e exposição de opinião, o que pode diminuir o rigor científico.

Tendo em vista a importância de um debate investigativo, tendo como eixo central a história oral com seus embasamentos filosóficos, sociológicos e antropológicos, o presente artigo tem por objetivo analisar e discutir a importância das pesquisas que apresentam a

metodologia da história oral e seus possíveis reflexos no meio sociocultural, tendo os fatos do passado como câmbio de um debate histórico.

2 Desenvolvimento

Sobre o ato de pesquisar, Fachin (2006) relata que pesquisar consiste em uma forma de reunir informações necessárias para tentar encontrar respostas a um problema, entretanto, deve-se seguir um método e rigor científico. Diante da necessidade de intensificar as pesquisas no campo das ciências sociais, suscitou-se o interesse em investigar a importância da história oral tendo como ponto de partida o viés sociocultural, bem como suas implicações. Cabe dizer que para este estudo foi realizada uma pesquisa de caráter qualitativa. Segundo Sampieri *et. al* (2013, p. 35) “O enfoque qualitativo busca principalmente a dispersão ou expansão dos dados e/ou da informação”, ou seja, busca-se uma investigação detalhada dos fatos pesquisados. Ainda, para esta pesquisa utilizou-se referenciais bibliográficos a fim de construir um arcabouço de informações sobre a temática. Assim,

A pesquisa bibliográfica ou de fontes secundárias, abrange toda a bibliografia, já tornada pública em relação ao termo de estudo, desde publicações avulsas, boletins, jornais, revistas, livros, pesquisas, monografias, teses, artigos científicos impressos ou eletrônicos, material cartográfico e até meios de comunicação oral: programas de rádio, gravações, áudios visuais, filmes e programa de televisão. Sua finalidade é colocar o pesquisador em contato direto com tudo o que foi escrito, dito ou filmado sobre determinado assunto, inclusive conferências seguidas de debates que tenham sido transcritas de alguma forma (MARCONI; LAKATOS, 2017, p. 200).

Ainda, enfatizando a importância da pesquisa bibliográfica Gil (1999, p. 65) acrescenta que “A pesquisa bibliográfica é desenvolvida a partir de material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos”. Cabe salientar que para este estudo utilizou-se, principalmente fontes de ordem literária como livros, capítulos de livros, bem como artigos científicos.

3 Resultados e discussão

Conceituando história, Félix (1998, p. 44), relata que “a história pode ter como objetivo a busca da compreensão do homem no tempo, é um estudo da mudança e do movimento, ao contrário da tradição, que é sempre estática e cristaliza autoridades e moralidades”. As pesquisas, tendo como metodologia investigativa o uso da história oral, tem por finalidade a obtenção das diversas facetas individuais a respeito de um fato e/ou registro memorial, visando ocorrer a valoração e a inserção dos indivíduos nos registros históricos. Ainda, auxilia na (re) construção de memórias e identidades, bem como vivências e experiências. Por este viés, fica claro sua relevância na questão social politicamente correta que alavanca a subjetividade humana, gerando a inclusão e potencializando as formas de obter o conhecimento.

[...] a história oral de vida é o relato de um narrador sobre sua existência através do tempo. Os acontecimentos vivenciados são relatados, experiências e valores transmitidos, a par dos fatos da vida pessoal. Através da narrativa de uma história de vida, se delineiam as relações com os membros de seu grupo, de sua profissão, de sua camada social, da sociedade global que cabe ao pesquisador desvendar (LANG, 1996, p. 34).

A relação existente entre a história oral e a escrita causa estranheza para a maioria dos sujeitos devido o teor de subjetividade. Entretanto, no campo das ciências sociais, investigar fatos do passado possibilita refletir as ações contemporâneas. De acordo com Lang (1996, p. 17), “[...] busca-se versões dos fatos, pressupondo a existência de lacunas espaciais e temporais e aceitando a subjetividade implícita no relato, tanto da parte do narrador, quanto do pesquisador que procede a sua coleta”. Sendo assim, as pesquisas embasadas na história oral, fecundam fatos passados que apresentam relevância no presente, portanto, pesquisar vivências e experiências proporciona um entendimento amplo das práticas socioculturais.

As diversas relações sociais, como por exemplo, costumes, crenças e ideologias podem ser pesquisadas através da história oral, devido a sua expressividade de caráter subjetivo, tendo como eixo norteador a necessidade de investigar temáticas que despertam a atenção do pesquisador, bem como da sociedade. Assim, segundo Portelli (1997, p. 31) as “Fontes orais contam-nos o lado psicológico emocional do povo, quanto não só ao que fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que agora pensa que fez”. Nesse sentido, pesquisar as lembranças de um grupo, além de recriar fatos, ainda esboça a relevância de uma determinada época para os pesquisados, trazendo para o presente memórias que auxiliam na compreensão das questões sociais.

Ressalta-se que o uso da oralidade ao ser registrada de forma escrita se torna de igual valência aos documentos de fontes oficiais, portanto, a metodologia da história oral possibilita a (re)construção de registros históricos e se torna relevante devido sua capacidade de abranger e mensurar um novo olhar aos fatos pesquisados. Em alguns casos, a oralidade permite manter em discussão determinadas experiências, tanto que, segundo Meihy (2002, p. 25), “A necessidade de ativar ou materializar o que existe em estado oral ou até mesmo o que foi abafado por processos políticos acontece motivado por desafio da própria comunidade que não quer deixar morrer determinadas experiências”.

Enfatizando a importância da rememoração, tendo a história oral como recurso investigativo, Borelli (1992) afirma que o papel da rememoração nos sujeitos pesquisados é a promoção e reconstrução de sua realidade, através da observação dos seus fatos. Diante disso, através de entrevistas, o pesquisado acaba esboçando as verdades nos seus relatos, suas emoções e expressões durante o diálogo. A flexibilidade acional existente do passado para/com o presente fica nítida tanto para o pesquisador quanto para o pesquisado através da socialização de experiências. Assim,

Evidenciar o passado no presente imediato das pessoas, através dos depoimentos orais, constitui essa possibilidade de reconstrução e compreensão da história humana. Neste sentido, a memória, a experiência e o tempo são fundamentais para essa recuperação do vivido conforme concebido por quem viveu. [...] O movimento de mergulhar em busca da experiência perdida, de saltar para trás em direção ao passado, poderá permitir a erupção de algo novo (BORELLI, 1992, p. 81).

Cada sujeito apresenta consigo memórias de vivências de um determinado período. Inseridas nestas vivências, pode-se citar momentos de descontração, alegrias ou tristezas, entretanto, muitos destes acabam refletindo nas atitudes sociais de cada indivíduo. Através do uso da metodologia de pesquisa da história oral, acaba ocorrendo a exposição de fatos, podendo gerar risos ou choros. Em caso de estudos com grupos de pessoas, percebe-se a identidade do grupo, marcada por crenças, ideologias, culturas presentes nas recordações. Diante disso, pode-se dizer que:

Nessa construção de identidade. [...] há a unidade física, ou seja, o sentimento de ter Fronteiras físicas, no caso do corpo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de um coletivo; há a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico; finalmente, há o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados (POLLAK, 1992, p. 5).

De forma analítica, a metodologia da história oral permite a (re)construção de fatos passados que estão vivos na memória de um sujeito ou grupo de pessoas. Ela permite uma investigação através do diálogo, da conversação e da exposição narrativa de argumentos que foram vivenciados em um determinado período, porém, apresentam significância para a contemporaneidade. Como metodologia de pesquisa, as discussões dialógicas entre pesquisado e pesquisador proporciona um ambiente de lembranças e de exposição de sentimentos, muitos destes, ressurgem a partir desta metodologia.

4 Considerações finais

Conforme referenciado acima, a história oral tem uma objetividade diferenciada das demais metodologias de pesquisas, devido sua proximidade com os sujeitos em estudo, visto que, trata diretamente com o pesquisado através do diálogo e das diversas interações. Ela envolve questões emocionais presentes nas respostas proferidas, portanto, deve-se haver uma análise minuciosa, partindo dos relatos dialógicos.

Através da história oral fatos marcantes na memória dos sujeitos acabam (re)surgindo e demonstrando significância para o período contemporâneo. Assim, pode-se dizer que as vivências e experiências acabam sendo expressas por narrações dos indivíduos, o que permite uma (re)construção e entendimento da sociedade. A história oral é uma forma de investigar o

passado tendo como base o diálogo e as provocações do pesquisador, entretanto, sempre que necessário deve-se haver bom senso, visando mitigar malefícios para o pesquisado.

Para o meio social, as pesquisas embasadas na história oral servem de método para (re) viver o passado através do diálogo dos atores sociais. Nesse sentido, pode-se compreender o presente partindo dos relatos de quem vivenciou o passado. Adicionalmente, pode-se pensar no futuro tendo as lembranças como uma forma de compreender o presente. Ademais, a cientificidade da história oral permite investigações de cunho empírico, bem como social.

Referências

BORELLI, Silvia Helena S. *Memória e temporalidade: diálogo Entre Walter Benjamin e Henri Bergson*. São Paulo: EDUC, 1992.

FACHIN, Odília. *Fundamentos de metodologia*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2006.

FÉLIX, Loiva Otero. *História & memória: a problemática da pesquisa*. Passo Fundo: Ediupf, 1998.

GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 1999.

LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo. História Oral: Muitas Dúvidas, Poucas Certezas E Uma Proposta. In: MEIHY, José Carlos Sebe (Org.). *(Re) Introduzindo História Oral no Brasil*. Série Eventos. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1996.

MARCONI, Marina de Andrade, LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo: Atlas, 2017.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História oral*. 4. ed. São Paulo: Editora Layola, 2002.

POLLAK, Michael. Memória esquecimento silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História*, São Paulo, n. 14, 1997.

SAMPIERI, Roberto Hernández; COLLADO, Carlos Fernández; LUCIO, María Del Pila Baptista. *Metodologia de pesquisa*. Porto Alegre: Penso, 2013.

A INFLUÊNCIA JUDAICA NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE EMMANUEL LÉVINAS A PARTIR DA ÉTICA DA ALTERIDADE COMO FILOSOFIA PRIMEIRA

JEWISH INFLUENCE ON EMMANUEL LÉVINS PHILOSOPHICAL THOUGHT FROM THE ETHICS OF ALTERITY HOW FIRST PHILOSOPHY

Leonardo Envall Diekmann^I

Adriano André Maslowski^{II}

^I Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Santo Ângelo, RS, Brasil. E-mail: diekleo@hotmail.com

^{II} Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, RS, Brasil. Doutorando em Filosofia. E-mail: adrianolowski@yahoo.com.br

Resumo: Com um pensamento inovador, capaz de conjugar filosofia e o judaísmo, a reflexão de Emmanuel Lévinas emerge em meio a completa irracionalidade moderna, na qual, uma vez instrumentalizada, a razão tornou-se, sobretudo no século XX, caminho viável para a barbárie. Com o esvaziamento do discurso religioso e o fracasso das ciências positivas em oferecer as respostas para a existência humana, o pensamento levinaseano propõe um caminho diferente. Assim, no presente trabalho, busca-se resgatar as raízes judaicas que influenciaram diretamente a reflexão filosófica levinaseana, a qual contribuiu para uma nova forma de estabelecer as relações entre o Mesmo e o Outro a partir do resgate do humanismo, da ética, do rosto, da alteridade.

