RELIGIÃO, POLÍTICA E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL: experiências de fé

Belo Horizonte
2018

CADERNOS TEMÁTICOS DO NESP
Número 8: **Religião, política e transformação social: experiências de fé**

NÚCLEO DE ESTUDOS SOCIOPOLÍTICOS (NESP)
Grupo Gestor
Representantes da PUC Minas:
Adriana Maria Brandão Penzim
Claudemir Francisco Alves
Robson Sávio Reis Souza (coord.)

Representantes da Arquidiocese de Belo Horizonte:
Frederico Santana Rick
José Zanetti Gonçalves

Secretaria
Carmen Lúcia de Araújo Vieira

COMITÊ RESPONSÁVEL PELA ORGANIZAÇÃO E EDIÇÃO DESTA OBRA:
Robson Sávio Reis Souza
Adriana Maria Brandão Penzim
Claudemir Francisco Alves

CAPA:
Cláudio Lütkenhaus

© 2018 Núcleo de Estudos Sociopolíticos – Nesp
Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida sem a autorização prévia do Nesp.

PUC Minas

Grão-Chanceler: Dom Walmor Oliveira de Azevedo

Reitor: Professor Dom Joaquim Giovani Mol Guimarães

Vice-Reitora: Professora Patrícia Bernardes

Secretário de Comunicação: Professor Mozahir Salomão Bruck

Coordenador do Anima: Professor Padre Áureo Nogueira de Freitas

Diretor: Paulo Agostinho Nogueira Batista
Coordenação Editorial: Cláudia Teles de Menezes Teixeira
Comercial: Paulo Vítor de Castro Carvalho

Projeto gráfico e diagramação do miolo: Eduardo Magalhães Sales
Capa: Cláudio Lütkenhaus

CONSELHO EDITORIAL
Edil Carvalho Guedes Filho, Eliana Scheid Gazire, Flávio de Jesus Resende, Jean richard Lopes, Leonardo César Souza Ramos, Lucas de Alvarenga Gontijo, Luciana Kind do Nascimento, Luciana Lemos de Azevedo, Márcio de Vasconcelos Serelle, Pedro Paiva Brito, Rita de Cássia Fazzi, Rodrigo Baroni de Carvalho, Sérgio de Morais Hanriot, William Cesar Bento Régis.

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

R382 Religião, política e transformação social: experiências de fé/ organizadores Robson Sávio Reis Souza, Claudemir Francisco Alves e Adriana Maria Brandão Penzim. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, NESP, 2018. (Coleção Cadernos temáticos do Nesp; 8).

288 pl.: il.

ISBN – 978-85-8229-089-7

1. Religião e política. 2. Igreja e problemas sociais – Igreja Católica. 3. Ética política. 4. Fé e Razão – Cristianismo. 5. Desenvolvimento econômico I. Souza, Robson Sávio Reis. II. Claudemir Francisco Alves. III. Adriana Maria Brandão Penzim. IV. Título. V. Série.

CDU: 261.7

Ficha catalográfica elaborada por Fernanda Paim Brito – CRB 6/2999

Núcleo de Estudos Sociopolíticos – Nesp
Av. Dom José Gaspar, 500, prédio 4, sala 205 – Coração Eucarístico – Belo Horizonte – MG
CEP: 30.535-901 – Telefone (31) 3319-4978

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ACNUR	Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados
AD	Igreja Assembleia de Deus
ALCA	Área de Livre Comércio das Américas
BNDES	Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
CBJP	Comissão Brasileira de Justiça e Paz (CNBB)
CEB	Comunidade Eclesial de Base
CLT	Consolidação das Leis Trabalhistas
CDHM	Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados
CESEEP	Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CONTAG	Confederação dos Trabalhadores na Agricultura
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CUT	Central Única dos Trabalhadores
DCE	Carta encíclica *Deus caritas est*
DOPS	Departamento de Ordem Política e Social
DV	Constituição dogmática sobre a divina revelação *Dei Verbum*
EG	Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*
FAO	Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura
FHC	Fernando Henrique Cardoso, presidente do Brasil entre 1995 e 2002
FMI	Fundo Monetário Internacional
FPE	Frente Parlamentar Evangélica
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GS	Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje *Gaudium et spes*
HGPE	Horário Gratuito Político Eleitoral
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INESC	Instituto de Estudos Socioeconômicos
IPCC	Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
JK	Juscelino Kubitschek, presidente do Brasil entre 1956 e 1961.
JAC	Juventude Agrária Católica
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
LG	Constituição Dogmática sobre a Igreja *Lumen gentium*
MNDH	Movimento Nacional dos Direitos Humanos
MST	Movimento dos Trabalhadores Sem Terra
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONU	Organização das Nações Unidas
PAC	Programa de Aceleração do Crescimento
PEC	Proposta de Emenda Constitucional
PGR	Procuradoria Geral da República
PIB	Produto Interno Bruto
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PNAD	Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios
PP	Partido Progressista
PPC	Plano de Pastoral de Conjunto da CNBB (1966-1970)
PR	Partido da República
PRB	Partido Republicano Brasileiro
PSC	Partido Social Cristão
PSD	Partido Social Democrático
PSDB	Partido da Social Democracia Brasileira
PSL	Partido Social Liberal
PTe	Carta encíclica *Pacem in terris*
PT	Partido dos Trabalhadores
PTB	Partido Trabalhista Brasileiro

SC	Constituição sobre a sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*
SRS	Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

NESP E CEFEP: uma parceria com fé na política 00
Adriana Maria Brandão Penzim, Claudemir Francisco Alves, Robson Sávio Reis Souza

PARTE I:
POLÍTICA E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL 00

RAZÕES ESTRUTURAIS DO DÉFICIT DA CONDIÇÃO SOCIAL NO BRASIL 00
Cesar Sanson

A POLÍTICA SEM A CAPTURA DA VIDA SOB O PERCURSO DE GIORGIO AGAMBEN: apontamentos da potencialidade de uma *stasis*, guerra civil 00
Claudio César de Andrade

PODER OBEDIENCIAL:
quando os que mandam, mandam obedecendo 00
Arivaldo Sezyshta

ENSAIO SOBRE O NOVO LUGAR DA POLÍTICA 00
Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira

EVANGÉLICOS NA POLÍTICA NO BRASIL E AS EXPRESSÕES NEOCONSERVADORAS MIDIATIZADAS 00
Magali do Nascimento Cunha

IGUALDADE DE OPORTUNIDADES E DISCURSO POLÍTICO ELEITORAL:
as campanhas de 2010 e 2014 de Dilma Rousseff 00
Teresinha Maria de Carvalho Cruz Pires
Viviane Gonçalves Freitas

PARTE II:
UMA IGREJA EM SAÍDA: INSERÇÃO E FÉ 00

A CONTRIBUIÇÃO DAS CINCO CONFERÊNCIAS GERAIS DA AMÉRICA LATINA À CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB):
jubileu de ouro de Medellín 00
José Ernane Pinheiro

A DIMENSÃO SOCIOESTRUTURAL DA OPÇÃO PELOS POBRES 00
Francisco de Aquino Júnior

CAMINHOS DA TRANSFORMAÇÃO SOCIAL 00
Maurício Abdalla

PARTE III:
AS MULHERES E A POLÍTICA: NARRATIVAS DE FÉ 00

MINHA VIVÊNCIA 00
Sueli Aparecida Bellato

AS MULHERES, A POLÍTICA E A RELIGIÃO 00
Luiza Erundina de Sousa

MULHERES DO PROJETO POPULAR E PARTICIPAÇÃO DEMOCRÁTICA DESDE A JUVENTUDE DA CLASSE TRABALHADORA: trabalho de base e unidade feminista popular do campo e da cidade 00
Laura Lyrio Gonçalves

SOBRE OS AUTORES 00

NESP E CEFEP:
UMA PARCERIA COM FÉ NA POLÍTICA

Adriana Maria Brandão Penzim

Claudemir Francisco Alves

Robson Sávio Reis Souza

> As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração.[1]

A série *Cadernos Temáticos do Nesp* chega ao seu oitavo número. Inaugurada em 2011, com periodicidade anual e produzida em linguagem e formato acessíveis a diferentes públicos, a série tem por objetivo a divulgação e o compartilhamento de artigos, ensaios, resenhas e outras produções textuais que possam contribuir para o debate e a reflexão sobre temas de especial importância, sobretudo no que tange à realidade brasileira em seus aspectos sociais e políticos.

Este oitavo volume, intitulado "Religião, Política e Transformação Social: experiências de fé", é fruto de uma feliz parceria entre o Núcleo de Estudos Sociopolíticos da PUC Minas e da Arquidiocese de Belo Horizonte (Nesp) e o Centro Nacional de Fé e Política Dom Helder Câmara (Cefep).

O Cefep tem suas raízes na preparação e formação de quadros eclesiais para a vivência cristã engajada, na dinâmica da sociedade brasileira. Sua história remonta a um processo de reflexão que culminou com um "Seminário Fé e Política", realizado em junho de 2004, em Brasília (DF), com a presença de representações de vinte escolas locais de formação política dos cristãos em nível diocesano e regional, além de movimentos eclesiais.[2] Os participantes do seminário, interpelados pela diversidade das experiências relatadas, visando ampliar a reflexão em torno da temática "Fé e Política", propuseram a criação de um centro educacional e de mobilização que contemplasse, além de uma escola de formação, outras atividades que

---

[1] IGREJA CATÓLICA. Concílio Vaticano II. **Constituição Pastoral *Gaudium et spes* sobre a Igreja no mundo atual**. Vaticano, 07 dez. 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 15 out. 2018.

[2] CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Assessoria Política. **Proposta do Centro de Fé e Política Dom Helder Câmara**. Disponível em: <http://www.cefep.org.br/proposta-do-centro-nacional-de-fe-e-politica-dom-helder-camara>. Acesso em: 18 out. 2018.

possibilitassem uma real contribuição para a consolidação de um pensamento social cristão em nosso país. Daí a proposta de criação do Centro Nacional Fé e Política "Dom Helder Câmara".

A busca da relação entre fé e política não é nova na Igreja do Brasil. Há outras experiências bem-sucedidas na história e dignas de registro. A Ação Católica Especializada, com sua metodologia a partir da ação, conseguiu formar em nosso país militantes políticos cristãos nos vários meios sociais. O Centro Dom Vital teve alcance nacional. Além de espaço de formação, foi um lugar de nucleação de lideranças cristãs, de diálogo e de alimento da mística cristã. O Instituto Brasileiro de Desenvolvimento vem realizando cursos de formação política para os cristãos em âmbito nacional e regional. As Comissões de Justiça e Paz têm levado muitos cristãos a unificar a fé e o compromisso político. Outros organismos eclesiais alcançaram o mesmo intento. E ainda, não podemos esquecer a importância das pastorais sociais no decorrer das últimas décadas.

A Campanha da Fraternidade, de 1996, sobre a Fraternidade e a Política, despertou novas experiências no engajamento político dos cristãos, sobretudo com a criação de Escolas de Fé e Política, Centros de Direitos Humanos, cursos sobre o Ensino Social da Igreja, movimentos específicos para a formação política dos cristãos, envolvendo, sobretudo, as pastorais sociais da Igreja e as Comunidades Eclesiais de Base. O Conselho Nacional do Laicato do Brasil tem procurado articular muitas dessas novas expressões eclesiais, na relação fé e política, no intuito de tornar a Igreja mais presente no mundo.

No âmbito desse rico contexto eclesial, a criação do Centro Nacional de Fé e Política "Dom Helder Câmara" foi aprovado pela Presidência e pelo Conselho Episcopal de Pastoral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 26 de agosto de 2004.

O Cefep é coordenado pela Comissão Episcopal para o Laicato, sob a responsabilidade de seu presidente. Tem como objetivo apoiar, estimular, articular e estabelecer parcerias com grupos e escolas de fé e política e com outros organismos e entidades, com a finalidade de contribuir com a formação de lideranças inseridas na política, em suas diferentes formas e níveis, a partir de uma reflexão bíblica, teológica, das Ciências Sociais e da Filosofia, visando à construção de uma sociedade justa, solidária, democrática, pluricultural e pluriétnica.

Para tanto, adotando diferentes estratégias, o Cefep tem atuado com vistas a fomentar em nosso país um pensamento social cristão à luz do Ensino Social da Igreja e dos valores evangélicos; incentivar, apoiar e articular grupos e escolas de fé e política existentes no país e estimular a constituição de novas iniciativas; criar espaços de reflexão e troca de experiências;

formar assessores para comunidades, entidades e organizações sociais; fortalecer as pastorais sociais, os movimentos eclesiais e outros organismos da Igreja cuja ação tenha incidência no político-social; despertar para a importância da organização do trabalho em rede.

Por sua vez, o Nesp foi criado em 2005 e desde então dedica-se, à luz da Doutrina Social da Igreja, a ofertar educação sociopolítica àqueles que – na junção da ação sociopolítica e do pensamento cristão, engajados em movimentos sociais, pastorais eclesiais e outros coletivos –, buscam colaborar para a construção de uma sociedade democrática, justa e fraterna.

Sediado na PUC Minas, o Nesp integra o Anima e, na interface entre ensino, pesquisa e extensão, tem direcionado suas ações à formação, à capacitação e à produção de conhecimentos que possam auxiliar tais grupos em sua atuação social e política.

Em ambos os casos, Cefep e Nesp, tem-se claro que "a política é um serviço inestimável para o bem da coletividade; é uma nobre forma de caridade"[3].

Simultaneamente complexo e veloz em suas transformações, o mundo atual incita a que se retomem as grandes diretrizes da Doutrina Social da Igreja. Tal como destacara a Constituição Pastoral *Gaudium et spes*: a Igreja no mundo atual[4], é absolutamente relevante a abertura da Igreja para a sociedade, e isso se deve expressar na forma de um diálogo crítico e positivo.

Por uma "Igreja em saída", que agrega fé e ação no mundo, como exorta o Papa Francisco em seu apelo aos católicos para que levem aos outros o amor de Jesus num "estado permanente de missão", de modo a vencer "o grande risco do mundo atual" de cair "numa tristeza individualista"[5]. É dessa difícil tarefa que trata este volume.

Como já se tem feito ao longo da série *Cadernos Temáticos do Nesp*, esta publicação, organizada em três partes, conta com a contribuição de diversos autores. Não se buscou uma

---

[3] IGREJA CATÓLICA. Papa (2013 -: Francisco). **Visita pastoral do Papa Francisco a Cesena no terceiro centenário do nascimento do Papa Pio VI e a Bolonha na conclusão do Congresso Eucarístico Diocesano**. 01 out. 2017. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2017/inside/documents/papa-francesco-cesena-bologna_2017.html>. Acesso em: 22 out. 2018.

[4] IGREJA CATÓLICA. Concílio Vaticano II. **Constituição Pastoral *Gaudium et spes* sobre a Igreja no mundo atual**. Vaticano, 07 dez. 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 15 out. 2018.

[5] IGREJA CATÓLICA. Papa (2013 -: Francisco). **Exortação Apostólica *Evangelii gaudium* do Santo Padre Francisco ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas, aos fiéis leigos, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#I._Uma_Igreja_%C2%ABem_sa%C3%ADda%C2%BB>. Acesso em: 15 out. 2018.

padronização textual, tendo-lhes sido facultado escolherem a melhor forma de apresentarem suas ideias.

Na primeira parte, *Política e Transformação Social*, no texto de abertura, intitulado "Razões estruturais do déficit da condição social no Brasil", Cesar Sanson analisa uma das grandes contradições que caracterizam o Brasil: constituindo-se como uma das maiores economias globais, ao mesmo tempo figura como um dos países mais desiguais do mundo. Percorrendo a história econômica brasileira ao longo do século passado até os dias de hoje, o autor constata que "as elites brasileiras nunca permitiram que o povo entrasse em cena". Tomando como referência as obras de Florestan Fernandes e de Celso Furtado, descreve a perpetuação de um modelo que, década após década, governo após governo, adota um perfil oligárquico, autocrático e conservador que "transformou o Estado brasileiro numa instituição avessa à efetiva participação e inclusão da população em seus destinos". Até mesmo nos recentes governos, ditos democráticos e populares, a inclusão social se fez via economia de mercado, ampliando o acesso ao consumo. Sem enfrentarem os problemas estruturais geradores da desigualdade, restringiram-se à adoção de políticas compensatórias de mitigação da pobreza. O texto termina com uma lista de doze áreas de ação em que Sanson propõe outro modelo para o Brasil, pensado a partir das questões sociais e dos direitos humanos.