Palavras-chave: Humanismo. Mesmo. Outro. Rosto.

Abstract: With innovative thinking capable of combining philosophy and Judaism, Emmanuel Lévinas's reflection emerges amid complete modern irrationality, in which, once instrumentalized, reason became, especially in the twentieth century, a viable path to barbarism. With the emptying of religious discourse and the failure of the positive sciences to offer the answers to human existence, Levinasian thought proposes a different path. Thus, in the present work, we seek to rescue the Jewish roots that directly influenced the Levinasean philosophical reflection, which contributed to a new way of establishing the relations between the Same and the Other through the rescue of humanism, ethics, the face, of otherness.

Keywords: Humanism. Same. Other. Face.

<http://dx.doi.org/10.31512/missioneira.v21i2.3211>

Processo de avaliação: *Double Blind Review*

Submetido em: 26.07.2019

Aceito em: 19.11.2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

1 Introdução

O pensamento de Emmanuel Lévinas¹ é construído a partir de sua experiência e de suas vivências. Pensador judeu, grande estudioso da *Torá*² e do *Talmud*³, Lévinas foi uma das vítimas do totalitarismo do regime nazista. E é justamente frente à negação da alteridade, ou seja, ante à aniquilação do Outro pelo Mesmo que Lévinas reflete e propõe a ética como filosofia primeira. A instrumentalização do saber que busca a afirmação do Mesmo mostrou-se presente em diversos momentos da história do mundo: seja nos regimes escravocratas, na dizimação dos indígenas, nas diversas guerras, no *apartheid*, nas duas grandes guerras mundiais, especialmente Auschwitz, ou nos dias atuais com a articulação do malogrado sistema capitalista e suas múltiplas formas de impor padrões e definir a vida. Frente a estes fatos que se repetem no dia-a-dia, a filosofia de Lévinas surge como grito de resistência assentado na tradição judaica, no pensamento e na aprendizagem hebraica – Sagrada Escritura – e no pensamento filosófico desenvolvido ao longo da tradição – Descartes, Kant, Husserl, Heidegger, Buber, Van Breda e outros.

O pensamento levinaseano se desenvolve num contexto no qual Deus e o discurso religioso perderam completamente o sentido (cf. SAYÃO, 2002, p. 99). A reflexão teológica e as ciências positivas encontram-se desvinculadas da realidade concreta da vida. Assim, em sua obra Lévinas conjuga filosofia e religião quanto humanismo, ética, rosto, alteridade. Por esta razão alguns questionam que seu pensamento seja realmente filosofia. Todavia, o filósofo lituano constrói uma profunda crítica aos sistemas racionalistas do Ocidente. Antes de tudo, há de se ter em vista que Lévinas é um pensador de seu tempo a partir da tradição na qual se constituiu.

Nascido na Lituânia, de família judaica, porém nacionalizado francês, Lévinas viveu o horror do século XX. Ante o cenário no qual deu-se a falência do humano, o filósofo estrutura

- 1 Emmanuel Lévinas (1906-1995) foi um “filósofo francês nascido em Kovno, na Lituânia, num meio judeu culto, onde descobriu ao mesmo tempo a Bíblia (e sua interpretação talmúdica) e a grande literatura universal (em especial os escritores russos - Puchkin e Dostoievski - assim como Shakespeare). Foi na Ucrânia, em Kharkov, para onde sua família emigrou em 1914, que ele viveu os acontecimentos da época: a guerra e a revolução de 1917. Em 1923, vai para a França e em Estrasburgo começa a estudar filosofia [...]. Naturalizado francês, imobilizado na guerra, tornando-se prisioneiro em 1939; os anos de guerra será um período de cativo e estudos para ele. Depois da guerra, [...] Lévinas iniciou-se então mais profundamente no estudo e nas pesquisas talmúdicas” (HUISMAN, 2001, p. 602-604)
- 2 A *Torá* é o livro Sagrado do judaísmo. Trata-se dos cinco primeiros livros presentes na Bíblia cristã, os quais são chamados pela tradição ocidental de pentateuco: Gênesis, Êxodo, Números, Levítico e Deuteronômio. A *Torá* é, dessa forma o Livro da Lei, o Rolo Sagrado no qual está a essência da fé judaica.
- 3 Segundo Bucks, “o *Talmude* [...] é, nos seus 68 tratados, um texto imenso de mais de 3000 páginas em fôlho, acrescido de comentários e de comentários. Durante quase 15 séculos, esse revestimento se constituiu na vida intelectual das comunidades judaicas dispersas pelo mundo” (1997, p. 193). O *Talmude* significa literalmente aquilo que estuda e se ensina. Trata-se não de um livro, mas sim de uma obra composta por 18 volumosos tomos, constituindo-se como uma espécie de compêndio no qual foram agrupados todos os ensinamentos e reflexões sobre a *Torá*, o grande livro Sagrado, compilados após a destruição do Templo de Jerusalém, em 70 d.C. pelo Império Romano. Assim, o *Talmude* é também chamado de a *Torá* Oral.

sua crítica à instrumentalização da razão, reivindicando a ética como filosofia primeira. Lévinas se apropria do judaísmo e de sua tradição, fazendo uso do método fenomenológico para analisar e compreender a realidade, transcendendo as estruturas convencionais do pensamento ocidental. Para compreendermos seu pensamento precisamos adentrar em suas raízes judaicas, penetrando na profundidade de sua reflexão à luz da revelação.

Frente a uma nova ascendência do pensamento totalitário, como as raízes cultural e religiosa judaica do pensamento de Emmanuel Lévinas podem contribuir para a uma redescoberta do humano nas relações entre os indivíduos? Diante de tal problemática, a presente reflexão se desenvolve a partir de três eixos ou pontos: em um primeiro ponto, busca-se resgatar o fundamento judaico da filosofia levinaseana, evidenciando o teor bíblico por trás da reflexão do filósofo lituano. Em um segundo ponto, reflete-se sobre o movimento de interpelação o Eu-Mesmo pelo Outro a partir da responsabilidade ética, constituindo um movimento de ser-para-o-Outro, no qual ocorre a descentralização do Eu em benefício do Outro, transpondo a racionalidade abstrata que objetifica e instrumentaliza o humano. Em um terceiro ponto, a reflexão volta-se sobre o imperativo ético que emerge do embate existente no face-a-face do Eu-Mesmo com a nudez do rosto do Outro: Tu não Matarás! Trata-se de um processo de rompimento da neutralização do Outro a partir de novas formas de compreensão das relações intersubjetivas, da qual a ética aparece como filosofia primeira em oposição ao processo massificador causado pela instrumentalização da razão.

2 O judaísmo como fundamento da filosofia de Lévinas

O pensamento de Lévinas encontra suas raízes na tradição hebraica da religião judaica⁴. Durante o período que corresponde à Segunda Guerra Mundial, Lévinas e sua família padeceram com a perseguição do regime nazista. “Lévinas foi prisioneiro dos nazistas. No campo de concentração ficou sabendo que toda sua família tinha sido morta” (CINTRA, 2009, p. 06). Isto por causa de sua condição étnico-religiosa. É da condição de prisioneiro, em meio às filas do holocausto, que Lévinas articula seu pensamento como crítica à filosofia ocidental e ao pensamento tradicional.

Através da conjugação entre judaísmo e filosofia, garante-se a originalidade do pensamento levinaseano. “Uma das fontes mais importantes de suas obras é a vivência religiosa judaica que marcou sua vida e do povo judeu” (PFEFFER, 2015a, p. 02). No entanto, segundo Lévinas, “a filosofia não pode fundar-se na autoridade da Bíblia. Ambas devem ser independentes tanto na fala como na escrita. O bíblico só pode ser considerado uma ilustração” (LÉVINAS, 1991, p. 26). A religião, para o filósofo, está associada muito

4 “El judaísmo une a los hombres em su ideal e justicia terrestre cuya promesa y cumplimiento es el Mesías” (LÉVINAS, 2004, p. 262).

antes a um respeito às Escrituras do que atrelada a dogmatismos. Dessa forma, seu judaísmo constituía, não apenas caminho de salvação, mas uma meditação sobre a condição humana.

Numa época em que a crença religiosa, de modo geral, deparava-se com a crise da descredibilidade religiosa, contexto do advento da racionalidade técnica e abstrata, o judaísmo lituano situava-se, de forma intermediária, entre o esquecimento e o fechamento sobre si mesmo. De caráter intelectualista e oposto a posicionamentos espiritualistas e pietistas, o judaísmo lituano do qual Lévinas bebia foi fortemente influenciado pelo rabino Haim de Volozhin (1759-1821), em cuja obra *Alma da vida* apresentava “a responsabilidade do homem e seu papel criador, o que o torna um ser para o Outro” (PFEFFER, 2015a, p. 4).

Este sentimento de responsabilidade é tamanho que, em um de seus ensaios intitulado “*De la prière sans demande - A oração sem pedido*”, de 1984, Lévinas afirma que o verdadeiro sentido da oração é essa responsabilidade, pois rezar significa assegurar a salvação dos outros no lugar de garantir a própria salvação. No judaísmo, há uma oração recitada ao longo do dia. Trata-se da *amidá*, uma oração na qual é pedido saúde, paz, sabedoria e salvação. No entanto, em tal oração estes pedidos não são destinados aos indivíduos, mas sim à comunidade. Dessa forma, o indivíduo toma para si a responsabilidade pelo Outro, por seu sofrimento, no qual se encontra o sofrimento de Deus (cf. PFEFFER, 2015a, p. 4).

A partir da leitura do *Talmude*, apoiando-se no método fenomenológico⁵, Lévinas reflete sobre a realidade que o rodeia, interpretando-a à luz das Escrituras. Para tanto, o filósofo acessa os textos sagrados sob a ótica filosófica e produz filosofia a partir das ideias e do pensamento judeu. Ante a crise do humanismo no ocidente, a qual resultou no ódio do homem pelo homem, Lévinas propõe a recuperação do humano a partir do humanismo judeu. Segundo sua reflexão, o que fundamenta o pensamento totalizante que respalda o holocausto é a separação entre o Mesmo e o Outro. Trata-se da crise da tradição ocidental que primou pela exclusividade ontológica do ser. “Uma filosofia que excluía a diferença não passava, para ele, de puro narcisismo, pensamento de pensamento, consciência de si mesma” (LÉVINAS, 2001, p. 69).

Apoiado no pensamento de Franz Rosenzweig, Lévinas vê a possibilidade de estabelecer um pensamento filosófico fundado em noções bíblicas. Entre as obras que mais influenciaram

5 Segundo Melo, “a fenomenologia permitiu que Lévinas descobrisse e explorasse o discurso filosófico e a via da transcendência ética. Mas, foi a sabedoria hebraica que inspirou a compreensão levinaseana da Alteridade, como relação que tem a responsabilidade ética, como anterior à tematização do seu sentido. [...] Dela [a fenomenologia], Lévinas conserva o olhar clínico do sujeito, desconfortavelmente a partir de fora” (2003, p. 15). A medida que deixa se influenciar por sua herança hebraica, Lévinas faz de sua fenomenologia não apenas discurso, mas instrumento de análise da realidade na qual se encontra o Mesmo e o Outro. A análise parte da relação estabelecida entre o Mesmo e o totalmente Outro tomando a Alteridade Ética como seu discurso. Lévinas buscou no método fenomenológico de Husserl as bases para sua reflexão. Porém, ao deparar-se com tal pensamento percebeu que Husserl não conseguiu libertar o Eu das amarras de seu *alter ego*. A aproximação no pensamento dos dois filósofos está na análise do movimento realizado pelo sujeito ético que se constitui e se re-conhece a partir do Outro. Já a diferença reside na primazia do Outro sobre o Mesmo, ou seja, na ausência da relação sujeito-objeto (cf. MELO, 2003, p. 18).

o filósofo lituano está *La estrella de la redención*, na qual a revelação é interpretada, segundo a tradição judaica, como o amor de Deus pela humanidade, amor este que deve ser correspondido a partir do amor ao próximo. Neste amor ao próximo está contida a possibilidade de redenção à humanidade, a qual possibilita novos caminhos para a filosofia (cf. PFEFFER, 2015b, p. 297).

Para realizar a defesa da alteridade, Lévinas parte, em seu pensamento, da ética antes da filosofia, compreendendo esta como anterior a quaisquer tematizações. Trata-se da ética judaica como responsabilidade do Mesmo em relação ao Outro, transcendendo as categorias linguísticas, como “uma prioridade do outro em relação a mim” (LÉVINAS, 2008, p. 129). Em categorias bíblicas estaríamos falando do estrangeiro, do pobre, da viúva e do órfão.

Em tais categorias, Lévinas assume a literatura profética das Escrituras, tomando-a como referência por meio da qual existe um imperativo ético que ultrapassa as exigências da religião e da filosofia. Este constitui um pensamento que se concretiza em ação, porém, diferente do ontológico. Aqui não se trata da pretensão de cooptar Deus em conceitos, através de frustradas tentativas de defini-lo. Antes, é a busca por refletir sobre este Outro que está à frente do Mesmo e como tal é pura transcendência (cf. LÉVINAS, 2008, p. 86). Assim, Lévinas leva a entender que a religião é muito mais do que apenas um corpo de dogmas, consistindo em um chamamento ético, anterior à filosofia, à religião e à ontologia (cf. NASCIMENTO, 2015, p. 64). Em outras palavras, seria dizer que a primeira religião consiste em uma disposição para o Outro, assumindo-o como próximo e dirigindo-me a seu encontro.

Como já fora recordado, Lévinas viveu o horror dos campos de concentração, fazendo a experiência do racismo, o qual incapacitava os homens de verem no Outro o humano. Não raras vezes Lévinas retoma passagens bíblicas por meio das quais lê a realidade vivida e aponta caminhos para humanidade. Resgatando uma passagem da *Torá*, a qual narra a matança dos primogênitos no Egito (cf. Ex 11), apontando esta como a noite na qual os cães não faziam mal ao povo hebreu, o filósofo afirma que só encontrou em um cachorro vagabundo, que vagava pelos campos de concentração, um ser vivo que reconhecia a humanidade dos cativos (cf. PFEFFER, 2015a, p. 9).

O filósofo compreende a humanidade como estrangeira nessa terra. Este peregrinar constitui “um êxodo, pelo qual nos arriscamos em um futuro imprevisível, pela aproximação ao Outro, totalmente Outro” (BUCKS, 1997, p. 95). Diante da imposição do Mesmo sobre o Outro, a partir da passagem talmúdica que refere-se à espera do Messias, o lituano afirma que perante a desumanização do mundo, o messianismo consiste não em um indivíduo que haverá de vir, mas em uma vocação à qual os homens, de modo geral, são destinados a partir da responsabilidade de uns pelos outros.

Para Lévinas, o Deus bíblico se manifesta e se dá a revelar através do rosto do Outro. Não se trata de fazer do Outro o próprio Deus. Trata-se de uma responsabilidade entre o Eu e o Outro, anterior a qualquer discurso. Para tanto, nas Escrituras são encontradas diversas passagens, nas quais pode ser contemplada essa realidade, percebendo esse movimento do Eu em direção ao Outro que precede qualquer linguagem ou convocação (cf. Am 2,6ss; Is 10,2; Jó 34,28ss; Eclo 4,1ss; Dt 24,10ss; Sf 3,11ss; Sl 22,27; Sl 34,2ss; Sl 37,11ss; Sl 149,4). Ao deparar-se com o Outro, o Eu-Mesmo sente-se interpelado numa responsabilidade ética que coloca o Eu-Mesmo em movimento rumo ao Outro. É, justamente, por meio deste ser ético que o Mesmo tem acesso a Deus, pois “não pode haver nenhum conhecimento de Deus, separado da relação com os homens” (LÉVINAS, 2014, p. 69).

Em um comparativo entre Ulysses, herói grego, e Abraão, o primeiro patriarca do judaísmo, Lévinas mostra como as Escrituras apresentam um chamamento ético em direção ao Outro. Abraão deixa seus pais e sua terra rumo à promessa de uma nova terra⁶. O patriarca está aberto ao novo, ao diferente, ao inusitado. Seu futuro, o que haveria de enfrentar lhe é desconhecido (cf. MELO, 2003, p. 14). No entanto, Abraão confia na promessa. Sua figura representa a ética da responsabilidade com o Outro. Já Ulysses, num movimento de retorno a si mesmo, regressa para sua casa. Por meio da figura do herói grego, Lévinas critica a ontologia que se funda no ser e que faz uso da violência e da imposição do Mesmo sobre o Outro. E é justamente devido a sua responsabilidade com o próximo e sua busca por justiça que é Abraão o primeiro judeu (cf. PFEFFER, 2015b, p. 298-299).

Deus e a justiça estão entrelaçados. O culto ao Deus de Israel consiste na prática da justiça ao pobre (cf. Jr 22,15-16). Pela relação ética com o Outro, o judeu vive sua fé, pois pratica a justiça. “Fora da relação ética não haverá possibilidade de entrar em contato com Deus” (BUCKS, 1997, p. 48). Todavia, a relação entre o Eu-Mesmo e o Outro não se caracteriza apenas como uma interação interpessoal ou intersubjetiva. Trata-se de um comprometimento real que envolve não apenas a dimensão espiritual, mas chega à dimensão econômica. “A ética consiste na aparição do Outro deixando-o em primeiro lugar a ponto de morrer por ele” (PFEFFER, 2015a, p. 11). Assim, o judaísmo conjuga a espiritualidade e a materialidade, pois “nenhuma aproximação de mãos vazias é proximidade” (BUCKS, 1997, p. 48).

Para o povo hebreu, Deus quer o direito e a justiça. Mas quer o direito e a justiça para quem? Para o órfão, a viúva, o estrangeiro, o pobre. O judeu ama a lei, cuja obediência não suprime a liberdade, mas a dignifica. A lei é, dessa forma, a resposta de um Deus que deseja, antes de tudo, a preservação da vida do homem, através de gestos sensíveis e concretos que transpareçam e edifiquem a humanidade. Para que isto seja atingido, é necessária uma ação direta do Eu-mesmo em direção ao Outro, numa atitude de desprendimento, responsabilidade

6 Segundo Melo, “a situação do sujeito levinaseano é, então, a de um nômade. Invertido, sem repouso em si mesmo, sem identidade, o sujeito assume o itinerário abraâmico” (2003, p. 14).

e comprometimento. Em outras palavras, é um total despojamento de Si-Mesmo em vista do Outro. “Segundo Lévinas, o único caminho que nos resta é servir ao Outro ser humano, ser único, criado à imagem e à semelhança divinas. [...] Nada é superior a à aproximação do próximo [...] da viúva, do órfão, do estrangeiro e do pobre” (BUCKS, 1997, p. 47).

Nesta interação entre o Mesmo e o Outro, a subjetividade do Mesmo, ao contrário do que geralmente pode ser pensado, não se dá pela autoafirmação deste sobre o Outro, mas sim pelo reconhecimento da pluralidade. Ou seja, o Mesmo faz-se um Outro para o Outro, pois este já é uma pluralidade de sentidos (cf. NASCIMENTO, 2015, p. 69). Tudo está antecedido pela relação. A lei divina, transmitida pela religião, visa a edificação de uma humanidade plena de responsabilidade com o Outro e consciente de Si-Mesma (cf. PFEFFER, 2015a, p. 13). Não existe uma liberdade como ser puro e absoluto. O Outro não limita a liberdade do Mesmo, mas sim proporciona que o Mesmo também possa ser um Outro. Porém, as Escrituras evidenciam, em diversas passagens e momentos decisivos da caminhada, o povo reivindicando para si a dignidade do Outro, porém possuindo uma consciência do Mesmo. Seja no período pós escravidão do Egito (cf. Ex 15), no Exílio na Babilônia (cf. 2Rs 25) ou na dominação romana e na destruição do Templo, nos anos 70 d.C. Este constitui um pensamento totalizante que compreende a liberdade como apreensão e categorização do ser. O que não é passível de ser massificado é eliminado.

Frente a esta situação, na qual o Outro é objetificado, massificado e assassinado que Lévinas resgata o mandamento “não matarás” (cf. Ex 22). Não matar não se refere como uma preservação do Mesmo, mas sim do Outro. É um mandamento dirigido ao Mesmo tendo em vista o Outro. Trata-se de um mandamento que transcende a literalidade da palavra, indo além de apenas poupar a vida do Outro. Assim, o pensamento de Lévinas “questiona o direito de ser e coloca os direitos dos Outros antes dos direitos do Eu” (PFEFFER, 2015a, p. 13). Não matar consiste em oferecer condições dignas de vida ao Outro. “As necessidades materiais do próximo tornam-se as necessidades espirituais do próprio eu” (PFEFFER, 2015a, p. 13). Não matar é um mandamento que oferece fundamentos de preservação e promoção da vida a partir de projetos políticos.