Em seguida, Claudio César de Andrade, se serve do conceito de "guerra civil", tal como formulado por Giorgio Agamben, para explorar as potencialidades desse conceito na compreensão do "estado de contestação permanente" que se instalou no início do presente século. O autor constata que, nas últimas décadas, em movimentos vários, pessoas singulares – as pessoas do "povo" – vêm se insurgindo contra o poder soberano (isto é, o poder econômico). Seguindo os passos dados pelo filósofo italiano ao propor o conceito de "guerra civil", Andrade sugere que se empregue – analógica e hermeneuticamente – esse mesmo conceito como uma categoria para a análise e para a ação política na contemporaneidade. Agamben cria um conceito paradigmático para abrir um novo campo de inteligibilidade capaz de lançar luz sobre o fenômeno das contestações e revoltas atuais. No mundo ocidental presente, constituiu-se um novo "estado soberano", que suspendeu a política em favor de um governo meramente econômico e instituiu um "estado de exceção". Servindo-se desse instrumental teórico, Claudio César procura esclarecer as politizações e despolitizações, as agitações públicas, a discórdia e a rivalidade entre segmentos e classes sociais que hoje se disseminam.

Na sequência, em seu artigo "Poder obediencial: quando os que mandam, mandam obedecendo", Arivaldo Sezyshta parte da constatação de que a humanidade está passando por transformações bruscas que suscitam questões para as quais não existem ainda categorias de análise. "Outro tipo de civilização, com outra economia e com outras maneiras de fazer política" são necessários para assegurar a vida no planeta e garantir a continuidade da existência humana. Retomando a "filosofia da libertação", de Enrique Dussel, o autor considera ser a política a única forma de aperfeiçoar a vida humana e humanizar o humano: "uma política que tome a exterioridade, a exclusão, a marginalidade, a alteridade da vítima como ponto de partida". Nesse contexto, Sesyshta reflete também sobre o tema do "bem viver", uma noção aprendida junto a povos originários andinos. A partir da vivência desses povos, o autor encontra "lições de vida comunitária, de conservação da natureza e de sabedoria humana", necessários para se fazer a crítica do sistema de categorias filosóficas e políticas modernas, que conduziram a humanidade ao atual impasse.

Em seu "Ensaio sobre o novo lugar da política", Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira afirma a necessidade premente de se pensar novas formas de governança mundial, em face do esgotamento ambiental e econômico a que o modo de produção capitalista conduziu o planeta. Ele parte da constatação de que o modelo em que estados nacionais se constituíram como o *locus* próprio da política entra em crise, na medida em que o Estado passa a representar interesses das grandes corporações nacionais e transnacionais, ao invés de priorizar o interesse de seus cidadãos. Num cenário em que "os Estados nacionais foram capturados por gigantescas corporações e são incapazes de resistir a elas", mesmo um organismo supraestatal como a ONU acabou por submeter-se a essa mesma lógica, na medida em que se obriga a respeitar posicionamentos de estados nacionais, estes mesmos subordinados e coniventes à lógica do capital. Oliveira sugere que a natureza e a gravidade dos problemas mundiais que se apresentam no século XXI exigem a substituição desse modelo piramidal por uma "rede de instâncias menores" que tome por referência as comunidades territoriais. Tratar-se-ia de "recuperar os fundamentos da sociabilidade por identidade" situada, agora, no "espaço planetário". Como conclui a certo ponto o autor, é preciso deixar "de lado conceitos que dividem a humanidade – como os conceitos de civilização, Estado e religião" e passar a ver "a humanidade como uma totalidade intimamente ligada à totalidade maior que é a Terra", perspectiva que levará à descoberta de um novo espaço para a política.

No capítulo produzido por Magali do Nascimento Cunha, intitulado "Evangélicos na política no Brasil e as expressões neoconservadoras midiatizadas", a jornalista discute o fortalecimento do neopentecostalismo, que se expressa no crescimento quantitativo e na expansão geográfica da população evangélica e um decrescimento no número de católicos. O evangelismo pentecostal se caracteriza pela ostensiva ocupação dos meios de comunicação tradicionais e das mídias digitais. A autora também analisa a ocupação dos espaços públicos de poder por lideranças das igrejas neopentecostais. Isso ocorre no Poder Legislativo, onde veio se consolidando, nas últimas eleições, a chamada "bancada evangélica", assim como no Executivo em que políticos desse segmento passaram a chefiar ministérios nos dois últimos governos. Magali constata uma significativa mudança no modo como esses grupos sociais passam a exercer sua influência política. Antes mais preocupados com a obtenção de facilidades fiscais e outros benefícios junto ao Estado, nos últimos tempos, os políticos evangélicos defendem uma bandeira comportamental e conservadora de cunho eminentemente moral e fundamentalista. Nesse quesito, eles se aliam também a certos grupos católicos com os quais compartilham interesses similares. Dentre as razões para o incremento do evangelismo neopentecostal, a autora sugere que esse crescimento se deve à conformidade dessa forma religiosa com a ideologia de mercado capitalista. Formou-se um "mercado da religião", com oferta de serviços de lazer, de entretenimento e bens de consumo adequados às necessidades religiosas dessa forma de cristianismo.

O artigo "Igualdade de oportunidades e discurso político eleitoral: as campanhas de 2010 e 2014 de Dilma Rousseff" resulta de um estudo feito por Teresinha Maria de Carvalho Cruz Pires e Viviane Gonçalves Freitas sobre os programas eleitorais do Partido dos Trabalhadores nas campanhas de 2010 e 2014. Servindo-se do aparato conceitual da análise do discurso, as autoras discutem o modo como a igualdade de oportunidades – descrita como fundamento do programa daquele partido – foi apresentada aos eleitores. Comparando a abordagem da mesma questão em diferentes pleitos eleitorais, elas constatam que, paulatinamente, a igualdade substantiva foi reduzida à promessa de uma igualdade de oportunidades. Em outras palavras, a igualdade deixa de ser um princípio (o igualitarismo) ligado a "uma concepção solidária e comunitária de sociedade" – como diz o filósofo político Norberto Bobbio – para converter-se em um ponto de chegada, isto é, baseada na inclusão pelo consumo e no mérito do esforço pessoal. As autoras mostram o modo como esse discurso da igualdade de oportunidades passa a exaltar o indivíduo ao invés da ação coletiva. Identifica-se,

portanto, naquelas campanhas eleitorais petistas um teor fortemente moralizante e personalista que converte a promoção da inclusão social e o combate às desigualdades numa exaltação da chamada "nova classe média", caracterizada pelo acesso ao trabalho com carteira assinada e ao aumento do seu poder de compra.

Abrindo a segunda parte deste volume – *Uma Igreja em saída: inserção e fé* –, Ernane Pinheiro parte da celebração do 50º aniversário da conferência do episcopado latino-americano em Puebla, no México, ocorrida em 1968 e recupera em sua narrativa a efervescência que a Igreja Católica viveu na segunda metade do século XX, em especial, os seus desdobramentos na América Latina e no Brasil. O Concílio Vaticano II (1962-1965), a Conferência de Medellín (1968), a Conferência de Puebla (1979), entre outros eventos, marcaram fortemente a presença da Igreja Católica no continente latino-americano. Também naqueles anos lançava raízes, com as comunidades eclesiais de base (CEBs) e com a teologia da libertação, um novo entendimento sobre a evangelização que segue se formando até o momento presente. Percorrendo uma vasta lista de documentos que foram sendo gerados pela Igreja Católica, Ernane vai demarcando o caminho pastoral percorrido nos últimos decênios até a chegada do pontificado de Francisco. Dá destaque, nesse percurso, à fundação do Centro Nacional de Fé e Política, o Cefep, ocorrida em 2005. Como já foi anteriormente descrito, o Cefep se afilia a essa longa tradição eclesial ao se dedicar ao cultivo de um pensamento social cristão, contribuindo para formar lideranças inseridas na política a partir de uma perspectiva teológica e bíblica.

Na sequência, em seu artigo "A dimensão socioestrutural da opção pelos pobres", Francisco de Aquino Júnior revisita encíclicas papais, publicações conciliares e documentos de conferências episcopais para explicitar o modo como, nas últimas décadas, a Igreja Católica redescobriu "a centralidade dos pobres e marginalizados na revelação e na fé cristãs". Reconhecendo o risco de que a opção pelos pobres, por vezes, possa se reduzir ao (necessário) serviço da caridade, Aquino Júnior considera existir aí outra dimensão, ligada à organização da sociedade e da luta pela justiça. Também é evangélico lutar pela garantia de direitos dos pobres e marginalizados. Tendo discutido, ao longo do texto, essa dimensão socioestrutural da opção preferencial pelos pobres, ao final são elencadas múltiplas ações operadas pela Igreja Católica, como forma de dar concretude à prevalência do direito dos pobres e marginalizados que ela defende.

Em "Caminhos da transformação social", Maurício Abdalla afirma que, ao professar sua fé, o cristão assume a tarefa de transformar a sociedade "por dentro", intervindo nas

instâncias políticas da sociedade com espírito cristão. Essa profunda relação entre fé e ação política tem seu fundamento nas Sagradas Escrituras. Não se trata, porém, de uma participação política qualquer, já que a ação política cristã não pode ser reduzida à eleição de representantes ou à ocupação dos espaços de poder no Estado. A intervenção política cristã intencionada na mensagem de Jesus não aceita nada menos do que a efetiva transformação das estruturas sociais e econômicas injustas. Para demonstrar essa suposição, Abdalla leva o leitor a percorrer os evangelhos, buscando explicitar o sentido dos fatos ali narrados a partir do contexto político e social da época em que viveram Jesus e seus primeiros discípulos. Reconhecendo similaridades e demarcando diferenças entre aquele contexto e o atual, espera-se que tal exercício de releitura do Evangelho inspire e ilumine os caminhos possíveis para a intervenção do cristão no Brasil de hoje.

A terceira e última parte – *As mulheres e a política: narrativas de fé* – inicia-se com o artigo intitulado "Minha vivência", de Sueli Aparecida Bellato. A infância vivida numa família pobre, o difícil acesso à educação formal, o início de sua atividade pastoral na Igreja com os pobres e para os pobres a levaram ao desejo de se dedicar mais radicalmente à vivência da mensagem cristã. Consagrando-se à vida religiosa, a irmã Sueli se inseriu em diversas experiências de luta em favor dos direitos humanos. Testemunha do assassínio de várias lideranças que com ela compartilhavam o mesmo ideal de uma sociedade mais justa e solidária, seu texto narra sua trajetória, com passagem pelas pastorais, pela defesa dos trabalhadores rurais, pelos movimentos de luta pela reforma agrária, pelas estruturas do sindicalismo e pelos aparatos de Estado em prol do direito à vida.

Na sequência, o texto de Luiza Erundina de Sousa é, em primeiro lugar, a narrativa de uma história de vida que transita entre dois momentos. No primeiro deles, uma mulher, pobre, nordestina e retirante desembarca na rodoviária de São Paulo, em 1971 – anônima entre milhares de outras. Anos depois, em 1988, essa mesma mulher retorna à maior cidade brasileira para governá-la, como primeira prefeita. A eleição de uma mulher com tal perfil contrariava totalmente a lógica e a cultura política tradicionais. Contrariava inclusive as expectativas circulantes dentro de seu próprio partido político, como destaca a autora. Apesar da relevância histórica de uma eleição em tais circunstâncias, esse fato não é o único ponto importante do texto. Erundina desenvolve também uma análise sobre as condições, possibilidades e perspectivas da participação social e política das mulheres. Numa leitura ampla da sociedade brasileira, o texto enfrenta a necessidade de os próprios movimentos sindical e popular

perceberem que a participação da mulher não é uma concessão. Tal como ocorre com outros aspectos – como a questão étnico-racial ou a desigualdade econômica –, a questão de gênero não é um tema residual no cotidiano. Seu enfrentamento exige uma luta política mais ampla, com vistas à consecução de uma sociedade mais justa.

Encerrando esta coletânea, Laura Lyrio Gonçalves oferece um relato de sua trajetória como militante, jovem e mulher – uma experiência que ela descreve como um "profícuo encontro entre vida política e religiosa". Há mais de uma década, Laura participa ativamente de movimentos sociais populares e de grupos políticos e religiosos de defesa dos direitos humanos. Destacam-se, entre diversos outros momentos, a passagem pelo Levante Popular da Juventude e pelo Movimento de Mulheres Camponesas. A autoconsciência de ser mulher e as contradições sociais que isso implica constituem uma demarcação clara do lugar de fala da autora. Sua narrativa das experiências vividas é entremeada pela reflexão crítica sobre os espaços de resistência e de luta pela democratização da sociedade. Ao mesmo tempo, colhe-se nesse texto uma análise sobre os desafios enfrentados atualmente pelos movimentos populares no país.

Somos gratos aos autores que gentilmente atenderam ao convite que lhes fizemos, dispondo-se a compartilhar seus saberes e experiências neste volume publicados. Aos leitores, pautados pelo propósito de construção de um mundo justo e fraterno, oferecemos esta publicação, esperando que os possa inspirar em sua ação no mundo.

PARTE I:
POLÍTICA E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

RAZÕES ESTRUTURAIS DO DÉFICIT DA CONDIÇÃO SOCIAL NO BRASIL

Cesar Sanson

INTRODUÇÃO

A sociedade brasileira é marcadamente desigual. Esse é o dístico definidor de nosso país. Os índices de registro da condição social são alarmantes. A face desigual da nação ganha contornos ainda mais dramáticos considerando-se que o país está entre as dez maiores economias do mundo. A questão suscitada por tal paradoxo é investigar como chegamos a essa situação, ou seja, por um lado, um país vigoroso economicamente e, por outro, indigente socialmente.

As razões do nosso déficit nas áreas dos direitos sociais encontram-se em nossa história socioeconômica e política. A história do Brasil é fundamentalmente a história de um único ator, a da classe dominante. O ensinamento é de Florestan Fernandes (2006), para quem no Brasil sequer chegamos a uma revolução democrática (inclusão social via acesso aos direitos básicos) e nacional (definição de um projeto econômico livre da subordinação ao capital de fora).

As elites brasileiras nunca permitiram que o povo entrasse em cena. Em sua obra *A Revolução Burguesa no Brasil* (1975), o sociólogo destaca que a marca impressa a ferro e fogo na sociedade brasileira é a do autoritarismo e da autocracia exercidos pelas classes dominantes.

No Brasil, diferentemente dos países centrais e mesmo dos Estados Unidos, assistiu-se a um processo de recomposição das estruturas de poder entre a oligarquia e a burguesia emergente, através da conciliação dos interesses dessas duas classes. Tal situação permitiu a associação entre o modelo burguês de dominação e os procedimentos autocráticos e conservadores da oligarquia, o que transformou o Estado brasileiro numa instituição avessa à efetiva participação e inclusão da população em seus destinos, destaca Perondi (2007) citando Florestan. Foi essa dinâmica de poder que obstruiu o acesso de milhares de brasileiros aos patamares mínimos de direitos sociais nas áreas da saúde, educação, moradia, mobilidade e, inclusive, de expressão e organização.

O DNA que compõe e recompõe a sociedade brasileira é o do seu passado escravocrata, da grande propriedade, da monocultura e da apartação social. Esse é o "sentido" do Brasil que o transformará numa nação inconclusa, como destacam Caio Prado Júnior e Celso Furtado.

No Brasil as transições sempre se deram dentro da ordem, sem rupturas. Assim foi com a proclamação da República, a 'Revolução' de 1930, as Diretas Já, a Constituinte e a (re)inauguração da vida institucional democrática pós-ditadura com a eleição de Fernando Henrique Cardoso e de Luiz Inácio Lula da Silva. As rupturas, por sua vez, foram movidas pelo receio do ascenso das forças populares, vide o golpe de 1964, ou pelas forças do mercado a exemplo da deposição de Dilma Rousseff em 2016.

O Brasil sob a perspectiva dos direitos sociais é uma eterna "construção interrompida" para utilizar um conceito de Celso Furtado. Nas poucas tentativas de ruptura na perspectiva de construção de outro modelo, as elites reagiram com violência. Toda vez que a classe dominante se sente ameaçada em seu *status quo* mobiliza seus aparatos ideológicos e repressivos para oprimir, coibir e sufocar qualquer possibilidade de ruptura. No limite, aceita as mudanças cosméticas, mas jamais aquelas que ameacem as suas vantagens econômicas.

O grande desafio do Brasil no século XXI é erradicar a miséria, superar a pobreza, incluir milhares que estão fora da sociedade do trabalho e encaminhar cada brasileiro e cada brasileira à vida digna: saúde, educação, saneamento, moradia decente, trabalho e renda. Ainda mais: estabelecer políticas de promoção da dignidade de grupos sociais vulneráveis: indígenas, negros, mulheres, comunidade LGBT. São esses grupos, associados aos movimentos operário, camponês e estudantil, que irrompem as restrições impostas pela formação histórica da sociedade brasileira e cumprem um papel civilizatório.