3 O eu como ser-para-o-outro: uma responsabilidade ética

Estamos inseridos em uma sociedade na qual nos deparamos com a primazia do Eu através da objetificação do Outro. Este aparece como um “modelo de inteligibilidade que se funda na neutralização e assimilação da alteridade” (SAYÃO, 2002, p. 100). Ao esquecer do Outro o conceito de homem é, conseqüentemente esquecido, o que resulta em ações totalitárias, as quais podem ser chamadas de desumanas (cf. LÉVINAS, 2008, p. 77).

Frente a uma realidade na qual o mercado e as relações de produção e consumo definem os ditames que regem a vida dos indivíduos, a subjetividade humana é objetificada, neutralizada, num processo que desconsidera a condição humana. Consequentemente constata-se a necessidade de um novo sentido de humano que possibilite novos caminhos à humanidade, a fim de destituir a primazia da identificação e liberdade do Eu como centro de tudo e de todos (cf. SAYÃO, 2002, p. 100-101), inaugurando um movimento de responsabilidade com o Outro. Tal relação intersubjetiva permite um processo de reconhecimento do Outro segundo sua condição de sujeito e não mais objeto.

Para o pensamento levinaseano, “a subjetividade significa uma passividade mais passiva que a passividade” (LÉVINAS, 2012a, p. 99) frente ao outro. Trata-se de um movimento de responsabilidade em relação ao Outro, mas é simultaneamente interioridade do Eu que se manifesta frente à pluralidade, porém que a transcende em uma interação de resistência a totalização (cf. LÉVINAS, 2014, p. 45). Dessa forma, toda a ação do Mesmo em direção ao Outro se dá de forma desinteressada, constituindo uma responsabilidade a qual não espera por nada em troca.

O Outro objetificado é, segundo o pensamento levinaseano e nas Escrituras, o *anawim*, o pobre, o esquecido, o desvalido, “o pequeno resto” (cf. Is 4,3; 6,13; 7,3), o sem rosto, o sem nome, o humilhado, o curvado. O Outro “se manifesta como revelação, como uma significância que vem do exterior” (LIMA; RODRIGUES, 2010, p. 138). Para tanto, faz-se necessário “transcender as aparências dos atos vividos” (LIMA; RODRIGUES, 2010, p. 138), deixando-se interpelar pela face do Outro⁷. Este movimento consiste em um imperativo ético, em cuja intencionalidade apresenta-se como ação do viver ético no sentido de aceitar e entender a interdição aberta pelo desejo de se compadecer. Ela é o acolhimento de visitaçã do Outro como ele é (cf. LIMA; RODRIGUES, 2010, p. 138).

Este embate face-a-face entre o Eu-Mesmo e o Outro consiste na distância interior do instante, movimento anterior à consciência, por meio do qual vejo e me aproprio da realidade de outrem (cf. MENESES, 2009, p. 81). Nas palavras de Lévinas, “a distância interior do instante implica um ato original de assunção do ser, na medida em que por assunção se entende tomar qualquer coisa, um ato de se apropriar ou ainda como usurpação” (*apud* MENESES, 2009, p. 81).

Neste priorizar, o Outro é resultado de uma desestabilização do Eu-Mesmo como um movimento que nasce do interior do próprio Eu. Lembrando a ação dos profetas, narrada nas Escrituras, percebe-se que a ação destes, em direção aos desvalidos de seu tempo, implicou

7 LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, 2014, p. 64: “A nudez do rosto não é o que oferece a mim porque eu o desvelo - e que, por tal facto, se ofereceria a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, às minhas percepções numa luz que lhe é exterior. O rosto voltou-se para mim - e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema”..

em um ato de renunciar ao ser de seu tempo e aceitar ser no tempo do Outro (cf. MENESES, 2009, p. 83). Este novo sentido de humano constitui-se como um ser-para-o-outro, o que implica em uma responsabilidade ética pelo outro. “A transcendência do Eu ao Outro ocorre pela abertura à palavra do Outro que emerge em meu mundo como um rosto. O Outro se revela Outro em seu rosto, mas manifesta ser infinitamente Outro pela sua palavra” (LIMA; RODRIGUES, 2010, p. 138). Esta palavra permanece sempre aberta, não se esgotando em sua amplitude de significados e integridade. Neste sentido “não é mera experiência, nem um meio de conhecimento de outrem, mas o lugar do Reencontro com o Outro, com o estranho e desconhecido do Outro.” (POIRIÉ *apud* LIMA; RODRIGUES, 2010, p. 139).

O sentido da subjetividade humana está atrelado ao movimento de acolhida do diferente, totalmente Outro, que se revela ao Mesmo, “enquanto rosto que se apresenta e responsabiliza o Mesmo, momento este no qual verdadeiramente se dá o humano” (SAYÃO, 2002, p. 103). Dessa forma, pensar o Outro é muito mais do que um ato de tolerância. Trata-se de uma acolhida que exige a dimensão da escuta e do diálogo. Neste sentido, o Eu-Mesmo se faz à medida que não me furto à responsabilidade com o Outro (cf. LÉVINAS, 2012a, p. 53), pois “a responsabilidade, antes de mim e de minha liberdade, será o único modo de ser perante o abandono do desvalido” (MENESES, 2009, p. 87). Tal responsabilidade ética, segundo Lévinas, não é condição para a vida eterna. Antes, é o caminho mediante o qual o homem torna-se humano, pois ao deixar-se interpelar pelo Outro, o Eu abdica do seu tempo de ser para poder ser no tempo do Outro. O rosto do Outro me interpela. Isso significa proteger e promover a vida – não matar.

Com a racionalidade abstrata ganha espaço a objetificação e instrumentalização do humano. Assim, ao pensar em uma forma de fazer justiça através da negação da subjetividade do Outro, submetendo-o a instrumentos de dominação, agredindo não apenas sua vida, mas toda a natureza humana, pois o processo de constituição do Eu-Mesmo se dá na relação com Outro, através do movimento de interpelação ante a responsabilidade ética com este (cf. LÉVINAS, 2012a, p. 53). O homem deve edificar humanidade a partir do reconhecimento do Outro, rompendo com os mecanismos de “redução do Outro ao Mesmo” (LÉVINAS, 2014, p. 30).

4 O rosto do outro como imperativo ético: não matarás!

O pensamento levinaseano inaugura uma filosofia fundada não mais no imperialismo egocêntrico do Eu-Mesmo, da racionalidade, mas sim um olhar a partir da posição do vencido. Trata-se de romper com o processo de neutralização do Outro através de uma nova forma de compreender as relações intersubjetivas pelo encontro intra-humano (cf. SAYÃO, 2002, p. 100). Em outras palavras, é um pensamento inovador, o qual constitui uma nova noção

de subjetividade pela substituição da ontologia como filosofia primeira, por meio de um movimento no qual a ética apresenta-se como sentido maior, fundamento de toda questão (cf. PFEFFER, 2015b, p. 295).

Na base de tal pensamento está o *factum* da alteridade de outrem, o infinitamente ético, pura manifestação que se dá a revelar através do rosto. Este, por sua vez, não pode ser categorizado, pois está situado para além das aparências. “O rosto transcende às delimitações físicas e sua manifestação não pode ser sintetizada pela razão, sem a utilização da violência” (PAIVA; DIAS, 2016, p. 137). Assim Lévinas concebe o rosto:

Eu penso antes que o acesso ao rosto é primeiramente ético. É quando você vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo, e que você pode descrevê-los, que você se volta para outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar outrem é de nem mesmo atentar na cor de seus olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, certamente, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele. (LÉVINAS, 2007, p. 79).

A relação estabelecida entre o Mesmo e o Outro através do rosto é algo anterior ao próprio rosto, algo que não se encontra nele, algo que não pode ser transformado em conteúdo, pois transpõe a razão. Pura nudez, manifestação enigmática do Infinito, pura significação sem contexto, o rosto rompe com as estruturas do pensar humano. O rosto é um apelo ético, total manifestação sem defesas, o qual se recusa à posse, à categorização do Mesmo (cf. LÉVINAS, 2014, p. 172).

No face-a-face, manifesta-se a vulnerabilidade e a miséria de Outrem, sua condição de penúria e sofrimento, da qual torno-me responsável pela interpelação. Frágil e indefeso, o Outro manifesto no face-a-face está suscetível à violência, no entanto, no indizível desse encontro a primeira palavra que emerge é ‘Tu não matarás’ (cf. LÉVINAS, 2007, p. 83). Muito antes de ser uma resistência do Outro ao Mesmo, trata-se de uma obstinação pacífica, um apelo ético. No pensamento levinaseano, tal obstinação é a manifestação de Deus, pois o rosto do Outro é a manifestação do Infinito, palavra original do próprio Deus. Usando as palavras de Lévinas, “a resistência ética é a presença do Infinito” (*apud* PAIVA; DIAS, 2016, p. 138).

Exposto em sua nudez, pura fragilidade, o Outro manifesto através de seu rosto está à mercê do Mesmo, suscetível à morte. Ainda que a resposta do Eu-Mesmo ao Outro se efetive através da violência ou do desdém não é possível manter-se na condição de indiferença, pois o rosto fala, e “a manifestação do rosto é o primeiro discurso. Falar é, antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura” (LÉVINAS, 2012a, p. 59). O discurso que emana do rosto de Outrem é, simultaneamente, um mandamento ético que me coloca em movimento, em sua direção, a fim de não deixa-lo

só. É a divindade de Deus que atua no humano. “Deus desce no rosto do Outro” (LÉVINAS, 2008, p. 179). Assim sendo, o rosto do Outro é abertura à transcendência acima de qualquer contingência ou categorização da *ratio*.

Deus – ou a Palavra de Deus – me vem à ideia, concretamente, diante do rosto do outro homem onde eu leio o comando Tu não matarás. A interdição inscrita no rosto não saberia passar por isso que chamamos prova da existência de Deus. Mas é a circunstância onde a palavra Deus toma sentido (MALKA *apud* PAIVA; DIAS 2016, p. 138).

O rosto não é apreendido pela razão, mas é vestígio⁸ do Infinito, ausência de forma, pura manifestação enigmática que foge aos padrões conceituais. É o invisível que se faz visível, é a presença de um ausente. Assim, a manifestação de Deus não está em um ícone, mas no seu próprio vestígio, no ato de revelar-se através do Outro. O Deus aqui referido é a divindade bíblica a qual Lévinas buscou compreender em sua filosofia. Trata-se do Deus que mostra sua proximidade no distanciamento, sua presença na ausência, sua passagem no passado, sua invisível visibilidade no rosto do Outro, no rosto do próximo.

Anterior às discussões conceituais sobre Deus, está sua significação no contexto ético no qual nos apresentam as narrativas bíblicas. A relação ética reúne simultaneamente a consciência de si e a consciência de Deus, pois esta constitui a própria visão de Deus⁹ (cf. LÉVINAS, 2004, p. 37, tradução nossa). Este imperativo ético que emana da comunicação estabelecida na manifestação do Outro ao Eu-Mesmo através de seu rosto não limita ou exclui a liberdade do Mesmo, mas constitui-se como filosofia primeira, é pura responsabilidade ética. Trata-se de uma mudança na relação com poder, o poder que pode matar, mas que pela relação de sensibilidade descortinada na epifania do rosto do Outro como alteridade não o faz (cf. COSTA; COSTA JÚNIOR, 2015, p. 118). Assim, o Eu-Mesmo interpelado pelo Outro encontra-se com sua força, seu poder neutralizado.

Ante o rosto do Outro o Eu-Mesmo se confronta com uma palavra, além da Sagrada Escritura, que o obriga incondicionalmente ao agir ético. Trata-se de uma relação de proximidade com aquele que estou comprometido a qualquer saber ou querer de minha parte (cf. BUCKS, 1997, p. 153). Assim, a palavra de Deus, antes de se apresentar ao ser humano como escritura, é um mandamento ético que emana do rosto do Outro, daquele próximo que, na troca de olhares, conclama a não deixá-lo ao relento. Por detrás deste rosto, deste semblante, há um ser para a morte, sem defesa, completamente nu, envolto na miséria, do qual advém o mandamento, que segundo Lévinas constitui a centralidade da Escritura: Não Matarás! “Não

8 O vestígio não é um símbolo nem um sinal, mas abertura de sentido que subverte a ordem do mundo. O vestígio é a presença de um ausente, é um aqui de um então. Ser à imagem de Deus não quer dizer ser ícone de Deus, mas encontrar-se no seu vestígio. Na ideia de vestígio, Lévinas sublinha a impossibilidade da manifestação como fenomenalidade e, nesta, da representação e da compreensão. O Deus bíblico se revela não manifestando-se, apresenta-se retirando-se, a sua passagem é sempre passado, a sua proximidade está no distanciamento: a sua invisível visibilidade é o rosto do próximo (PAIVA, 2000, p. 225).

9 Segundo o original: “La relación moral une, a la vez, la conciencia de sí y la conciencia de Dios. Lá ética no es el corolario de la visión de Dios, sino que es esta visión misma” (LÉVINAS, 2004, p. 37).

se trata de uma ordem que é primeiro lida na face alheia, para em seguida ser cumprida. No próprio compromisso ético, essa ordem transcendente se articula e se concretiza como tarefa sem fim” (BUCKS, 1997, p. 153).

Do compromisso a partir da proximidade com o Outro revela-se a Boa Notícia de caráter ético trazida pela Sagrada Escritura: “Não Matarás!” (Dt 5,17). Esse mandamento provoca uma mudança direta no modo de ser do poder. Pelo poder se subjuga, se submete, se escraviza, se domina, pois o poder tem poder de matar. No entanto, a palavra que grita do rosto do Outro rompe e ultrapassa a dimensão sensível e inteligível. “O assassino visa ainda um dado sensível e, entretanto, encontra-se perante um dado cujo ser não poderá suspender-se por uma apropriação” (LÉVINAS, 2014, p. 177). Na manifestação do rosto ante o Mesmo é denunciado o não poder de poder. Em outras palavras, neste face-a-face, o Eu-Mesmo é desarmado ao confrontar-se com a face de Outrem. Na face do Outro reside a face do infinitamente transcendente capaz de conter o poder do assassino. Isso se deve ao fato do rosto ser a pura manifestação de resistência do Infinito, “mais potente do que poder de aniquilar do assassino” (COSTA; COSTA JÚNIOR, 2015, p. 119), uma vez que é a concretude da palavra primeira “não cometerás assassinio” (LÉVINAS, 2014, p. 178). Toda hostilidade e violência é desconstruída ante “o rosto de Outrem, na nudez da abertura absoluta do transcendente” (LÉVINAS, 2014, p. 178).

No rosto do Outro manifesta-se a ética, pois o rosto é pura resistência ética que ameaça o poderio do Mesmo, portanto, o rosto do Outro é capaz de “paralisar os meus poderes e se levantar dura e absolutamente do fundo dos olhos sem defesa, na sua nudez e na sua miséria (LÉVINAS, 2014, p. 178). Deste confronto entre o Mesmo e o Outro, à medida que compreende-se a fome e a miséria, é estabelecida uma relação de proximidade com o Outro. Ou seja, através da manifestação do rosto o Mesmo adentra nas vísceras do interior de Outrem, no mais íntimo e escondido do Outro, num movimento de apresentação de si, um frente a frente sem qualquer mediação, apenas o confronto com a nudez. Nesta relação o desejo se sobrepõe à necessidade se contrapõem. O desejo do Outro que conclama a humanidade do Mesmo defronta-se com a necessidade¹⁰ do Mesmo que busca sua satisfação. No entanto, o desejo se sobrepõe à necessidade, pois é a experiência fundamental que orienta, que oferece o sentido.

O clamor que emerge do rosto do Outro, este apelo ético ante a nudez e a fome, essa experiência social que desestabiliza o Mesmo, de modo algum priva a liberdade do Mesmo. Antes evoca a bondade que é expressa na responsabilidade ética, pois “perante a fome dos homens, a responsabilidade só se mede objetivamente. É irrecusável” (LÉVINAS, 2014, p. 179). Na relação ética, pela transcendência do rosto o Outro é tornado mestre, aquele que ensina, que está para além dos projetos e necessidades do Mesmo. Assim, “o rosto do Outro

10 A necessidade “é o próprio retorno, a ansiedade do eu por si, egoísmo, forma original de identificação, assimilação do mundo, em vista da coincidência consigo, em vista da felicidade” (LÉVINAS, 2012a, p. 55).

derruba o homem do trono de sua posição soberana de eu transcendental [...]. O confronto com o Outro é uma in-condição para o eu que perde o sossego da posição transcendente e soberana, pois é como se fosse uma intimação” (BUCKS, 1997, p. 158). Não se trata de normas ou tratados suscetíveis à análise, mas uma ordem: Não Matarás! Ordem esta que não permite a demora de uma atitude teórica, mas se articula no testemunho responsável daquele que a atende (cf. BUCKS, 1997, p. 158).

Considerações finais

Conjugando o pensamento fenomenológico e o pensamento judaico, Lévinas convida a refletir a realidade, a filosofia, a racionalidade, as relações humanas a partir da ótica da alteridade. O pensamento moderno fomentou o desenvolvimento de novas correntes no campo epistemológico. No entanto, a inauguração da Era da Racionalidade trouxe consigo a ascensão da barbárie por meio da instrumentalização da razão, ou seja, da objetificação do Outro pelo Mesmo. Um processo de extermínio visível na modernidade, com o holocausto, porém ainda muito presente na atualidade, no entanto de forma camuflada, nos moldes capitalistas de produção e consumo.

Assumindo um posicionamento sobre Deus diferente da ontologia, o filósofo lituano reflete a questão da não-violência a partir de sua experiência pessoal, tomando por base os princípios da religião judaica, com suas crenças e tradições. Dessa forma, Lévinas parte do pressuposto de um Deus que é proximidade, que por meio de sua revelação, dá-se a conhecer ao ser humano no rosto do Outro. Este Outro, por sua vez, encontra-se em situação de vulnerabilidade perante o sujeito, suscetível à ação impositiva. No entanto, neste face-a-face o rosto do Outro, em sua fragilidade, convoca a liberdade do Mesmo despertando-lhe a bondade através do sentimento de responsabilidade.

Ante o clamor silencioso de tantos sujeitos objetificados, os quais tornaram-se apenas mais um número do sistema, constituindo uma verdadeira multidão de sobrantes, esquecidos à margem da sociedade, Lévinas nos desafia a refletir quanto as relações que perpassam a condição humana como um apelo ético deste Outro ao Mesmo. Assim, o pensamento levinaseano aponta a responsabilidade ética que recai sobre o Mesmo ao ser interpelado pela nudez do rosto do Outro que se manifesta ao Mesmo com um apelo ético, não expresso em palavras, mas sim no face-a-face: Tu não matarás!

Pensar a categoria de Deus, das relações humanas entre si e com o meio a partir do pensamento levinaseano é desafiador, pois implica em abandonar a centralidade do Eu, a qual visa interesses pessoais, necessidades, a busca por satisfação, o desejo de poder. Necessariamente, Lévinas propõe um rompimento com a visão objetificadora do Outro pelo

Mesmo, uma visão de massificação e descarte. Ao mesmo tempo, não se trata de falar do deus presente na filosofia grega.

Muito maior que a metafísica clássica, o Deus bíblico que Lévinas resgata e traz presente em sua reflexão apresenta-se não nas alturas, tão pouco como divindade inoperante ou aos moldes monárquicos. Trata-se de um Deus que encontra-se em íntima relação com o ser humano. Assim, falar na ética como filosofia primeira significa colocá-la como movimento ou reação primeira, anterior a categorização proposta pela ontologia. Antes mesmo de quaisquer questionamentos sobre o Outro, sua situação, sua vida ou mesmo alguns pré-conceitos, o ser humano é interpelado e chamado ao encontro. Dessa forma, o filósofo, inversamente ao que fazem as religiões, não define as relações humanas a partir de Deus, mas fala de Deus a partir das relações humanas, pois nelas e por meio delas Ele se dá a conhecer, no rosto do Outro, como vestígio do Infinito do qual advém o mandato ético: Não Matarás! Não se trata de uma mera prescrição religiosa para se alcançar alguma recompensa ou salvação, mas antes é um imperativo ético fundamental que nos torna humanos.

Referências

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Antigo e Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 2002.

BUCKS, René, OCD. *A Bíblia e a Ética: a relação entre filosofia e Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 1997.

CINTRA, Benedito E. Leite. *Pensar com Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Paulus, 2009.

COSTA, Márcio L; COSTA JÚNIOR, Wercy R; Antecedentes judaicos da ética da alteridade em Emmanuel Lévinas. *Psicologia e Saúde*, Campo Grande, v. 7, n. 2, p. 115-124, jun./dez. 2015. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2177-093X2015000200005. Acesso em: 9 out. 2018.

HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 602-604.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2014.

LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2012a.

LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem a ideia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70 Ltda, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Trad. Juan Haidar. Madrid: Caparrós, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*. Lisboa: Edições 70 Ltda, 2012b.

LEVINAS, Emmanuel. *Do sagrado ao santo: cinco novas leituras talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LIMA, Elnora Maria G. M.; RODRIGUES, Osvaldino Marra. Rawls e Lévinas: A ênfase no outro, no político e o ensino de filosofia. *Evidência*, Araxá, n. 6, p. 137-152, 2010. Disponível em: <http://www.uniaraxa.edu.br/ojs/index.php/evidencia/article/viewFile/214/200>. Acesso em: 09 out. 2018.

MELO, Nélio Vieira de. Alteridade e judaísmo. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 10, n. 19, p. 13-33, jan/jun. 2003. Disponível em: https://www3.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/pf19_artigo1a0001.pdf. Acesso em: 19 nov. 2019

MENESES, Ramiro D. B. de. A temporalidade plesiológica na parábola do Homo Viator (Lucas 10.25-27). *Vox Scripturae*, v. 17, n. 1, p. 79-92, mai. 2009. Disponível em: <http://vox.flt.edu.br/pesquisa/A%20temporalidade%20plesiol%C3%B3gica%20na%20par%C3%A1bola%20do%20Homo%20Viator>. Acesso em: 1 set. 2018.

NASCIMENTO, Abimael F. Ética da alteridade e judaísmo em Emmanuel Levinas e implicações para a religião e para os direitos humanos. *Reveleto*, São Paulo, v. 9, n. 16, p. 60-74, jul./dez. 2015. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/reveleto/article/view/26082>. Acesso em: 14 maio 2019.

PAIVA, Márcio Antônio de; DIAS, Luiz Fernando Pires. O discurso sobre Deus na filosofia de Emmanuel Lévinas. *Argumentos*, Fortaleza, n. 15, ano 8, p. 132-144, ./jun. 2016. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/19127>. Acesso em: 9 out. 2018.

PAIVA, Márcio Antônio de. Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. *Síntese*, Belo Horizonte, v.7, n. 88, p. 213-231, 2000. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/745>. Acesso em: 14 mai. 2019.

PFEFFER, Renato Somberg. Raízes judaicas do humanismo de Lévinas. *Arquivo Maaravi*, Belo Horizonte, v. 9, n. 16, p. 1-16, mai. 2015a. Disponível em: <http://www.periodicos.lettras.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/8555>. Acesso em: 14 maio 2019.

PFEFFER, Renato Somberg. Judaísmo e fenomenologia em Lévinas. *Rev. Teo&CR*, Recife, v. 5, n. 1, p. 289-303, dez. 2015b. Disponível em: <http://www.unicap.br/ojs/index.php/theo/article/view/547>. Acesso em: 14 maio 2019.

SAYÃO, Sandro C. Ética e sentido em Humanismo de outro homem de Emmanuel Levinas. *Perspectiva Filosófica*, Belo Horizonte, v. 9, n. 17, p. 99-104, jan./jun. 2002. Disponível em: https://www3.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/pf17_artigo50001.pdf. Acesso em: 9 out. 2018.

DA PRÁTICA CRISTÃ: AS BASES DA MORAL EVANGÉLICA

OF CHRISTIAN PRACTICE: THE BASIS OF EVANGELICAL MORAL

Jean Rodrigo Pinheiro¹

¹Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Santo Ângelo, RS, Brasil. E-mail: jean.rodrigo.p@hotmail.com

Resumo: No presente artigo pretende-se desenvolver um aprofundamento do conteúdo da ética a partir dos evangelhos sob a luz da revelação e da fé. Para tanto, não poderia escapar aos olhos do leitor o pano de fundo desta análise que é o próprio seguimento de Jesus Cristo, base fundamental, segundo os organizadores da obra *Práxis Cristã: Moral fundamental*, para qualquer vivência da prática cristã. Sob este panorama, a ética evangélica corrobora a relação entre o homem e Deus, mirando às práticas comuns à comunidade de fé e aos irmãos. Ademais, esta relação entre homem e Deus parte do princípio evangélico do “convertei-vos e crede” (Mc 1, 15). Fé e conversão, juntamente com a caridade evangélica, são o eixo norteador da práxis cristã e pano de fundo de toda a ética evangélica. Todavia, a principal via aos comportamentos moralmente evangélicos requer a imitação daquele que foi o perfeito homem: Jesus Cristo. Sendo assim, desenvolver-se-á o núcleo da ética evangélica sob sete preceitos: a fé, a conversão, o seguimento, a renúncia, a liberdade, o amor e a vigilância.

Palavras-chave: Evangelho. Fé. Seguimento. Conversão. Jesus Cristo.

Abstract: This article intends to develop a deepening of the content of ethics from the gospels in the light of revelation and faith. To this end, the background of this analysis, which is the very following of Jesus Christ, the fundamental basis, according to the organizers of the *Christian Praxis: Fundamental Moral*, could not escape the reader’s eyes for any experience of Christian practice. In this context, evangelical ethics corroborates the relationship between man and God, aiming at the common practices of the faith community and the brothers. Moreover, this relationship between man and God starts from the evangelical principle of “be converted and believe” (Mk 1:15). Faith and conversion, together with evangelical charity, are the guiding axis of Christian praxis and the backdrop of all evangelical ethics. However, the main route to morally evangelical behavior requires the imitation of the perfect man: Jesus Christ. Thus, the core of evangelical ethics will develop under seven precepts: faith, conversion, following, renunciation, freedom, love, and vigilance.

Keywords: Gospel. Faith. Follow up. Conversion. Jesus Christ.

<http://dx.doi.org/10.31512/missioneira.v21i2.3264>

Processo de avaliação: *Double Blind Review*

Submetido em: 09.09.2019

Aceito em: 19.11.2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

1 Introdução

Na base da vivência humana em comunidade, encontramos um conteúdo necessário para as relações interpessoais. Este conteúdo está basicamente pautado em normas e valores os quais as pessoas articulam para o bem viver. Tais normas advêm tanto de uma lei dita *natural* quanto por uma necessidade vital de conduta. São as chamadas normas morais e a ética.

Podemos brevemente conceituar Moral e Ética para fins de explanação (apesar de que toda a tentativa de conceitualização se limita ao pensamento ao contexto vivencial de cada indivíduo). Entendemos por ética tudo aquilo que diz respeito ao conhecimento extraído das ações e do comportamento humano. Ora, a ética vem atrelada à antropologia, por isso, conhecer o ser humano é indispensável para poder conhecer os seus valores mais essenciais. Pode-se afirmar, também, que a ética é o estudo da própria moral.

No entanto, a moral pode ser definida como o conjunto de leis e valores estabelecidos para a conduta do ser humano. Estas leis orientam o indivíduo na ordem daquilo que é moral ou imoral, certo ou errado, bom ou mau.

Mário Sérgio Cortella, filósofo e escritor brasileiro, diz que a chave para julgarmos uma ação, dentro da moralidade e imoralidade, é o crivo das três perguntas: “Quero? Devo? Posso?” (2016, p. 07). Tais são as indagações que compreendem o pensar sobre a própria ação na sua íntima relação consigo mesmo e com o outro. Algo semelhante encontramos nos escritos paulinos: “Tudo me é permitido, mas nem tudo me convém” (1Cor 6,12). Ora se a moral está intrinsecamente ligada às ações humanas, a ética reflete estas ações pela própria relação ao *ser humano* e à sociedade.

Cortella ainda elenca algumas questões que, diante da morte, servem como avaliação da vida, e diante da atitude a ser tomada, uma noção da própria moral:

o momento em que uma divindade virá fazer as grandes perguntas pra julgar a nossa vida, se ela foi uma vida que valeu ou não valeu a pena. As perguntas desta divindade supostamente seriam: O que fez, fez por quê? O que não fez, não fez por quê? O que fez e não deveria ter feito, por que o fez? O que não fez e deveria ter feito, por que não o fez? (CORTELLA, 2016, p. 11).

Diante de uma escatologia, encontramos, talvez, um verdadeiro estado de consciência pelo qual podemos avaliar as razões éticas. Neste sentido, há uma imprescindível chave para a conduta humana, principalmente para os cristãos, dentro dos escritos bíblicos: a vida de Jesus como ápice da moral cristã. O que pretendemos aqui é investigar as chaves desta moral cristã, a partir da vida de Jesus narrada nos Evangelhos.

No contexto do Evangelho de Jesus Cristo, têm-se ressaltado o núcleo da ética cristã. Tal ética quer trazer a vinculação entre Deus e o homem, a partir do exemplo d’Aquele que

soube ser perfeito homem, sem deixar de ser Deus. Este núcleo trata-se de uma redução da ética àquilo que vincula *chamado e resposta*. Deus é quem realiza o chamado ao homem que, de forma interpelativa e comprometedora, exige uma resposta. Tal chamado refere-se, primeiramente, àquele mandato evangélico do “convertei-vos e crede” (Mc 1, 15). A conversão e a fé são a primeira ação de todo aquele que é introduzido ao Cristianismo ou dele quer fazer-se conhecer.

O homem, ao aceitar e responder o chamado de Deus, necessita de uma mudança moral em seus atos, tanto que o chamado o interpela a uma prática radicalmente voltada a Jesus Cristo, suas ações e seus ensinamentos. Para tanto, o seguimento de Jesus submete aquele que atende ao chamado a uma *metanóia*¹ a partir da caridade, levando a uma ação plena do amor na sua vida real.

A participação do homem no banquete da vida, ou seja, a comunicação do homem com Deus, se dá na vida real (Mt 7, 21; 21, 28 – 32), em uma atitude ao mesmo tempo interior, una, radical e totalizadora. Esse é o aspecto essencial, talvez primordial, da mensagem ética de Jesus, sua clarividente revelação sobre o lugar exato onde se decide a vida do homem e sua resposta a Deus: o coração (ORDUÑA, 1983, p. 127).

Esta transformação interior, como resposta ao chamado de Deus, requer não só uma mudança de espírito, mas, precisamente, uma mudança real de atitudes e ações diante de si mesmo, das pessoas e do mundo. Tal mudança requer que o convertido assuma uma nova vida. Diante desta nova vida, a relação com Deus exige uma vivência no mundo real sob determinados prismas: a conversão, a fé, o seguimento, a caridade, a renúncia, a liberdade e a vigilância. Primeiramente a postura do cristão deve ser a de um verdadeiro convertido. Viver a *conversão* é reconhecer-se participante da realidade, mas não pertencente a ela, já que exige uma entrega total e radical de si a Deus.