Neste breve artigo, apontamos as razões estruturais do déficit da condição social no Brasil, destacamos a relevância do movimento social como produtor de direitos sociais e indicamos um breve programa a ser adotado na perspectiva de uma sociedade justa e equânime.

RAZÕES ESTRUTURAIS DA CONDIÇÃO SOCIAL

O Brasil está entre as dez maiores economias do mundo. O país é um grande produtor de alimentos, exportador de *commodities*, possui um vasto parque industrial e detém tecnologia de ponta em setores estratégicos – agricultura, mineração, aviação, petróleo. Ainda mais: é detentor de riquezas fantásticas: biodiversidade, água e sol. Nas últimas dez décadas, o Brasil se industrializou e se modernizou de forma acelerada, porém não superou a desigualdade social.

O grande paradoxo do país é estar entre as maiores economias do mundo, quando se utiliza o critério do Produto Interno Bruto (PIB), e os piores quando se utiliza o critério do

Índice de Desenvolvimento Humano (IDH). Somos um país dual, cindido, dividido: rico por um lado e pobre por outro.

A dualidade da realidade socioeconômica brasileira está associada a sua história. O Brasil foi durante séculos uma plataforma de exploração da metrópole portuguesa que instalou em sua colônia um regime escravocrata orientado pela retirada de riquezas.

> Se vamos à essência da nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde ouro e diamante; depois algodão, e em seguida café, para o comércio europeu. Nada mais do que isto. É com tal objetivo, objetivo exterior, voltado para fora do país e sem atenção a considerações que não fossem o interesse daquele comércio, que se organizarão a sociedade e a economia brasileira. Tudo se disporá naquele sentido: a estrutura bem como as atividades do país. (PRADO JÚNIOR, 2004, p. 31-32).

O autor da *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942) revela que no país se desenvolveu um sistema produtivo voltado para fora, que ele denomina de 'setor orgânico' simultaneamente a um 'setor inorgânico', que se constitui como apêndice do processo produtivo. Isso gerará a ausência de integração entre produção e consumo e resultará na inexistência da formação de uma sociedade. Não há consumidores no país, apenas trabalhadores superexplorados.

Algo similar afirma Celso Furtado em sua obra *Formação Econômica do Brasil* (1959) quando destaca que na economia escravista de agricultura tropical se verifica alta concentração de renda, baixa circulação monetária, carência de bases técnicas e baixa produtividade do trabalho. Na agricultura tropical, diz ele, o excedente era apropriado pelo senhor de engenho que concentrava 95% da renda investindo-a parte na aquisição de equipamentos e escravos e outra parte na compra de mercadorias importadas. Trata-se de uma acumulação cêntrica com vínculo apenas com o exterior. Logo, chega à mesma conclusão de Caio Prado, ou seja, não há mercado interno de consumo, não há troca de bens e serviços e não se constitui sociedade. Os comentários e análise são de Goularti Filho (1999).

O problema central do país deve-se ao fato de que a dinâmica encetada pelo Brasil Colônia não mudou. A lógica de uma economia assentada no tripé trabalho escravo, monocultura e latifúndio, subordinada ao capital externo se perpetuou mesmo na sofisticação capitalista brasileira. Como diz Caio Prado Júnior, em *A revolução brasileira* (1977),

> Deixamos de ser, em nossos dias, o engenho e a 'casa grande e senzala' do passado, para nos tornarmos a empresa, a usina, o palacete e o arranha-céus; mas também o cortiço, a favela, o mocambo, o pau a pique [...] O sistema colonial brasileiro se perpetuou e continua muito semelhante [...] Somos hoje o que nós éramos ontem. (PRADO JÚNIOR, 1978, p 239-240).

Essas distorções não se alteraram com a instalação tardia do capitalismo no país.

A acelerada industrialização e modernização do Brasil ocorrem a partir da década de 1930 com o modelo de 'industrialização via substituição de importações' que substitui o modelo 'agrário exportador'. É também nesse período que o Estado brasileiro começa a se estruturar para viabilizar a industrialização do país. A criação de uma série de estatais entre os anos 1930 e 1950 é obra do Estado: Companhia Vale do Rio Doce (CRVD), Companhia Siderúrgica Nacional (CSN), Eletrobrás, Telebrás, Petrobrás, Departamento Nacional de Estradas e Rodagem (DNER), Banco Nacional de Desenvolvimento (BNDE), entre outras, criam as condições para um vertiginoso crescimento econômico. Destaque-se, entretanto, que esse modelo é imposto, acontece de forma autoritária, desenvolve-se em um ambiente de restrições democráticas. A modernização brasileira inicia-se no Estado Novo, em um regime ditatorial, de repressão aos movimentos que se opõem a esse modelo.

A ausência de debate político e a impossibilidade de contestação ao projeto nacional-desenvolvimentista dão início à concentração de riqueza em apenas algumas regiões do país; por outro lado, estimula a imigração interna e origina os primeiros bolsões de pobreza nos grandes centros industrializados do sudeste brasileiro. Não acompanham o projeto de acelerada industrialização os investimentos em saúde, educação, moradia e saneamento. Ainda mais grave: a estrutura agrária brasileira concentradora de terra permanece inalterada. O país começa a crescer, porém de forma desigual, produzindo em seu interior pobreza e miséria. Uma das poucas conquistas desse período é a promulgação da Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT) e um sistema previdenciário restrito.

O modelo de 'industrialização via substituição de importações' intensifica-se nos 1950 com a ideologia do desenvolvimentismo. Com Juscelino Kubitschek assiste-se à continuidade do modelo econômico desenvolvimentista, porém, incorporando uma nova variante – a abertura ao capital transnacional. A fundamentação teórica do "novo modelo" é de que, apesar do acelerado processo de industrialização encetado por Vargas, o país ainda subsiste em uma realidade de subdesenvolvimento. Resultante dessa análise, três iniciativas demarcam o novo governo. O Plano de Metas, a criação da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) e a construção de Brasília. O que está implícito nessa decisão é acelerar o desenvolvimento nacional. Essa tese, de acelerar a industrialização como forma de incidir rapidamente na correção da desigualdade social, é preconizada pelo pensamento *cepalino* que tem Furtado como um dos seus expoentes.

> A história do capitalismo industrial está marcada pela formidável expansão geográfica do seu núcleo central ocorrida na fase inicial [...] o sistema de divisão internacional do trabalho é fruto deste núcleo industrial original, em seu empenho de ampliar os circuitos comerciais existentes e de criar novas linhas de comércio. [...] A iniciativa esteve com as economias que se industrializaram e geravam o progresso técnico; a acumulação rápida que nelas tinha lugar constituía o motor das transformações que iam se produzindo em todas as partes. As regiões que neste quadro de transformações tinham suas estruturas econômicas e sociais moldadas do exterior, mediante a especialização do sistema produtivo e a introdução de novos padrões de consumo, viriam a constituir a periferia do sistema. (FURTADO, 1984, p. 109-110).

O ousado programa formulado na divisa "cinquenta anos em cinco", explicitado no Plano de Metas, é a pedra angular do novo governo. Subjacente a essa decisão está a ideia de que o país não pode esperar cinquenta anos para se desenvolver, portanto, o que demoraria cinquenta anos para se realizar que se faça em cinco. O Plano de Metas mencionava cinco setores básicos da economia, abrangendo várias metas cada um, para os quais os investimentos públicos e privados deveriam ser canalizados. Os setores que mais recursos receberam foram energia, transporte e indústrias de base. A decisão pela tríade energia, transporte e indústrias de base tem como objetivo a atração da indústria automobilística, produto da análise de que o modelo de país desenvolvido a ser perseguido são os Estados Unidos, resultado, entre outros fatores, de seu moderno parque industrial, particularmente do automobilístico, responsável por uma grande cadeia produtiva. A síntese da formulação é de que a vinda das montadoras ao país aportaria tecnologia de ponta, algo de que não dispúnhamos, e desencadearia um rápido crescimento econômico – a ideia dos "cinquenta anos em cinco".

A chegada do capital transnacional – as montadoras – associado à concepção desenvolvimentista acelerou o crescimento das indústrias de base que foi de praticamente 100% no quinquênio 1956-1961. A economia, nesse período, cresceu em média 8,2% ao ano, mas paradoxalmente cresceu também a pobreza. A concentração do parque automobilístico na região do ABC paulista engendrará e maturará a classe operária brasileira. Um operariado de perfil jovem e migrante.

A acelerada industrialização do Brasil em quatro décadas caracteriza-se como uma modernização conservadora: por um lado, o país cresce, desenvolve-se, torna-se uma potência econômica; por outro, entretanto, não faz a reforma agrária; saúde, educação, moradia e saneamento são relegados a um segundo plano; as periferias incham e os problemas sociais se avolumam.

A modernização conservadora, porém, produzirá em seu interior uma forte oposição a esse modelo concentrador de renda. A não distribuição de renda e a ausência de reformas

estruturais dão origem ao movimento operário, camponês e estudantil. Essas três forças saíram às ruas para exigir um país justo, com distribuição de renda, reforma agrária e investimentos na saúde, educação, moradia e saneamento. Numa contrarreação ao movimento social brasileiro que emerge da modernização conservadora, setores do capital nacional e transnacional com o apoio dos militares e sob a escusa do perigo do comunismo articularão o golpe militar que mergulhará o país numa violenta repressão. O golpe é uma reação à força da sociedade civil organizada, sobretudo, entre os operários, camponeses e estudantes.

No poder, os militares não irão alterar o modelo nacional desenvolvimentista associado ao capital transnacional. Defendem a concepção de que não é possível haver segurança nacional sem um alto grau de desenvolvimento econômico. Para isso irão defender políticas e iniciativas que deem conta da infraestrutura de integração territorial. O golpe de 1964 desenvolve a matriz da necessidade de um Estado de Segurança Nacional, daí o conceito de 'guerra interna' que será promovido pelos militares. A partir dessa concepção de que é preciso combater o inimigo interno, logo após o golpe inicia-se a operação de limpeza e repressão aos movimentos sociais. Perdura, portanto, o modelo de 'apartação social' presente em todo o percurso histórico da sociedade brasileira. No caso específico do período autoritário, escancara-se o flagrante desrespeito aos direitos humanos, particularmente, aqueles associados às garantias das liberdades individuais e coletivas.

OS ERROS DA MODERNIZAÇÃO CONSERVADORA BRASILEIRA

Chegamos, portanto, ao final do século XX com um país que praticamente não viveu uma democracia de fato, nem política e tampouco social e econômica. Durante todo esse período, o Estado brasileiro funcionou de forma autoritária e foi responsável por uma série de erros que culminaram na profunda desigualdade social (BUARQUE, 1993).

Primeiro erro, a implantação de uma política de substituição de importações de bens industriais, sem modificação na estrutura da propriedade da terra e no produto da agricultura, que continuou baseada em latifúndios voltados às exportações.

Segundo erro, a industrialização com base em uma opção por técnicas desadaptadas aos recursos, às características culturais, às necessidades sociais e ao potencial econômico do Brasil.

Terceiro erro, a ditadura. Os 21 anos de ditadura impediram uma revisão de prioridades e correção de erros; não permitiram as necessárias reformas sociais, nem a reorientação dos propósitos da modernidade brasileira.

Quarto erro, a concentração de renda, o mais imoral de todos os erros cometidos pela sociedade brasileira. Concentrou-se: a) das regiões rurais para os centros urbanos; b) dos setores sociais para a economia; c) dos pobres para os ricos e os quase-ricos; d) do mercado interno para o externo; e) dos setores produtivos para os setores financeiros.

Quinto erro, o endividamento. A sociedade preferiu comprometer seu futuro com seu endividamento desmesurado, mas necessário para manter o ritmo escolhido, buscando recursos externos para financiar grandes obras de infraestrutura, compra de técnicas, realizar investimentos e compra de serviços.

Sexto erro, ênfase nas exportações em lugar da construção de um mercado interno. Uma bem sucedida engenharia, porém equivocada nos seus objetivos. Bem sucedida tecnicamente porque fez do Brasil um dos maiores exportadores de alimentos, mas não resolvendo e até agravando os problemas sociais internos, inclusive aqueles de alimentação de sua população.

Sétimo erro, prioridade à infraestrutura econômica, com abandono da infraestrutura social. O mito do desenvolvimento econômico imitativo, como meta para a civilização brasileira, criou o sonho da industrialização e da urbanização como desejos centrais do processo social; formou a ilusão de que através da realização desses desejos todos os demais objetivos sociais seriam atendidos automaticamente.

Oitavo erro, a cartorização, a corporativização e a concentração.

Nono erro, implantação de um sistema de produção do saber e de comunicação social voltados aos interesses individuais, à dinâmica do mercado e à alienação cultural, sem compromisso educacional, nem sintonia com a cultura nacional.

A partir dos anos 1990 o Brasil produzirá o seu décimo erro: democratizar politicamente sem mudar as prioridades socioeconômicas. O país democratizou a política sem mudar as prioridades. Num primeiro momento, com Fernando Collor e Fernando Henrique Cardoso, o país adotará o modelo neoliberal que agravará ainda mais a concentração de renda e, num segundo momento, com Luiz Inácio Lula da Silva, o modelo neodesenvolvimentista, que corrige algumas distorções sociais, mas ressente-se de reformas estruturais.

DO ESTADO PASSIVO AO ESTADO MÍNIMO

Os anos 1990 são os anos dourados do neoliberalismo, nos quais o capitalismo brasileiro passou por uma profunda reviravolta caracterizada pela brutal transferência de ativos do Estado para o mercado. A essência dos acontecimentos dos anos 1990 exige o recuo para a década de 1980. Os anos 1980 foram considerados a década perdida na economia mundial. No Brasil a economia ficou estagnada, aumentaram a recessão e o desemprego. Uma das propostas para se combater a crise econômica e retomar o crescimento foi apresentada num *paper* redigido por John Williamson[6] em 1989. Nesse documento, o economista listava algumas recomendações dirigidas aos países dispostos a reformar suas economias para voltarem a crescer. Entre os principais pontos recomendados destacam-se a adoção de uma rigorosa disciplina fiscal, a abertura comercial, a busca por investimentos estrangeiros e as privatizações. O conjunto dessas políticas, conhecidas como o "Consenso de Washington", defendia na essência a retirada do Estado das atividades produtivas e a total liberdade ao mercado.

Cinco anos depois do lançamento do Consenso de Washington, em 1994, Fernando Henrique Cardoso (FHC) assume a presidência do Brasil. Adota com vigor a agenda do 'Consenso' e inicia uma 'revolução silenciosa' no capitalismo brasileiro que se caracteriza por uma imensa recomposição patrimonial da riqueza brasileira, basicamente movida por uma transferência gigantesca de riqueza ou privatização de riqueza. A revolução silenciosa implementada por FHC implicou que, o Estado deixou de ser locomotiva do crescimento, mas continuou cumprindo um papel decisivo de vitalizador de um novo empresariado.

O modelo adotado por FHC e que pode ser intitulado de 'inserção competitiva no mercado internacional', impulsionou a metamorfose de um Estado empresário para um Estado regulador – na visão do governo de então, condição necessária para o retorno do crescimento econômico e para que o país pudesse se inserir de forma competitiva no mercado internacional. Em poucos anos promoveram-se alterações constitucionais significativas, a mais importante foi a reformulação do capítulo constitucional sobre a economia. O Estado deixou de ser o principal indutor da economia e delegou esse papel para o mercado.

Os anos 1990 ficaram conhecidos como a década neoliberal e significaram a capitulação e a rendição ao receituário neoliberal, ou ainda, a vitória do mercado e do pensamento único. Os dois mandatos de FHC (1995-2002) aprofundaram as orientações do Consenso de Washington: desregulação do Estado, quebra de monopólios, venda de empresas estatais, tentativas reiteradas de desmonte da CLT. O país tornou-se o paraíso para investimentos

---

[6] John Williamson, economista britânico, foi professor no Departamento de Economia da PUC/Rio entre 1978 e 1981, assim como Rudiger Dornbusch, professor do Massachusetts Institute of Technology (MIT). Os dois foram figuras centrais na elaboração do 'Consenso de Washington'.

internacionais que assumiram o filé-mignon de setores estratégicos (finanças, telefonia, mineração, energia). Paralelamente a esse processo de desfibração do Estado, os movimentos sociais passaram a ser criminalizados e desqualificados como forças reacionárias contrárias à modernização do país.

Os anos FHC redundaram em mais uma década perdida sob a perspectiva do crescimento econômico. O modelo econômico da 'inserção competitiva na economia internacional' fracassou, revelou-se como integração passiva e, mais grave, não promoveu a inclusão social e pouco ou nada avançou na superação da desigualdade social.