Outra postura é a da *fé*. Todo aquele que se converte é porque, antes de tudo, acreditou. Para tanto, não se pode dar testemunho do que não se crê. A conversão e a fé levam àquele que é o modelo moral, e para isso, o *seguimento de Jesus Cristo* é a coluna mestra de toda a ação moral, fazendo na mesma medida do seu amor de Pai e Irmão. Também, a *caridade* é outra postura fundamental da moral evangélica.

Contudo, uma vivência autêntica do seguimento de Cristo implica uma *renúncia*, seja de bens, de pessoas ou de si mesmo. Deixar-se inundar do que é de Deus e renunciar tudo o que é “mundano” é colocar-se à mercê de uma vida real santa, sem desprezar a realidade. Para tanto, Deus cria o mundo e o entrega aos homens como projeto de amor e salvação. Isto leva à verdadeira liberdade evangélica. Ser livre é dispor-se a Deus como ato puro e livre para responder ao chamado d’Ele à salvação. Ademais, a *vigilância* é a resposta final de toda a moral evangélica, pois “Vigiai, porque não sabeis em que dia vem o Senhor” (Mt 24, 42).

¹ Mudança interior, transformação.

Estes são os sete preceitos, núcleos da moral evangélica que desenvolveremos neste artigo, colocando como um itinerário da prática moral da vida dos cristãos.

2 A fé, porta de entrada da moral evangélica

Iniciamos este itinerário colocando como porta de entrada do conteúdo da ética evangélica a fé. A fé quer recordar a centralidade do anúncio evangélico. Crer na força vivificante do evangelho é colocar-se à disposição de aceitar aquilo que o próprio Cristo ensina diante da sua dinâmica de vida e testemunho. Assim, “crer é aceitar a mensagem de Jesus, que, em seu horizonte último, é Ele mesmo” (ORDUÑA, 1983, p. 129). Crer em Jesus Cristo é aceitá-lo como centro da vida, e vida renovada em Cristo.

Um primeiro passo para a fé é o ato de colocar-se a escutar. “Este é o meu filho amado; ouvi-o” (Mc 9,7). Para uma verdadeira vida nova em Cristo é necessário abrir-se para a palavra de Jesus, na revelação de Deus, que requer, necessariamente, uma intimidade com o próprio Cristo. Tal intimidade permite aproximar-se, tocar, ver, ouvir, enfim, ter uma experiência de Jesus Cristo. Aceitar a revelação é necessariamente um ato de fé.

[...] acolher a mensagem de Jesus sobre Deus Pai, Absoluto da vida e do amor, que chama os homens para si mesmo, para a vida verdadeira e eterna; é abrir-se e aceitar sua revelação sobre Deus, a revelação que aparece em sua palavra, em sua vida, em sua morte e em sua ressurreição (ORDUÑA, 1983, p. 129).

Desta relação entre homem e Deus brota o verdadeiro conhecimento do que é o homem na sua essencialidade. “A fé implica em aceitar o homem perfeito que teve conhecimento e relação com Deus abrangente e único, que nele viveu e anunciou a verdadeira vida humana” (ORDUÑA, 1983, p. 129). Assim, crer em Deus Pai, que se revela no verdadeiro Homem, Jesus Cristo, é compreender a essencialidade homem que é esboçado no evangelho, a partir do Sermão da Montanha, das Bem-aventuranças, do mandamento do amor, das palavras sobre o perdão, a perseverança, enfim, crer em Deus Pai e no verdadeiro Homem é seguir os ensinamentos do próprio Cristo.

A fé compreendida nos evangelhos leva a uma centralidade que é a pessoa de Jesus Cristo. Tal centralidade permite uma vivência íntima deste Cristo que é real, histórico e presença viva na prática cristã. Ter fé é um movimento que parte da dúvida messiânica, conforme os sinóticos, onde o próprio Cristo questiona “que dizem os homens que eu sou?” (Mc 8, 27) até a profissão da fé neste Jesus Cristo Messias, como a confissão de Pedro: “Tu és o Cristo” (Mc 8, 29).

Entender Jesus Cristo como único Messias e Salvador, é professar um ato de fé, a partir do testemunho dos apóstolos e evangelistas, que corrobora para as práticas morais. “A aceitação de Jesus como Filho-Messias, entendendo seu messianismo como a entrega total

de Jesus ao Pai como autêntico servo de *Yahweh*, encontrando no pai – e não em sua própria autoafirmação – a verdadeira vida.” (ORDUÑA, 1983, p. 131).

Acolher a mensagem de Jesus é entender, aceitar e afirmar, como testemunho de fé, a imagem que Jesus revela de Deus Pai. “O conteúdo da mensagem de Jesus determina a complexidade da sua aceitação como atitude definitiva da fé” (ORDUÑA, 1983, p. 131). Na relação entre Deus Pai e seu Filho, Jesus quer conduzir a uma participação íntima, rica e profunda na magnitude de seu próprio mistério.

No entanto, a relação de participação na filiação de Jesus Cristo e a nossa filiação com Deus Pai nos é ensinada pelo caminho da espiritualidade, ou melhor, pela vida de oração. O próprio Jesus se coloca em oração nos momentos mais profundos de sua vida, como movimento de intimidade com o Pai. “A oração é o momento fundamental, que concentra toda a riqueza da relação do homem com Deus, elemento central da mensagem de Jesus” (ORDUÑA, 1983, p. 132).

A oração é um gesto de confiança em Deus. Jesus confia em Deus e se entrega a sua vida conforme a vontade de Deus. A fé autêntica faz com que depositemos a confiança em Deus, capaz de entregar livremente tudo a Ele. A confiança

É a atitude de quem se sente responsável e livre, entregando-se então a Deus, o absoluto do amor; de quem molda sua vida pessoal com base no amor, na liberdade, no perdão, no desprendimento de tudo, apesar de todas as obscuridades e de dolorosa suspeita de que, apoiando-se unicamente em Deus, o homem vê fugir toda a segurança na vida e perde tudo (Jo 11, 16). (ORDUÑA, 1983, p. 133).

Portanto, a confiança filial e credível em Deus faz do Evangelho, como palavra revelada, uma escola de anseios onde o único e rico tesouro é o próprio Deus que se revela. Deus é o único valor para o qual devemos tender, para remediar as feridas e tornar a alegria, o amor, o serviço e o desprendimento, um bem possível de uma verdadeira vida. Todavia, “crer em Deus Pai significa, radicalmente, acolhê-Lo como absoluto da própria vida, isto é, viver realmente segundo o amor, o perdão e a liberdade em relação a tudo” (ORDUÑA, 1983, p. 135). Deus é um valor absoluto, pessoal e real. Assim, para viver esta fé autenticamente, ela deve condizer com as ações da vida real: a vida de oração; a vida com suas afirmações teóricas de fé e fidelidade; a vida na relação pessoal com Jesus Cristo.

3 A conversão

O dinamismo da fé implica, necessariamente, uma conversão autêntica que permite a participação no corpo místico de Jesus Cristo. Nesse sentido, o “Converti-vos e crede” torna-se uma regra constante do cristão. Saber discernir a conversão é aceitá-la diariamente como fonte de segurança e amor advindos diretamente do coração amabilíssimo do Pai. Ademais, Jesus Cristo constantemente adverte, nos Evangelhos, a respeito da necessidade

desta constante conversão como forma de encontro com o Pai e revelação do Seu amor. “Jesus fala frequentemente em tom de ‘correção’ dos conceitos, enfatizando a premência de uma ‘mudança’ de vida; isto é, o anúncio da fé se faz no estilo do chamado à conversão” (ORDUÑA, 1983, p. 138).

Para tanto, a conversão requer uma verdadeira mudança de vida, *metanóia*, autêntica transformação interior por puro ato de fé e amor a Deus. Ademais, a fé provoca uma decisão que converge a esta mudança interior:

A fé é o momento de chegada “lógico” (“conversão dos ídolos ao Deus vivo e verdadeiro”, 1 Ts 1,9), mas constitui seu ponto de partida “psicológico” ou “existencial”: fé iluminada em Deus e na imagem do homem, que implica em levar o homem a valorizar adequadamente a realidade e viver uma exata relação com ela. Descobrimo assim o erro e o pecado em que antes vivia (ORDUÑA, 1983, p. 139).

A conversão autêntica requer precisamente uma suspensão fenomênica de si, em um primeiro momento, para que se possa realizar uma avaliação das próprias ações e, profundamente, da própria vida, para que, a partir daí, aconteça a conversão como mudança de vida. Tal suspensão fenomênica não quer excluir a realidade, mas sim aprofundá-la de tal forma a identificar os fatores que a tornam criatura de Deus, e presente ao homem.

Reconhecer a realidade, suas mazelas e sua beleza, é inserir-se profundamente no mistério da conversão. Além disso, reconhecer-se como pequeno diante de toda a obra criada e, ainda, como alguém perdido que precisa da acolhida e abraço do Pai para entrar em Sua casa, é o fundamento da verdadeira conversão. Estar inserido no mundo, mas sabendo que tudo é pela graça e amor de Deus. “Converter-se significa, acima de tudo, conseguir entender a realidade em um mundo que, por mil razões, tem dela concepções monstruosas” (ORDUÑA, 1983, p. 139).

Para isso, Jesus Cristo provoca o convertido a uma profunda postura de humildade, como quem acolhe um estranho que bate à porta, mas que, antes mesmo de ser um estranho, já é conhecido no interior de sua casa. No entanto, a palavra de Jesus é provocativa, queimando profundamente o coração daquele que O acolhe, ouve, toca, sente. “A palavra e a vida de Jesus interpelam e inquietam, chegando, inclusive, a ser aparentemente insuportáveis – e, no entanto, constituem a verdadeira luz sobre a autêntica vida humana. (ORDUÑA, 1983, p. 143).

No entanto, ser cristão convertido é ter uma postura de acolhimento, receptividade e busca, diante daquele que, batendo à porta, interpela, chama e exige uma resposta. Além do mais, o cristão deve agir na humildade de uma criança, reconhecendo-se pequeno diante da grandiosidade da graça e do chamado, pois “Em verdade vos digo: aquele que não receber o Reino de Deus como uma criança, não entrará nele” (Mc 10, 13).

4 O seguimento de Jesus e a caridade

O centro de todo o chamado à fé e à conversão é o próprio Jesus Cristo. Ter a consciência deste chamado d'Ele, que mira a Ele mesmo, é transformar as ações de si mesmo às ações do próprio Cristo. Imitá-lo em tudo. O seguimento de Jesus é o caminho de transformação pessoal e comunitária. Não se pode pensar uma conversão sem pensar no próprio Jesus como modelo a ser imitado. “O seguimento de Jesus não foi um simples ingresso na escola de um mestre [...], segui-lo significa compartilhar a sua vida, deixando tudo para entrar em uma íntima relação pessoal com Jesus” (ORDUÑA, 1983, p. 148).

O processo de seguir a Jesus implica uma configuração ao próprio Mestre. Configurar-se a Ele é deixar-se impregnar de tal forma, do próprio Mestre, ao ponto de proclamar: “Já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim.” (Gl 2, 20).

Este chamado ao seguimento de Jesus é feito de modo direto pelo próprio Cristo que, na medida em que chama, interpela, conhece, se aproxima, capacita e envia. Exemplo para nós faz-se com os apóstolos, no chamado dos 12 (cf. Lc 6,12-16), onde este método do chamado é compreendido como forma de conversão e missão. Assim, seguir a Jesus Cristo implica, necessariamente uma conversão e saída de si mesmo para a missão.

O homem entra em comunhão com Jesus, segue-o e faz d'Ele o centro de sua vida não exatamente na medida em que o conhece e entra em relação reflexa com ele, mas sim na medida em que, n'Ele e por Ele, participa de sua própria experiência de Deus e do amor como valor de vida (ORDUÑA, 1983, p. 152).

Porém, há uma força impulsionadora desta missão que advém do próprio Pai, através do seu Filho: a caridade. O amor *Caritas* supera todo o amor carnal e filial. O amor que Jesus Cristo nos coloca como mandamento é aquele transformador, amor das entranhas, que arde, que penetra e que faz sentir-se amado e amar. Este é O amor de Deus Pai, Filho e Espírito Santo. Um amor que revela ao homem o verdadeiro homem e o verdadeiro Deus.

Perguntado sobre a vida humana, Jesus fala de Deus, não exatamente como o senhor absoluto, que pode impor sua vontade ao homem, inclusive exigindo-lhe a entrega total de seu coração, mas sim como absolutamente amável, como o transcendente que ama infinitamente e chama o homem para junto de si. (ORDUÑA, 1983, p. 164-165).

Acima de tudo, a santidade implica a compreensão e transformação da vida ao único mandamento segundo o próprio Jesus:

Aproximou-se dele um dos escribas que os tinha ouvido disputar, e sabendo que lhes tinha respondido bem, perguntou-lhe: Qual é o primeiro de todos os mandamentos? E Jesus respondeu-lhe: O primeiro de todos os mandamentos é: Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor. Amarás, pois, ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todo o teu entendimento, e de todas as tuas forças; este é o primeiro mandamento. E o segundo, semelhante a este, é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não há outro mandamento maior do que estes. E o escriba lhe disse: Muito

bem, Mestre, e com verdade disseste que há um só Deus, e que não há outro além dele; E que amá-lo de todo o coração, e de todo o entendimento, e de toda a alma, e de todas as forças, e amar o próximo como a si mesmo, é mais do que todos os holocaustos e sacrifícios. E Jesus, vendo que havia respondido sabiamente, disse-lhe: Não estás longe do reino de Deus. E já ninguém ousava perguntar-lhe mais nada. (Mc 12,28-34).

Neste sentido, tem-se uma regra geral para toda e qualquer ação daquele que segue a Jesus Cristo, ou ainda, a caridade é o conteúdo nuclear da moral evangélica. Em toda e qualquer ação moral deve estar a caridade, o amor. O homem convertido deve, não por uma implicação consensual, mas como uma compilação de sua vida buscar viver arduamente a caridade. Ademais, esta é uma transformação de transpassa o próprio coração interpelando também o próximo: os amigos, inimigos, pecadores, órfãos, viúvas, estrangeiros, enfim, todos a quem o mandato universal da ação evangélica chegarem.

5 A renúncia e a liberdade

Além da fé, da conversão, do seguimento de Jesus e da caridade, o conteúdo da ética evangélica incita uma atenção especial aos bens e à liberdade. No que se refere aos bens materiais e morais, Jesus diz:

Também o reino dos céus é semelhante a um tesouro escondido num campo, que um homem achou e escondeu; e, pelo gozo dele, vai, vende tudo quanto tem, e compra aquele campo. Outrossim o reino dos céus é semelhante ao homem, negociante, que busca boas pérolas; E, encontrando uma pérola de grande valor, foi, vendeu tudo quanto tinha, e comprou-a (Mt 13,44-46).

Ao chamar os seus discípulos, Jesus os coloca frente a uma escolha de deixar tudo para seguir “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz, e siga-me.” (Mt 16, 24). O valor da renúncia implica a decisão pelo Reino. Um ato de confiança e puro amor n’Aquele que oferece o amor, ao desprender-se de tudo para receber tudo: o Reino. “O abandono de tudo é exigido como condição para alcançar a vida ou ser digno do reino; ou ainda, é apresentado por Jesus como consequência lógica do encontro do tesouro do reino e da vida de Deus” (ORDUÑA, 1983, p. 154).

Porém, há de se cuidar para a confusão da proximidade entre a renúncia e o desprezo. Renunciar à realidade, aos bens e a si mesmo não é desprezar ou negar totalmente, mas sim, acolher de tal forma a deixar as ambiguidades fora da apreensão das coisas e aceitar de modo a que tudo seja por Jesus Cristo. Mesmo aos bens Jesus convida a desapegar, no entanto que nada esteja acima do próprio Jesus, e que a vida do verdadeiro cristão não esteja em função tão somente da realidade natural, das coisas e das pessoas, mas sim, do próprio Jesus que se manifesta nesta realidade, como dom dado, nas coisas, como instrumento de amor, e nas pessoas, como o próprio Cristo ora amando ora necessitando do amor.

Esta vivência de renúncia implica diretamente a consciência de liberdade. Jesus Cristo viveu desapegado de bens, de pessoas e da própria realidade por puro ato de amor. Desta forma, foi um homem em sua perfeita liberdade. “O fato está, simplesmente, em que Jesus se manifesta Livre desde o primeiro momento, atraindo seus seguidores para esta liberdade!” (ORDUÑA, 1983, p. 157). Para tanto, o centro da liberdade é sempre a experiência de Jesus Cristo, ou seja, abordar a liberdade cristã é aproximar-se do núcleo do próprio mistério de Jesus: “Vinhos novos em odres novos”.

Jesus Cristo é a própria natureza da liberdade evangélica e a liberdade do homem a partir do evangelho, representa uma participação da liberdade de Jesus.

A liberdade de Jesus não o inclinou a uma condenação indiscriminada do seu mundo. A vida de amor, perdão, paz e alegria em Deus Pai, que o levava a condenar muitas das realidades circundantes, também o levou a aceitar e valorizar aquilo que, no mundo, se aproximava do seu espírito. Sua madura liberdade levou-o a aprovar, matizar, aprofundar, corrigir e condenar segundo o critério de sua própria viva experiência, manifestando-se sempre soberanamente livre, não só em suas condenações (ORDUÑA, 1983, p. 164-165).

Ademais, a liberdade modelo que Jesus Cristo vivencia perante seus discípulos e incita naqueles que se aproximam e se convertem à vivência desta mesma liberdade, pode ser encontrada: Na autoridade quando Jesus falava, no próprio bem do homem, (cf. Mc 7, 14-23), na narrativa das tentações do deserto (cf. Mt 4, 1-11), no Getsêmani (cf. Mt 26, 36-46), enfim, na vida de Jesus, seus ensinamentos, sua paixão e sua ressurreição.

6 A vigilância

Enfim, uma atitude presente na vida do homem que renova até mesmo o sentido de sua vida é a vigilância evangélica. “Vigiai, pois, não sabeis o dia nem a hora em que o Filho do homem há de vir” (Mt 25, 13). A vigilância atende ao chamado de Jesus em relação à espera de sua nova vinda. “A categoria evangélica da vigilância evoca o núcleo da vida humana segundo Deus Pai justamente na medida em que coloca cada momento presente como momento último” (ORDUÑA, 1983, p. 176).

Saber interpretar os sinais dos tempos (cf. Mt 16, 3) consiste no próprio chamado à vigilância. Jesus evoca este chamado conduzindo à espera evangélica d’Ele mesmo. O próprio Jesus representa o sinal último e decisivo de toda a ação cristã. Saber reconhecer Jesus como fim último da moral cristã, é colocar-se como pertencente ao próprio seguimento de Cristo. Ademais, Jesus representa o verdadeiro *Kairós*, o momento certo, tempo novo, de renovação. E, diante deste *Kairós*, Jesus chama e interpela a resposta que pode ser de aceitação ao chamado, ou negação. A indiferença não faz parte do seguimento de Jesus, pois, diante do chamado d’Ele, não há indiferença suportável à condição humana.

A atitude de resposta diante de Jesus, nos Evangelhos, era de decisão à nova vida ou rejeição dela, pois Cristo se manifestava com sabedoria e presença de Deus. As atitudes de Jesus, diante dos seus discípulos, eram de uma presença graciosa, livre, interpelativa e última.

Ademais, há um “intervalo” entre a presença de Jesus e a vinda definitiva do Reino de Deus. Este é, no entanto, o sentido exato de vivência moral do cristão e sua vigilância. Já que, de fato, não sabemos o dia nem a hora da segunda vida de Jesus, a atitude madura é, neste intervalo, viver cada momento como se fosse o último.

7 Considerações finais

O conteúdo da ética evangélica, para as bases práticas do cristianismo, é o fundamento que norteia toda e qualquer ação pessoal ou comunitária da vida de um batizado. A fé e a conversão constituem um primeiro apelo dos Evangelhos a todo o ser humano que quer encontrar a Deus e, neste encontro, encontrar-se consigo mesmo. Ademais, a caridade é o centro e mandamento único da Lei de Jesus Cristo. Toda e qualquer ação passa primeiro pela caridade. No próprio seguimento de Jesus Cristo encontramos a caridade como fundamento básico da fé e práxis cristã, seguida, profundamente, da renúncia, da liberdade e da vigilância.

Ademais, muito ainda tem que se aprofundar no núcleo desta ética que, sabemos, é o próprio Jesus Cristo, e o seu chamado ardente à conversão. Muitas outras referências bibliográficas poderiam ser utilizadas, principalmente no que se refere ao Magistério da Igreja e sua Tradição, porém, a fim de delimitar a pesquisa, mantivemo-nos numa hermenêutica nestas ricas obras que aprofundam o núcleo bíblico da moral cristã.

Referências

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2016.

CORTELLA, Mário Sérgio. *Por que fazemos o que fazemos? Aflições vitais sobre trabalho, carreira e realização*. São Paulo: Planeta, 2016.

HAERING, Bernhard. *Livres e fiéis em Cristo: teologia moral para sacerdotes e leigos*. Trad. Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

ORDUÑA, R. Rincón. *Práxis cristã: moral fundamental*. São Paulo: Paulinas, 1983.

VIDAL, Marciano. *Moral cristã: em tempos de relativismos e fundamentalismos*. Aparecida: Editora Santuário, 2007.