DO PÓS-CONSENSO DE WASHINGTON AO MODELO NEODESENVOLVIMENTISTA

Em 2002, a vitória de Luiz Inácio Lula da Silva foi saudada como a possibilidade de uma "refundação do Brasil", o início de uma 'nova era' e uma reação ao Consenso de Washington. A chegada de Lula ao poder foi vista mundo afora, particularmente na América Latina, com enorme expectativa. Aguardava-se a possibilidade de retomada de um projeto de nação de caráter nacional popular que finalmente superaria nosso histórico de dualidade socioeconômica. Lula, porém, passa a sofrer enorme pressão, sobretudo pelo mercado financeiro e, acossado pelo capital, inaugura um modelo que junta o social com a ortodoxia econômica, modelo denominado de pós-Consenso de Washington.

Todo o primeiro mandato de Lula foi, por um lado, a aplicação dos fundamentos da disciplina fiscal e monetária e, por outro, políticas sociais de caráter, sobretudo, compensatório. Lula passou a ser citado como exemplo pelo FMI e pelo Banco Mundial e circulou com desenvoltura pelo Fórum Social Mundial e pelo Fórum Econômico Mundial (Davos). A agenda social concentrou-se no Programa Brasil Sem Fome, um programa que recebeu pronta adesão do mercado.

O segundo mandato de Lula, porém, sob a perspectiva econômica, sinalizou para uma mudança de rota e, mais do que isso, deu início à segunda revolução silenciosa que passará a reorganizar o capitalismo brasileiro, sem necessariamente superar os seus problemas estruturais. Esse fenômeno caracteriza-se, por um lado, pelo Estado financiador que impulsiona a constituição de fortes grupos econômicos, ou ainda, a formação de grandes multinacionais brasileiras com capacidade competitiva no mercado internacional; e, por outro, pelo papel do Estado investidor que coloca em marcha a construção de megaobras, destinadas sobretudo a

atender às demandas exigidas pelo grande capital. Ao lado dos 'Estados' financiador e investidor, tem-se ainda o Estado social que atua como mitigador da pobreza e da miséria com políticas de focalização, como o Bolsa Família.

No governo Lula, particularmente no segundo mandato, o Estado passa a ser o grande incentivador, financiador e viabilizador de grandes corporações de capital privado nacional. A formação desses grupos tem no Estado, através do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), a principal alavanca. O BNDES transformou-se na mais poderosa ferramenta de reestruturação do capitalismo brasileiro. Sob a ação do BNDES, poder-se-ia dizer que Lula e, posteriormente, o governo Dilma Rousseff reeditam o governo Vargas e JK. Porém, o nacional-desenvolvimentismo levado a cabo é distinto do praticado na Era Vargas. No período anterior, os investimentos realizados pelo Estado constituíram a formação de um capital produtivo sob controle do próprio Estado. Nesse modelo, o nacional-desenvolvimentismo mudou de coloração. Ele presta-se antes de tudo ao fortalecimento do capital privado.

Ao lado do 'Estado financiador' na criação e/ou fortalecimento de grupos de capital privado nacional, o governo aposta em outra vertente do nacional-desenvolvimentismo, através do 'Estado investidor'. A vertente do 'Estado investidor' se manifesta no Programa de Aceleração do Crescimento (PAC).

O PAC se manifesta numa série de investimentos pesados na área da infraestrutura, principalmente em três grandes áreas: logística (transportes), energia e infraestrutura social e urbana. Em síntese, o PAC é um conjunto de grandes obras de infraestrutura para alavancar o crescimento econômico do país. Entre as principais, encontra-se a construção de hidrelétricas (Belo Monte, Santo Antônio e Jirau), a transposição do rio São Francisco, a retomada do programa nuclear, a construção e/ou duplicação de rodovias, como a polêmica BR 319. Há ainda investimentos em ferrovias, hidrovias, portos, aeroportos, saneamento, habitação popular, as obras para a Copa do Mundo (2014) e as Olimpíadas (2016).

O governo considera as obras do PAC, os grandes projetos de infraestrutura, como indispensáveis para a retomada do crescimento econômico, a geração de emprego e a distribuição de renda. Parcela do movimento social, por sua vez, vê o programa como grande beneficiador dos interesses do capital. Na visão dos movimentos sociais, outros investimentos como em saúde, educação e reforma agrária, seriam prioritários em relação aos bilhões destinados às grandes obras.

A novidade maior dos governos petistas fica por conta do 'Estado social' que funciona ao lado do Estado financiador e investidor, como um mitigador das desigualdades sociais. Algumas políticas podem ser consideradas emancipatórias, como a valorização do salário mínimo; mas a maioria é de caráter compensatório como o programa Bolsa Família. Na porção do Estado social destacam-se os seguintes programas: o Bolsa Família, o controle dos preços (cesta básica), o aumento real do salário mínimo, o crédito consignado, a ampliação de empréstimo à agricultura familiar, o microcrédito, a bancarização de pessoas de baixíssima renda, a ampliação do Benefício de Prestação Continuada (BPC), o Luz para Todos (de eletrificação rural), a regularização das propriedades quilombolas, a construção de cisternas no semiárido.

De todos os programas, o mais significativo é o Bolsa Família. Trata-se de um programa modernizador da assistência social. Os pobres prescindem das cestas básicas de vereadores e das Igrejas. É um programa que ajuda na superação do clientelismo. Entretanto, como os valores são baixos e não se inscrevem na rede de direitos sociais, como o trabalho assalariado, funciona como uma política compensatória. O Bolsa Família representa pouco mais 0,5% do PIB.

O modelo de Estado propugnado pelo modelo neodesenvolvimentista favorece, entretanto, sobretudo o grande capital. Efetivamente, o Estado neodesenvolvimentista resultou numa reorganização do capitalismo brasileiro, em que os grandes potentados – agronegócio, finanças, grande indústria, oligarquias – continuaram sendo os que mais ganham. É verdade que milhares ascenderam socialmente, melhoraram sua renda e passaram a consumir mais. Fala-se do surgimento de uma nova classe média brasileira – 22,7 milhões de brasileiros teriam mudado de patamar de renda. Porém, o crescimento da economia não resultou necessariamente no enfrentamento e na resolução dos problemas estruturais brasileiros – saúde, educação, saneamento –, que permanecem deficitários.

Destaque-se nesse período o avanço nas políticas de atenção às minorias e avanços na legislação voltada às mulheres, aos negros e ao público LGBT.

O GOLPE DE 2016 E A AGENDA REGRESSIVA

Mesmo considerando que a era petista no leme do governo federal não avançou em reformas estruturais e tampouco ameaçou os ganhos do capital financeiro, industrial e do agronegócio, surpreendentemente, o país sofre uma ruptura democrática em 2016 com a deposição da presidente Dilma Rousseff.

No período imediato ao pós-golpe, assistiu-se à aplicação de uma agenda regressiva de reformas e desmonte dos direitos econômicos, sociais e civis inscritos na Constituição de 1988 que passam a penalizar, sobretudo, os mais pobres. Novamente, para retomar o conceito *caiopradiano* e *furtadiano*, interrompe-se a possibilidade de construção da nação timidamente retomada na era petista.

O Governo Temer revela-se um títere a serviço das forças do mercado e de desidratação das políticas sociais. Entre as medidas mais deletérias, se encontram o desmonte de programas sociais urbanos e rurais; a revisão do regime de partilha do pré-sal, que destinaria mais recursos ao Estado; a reforma do ensino médio, que é direcionada aos interesses de mercado; a interrupção das demarcações de terras indígenas e quilombolas; o congelamento da reforma agrária; a reforma trabalhista e a terceirização sem limites que institucionalizam a precarização no mundo do trabalho; a retomada das privatizações sem contrapartidas à sociedade; as tentativas de enfraquecimento do Serviço Único de Saúde – SUS; e a insistência em reformar a previdência, que atingiria os mais pobres.

A medida, entretanto, mais danosa para as políticas sociais foi a aprovação da PEC 55 que prevê o congelamento dos gastos sociais pelos próximos 20 anos. Aplicada com rigor, a lei é uma pá de cal na perspectiva de reparação do fosso da desigualdade social e significará danos irreparáveis na oferta dos serviços públicos gratuitos e universais, em especial nas áreas da educação e saúde. O desastre, sob a perspectiva social, do governo pós-golpe é assustador. A manifestação mais evidente desse desastre é a ameaça do retorno da fome, evidenciado por relatórios da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura – FAO.

O balanço da hecatombe social do governo pós-golpe ainda é inconcluso, mas são evidentes os retrocessos gigantescos. As suas consequências ainda não foram medidas em toda a sua extensão. A não interrupção, porém, dessa agenda pode aprofundar a desigualdade social.

UM NOVO E AMPLO PROJETO DE INCLUSÃO SOCIAL E RESPEITO AOS DIREITOS SOCIAIS

Como pudemos observar, o modelo societário brasileiro nas últimas décadas sempre permaneceu preso à economia como meio e fim, mesmo em governos progressistas. A concepção do modelo sempre foi a de que a inclusão social viria via mercado. Nunca tivemos um modelo de transformação via reformas estruturais, mas de aderência à lógica produtivista-

consumista. No máximo a mitigação da pobreza se dá através de programas e políticas sociais compensatórias.

Pensar um Brasil economicamente equitativo, socialmente justo, ecologicamente sustentável, politicamente democrático, participativo e com respeito aos direitos humanos requer a ousadia de propor a discussão de um novo e amplo projeto de Brasil, capaz de transcender a discussão do meramente circunstancial e, ao mesmo tempo, fugir do círculo de giz imposto pelas questões econômicas.

A sociedade brasileira é uma sociedade extremamente criativa, capaz de resistência e de gerar alternativas. Assim, para este debate, trazemos à tona algumas questões na área dos direitos sociais e humanos que precisam ser enfrentadas.

Renda para todos. Fica cada vez mais evidente o esgotamento da sociedade industrial/salarial. Por muito tempo se pensou que caminhávamos inexoravelmente para uma civilização inclusiva, na qual o trabalho assalariado desempenharia papel central na distribuição de renda. Para esse pensamento, o modelo a ser perseguido era o do *Welfare State* dos países europeus – a tríade capital-trabalho-estado se retroalimentando e produzindo justiça social. Esse modelo dá sinais de fracasso. Nada mais distante do que pensar que o trabalho assalariado ainda possa desempenhar essa função. O assalariamento é sempre e cada vez mais escasso e precário. Estamos diante de uma crise terminal da sociedade salarial? Não necessariamente, porém, três mudanças em curso – a evolução das forças produtivas, a financeirização e o enfraquecimento do Estado como regulador da assimetria entre o capital-trabalho – alteraram substancialmente a sociedade do trabalho enfraquecendo-a. Estamos diante de um desafio gigantesco: como pensar numa sociedade que não dependa mais apenas do assalariamento como mecanismo de inclusão social? É ilusório considerar que um dia retornaremos ao pleno emprego; é ingenuidade crer nas promessas vãs dos que prometem emprego. É um engano acreditar que o emprego será a ancora de toda uma vida. Doravante, não basta distribuir o trabalho. Na atual sociedade brasileira é preciso distribuir também as riquezas socialmente produzidas. Fazer com que todos tenham o bastante para comer é uma utopia antiga que precisa ser retomada. Conceder a todas as pessoas, desde o nascimento, sem nenhuma condição social ou profissional uma renda mínima, repousa sobre um 'princípio revolucionário', qual seja o de que

> As pessoas têm direito ao mínimo vital porque existem e não para existirem. Sua instauração repousa sobre a seguinte ideia: a capacidade produtiva de uma sociedade é o resultado de todo o saber científico e técnico acumulado pelas gerações passadas. Assim, os frutos desse patrimônio devem servir ao conjunto das pessoas. (RAMONET, 2000, p. 3).

Estimular a socioeconomia solidária. Nossa sociedade é cada vez mais plural. A economia pode também ser mais plural, a fim de incluir as associações, as cooperativas, as trocas de serviço, os sistemas financeiros alternativos e solidários. Trata-se, portanto, de fortalecer as atividades que cultivam essencialmente relações de proximidade, criadoras de cidadania (sistemas de trocas locais, redes de trocas recíprocas e de saber, vida associativa etc.), ou porque seu objetivo primeiro não é o lucro e o seu poder é partilhado pelo conjunto dos seus membros. São atividades onde a rentabilidade é social e de longo prazo. Em todos esses casos o poder público pode e deve favorecer o livre desabrochar da criatividade. As relações que se estabelecem são antes relações de cooperação, de solidariedade, de ajuda mútua e não de competição e de exclusão.

Desconcentrar a concentração da terra. A estrutura fundiária brasileira é altamente concentradora de terras nas mãos de poucos que as utilizam sobretudo para produzir *commodities* para o exterior. Uma reforma agrária bem feita, aliada a uma política agrícola, pode ser um instrumento eficaz para gerar trabalho no campo e em setores ligados a ele (microindústrias rurais, serviços técnicos no campo), assim como dinamizar um mercado interno. O Brasil tem potencial para apostar na agricultura: terras agricultáveis, recursos técnicos, gente que gosta de trabalhar a terra. As terras de especulação podem vir a ser terras de gestação de novas alternativas de trabalho, tais como: o trabalho familiar, as experiências cooperativas. Ainda mais: a reforma agrária pode se constituir, como as experiências já mostram, numa nova dinâmica de produção de alimentos saudáveis sem o uso indiscriminado de agrotóxicos.

Oferecer moradia decente para todos. O déficit habitacional mantém a casa para morar inacessível ainda a milhares de brasileiros. Até mesmo a política habitacional destacada como um dos avanços dos últimos anos precisa ser problematizada. O programa *Minha Casa, Minha Vida* está longe de ser exemplar. Antes de favorecer os mais pobres, beneficia, sobretudo as incorporadoras, imobiliárias e empreiteiras. O programa acaba por consolidar um padrão periférico de urbanização, constituindo a chamada 'urbanização sem cidade', ou seja, a instalação de conjuntos habitacionais em áreas distantes e desarticuladas do conjunto estruturado da cidade, com inexistência ou insuficiência de transporte público e saneamento, perpetuando as características do território segregado.

Universalizar a saúde e a educação. A saúde e a educação, dois temas centrais na agenda da inclusão social, sempre foram abordadas historicamente de forma tímida, quase imperceptível, na sociedade brasileira. Na área da educação, os indicadores apontam avanços

no ensino superior, porém, na base da pirâmide – ensinos básico e médio – os resultados são indigentes. Assim como na educação, na saúde os déficits são gigantescos e o quadro geral é de caos. Faz-se necessário um programa de universalização da educação e saúde pública de qualidade que poderia contribuir, por meio do fortalecimento do serviço público, para a minimização dos efeitos perversos da desigualdade.

Radicalizar as políticas públicas nas periferias. O modelo da presença do Estado nas comunidades periféricas de todo o país é de quase ausência. Além do abastecimento de água e energia elétrica, o poder público se faz presente nas periferias, através da escola, unidade de saúde, creches e, quando muito, uma delegacia de polícia, que, na maioria das vezes, mais assusta do que traz segurança. Essa estrutura é, na maioria dos lugares, extremamente precária e exige maciços investimentos. Mas não basta isso, é preciso que o poder público transforme as nossas periferias em lugares melhores para se viver. E isso é possível e barato. É preciso encher as periferias de equipamentos sociais estratégicos inclusivos e de estímulo à convivência. Destacam-se aqui bibliotecas, teatros, ginásios poliesportivos, piscinas públicas, centros culturais, casas de idosos, centros de velório, praças públicas. Esses equipamentos permitiriam tornar mais agradável a vida coletiva em espaços hoje degradados e estimular a convivência.

Garantir políticas de atenção a públicos vulneráveis. Fortalecer políticas públicas em defesa da juventude – particularmente a juventude negra –, contra a violência às mulheres e de respeito à diversidade sexual é um dever do Estado. Tem se avançado nessa área, mais ainda timidamente. Há centenas de propostas, ideias, iniciativas e experiências que podem ser apropriadas e ampliadas pelo Estado.

Respeitar os direitos dos povos originários e comunidades tradicionais. Faz-se necessário o reconhecimento dos territórios dos povos originários e comunidades tradicionais: camponeses, indígenas, quilombolas, ribeirinhos, pescadores artesanais, extrativistas e demais grupos sociais fragilizados, cujos direitos são garantidos pela Constituição Federal e não são cumpridos. Historicamente essas populações foram esquecidas. Os sucessivos governos dialogam com o movimento 'branco', 'disciplinado' às regras do jogo por ele imposto, porém, não sabem dialogar com os movimentos 'étnicos', com os movimentos que estão fora da lógica formal ou que não aceitam e resistem a subordinar-se à agenda fordista desenvolvimentista. Tributários de um marxismo reducionista que vê as forças produtivas – trabalho e capital – como meio para controlar e transformar os recursos naturais com vistas à produção de bens materiais, base do crescimento econômico, as forças hegemônicas da política nacional

enxergam nos povos tradicionais um obstáculo ao pleno desenvolvimento do modelo em curso. Nesse modelo, as terras, águas, matas, ar, biodiversidade e minérios estão subordinados à lógica produtivista, âncora do crescimento econômico e base da "distribuição de renda". Na medida em que os povos tradicionais ocupam os territórios onde se encontram os recursos vitais para o modelo devem ser removidos. É preciso que os territórios dos povos tradicionais sejam respeitados e se tornem espaços invioláveis.

Superar a macroeconomia rentista. Saúde, educação, saneamento, moradia para a população de baixa renda, mobilidade urbana, reforma agrária, entre outras políticas sociais estruturantes exigem aporte de muito recurso. Essa possibilidade, entretanto, tem sido interditada pela política econômica do governo que não rompeu com a macroeconomia do ajuste fiscal e rentista. Quase a metade do orçamento federal está destinada ao pagamento da dívida pública brasileira. A dívida pública se transformou em um instrumento do mercado financeiro. Em lugar de servir como meio de obtenção de recursos para financiar o Estado e incrementar as condições de vida de todos os brasileiros, tornou-se um mecanismo de subtração de crescentes volumes de recursos públicos, inviabilizando a destinação de verbas para áreas sociais e provocando a piora nas condições de vida da sociedade em geral, enquanto favorece o setor financeiro.

Fortalecer o Estado democrático e participativo. O Estado democrático pode ser um importante impulsionador de medidas de proteção dos mais pobres, de redistribuição das riquezas e promotor de direitos humanos. Pode também ser o articulador dos interesses e das iniciativas plurais surgidas na sociedade e que necessitam da proteção do Estado. O Estado não pode dar atenção e suporte unicamente aos interesses do capital. Para tanto, faz-se necessário aprofundar os mecanismos que fortaleçam a democracia direta e participativa.

Políticas preventivas e de mitigação dos impactos ambientais. O planeta Terra dá sinais cada vez mais reiterados e evidentes de esgotamento. Os sistemas físicos e biológicos alteram-se rapidamente como nunca antes aconteceu na história da civilização humana. A crise ecológica devolve à humanidade a consciência de que os destinos humanos e de *Gaia* são relacionados e interdependentes, estão entrelaçados. Nesse sentido, as demais crises estão subordinadas a essa crise maior; ou seja, toda e qualquer ação deve ou deveria levar em conta a crise ecológica. Faz-se necessário um paradigma que rompa com a racionalidade técnico-instrumental instaurada pela modernidade. Aqui, tanto a direita como determinada esquerda não estão à altura da tarefa exigida. Tanto o liberalismo como certa leitura dogmática do marxismo repousam sobre a noção de um progresso infinito, e repetem exaustivamente o mantra

do crescimento. Até mesmo parcela significativa do movimento social é tributária de um jeito de pensar e agir preso às categorias da sociedade industrial, e daí a dificuldade de assimilação em sua agenda de temas que estão além dessa sociedade. Propostas simplificadas e descontextualizadas que reproduzem o receituário keynesiano e marxista – matrizes teóricas de outro momento histórico – não nos ajudam a sair da crise, porque são mais parte do problema do que da sua solução, uma vez que bebem na mesma fonte: o desenvolvimento/crescimento econômico como saída para a crise. Agora, urge a consciência de que a crise ecológica é, antes de tudo, expressão de determinado modo produtivo da sociedade industrial, em vias de esgotamento. Por isso insistir teimosa e cegamente no produtivismo econômico é ameaçar toda a vida da e na Terra, incluídos os seres humanos, colocando em grave risco a vida das gerações futuras. Faz-se urgente, portanto, incentivar políticas, com participação da sociedade, para a prevenção dos impactos socioambientais dos projetos desenvolvimentistas e a proteção e garantia de direitos das populações afetadas.

O bem viver como inspiração societária. As crises econômica, ecológica, alimentar, energética e do trabalho são manifestações de uma crise maior: uma crise de modelo de desenvolvimento de tipo civilizacional. Na essência da crise encontra-se o "modo de produzir" e o "modo de consumir" da sociedade mundial que está levando o planeta ao esgotamento. Na origem de todas essas crises está o fato de que a economia deixou de ser a "serva" da sociedade para se tornar a sua "senhora". Impulsionada pela ideia de progresso linear e quantitativo assentado sobre o crescimento econômico e recursos naturais ilimitados, a economia, na sociedade industrial, foi se desvencilhando gradativamente da ética e da política e passou a ser orientada e regida tão somente pelo mercado. Ainda mais, para além da ruptura da relação entre economia e sociedade, também a ligação entre economia e ambiente foi se desfazendo. Na luta contra a destruição do planeta e no debate sobre como preservar o que resta, redescobrimos os povos indígenas. Nos últimos anos, diversos países latino-americanos, particularmente os andinos, vêm incorporando nas suas constituições, o conceito do "bem viver", que nas línguas dos povos originários é identificado como *Sumak Kawsay* (quéchua), Suma *Qamaña* (aimará), *Teko Porã* (guarani). Para alguns teólogos, antropólogos, sociólogos, ambientalistas e pesquisadores temos aí uma das grandes novidades no início do século XXI. Redescobrimos um conceito milenar: o "bem viver" que se diferencia do 'viver melhor' ocidental, que é individualista e que se faz geralmente à custa dos outros e em oposição à natureza. O conceito do "bem viver" é radicalmente anticapitalista e sugere que devemos construir uma sociedade que seja sustentável com a natureza, com as necessidades humanas presentes e futuras, com

uma ética solidária, tendo como fim a construção de uma sociedade baseada em valores da solidariedade, liberdade, democracia, justiça e equidade.

CONCLUSÃO

Como se pode observar, a questão do déficit da condição social é estrutural. O país é resultante da contradição entre o Brasil nação e o Brasil mercado. Entre o desejo da inclusão social e as forças de mercado que empurraram o país para a concentração de renda. O Estado brasileiro tornou-se instrumento dos interesses dos ricos aqui de dentro e, também, dos de lá fora. As poucas vezes em que o pêndulo do Estado moveu-se para o lado dos mais pobres foi porque esses lutaram para se tornarem visíveis. Mesmo, no período mais recente, em um governo denominado democrático popular, assistiu-se a um projeto de superação de pobreza reducionista, em que a inclusão social se deu sobretudo via economia de mercado, acesso ao consumo, e não necessariamente no enfrentamento aos problemas estruturais como a oferta de educação e saúde de qualidade, moradia decente, saneamento, mobilidade urbana, condições dignas de trabalho e renda.

A questão da pobreza e dos direitos no Brasil continua posta, não saiu da agenda – de forma ainda mais gritante pós-golpe –, está aí para ser enfrentada e resolvida. Exige, porém, prioridades, opções e decisões. O Estado brasileiro joga um papel decisivo nesse processo. As propostas, as iniciativas e as experiências de saída da pobreza são apontadas pelo próprio povo através de suas ações criativas. Um olhar atento pode identificá-las e caso recebem aportes do Estado, incentivo, assessoria, podem se tornar em um atalho para debelar a pobreza do país. Faz-se necessário um olhar mais sensível aos pequenos, aos mais pobres, e que se deixe de lado um pouco aqueles que se beneficiaram historicamente.

O Estado não é, não deve, e não pode ser imparcial. Ele precisa, antes de tudo, ser instrumento de correção das distorções sociais na perspectiva do fortalecimento de uma sociedade que respeite os direitos sociais, com uma ética solidária, tendo como fim a construção de uma sociedade baseada em valores da solidariedade, liberdade, democracia, justiça e equidade.

REFERÊNCIAS

BUARQUE, Cristovam. **A revolução nas prioridades; da modernidade técnica à modernidade ética**. 2.ed. rev. ampl. . Brasília: Ined, 1993.

FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**. São Paulo: Globo, 2006.

GOULARTI FILHO, Alcides. O pensamento de Celso Furtado: crenças e desilusões. In: **Revista de Economia**, Curitiba, v. 23, n. 25, p. 123-137, 1999.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

FURTADO, Celso. **Cultura e desenvolvimento em época de crise**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

PERONDI, Eduardo. A Revolução burguesa no Brasil. In: **Em Debate**. Florianópolis, n. 3, p. 135-146, 2º sem. 2007.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

PRADO JÚNIOR, Caio. **A revolução brasileira**. 6.ed. São Paulo: Brasiliense, 1978.

RAMONET, Ignacio. 'A aurora'. In: **CEPAT Informa,** n. 58, p. 3, fev. 2000.

A POLÍTICA SEM A CAPTURA DA VIDA
SOB O PERCURSO DE GIORGIO AGAMBEN:
apontamentos da potencialidade de uma *stasis*, guerra civil

Claudio César de Andrade

UM PENSADOR E UM PENSAMENTO NECESSÁRIOS:
A ARQUEOLOGIA COMO SENTIDO PARA O ESCLARECIMENTO

Giorgio Agamben, filósofo italiano vanguardista, continua nos surpreendendo. Sabe-se que seu melhor livro ainda está por vir e que apesar de ter afirmado que *O uso dos corpos* teria sido seu último escrito, confirmou o veredicto de seus intérpretes e estudiosos de que seu trabalho é um projeto longe do fim. No início de 2015, deu vida àquilo que passou a ser considerado seu último empreendimento filosófico, *stasis*, uma análise da guerra civil com o *status* de um novo paradigma político.

Seu livro *Stasis, a guerra civil como paradigma político, Homo Sacer, II, 2* trata da requalificação/reinterpretação de dois seminários ocorridos na Princeton University, em outubro de 2001, logo após os atentados terroristas. Esses atentados desestruturaram a lei internacional clássica da diplomacia em ameaças subnacionais e transnacionais. Os dois seminários agora foram compartilhados em forma de publicação como última peça do fenômeno *Homo sacer*. Na construção da obra, em termos cronológicos de criação, situa-se um referencial excepcional de retorno às formas jurídico-políticas e ao governo (exploradas pelo autor em dois momentos), seja na origem grega ateniense, seja na teoria política de Hobbes.

Nosso interesse neste pequeno artigo é, análoga e hermeneuticamente, em um processo de reinterpretação de Agamben, compreender a expressão *stasis* da Grécia clássica. Tal expressão significa etimologicamente o ato de levantar-se, estar firmemente em pé (*stasimos*). Trata-se de um levante interior, dentro da mesma comunidade política, uma guerra interna localizada, de acordo com a natureza grega, na relação entre pessoa, família e cidade (governantes), no contexto do tempo presente em que novas modalidades de negação, resistência e rebelião se fazem presentes em vários países, inclusive no Brasil.

Diferentemente da guerra entre Estados, também comum na Grécia antiga, o objeto que se pretende analisar neste material é prioritariamente a discórdia entre o sentimento de pertença à cidade e/ou sentimento de pertença ao país; uma insubordinação, um conflito de pessoas

comuns diante dos agentes políticos ou responsáveis pela constituição da política formal tendo como alvo maior o poder constituinte, imposto pelo poder soberano (expressão agambeniana), desde os tempos primordiais da Grécia clássica.

Assim, constata-se, gradativamente, no tempo presente, uma tensão política dotada de uma robustez compartilhada por comuns que até pouco tempo gozavam do *status* de despolitizados. Sabe-se que as redes sociais como embrião de um novo *ethos* político tem como alvo a falsa ideia de política em uma representatividade fictícia, construída no paradigma ocidental do constituinte enquanto constituinte em um discurso fictício em uma artificial necessidade política.

Embora Agamben (2015), em uma análise primeira, identifique a *stasis* como violência vinculada ao terrorismo internacional, alterando fundamentalmente o significado de guerra civil mundial, este artigo caminha para a análise de práticas insurrecionais de cidadãos comuns diante do poder constituinte que historicamente foram despolitizados pela própria *polis* e agora ensaiam uma nova politização, ainda em construção. Portanto, em seu modelo tradicional, a forma que a guerra civil assumiu hoje, na história mundial é, segundo Agamben, o terrorismo internacional em si. Essa foi a motivação inicial do filósofo, mas sua investigação arqueológica permitiu uma compreensão maior sobre a gênese da *stasis*, seu percurso histórico e suas possíveis implicações no tempo presente. Por essa razão, queremos aqui recuperar a teoria da *stasis* (guerra civil), analogamente, enquanto mecanismo de resistência ao poder constituído em termos globais.

Faz tempo que vivemos momentos de revoltas, desgostos e levantes contra o sistema político e contra todos que o servem, enquanto objetos ou enquanto sujeitos da dominação. Mesmo assim e apesar disso, em quase todos os ambientes, do mais graduado ao menos graduado, há conversas e discussões que convergem na tese de que 'diante do quadro do tempo presente' e 'diante da crise que não se encerra' precisamos nos adequar, nos ajustar e compreender nossa posição coadjuvante para vivermos um pouco mais, ou para sobrevivermos.

Em especial, o presente artigo, partindo de obras de Agamben e de seus interlocutores, quer compreender essencialmente as implicações desse novíssimo paradigma político, a guerra civil, em seu caráter análogo. Trata-se de vislumbrar possibilidades de avaliação do atual estágio de contestação permanente de pessoas singulares e da categoria 'povo' diante do poder soberano (discurso construído pelo autor ainda em 1995).

É possível compreender em Agamben a sugestão da *stasis* como espaço de reversão da concepção política; como uma espécie de contraponto em que se imagina a superação da visão da *oikos*[7] (casa) na *polis*[8] (cidade).

Segundo Arendt (2012), desde os gregos o domínio político se revelava como o espaço onde se desenvolvia uma espécie de segunda natureza, uma nova vida, em acréscimo à vida privada natural que jamais suprimimos. Arendt observa que os antigos tinham por política uma clara demarcação entre as questões naturais da sobrevivência e as demandas políticas da liberdade.

A *polis,* segundo Arendt (2012), diferenciava-se do lar (*oikia*). Assim, a família, pelo fato de somente conhecer iguais e convencionais, resultava em uma qualificada injustiça interna, daí a existência de tensões domésticas. Dentro do domínio do lar privado, a liberdade sequer existia, pois o chefe do lar era a autoridade imposta. Desse modo a pessoa dependente só era considerada livre na medida em que tinha o poder de deixar o lar e ingressar no domínio político, no qual todos eram iguais.

O espaço político da *polis* não teria atenuado o conflito interno da *oikos*, sofrendo uma reificação acentuada. Pelo contrário, a *polis*, que deveria assegurar o espaço da liberdade e da igualdade, contrariamente, em um processo de instrumentalização, manteve a constituição da supremacia e da imposição velada, própria da *oikos*. Desse modo, a guerra civil passou a ser uma presença inevitável que a cidade mantém e que, de tempos em tempos, é reavivada por situações temporais.

Essa fratura da *polis* tem sido questionada por cidadãos e cidadãs que tendem a abandonar o processo civilizatório, a política sistêmica, a suposta fraternidade política e até mesmo o exílio (retirada), buscando, nesse espaço temporal, um levante destituinte, com a finalidade de contrapor-se à máxima da cidade despolitizada. (AGAMBEN, 2015).

Trata-se de um agir excepcional, portanto, um paradigma político insurrecional que, entre outras questões, significa uma experiência diferente do tempo da militância e da política convencional. A ação não seria mais postulada em termos tradicionais ou programáticos, muito menos palacianos ou revestido de um poder substancialmente hierárquico. A mudança de paradigma sugerida por Agamben é que o domínio dos dispositivos (instrumentos de dominação) sobre o sujeito não é exercido nas múltiplas categorias reificadas de presença, mas, precisamente, no seu tempo. Surge então a hipótese, aberta à discussão, de que a política pode

---

[7] Administração da casa ou economia doméstica.
[8] Espaço público em que se discutem ideias políticas.

não ser uma ciência do governo dos homens em si, espontaneamente, dos seus eventos e das suas ações, mas sim uma organização governamentalizada por técnicas instrumentalizadas (biopoder); e de que o uso destituinte que Agamben (2015) recupera do *modus operandi* da Grécia antiga não é mais do que o momento em que um determinado movimento concreto faz desabar regimes abstratos, totalmente reificados pelo domínio e captura através da governamentalização da vida.

Nesse sentido, ocorre uma naturalização do estado de exceção que traz em seu bojo perigos para a boa convivência política. Enquanto interlocutor de Agamben nessa problemática, Jacques Rancière (1996) expressa que há efeitos perversos de uma igualdade artificial que contraria uma liberdade natural da política em si. Citando Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, esclarece que a *polis* (longe de ser um espaço da igualdade e da liberdade) tem, na verdade, apenas duas partes: os ricos e os pobres. Via de regra, são os afortunados que parecem ocupar o lugar das pessoas consideradas de bem.

Daí o entendimento de Agamben de que a política na *polis* tem uma potencialidade superior que se perfaz na família e na *polis*, mas que, na prática, nem sempre a expectativa criada é plenamente realizada. Enquanto tipo ideal, sabe-se que a característica da ação humana é sua condição plural, imprescindível, e quando esta máxima é colocada em xeque, temos uma clara justificação de uma guerra civil singular.

Recuperando expressões e conceitos foucaultianos, Agamben pavimenta sua teoria política com uma perspectiva arqueológica de dar um sentido mais ontológico ao novo paradigma político do século XXI, denominado 'guerra civil'.

Para tanto, revitaliza em uma versão contemporânea o sentido de 'governamentalidade' ou 'biopolítica', próprios de Foucault (2008), em que a vida das pessoas é regulamentada pela sobreposição de cálculos estatais, em uma extensão inimaginável em outros tempos. Agamben considera a sobreposição do biopoder como um dispositivo[9] de alta densidade em uma espécie de Estado que não é mais Estado, ou seja, um 'Estado de exceção'.

Em Foucault (2008), a guerra civil não diz respeito ao conflito individual, mas sim aos conflitos e tensões entre segmentos sociais coletivos como famílias, etnias e classes, entre outros. Na concepção foucaultiana não há atores individuais na guerra civil, mas sim atores

[9] Elemento que tem a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, comportamentos, opiniões e discursos dos seres vivos.

coletivos como grupos coletivos. Foucault, emancipando-se do lugar comum do conceito de guerra civil convencional como enfrentamento dos de fora em relação aos de dentro do poder interno, concebia a guerra civil como um lócus de ameaça e até de vigilância em relação ao poder estabelecido.

De forma vanguardista Foucault insere a guerra civil em um debate essencialmente secular, em posição contrária ao que se convencionava ser guerra civil até então. Esse axioma foucaultiano será compreendido por Agamben e por ele requalificado em uma dimensão paradigmática, ou seja, colocando a guerra civil em um novo patamar de importância no cenário da neocontemporaneidade.

Desse modo o empreendimento de Agamben está em reexaminar o conceito de guerra civil, desde a Grécia antiga, em um contexto próprio, passando pelo mundo moderno hobbesiano sob outro viés e atingindo a contemporaneidade com novas expressões ainda mal compreendidas no tempo em que escrevo.

Partindo do pressuposto de que política é conflito, não é possível distinguir claramente a guerra civil que havia no seio do poder doméstico (*oikos*) em relação ao conflito no espaço comum (*polis*), dadas sua natureza ambígua e suas interferências em uma clara zona de indiferença entre politização e despolitização. Havia resistência interna no espaço do poder doméstico, como questões não resolvidas em sua inteireza, bem como resistência no ambiente da *polis*, no espaço do poder coletivo, como questões acerca da distribuição do poder.

A intenção primeira de Agamben foi reexaminar o conceito denominado *stasis*, em um contexto da Grécia antiga para, em um segundo momento, compreender em um contexto hobbesiano, na modernidade, a negativação do conceito de guerra civil, ou seja, sua marginalização. Seu mérito foi ter compreendido com rigor a interpretação da historiadora helenista Nicole Loraux, estudiosa da Grécia clássica, que concebeu *stasis* (guerra civil), como um processo cativante, necessário e pedagógico para a reconfiguração da cidade de Atenas em uma movimentação diferente do convencional. Resulta daí uma participação efetiva de cidadãos com influência política, seja no ambiente público, seja no ambiente doméstico, em uma clara positivação do conceito de guerra civil, agora reapropriado por Agamben, dando à *stasis* um *status* paradigmático.

A novidade em Agamben é considerar uma nova modalidade de guerra civil em parâmetros globais, em pleno estado de exceção. Daí o seu interesse em avaliar corretamente o impacto do terrorismo em sua nova versão neocontemporânea, em uma nova modalidade

política. Desse modo, segundo Agamben (2015), é possível ver no terrorismo internacional um singular conteúdo político, diferente da atividade criminosa comum.

Com o objetivo de requalificar Foucault em sua tentativa de esclarecer o atual conceito de guerra civil, Agamben, através da arqueologia, se debruça inicialmente sobre a matriz da *stasis* na Grécia antiga.

Em uma revisão de literatura acerca dos conflitos internos da cidade de Atenas, temos o entendimento de que inicialmente havia na *oikos* (poder doméstico, governo da família) um conflito interno consanguíneo entre irmãos, em uma vida pouco qualificada, denominada de *zoé*, tendo como perspectiva uma nova maneira de organizar a vida familiar. Na sequência, por conta da qualificação da *polis* e a ocupação por parte dos atenienses em espaços públicos, teria havido uma nova modalidade de conflito, em uma rebelião dos cidadãos da *polis* em relação aos detentores do poder coletivo. Essa rebelião também tinha como perspectiva maior uma reorganização da sociedade, ou seja, uma dinamização ou alteração no jogo político da cidade.

Nesse cenário da Grécia antiga, em particular sobre a cidade da Atenas, ocorrem algumas movimentações singulares. A *oikos* (o poder privado) se voltaria para o público e a *polis* (o poder público) passava a interferir no *modus vivendi* da vida privada. Dito de outra forma pode-se compreender essa movimentação da seguinte maneira: o poder privado (casa) excede o ambiente doméstico e o poder público invade o poder familiar.

Portanto, a *stasis* deve ser entendida, segundo a releitura de Agamben (2015), como a tensão não resolvida no seio familiar e também na distribuição do poder dentro da sociedade civil. A pluralidade do conceito de *stasis* se estende desde uma simples discórdia até uma guerra civil mais implacável, podendo ser vista em diferentes formas de rivalidades entre movimentos, classes sociais e agitações públicas.

A hipótese de Agamben é que a *stasis* não acontece nem na *oikos*, nem na *polis*, ou seja, nem na família, nem na cidade, mas sim constitui-se em uma zona de indiferença entre o espaço impolítico da família e aquele espaço político da cidade.

Agamben, em um processo de requalificação do conteúdo histórico investigado pela historiadora helenista Nicole Loraux, enfatizará que a guerra civil grega não seria apenas uma guerra dentro da família em si, mas um dispositivo que, através da politização e despolitização, tanto da casa quanto da cidade, constituiu um espaço para um novo jogo político, colocando Atenas como uma cidade paradigmática.

Dentro desse jogo político há regras pontuais. Tanto o indivíduo da família ateniense quanto o cidadão da cidade de Atenas tinham o compromisso com seu agir. Loraux (2010),

recuperando a escrita de Aristóteles, em *A política*, nos remete à lei de Sólon, impactante na vida do ateniense, enfatizando que durante a guerra civil quem não se juntasse a nenhuma das partes (posições), ou seja, quem não se engajasse em uma posição política durante a materialização do conflito, seria desonrado e não mais poderia participar das ações consideradas cívicas. Tratava-se de um *impeachment* da antiguidade.

A *stasis* poderia ser também um perigo. Sua ação proporcionava um ambiente em que simultaneamente politizava-se o espaço doméstico e despolitizava-se o espaço público, em alguns casos, colocando em risco a qualidade de vida das pessoas. Segundo Agamben, esse procedimento tenso trazia semelhança com o atual paradigma de estado de exceção no tempo presente. Havia na *polis*, por conta do processo de despolitização (dominação sistêmica), uma suspensão do saudável debate político. Da mesma forma, no ambiente da vida doméstica emanava uma intensa politização conflituosa em uma polarização acima do normal.

O registro da lei de Sólon na Atenas antiga remete ao veredicto da punição ao não cumprimento do dever cívico com *atimia* (retorno ao lar paterno e cassação dos direitos políticos) àquele que não tomasse parte do dever cívico, sendo confinado ao âmbito privado da *oikos*. (LOURAUX, 2010).

A proposta filosófica de Agamben parece ser a de não apenas compreender ontologicamente o significado real da *stasis* na Atenas antiga, mas de utilizá-lo como categoria política em um novo momento político, na neocontemporaneidade, em forma de paradigma, seja na análise do terrorismo internacional como um novo conteúdo político, seja na pluralidade dos muitos movimentos emancipatórios que visam destituir o poder constituinte em vários países, inclusive no Brasil. O sentido dessa proposição não é outro senão requalificar o sentido de guerra civil no tempo presente como uma estratégia de inteligibilidade para esclarecer o *corpus* desse novo conceito, tão debatido e tão pouco compreendido. A obsessão de Agamben (2015) está em esclarecer a ausência de compreensão de guerra civil (*stasis*) que, em seu entendimento, não está para uma destruição ou extermínio, mas sim em um saudável processo de reconciliação e restauração de um Estado que precisa considerar a legalidade, mas também a legitimidade. No tempo presente, o estatuto de um Estado que suspendeu a política em favor da economia parece prevalecer e esse dispositivo (Estado de exceção) traz consigo uma oposição sistemática a essa ordem civil, seja no terrorismo internacional ou em outras práticas pluralistas de contestação.

Com o interesse de compreender o percurso do conceito de guerra civil na modernidade, Agamben reexamina os textos *Leviatã* e *Behemoth*, de Thomas Hobbes, em uma clara

recuperação da periculosidade do conceito de guerra civil para o Estado soberano, onde os atores políticos são destituídos de sua natureza emancipatória em nome da multidão e de seu pacto contratualista com o soberano, em uma clara negativação do conceito de guerra civil.

Em Hobbes (2004), somente a ordem civil colocaria um fim à guerra civil em uma clara sobreposição do contrato em relação aos súditos. Isso posto, Hobbes exclui a guerra civil do horizonte político moderno, sendo os habitantes de uma dada cidade apenas uma multidão vulnerável.

Partindo de Hobbes (2001), em uma matriz direcionadora, os Estados modernos, na sequência, tentaram conjurar a guerra civil em um plano periférico e ilegítimo, passando a considerar o conceito de guerra em uma visão meramente imperialista em um conflito entre Estados e não um conflito dentro do Estado.

Em Hobbes encontramos várias menções sobre a necessidade de um governo instituído pelo alto. São inúmeros parágrafos que dão conta do Estado-modelo como o grande definidor que desconfiava radicalmente da subversão e da linguagem liberada à sua espontânea criatividade. Em Hobbes, como citado por Ribeiro, encontramos a sentença:

> Nunca há razão para se revoltar. Um primeiro pacto torna nulo um posterior. Pois um homem que hoje já transferiu a outro seu direito, não mais o possui para passá-lo amanhã a outra pessoa; e desta maneira a promessa posterior não contém nenhum direito, mas é nula. (RIBEIRO, 2003, p. 51).

Em outro trecho Hobbesiano, encontramos: “revoltar-se resulta de um erro: da crença de que resta ao súdito, após o pacto de união, um poder de olhar, um direito de opinar sobre as coisas públicas – o que é desconhecer a natureza do Estado.” (RIBEIRO, 2003, p. 51).

É possível compreender em Hobbes que diante do Estado soberano não deve nem pode haver contrapeso ao Estado, uma vez que seu poder possui o peso do novo e o vigor do inaugural. Desse modo, é fundamental que o Estado possa ser sempre a perspectiva de um novo organismo. (BRONDANI, 2007). O silogismo de Hobbes era de que rebelar-se contra o poder que nós mesmos escolhemos é uma irracionalidade. Dentro do corpo político, a rebelião não terá especificidade nem estatuto jurídico e lidar com ela competirá à polícia.

Outras analogias dos escritos hobbesianos nos esclarecem que, para esse autor, a rebelião não é apenas um ato de renegar o soberano, mas também um ato de renegar-se a si mesmo. Portanto, tem algo a ver com uma identidade suicida, uma vez que tal postura não é outra coisa senão agredir-se a si mesmo.

A PROPOSTA DE AGAMBEN PARA UM NOVO COMEÇO

A proposta agambeniana de incapturabilidade e/ou ingovernabilidade dos sujeitos vividos diante do poder soberano encontra eco em brechas ou espaços de uma vida incomum, em processos de transições que nos permitam uma vida de meios sem fins, ou ainda de um retorno às práticas originárias da política.

O que Agamben (2017) denomina de impolítica ou ainda inoperosidade expressa uma ação para recodificar nosso presente político em uma nova categoria constituinte, situada não em sujeitos, mas para além de sujeitos. Não se trata de uma negação comum a tudo o que diz respeito às questões instituídas pela ordem jurídica ou ordem governamental de forma anárquica. Dito de outro modo, não se trata de uma paralisia impotente ou cética apenas, mas uma 'potência-do-não' capaz de provocar novos atos políticos e novas interferências em claro antagonismo à passividade em si.

Os textos agambenianos provocam em seus leitores analíticos uma reapropriação singular pela qual são instigados a uma atualização sempre inovadora que permite a invenção de novas portas e aberturas. Como bem sentenciou Moyano (2017), "ao entrar em contato com ele [Agamben], não se pode sair ileso". Os escritos de Agamben sugerem que encontremos novas vias de acesso ao tempo presente em direção a novas situações em trânsito. Nesse sentido, pode-se afirmar que a intenção de Agamben em considerar, por exemplo, a *stasis* (guerra civil) como um novo paradigma político dependerá de nossa capacidade de recepção.

Em *O uso dos corpos*, Agamben, fugindo de seu estilo de escrita, revela um pouco mais sobre a necessidade de desativação do maior de todos os dispositivos, ou seja, o dispositivo que determinou a vida nua do ser humano através da '*ex-ceptio*' ou 'exceção'.

Agamben (2017) apresenta os poderes constituintes vigentes como violências que se põem em estado de exceção enquanto ordens jurídicas (normativo e jurídico), denominadas de *potestas*; e ordens extra-jurídicas e anômicas, denominadas de *auctoritas* em uma rede de dominação cada vez maior.

Desse modo, convida-nos a pensar em estratégias diferentes e alternativas que possam bloquear ou interromper esse ciclo de dominação em uma 'política que vem' em uma clara sinalização messiânica. A originalidade de Agamben em pensar a ingovernabilidade, incapturabilidade, inoperosidade ou impolítica está em reconhecer que se uma dominação vigente for tão somente tomada, abatida, vencida ou substituída por outra forma também

constituinte, outra dominação ressurgirá ou reflorescerá com igual ou maior impulso que o modelo anterior de forma incessante e travestida de seu caráter inalienável. (MOYANO, 2017).

Para Agamben, o poder constituinte (soberano) está acima do poder constituído (poder político formal). Por poder constituinte concebe um poder que transcende o poder dos humanos, situado fora e superior ao Estado em si, existindo independentemente do Estado e de suas formas elementares. As reflexões agambenianas dão conta de que o alcance do poder constituinte é sem igual a ponto de atropelar ou até mesmo desconsiderar o próprio Estado de direito em sua modalidade de democracia liberal ou outra assemelhada. Diante do poder constituinte nada está imune, nem mesmo o Estado formal. Por poder constituído entende um poder político convencional capturado pelo poder maior, tendo existência apenas em formas menores de operosidade política, resultando posteriormente em seu próprio fim. Agamben apresenta ainda uma primeira modalidade originária e ilimitada de poder (vida politicamente qualificada) que, em tese, teria condições para se opor ao poder constituído, ameaçando a estabilidade do ordenamento político formal. Todavia, segundo Agamben (2017), essa prática quase sempre acaba sendo confiscada, colonizada ou anexada pelo próprio poder constituído a que deu origem, restando-lhe apenas o pífio papel de revisar constituições ou reformá-las.

Agamben então promove o poder destituinte como a revelação de que o poder constituinte possui um vazio incessante, expondo seu vazio central e o hiato que separa a política do ser humano. Agamben compreende perfeitamente o quão difícil no tempo presente é pensar uma potência genuinamente destituinte. Escreve: "daí a dificuldade de pensar uma potência puramente destituinte, ou seja, integralmente livre da relação soberana de bando que a vincula ao poder constituído". (AGAMBEN, 2017, p. 300).

A saída para Agamben é pensar o poder destituinte sem nenhuma relação/vinculação com os poderes existentes, mas sim pensar o destituinte para além de toda e qualquer figura de relação dos poderes tanto constituintes como constituídos. Citando Walter Benjamin, em sua *Para uma crítica da violência*, destaca: "só um poder que foi tornado inoperoso e foi deposto por meio de uma violência que não tenha em vista fundar um novo direito é integralmente neutralizado". (AGAMBEN, 2017, p. 300).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: INTERFERÊNCIAS E SUGESTÕES

É recorrente em intérpretes e estudiosos de Agamben a máxima de que seus textos, mais que conteúdos em si, produzem um *corpus* social ou um novo paradigma que, enquanto

alavanca, promove interferências, intervenções e sugestões para o enfrentamento às muitas técnicas governamentais que administram a política no tempo presente. Nos textos agambenianos os sentidos não se fecham, não são evidentes, embora pareçam ser. Como bem afirmou Moyano:

> Não acredito que Agamben tenha escrito qualquer obra verdadeiramente sua ou que verdadeiramente nos dê a chave para a inteligibilidade do seu trabalho. Como ele mesmo já disse em várias ocasiões, o livro que ele nunca escreveu é o mais importante. (MOYANO, 2017).

Nesse sentido, muitos leitores e estudiosos de Agamben atreveram-se em sinalizar situações que pudessem preencher os espaços ou flancos deixados por ele. A cada nova publicação de Agamben recuperamos ideias e sentidos presentes em seu primeiro livro que, incorporadas por novas substâncias, fazem-nos entender melhor as transformações temporais que nem sempre compreendemos.

Em '*Declaração. Isto não é um manifesto*', Hardt e Negri discorreram sobre eventuais interferências de ingovernabilidade, inoperosidade e poder destituinte a que o ser humano pode recorrer, com a motivação de Agamben, diante do poder sistêmico em curso. Os autores acima investigaram os vários movimentos contestatórios de 2011 espalhados pelo mundo, na tentativa de construir um novo senso comum ou, na expressão dos autores, 'um novo lugar comum ou o homem do comum', e os compreenderam também como novos paradigmas políticos.

Iniciando na Tunísia, passando pelo Egito, norte da África e Oriente Médio, incluindo Bahrein, Iêmen, Líbia e Síria, e atingindo os indignados de Madri e Barcelona, os movimentos foram também disseminados em Tel Aviv, Tottenham e Nova York com muita sinergia e em relação com os primeiros. Todos os eventos contestatórios dialogavam entre em si e traziam germes alimentados por arautos de mudanças. Nesses movimentos, via-se um novo frescor, com muito pouco ou quase nada dos tradicionais movimentos socialistas nesses novíssimos ciclos de lutas cívicas.

O veredicto de Hardt e Negri era de que:

> A hegemonia das finanças e dos bancos produziram o endividado. O controle das informações e das redes de comunicação criou o mediatizado. O regime de segurança e o estado generalizado de exceção construíram a figura oprimida pelo medo e sequiosa de proteção: o securitizado. E a corrupção da democracia formou uma figura estranha, despolitizada: o representado. (HARDT e NEGRI, 2014, p. 21).

No entendimento de Hardt e Negri, esses movimentos incomuns gestados em 2011 tiveram a capacidade de propor ao mundo uma inversão de lógica, proporcionando um ambiente favorável a novas ações políticas autônomas em uma clara negativa às ordens jurídicas e ordens governamentais, reféns do poder constituinte. Apropriando-se da categoria agambeniana de poder destituinte, os dois autores enxergaram, nos movimentos contestatórios de 2011, um ensaio de um novo processo de subjetivação tendo como impulso a recusa/fuga, ou a potência-não de Agamben, materializado por ações efetivas de resistência e rebelião.

O protagonismo dos movimentos de 2011, mesmo que ainda insuficientes para derrubar os poderes dominantes, em uma clara posição de contrapoderes democráticos, proporcionaram ao seu modo uma espécie de processo destituinte e não um processo constituinte, algo em torno de uma implosão das estruturas políticas existentes, em uma clara interpretação da leitura de Agamben em sua última publicação, *O uso dos corpos*.

As sugestões de desativação dos inúmeros dispositivos empregados pelo poder constituinte sobre o ser humano começam pela defesa da produção de novas verdades. Segundo Hardt e Negri (2014, p. 58), "somos capazes de criar novas verdades somente quando deixamos de ser individuais e nos constituímos em nossos relacionamentos com os outros, abrindo-nos a uma linguagem comum".

O processo destituinte de Agamben, na leitura de Hardt e Negri, encontraria eco nas seguintes posições coletivas e individuais que seriam decisões:

> Os endividados decidirem não pagar suas dívidas; os mediatizados decidirem se libertar do controle da mídia e da falsidade midiática; o securitizado decidir se tornar invisível e aprender a não sentir medo; e o representado decidir recusar ser governado pelos representantes. (HARDT e NEGRI, 2014, p. 95-96).

Nesse sentido, segundo Agamben, a potência-não parece ser a única opção/condição para agir na política ou na pseudopolítica.

Uma abertura, pensada pelos autores, é de que a essência dos movimentos ocorridos em 2011, de forma espontânea, pôde abrir espaços para a construção de novas formas de vida, exploradas com sabedoria por Agamben no terceiro capítulo de seu livro *O uso dos corpos*. Hardt e Negri compreenderam essencialmente o sentido de "forma de vida" de Agamben ao concluírem que os segredos desse próximo estágio são tão difíceis quanto necessários, mas não impossíveis.

Para Agamben (2017, p. 309), em uma interpretação heideggeriana, "todos os seres vivos estão em forma de vida, mas nem todos são (ou nem sempre são) uma forma-de-vida. No

momento em que a forma-de-vida se constitui, ela constitui e torna inoperosas todas as formas de vida singulares".

A arqueologia-genealogia de Agamben é densa. Ele recupera as experiências de vida próprias do monacato cristão do século III, em franca resistência a regramentos exógenos do império de Constantino (que se transformaram em padrão sociorreligioso); e posteriormente a intransigência dos franciscanos no século XIII em relação ao direito e à propriedade. Agamben (2014) retira o aprendizado de uma vida que, independentemente de qualquer coisa, dê a si mesmo suas próprias regras, permitindo com isso pensar tantas outras formas de vida incomuns. O pano de fundo de *Altíssima pobreza*, de Agamben, está em reconhecer a fuga como estratégia de uma vivência de um modo de ser e agir em forma de um hábito a ser seguido. Não é à toa que os cristãos monásticos do século III ficaram conhecidos por experimentarem a potência-do-não ou uma fuga diante de posturas estranhas e extrínsecas aos seus valores, passando inclusive a usar roupas simples e próprias, distintas do ritual da época. Agamben se apropria dessas experiências antigas e medievais para dar vida à forma-de-vida, conceito este que marcará passagem para novos paradigmas.

Esse pensamento se caracteriza por uma postura simultaneamente desconstrutiva e criativa no sentido de que inicialmente busca desativar os dispositivos postos pelos poderes constituintes e constituídos, tornando inoperosas suas funções, permitindo assim a abertura de novas possibilidades ou de novas potencialidades. Agamben (2014, p. 11) escreve: "ou seja, pensar a vida como aquilo de que nunca se dá propriedade, mas apenas um uso comum".

Isso posto, fica bastante evidenciado que uma forma-de-vida é genuinamente destituinte na medida em que depõe as condições sociais em que se encontra vivendo, recuperando, sem as negar, mas simplesmente as usando com o seu sentido primeiro originário, sem as reificações/transformações criadas e recriadas pelas ordens constituintes e constituídas.

É o próprio Agamben (2017, p. 309) quem sentencia: "não se trata de pensar uma forma de vida melhor ou mais autêntica, um princípio superior ou outro lugar, que suceda às formas de vida e às vocações factícias para revogá-las ou torná-las inoperosas". A defesa é por uma vida que considere o cuidado de si em reação a toda e qualquer imposição e que considere uma natureza que vem ao encontro de seus princípios primeiros.

A destituição que libera a verdadeira potência resultando em forma-de-vida é incomparavelmente maior que inúmeras tentativas experimentadas por movimentos políticos e artísticos que, não conseguindo libertar os seres vivos dos destinos biológicos e sociais, acabam muitas vezes recriando dispositivos cada vez mais imunes.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos;** Homo Sacer IV, 2. São Paulo: Boitempo, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. **Stasis, la guerra civile come paradigma político**; Homo Sacer, II, 2. Torino: Bollati Boringhieri, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza**: regras monásticas e forma de vida. São Paulo: Boitempo, 2014.

ARENDT, Hannah. **O que é política?** 10.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BRONDANI, Clóvis. **Direito à resistência na filosofia de Thomas Hobbes**. 2007. 138f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Declaração – Isto não é um manifesto.** São Paulo: N-1 Ed., 2014.

HOBBES, Thomas. **Behemoth ou o longo parlamento.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

HOBBES, Thomas. **Leviatã.** Rio de Janeiro: Nova Cultural, 2004.

LORAUX, Nicole. **A invenção de Atenas.** São Paulo: Ed. 34, 1994.

LORAUX, Nicole. **A tragédia de Atenas**: a política entre as trevas e a utopia. São Paulo: Loyola, 2010.

MOYANO**,** Manuel Ignácio. Entrevista especial. Ingovernável resistência ao neoliberalismo. **Revista IHU On-Line**, n. 505, 2017. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6881-a-ingovernavel-resistencia-ao-neoliberalismo>. Acesso em: 10 set. 2018.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento – política e filosofia.** São Paulo: Ed. 34, 1996.

RIBEIRO, R. J. **A marca do leviatã**; linguagem e poder em Hobbes. São Paulo: Ática, 2003.

PODER OBEDIENCIAL:
QUANDO OS QUE MANDAM, MANDAM OBEDECENDO

Arivaldo Sezyshta

INTRODUÇÃO

As reflexões mais recentes da Filosofia Política, sobretudo com o recorte latino-americano, ainda que mantenham as preocupações com o trabalhador em si, porque ele segue sendo explorado, se ocupam mais em ajudar a pensar em como vamos sobreviver enquanto espécie humana, em como vamos salvar o planeta. Nessa reflexão a política assume *status* de filosofia primeira, assinalando a mudança epistemológica que fundamenta o pensamento descolonizador ou decolonial, entendido enquanto compromisso com a superação de toda espécie de etnocentrismo.

A pergunta que necessitamos enfrentar pode ser assim formulada: é possível uma nova política, outra política, uma antipolítica que se origina na práxis emancipadora que parte da responsabilidade pelo Outro?

Enrique Dussel (2007), em sua *política crítica da libertação*, responde que sim, desde que seja uma política que tome a exterioridade, a exclusão, a marginalidade, a alteridade da vítima como ponto de partida. Trata-se de considerar a política, além de filosofia primeira, como o momento central da Ética e como exercício permanente para o aperfeiçoamento da vida humana, para a humanização do humano.

Nesse sentido, é oportuna a reflexão que gira em torno do tema do *bem viver*, originário dos povos indígenas que compreendem a natureza como um sujeito de direitos, incorporado politicamente nas constituições de países como Equador e Bolívia, que têm conseguido ouvir e dar visibilidade às lições recebidas dos povos originários: lições de vida comunitária, de conservação da natureza e de sabedoria humana.

Para chegar a essa propositura, no entanto, necessitamos, primeiramente, com ajuda de Dussel, perpassar os argumentos em favor de uma Política da Libertação, passando pela crítica ao modelo atual de Estado, configurando um poder obediencial cidadão.

De nossa parte, percorremos esse caminho, preocupados com as mudanças rápidas e bruscas pelas quais estamos passando, enquanto humanidade, o que tem levantado questões para as quais ainda não temos categorias de análises. Em que essa reflexão pode nos ajudar no sentido de recuperarmos a dimensão humana do ser humano?

As tentativas de respostas caminham no sentido de dizer que a tarefa a que a humanidade deve se propor, se quiser continuar existindo e assegurando a vida no planeta, não é apenas superar o capitalismo, mas a Modernidade em si, pois tem sido eurocêntrica e colonialista. A luta, então, é por outro tipo de civilização, com outra economia e com outras maneiras de fazer política.

POLÍTICA DA LIBERTAÇÃO

A Política da Libertação visa, em um primeiro momento, empreender a construção crítica geral de todo o sistema das categorias das filosofias políticas burguesas modernas, para, posteriormente, fazer um conjunto de propostas comprometidas na construção de um novo sistema político, na transformação do Estado, a fim de que a política como um todo seja colaboradora no processo de libertação da vítima.

No que se refere à América Latina, um conjunto de experiências em andamento em vários países, assinalam para o que Dussel chamou de "primavera política"[1], com importantes mudanças no continente, o que exige da filosofia política um repensar a própria política, criando uma nova teoria, uma interpretação que seja coerente com as transformações vividas pelo povo latino-americano. Trata-se de fazer uma crítica *desde el sur*, numa atitude epistemológica de descolonização.

A compreensão de fundo que sustenta essa Política da Libertação é, por um lado, a crença de que "o nobre ofício da política é uma tarefa patriótica, comunitária, apaixonante" (DUSSEL, 2007, p. 9) e, por outro, a aposta de que essa nova teoria não pode partir dos postulados burgueses, o que significaria a continuidade da Modernidade capitalista e colonialista dos últimos 500 anos; nem do socialismo real que reduziu a política a uma administração burocrática. Anuncia, assim, a possibilidade de uma nova civilização, que chama de transmoderna e transcapitalista, fundamentada no exercício delegado do "poder obediencial", onde os que mandam, mandam obedecendo à comunidade que os delegou.

---

[1] Dussel chamou de primavera política o que ocorreu em vários países da América Latina a partir da emergência dos povos indígenas, das centenas de movimentos sociais novos que se reuniram no Fórum Social Mundial e nos mais recentes processos eleitorais, que culminaram com a eleição de presidentes considerados mais à esquerda, sobretudo de um operário no Brasil e de um indígena na Bolívia. Em conferência intitulada *Vivemos uma primavera política* – proferida em 20 de novembro de 2006, na terceira edição das Jornadas Bolivarianas, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em Florianópolis, Brasil – disse Dussel: "esse momento latino-americano é um momento forte, e eu diria que se está produzindo uma primavera política. Há um certo amadurecimento, desde baixo, dos povos latino-americanos excluídos que, em todas as partes, começam a ter uma certa autoria. [...] Algo novo está acontecendo na América Latina e por isso necessitamos conceituar as categorias fundamentais da política." (DUSSEL, 2006).

Para se chegar a esse poder obediencial, central para a Política da Libertação, é necessário proceder, primeiro, à crítica do Estado, corrompido e fetichizado por historicamente ter se afirmado como soberano e última instância do poder[2]. Ao contrário do que apregoa o Estado, a fonte de poder está na comunidade, no *povo*, como *potentia*. Trata-se da vontade de vida, do querer viver que é uma tendência originária de todos os seres humanos.

Essa vontade de viver é diferente da vontade de poder enquanto dominação. É a vontade de viver da vítima contra a vontade do poder dominador: da referência à vida humana em comunidade surge o querer da vida como vontade, anterior a toda Vontade de Poder como dominação. Trata-se do querer viver dos que enfrentam a morte na injustiça. Por isso, a vontade de vida dos membros de uma comunidade, quanto ao conteúdo e à motivação do poder, já é determinação material fundamental para a definição do que vem a ser poder político: a separação, o desprender do poder político como *potentia* expressada como *potestas*. É a vontade de viver como fonte criadora do político. Precisamente, o âmbito da vontade de viver, fundadora da Política da Libertação:

> A Política da Libertação, então, parte e se funda nessa Vontade de Viver como o poder que põe as mediações para cumprir com o princípio de justiça [...], de paz [...], para a permanência e aumento da vida da comunidade política. (DUSSEL, 2009, p. 59).

É o âmbito da vida, mas de uma vida articulada ao poder e à vontade, pois, "se a essência do poder é a vontade, a essência da vontade em último termo é a vida" (DUSSEL, 2009, p. 48). Precisamente, vida, vontade e poder interdependentes que se retroalimentam, pois a vida sem a vontade morreria, não tenderia à sua permanência; a vontade sem seu poder não construiria e nada poderia fazer; o poder sem as mediações e possibilidades não poderia exercer-se, constituindo-se em um poder no vazio.

A partir disso, Dussel denomina política como vontade geral, definindo-a como "uma atividade que organiza e promove a produção, reprodução e aumento da vida de seus membros" (DUSSEL, 2007, p. 26), e poder político como a possibilidade de unir a força cega da vontade mediante o uso de argumentos, função própria da razão prático-discursiva, produzindo consensos, convergindo as vontades para o bem comum.

Isso porque é o povo, a comunidade política, quem sempre detém o poder político, enquanto potência: "poder que tem a comunidade como uma faculdade ou capacidade que é

---

[2] Diz Dussel: "o que ostenta a pura força, a violência, o exercício do domínio despótico ou aparentemente legítimo [...], é um poder fetichizado, desnaturado, espúrio, que, embora se chame poder, consiste, pelo contrário, em uma violência destruidora do político como tal." (DUSSEL, 2007, p. 29).

inerente a um povo enquanto última instância da soberania, da autoridade, da governabilidade, do político" (DUSSEL, 2007, p. 29). Do político, aqui, entendido, precisamente, como sendo o desenvolvimento do poder político em todos os seus momentos.

A crítica da Filosofia Política da Libertação parte da categoria do poder político, compreendido a partir da diferença e da separação entre, justamente, *potentia*, enquanto poder político ainda *em si*, poder *em si*, na comunidade política ou no povo, como o ser oculto, o poder da comunidade política mesma; e *potestas*, entendida enquanto o exercício delegado do poder político institucionalizado, o fenômeno, o poder delegado por representação, exercido por ações políticas através de instituições.

Essa distinção é importante porque assinala o momento do surgimento do fetichismo da dominação por um lado e, por outro, do exercício obediencial do poder:

> Quando 'os que mandam mandem mandando' aparecerá o fetichismo da dominação. Quando 'os que mandam mandem obedecendo' se tratará do pleno desdobramento da *potestas* como exercício delegado legítimo em favor do fortalecimento da *potentia*, o que denominamos exercício obediencial do poder. (DUSSEL, 2009, p. 14).[3]

Contudo, embora o povo seja a única fonte e o único sujeito do poder, esse poder permanece, inicialmente, indeterminado. Por isso é, *em si*, *potentia*, a exemplo da semente, que possui a árvore futura em potência, mas ainda não é a árvore, de forma que ainda não pode dar frutos. Para que esse poder em potência da comunidade possa constituir-se em um poder organizado, chamado por Dussel de *potesta*, é necessário que, primeiramente, a própria comunidade política se afirme e se reconheça a si mesma como poder instituinte. É a necessária institucionalização do poder da comunidade, garantido pela criação de mediações para o seu exercício, através de instituições que permitirão que o poder se torne real (passe de *potentia* para *potesta*) e apareça no campo político.

Trata-se da comunidade, fonte do poder, que o delega institucionalmente: "a comunidade tem a faculdade do poder ontológico originário, mas qualquer atualização é institucional e como tal delegada" (DUSSEL, 2007, p. 34). Essa passagem de *potentia* a *potesta*, embora necessária, possibilita o perigo da corrupção e da fetichização do poder, o que faz com que a política seja, na história humana, a longa aventura do uso devido ou corrompido da *potesta*, pois, com o fetichismo do poder delegado da representação, toda corrupção é possível.

---

[3] Esse conceito do poder como obediência à comunidade, Dussel assume a partir da compreensão política dos indígenas zapatistas, de Chiapas, Sul do México.

A *potestas*, portanto, separa-se novamente, em exercício obediencial do poder delegado ou exercício fetichizado ou corrompido do poder político. Nesse momento, Dussel aborda o tema da representação política, chamando-a de necessária, uma vez que a comunidade não pode atuar permanentemente como se fosse um ator coletivo, porém ambígua, pelo risco de corromper-se e fetichizar-se, o que acontece quando o representante esquece que o poder que exerce é por delegação.

O poder do povo, no campo político, objetiva-se ou se aliena no conjunto de instituições políticas produzidas ao longo da história, a fim de garantir o exercício de tal poder. Ao alienar-se, o poder que emana do povo acaba por negar o exercício delegado do poder, fetichizando-se mediante a corrupção da subjetividade do político, o que ocorre quando a representação termina por voltar-se sobre si própria, autoafirmando-se como a última instância do poder.[4]

Poder obediencial

Nessa altura da Política da Libertação, mais uma vez Dussel traz à cena os povos originários que, em sua sabedoria, têm ensinado a humanidade a preservar a vida em todas as suas expressões e a exercer corretamente o poder delegado. Escreve Dussel: "quando desde Chiapas nos é ensinado que 'os que mandam devem mandar obedecendo', indica-se com extrema precisão esta função de serviço do funcionário (que cumpre uma 'função') político, que exerce como delegado o poder obediencial." (DUSSEL, 2007, p. 39).

Conceituado, portanto, o poder obediencial é o exercício delegado do poder de toda autoridade que cumpre com a pretensão política de justiça. Trata-se da intenção honesta que cumpre o nobre ofício da política, de governar a partir do que decide a comunidade.

Dussel traz como exemplo de ator político não fetichizado, não corrompido, a ação de Emiliano Zapata, líder da revolução mexicana, que – guiado por um princípio material político claro: "a terra para os que nela trabalham com suas mãos!" – julgava normativamente as ações das instituições e pessoas: "Desse princípio normativo tão simples, o quase analfabeto E. Zapata, pode julgar clara e politicamente as ações e intenções de três presidentes do México (Madero, Huerta e Carranza), de seus representantes, de seu povo". (DUSSEL, 2009, p. 18).

Dussel continua exemplificando com a revolução mexicana e reproduz uma história até hoje contada no México, para retratar a corrupção do poder: o irmão de Zapata, Eufemio, ao entrar no palácio presidencial, se aproximou da cadeira presidencial e tentou queimá-la,

[4] Ocorre quando o governante governa em benefício próprio, ou de seu grupo, de sua "bancada", e não da comunidade.

dizendo: “esta cadeira está endomoniada; nela se senta gente honesta e se corrompe!”. Dussel retoma essa história para dizer:

> O que se sentava pela primeira vez nunca havia exercido o poder. Uma vez sentado nela iniciava o exercício delegado do poder do povo. De tanto sentar-se nela começava a habituar-se em seu exercício e esquecia que devia ser um exercício delegado. Nesse momento se fetichizava o poder, e a cadeira endomoniada transformava o ator em um político corrupto. (DUSSEL, 2009, p. 18).

Para Dussel, pelo fato da representação política ser ambígua, por permitir a possibilidade da corrupção, não pode ser descartada, mas, ao contrário, necessita ser melhor definida e regulamentada, normatizando-a para que, sendo justa, volte a obedecer à comunidade. Só dessa forma minimiza-se essa possibilidade do fetichismo na política, que acontece quando a vontade do representante se sobrepõe à vontade geral dos representados. Quando isso ocorre há um rompimento entre a conexão de fundamentação da *potestas* com a *potentia*, ou seja: o poder que devia ser exercido delegadamente desconecta-se da fonte do poder, do poder do próprio povo, acabando por absolutizar-se, personificando-se, autorreferencialmente. Dussel cita Marx, quando fala da inversão dos termos entre trabalho vivo e capital, para qualificar o fetichismo da mercadoria, falando agora em inversão dos termos entre *potentia* e *potestas*: “fetichismo é esta inversão espectral: o fundado aparece como fundamento e o fundamento como fundado”. (DUSSEL, 2007, p. 45).

Por isso, com a fetichização da política, o poder verdadeiro é corrompido e o povo se torna massa passiva que, ao invés de mandar, recebe ordens do poder político, do Estado ou daqueles que agora detêm o poder. É o momento em que a *potestas*, separando-se de sua origem (a *potentia*) se diviniza, voltando-se sobre si mesma, autorreflexivamente, instituindo-se as diferentes formas de dominação. Assim, diz Dussel, “o poder fetichizado é essencialmente antidemocrático, porque se autofundamenta em sua própria vontade despótica”. (DUSSEL, 2007, p. 48).

Para chegar a esse ponto de corrupção, é necessário debilitar continuamente o poder verdadeiro, o poder político originário da comunidade. Os políticos corruptos fazem isso semeando entre o povo a divisão, criando conflitos e buscando, de todas as formas, impedir a construção do consenso.[5]

---

[5] Não há como não lembrar aqui, no caso do Brasil, dos pequenos municípios, onde alguns prefeitos se esforçam por constituir vários tipos de associações nas comunidades rurais, para que os defendam, sejam seus cabos eleitorais e dificultem ao máximo o fortalecimento da organização dos agricultores, através de uma única representação comunitária, o que facilitaria a construção do consenso. Dessa forma, consagram o adágio dos corruptos que reza: “dividir para reinar”. Mudar essa realidade passa pela conscientização, como nos ensina Paulo Freire que, ao falar dos polos opostos das relações sociais de antagonismo, em *Pedagogia do Oprimido*,

Dessa forma segue repetindo-se a inversão de que fala Marx, pois o povo, que deveria ser servido pelo seu representante, torna-se, com a corrupção, seu servidor, elitizando a política, criando uma classe de políticos que não mais responde aos anseios da comunidade, procurada só em tempos de eleição. A raiz disso, para Dussel, está na política sem princípios:

> A política sem princípios normativos produz necessariamente essa alquimia invertida, a *potestas* se transforma em dominação contra a *potentia*, debilitando-a para conduzi-la. Mas, ao eliminar a fonte de sua regeneração, a mesma *potestas* se corrompe, perde força e termina por derrubar a si própria. (DUSSEL, 2009, p. 18).

Para minimizar as chances da corrupção do poder delegado é necessário produzir o consenso: "para que o poder possa efetivamente colocar ou instituir os meios políticos realmente fundados na participação ativa dos cidadãos, é necessário o consenso racional [...] a fim de unificar a força ou potência efetiva em uma certa direção" (DUSSEL, 2009, p. 58). A pergunta, então, que se faz Dussel, é como fazer para que uma comunidade política alcance um consenso que seja suficiente para garantir o exercício obediencial e a participação cidadã?

Para responder essa pergunta, Dussel chama para o diálogo Arendt e Gramsci. De Arendt (1998, p. 222) recorda que "o poder é sempre um poder *potencial* [...] surge entre os seres humanos quando atuam juntos e desaparece no momento em que se dispersam". De Gramsci (1975, p. 311) traz a citação em que ele fala da importância do consenso para a construção da hegemonia: "se a classe dominante tiver perdido o consenso, não é mais dirigente, é unicamente dominante, detém a pura força coercitiva".

Contudo, para Dussel é importante admitir a possibilidade de não se chegar a um consenso, garantindo, assim, a chance de instituir o dissenso político legítimo:

> O dissenso minoritário é essencial no processo democrático, já que abre a porta à discussão real e à possibilidade futura de mudar as decisões em vista de seus efeitos, em particular dos efeitos negativos, onde os dissidentes podem ganhar a hegemonia futura e com isso a maioria consensual. (DUSSEL, 2009, p. 418).

O respeito dos direitos dos dissidentes é um momento essencial na aplicação do princípio democrático, pois, "quando o consenso anula ou elimina o dissenso, se nega o princípio democrático e se cai no autoritarismo, despotismo ou ditadura das maiorias, que

---

mostra como as pessoas se relacionam "enquanto classes que oprimem e classes oprimidas" (FREIRE, 2002, p. 126) e que a possibilidade de mudar essa realidade depende, necessariamente, de que o oprimido se reconheça como classe, pois "a consciência crítica dos oprimidos significa [...] consciência de si, enquanto 'classe para si'". (FREIRE, 2002, p. 48).

impedirá o desenvolvimento de uma democracia. Se trata de uma involução antidemocrática" (DUSSEL, 2009, p. 418).

Assim, para a consolidação da democracia deve ser incluído sempre como momento essencial o atuar por consenso, que se origina no dissenso. De toda forma, mesmo que a comunidade consiga a construção do consenso, necessitará das mediações, que são as instituições políticas, necessárias e imperfeitas. Justamente por não serem perfeitas, passíveis de serem corrompidas, chega um momento em que devem ser transformadas, substituídas ou simplesmente aniquiladas. Defende, então, Dussel, que as instituições têm graus diferenciados no cumprimento de suas funções e se legitimam na medida em que minimizam a dor das pessoas concretas da comunidade.

Assim, ao entender a política como uma atividade em função da produção, reprodução e aumento qualitativo da vida das pessoas, entende-se a função das instituições e, na medida em que deixam de cumpri-la, a sua necessária transformação, ou extirpação quando se voltam contra esse que é o critério fundamental e absoluto de todo resto: a vida. No caso da mais valia, por exemplo, aceitável na lógica das instituições disciplinadoras do liberalismo e na moral capitalista, não é aceitável na lógica de que a política deve conduzir ao bem comum, garantindo, portanto, o crescimento da vida humana e não do lucro. Daí deriva a tarefa política da imperiosa necessidade de colocar limites na quantidade, no lucro das empresas, para assim poder melhorar a qualidade da vida das pessoas. Assim,

> A política se ocupará, exatamente, de manejar a articulação das vontades de todos os membros de uma comunidade política em seu mútuo exercício, para conseguir a institucionalização, a constituição e a efetividade do poder, quer dizer, para que possa colocar-exercer as mediações práticas para a permanência e aumento da vida humana dessa comunidade, em última instância de toda a humanidade. (DUSSEL, 2009, p. 58).

Esse objetivo, de aumento da vida de toda a humanidade, recoloca a necessidade do consenso como consequência da normatividade democrática, uma vez que a obediência à lei não é algo procedimental, mas subjetivo e normativo, pois "o ator político que é soberano ao ditar a lei deve ser obediente em seu cumprimento" (DUSSEL, 2007, p. 68). Assim, o povo, de onde emana o poder que faz as leis, deve ser o primeiro a cumpri-las, o que produz o consenso. No exercício delegado do poder, contudo, a centralidade não estará na obediência à lei, pois essa pode caducar-se, mas na obediência ao povo, à comunidade da qual é legítimo

representante. Dessa forma, o consenso é resultado da obediência às determinações da comunidade.[6]

A buscada hegemonia é garantidora da governabilidade, entendida como uma virtude de um sistema. Contudo, igual à representação e às instituições, a governabilidade é ambígua, pois, se por um lado sustenta a vida política, por outro, se for fetichizada, corrompida, não haverá vida política estável em longo prazo. Daí o cinismo contido em expressões como "governabilidade democrática", utilizada para os mais variados tipos de conchavos e alianças espúrias na política.

Princípios normativos

Essas considerações todas conduzem ao momento em que Dussel anuncia os princípios normativos da Política da Libertação, sem os quais não pode haver um exercício delegado do poder político, nem libertação: o princípio material, o princípio formal e o princípio da factibilidade.

O princípio material da vida humana no campo político dá a orientação ao discurso da comunidade política democrática. Trata do conteúdo da política e obriga a respeito da vida dos cidadãos, o que faz com que toda ação ou instituição política tenha por conteúdo a referência à vida. O princípio formal democrático determina o dever de atuar sempre cumprindo com os procedimentos próprios da legitimidade democrática. O princípio da factibilidade determina a execução somente do possível. Esses princípios estão em complexa determinação entre todos, pois "determinam-se mutuamente, sendo cada um deles a condição condicionante condicionada dos outros" (DUSSEL, 2007, p. 76). O cumprimento desses três princípios políticos permite aos agentes políticos e às instituições ter ao menos uma pretensão política de justiça, que tem como componentes principais:

- pretensão de cumprimento das exigências materiais da política em referência à vida humana (pretensão de verdade prática);
- pretensão de cumprimento das exigências formais democráticas da política (pretensão de legitimidade);

[6] Dussel traz em seu favor o argumento de Boaventura de Sousa Santos (2005), para quem a reivindicação de cada pessoa ou grupo deve entrar em um processo de diálogo e de tradução, a fim de chegar a um entendimento, sem fechar a possibilidade permanente do diálogo. Dussel, por sua vez, chamará a "tradução" de Boaventura de "práxis militante compartilhada" (DUSSEL, 2007, p. 91).

- pretensão de cumprimento das exigências de factibilidade política (pretensão de performatividade).

Os princípios normativos da política estão voltados à produção e reprodução da vida, impossibilitada de acontecer no capitalismo, onde é sacrificada em troca do progresso do capital, questão fundamental da crítica marxiana, recolocada por Dussel que mostra como o poder político historicamente tem sido sinônimo de dominação: "desde Hernán Cortés, o primeiro conquistador [...] até a guerra do Iraque, uma vontade de poder se estendeu sobre o planeta Terra, defendendo o poder político como dominação" (DUSSEL, 2009, p. 23).

Contudo, mesmo nesse contexto adverso, onde a vida da comunidade é negada em prol do lucro das grandes empresas, há a permanente possibilidade da resistência, como a história não se cansa de mostrar. Trata-se do que Dussel chama em sua Filosofia da Libertação, de "estado de rebelião" ou *ethos* da valentia, que surge como *hiperpotentia*, um antipoder diante do poder dominador.[7] Assim,

> Se a *potentia* é uma capacidade da comunidade política, agora dominante, que organizou a *potestas* em favor de seus interesses e contra o povo emergente, a *hiperpotentia* é o poder do povo, a soberania e autoridade do povo. (DUSSEL, 2007, p. 100).

Dussel traz um exemplo interessante de *hiperpotentia*, relatando o que aconteceu na Argentina, quando o povo, em 20 de dezembro de 2001, saiu às ruas como forma de opor-se a um decreto de estado de exceção, que objetivava paralisar as mobilizações desencadeadas contra o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional, aliados da elite nacional e sua política fetichizada: "sob a ordem: 'Que se vayan todos!' (quer dizer, a *hiperpotentia* recordava a *potestas* que é a última instância do poder), caiu o governo de Fernando De la Rúa. Ou seja, o 'estado de rebelião' deixou sem efeito o 'estado de exceção'" (DUSSEL, 2007, p. 101).

Trata-se de ver o poder político como algo positivo, questão que "é essencial para poder defender 'o nobre ofício da política' por parte dos movimentos sociais, dos partidos políticos críticos ou progressistas, dos cidadãos que a partir da sociedade civil militam em associações do bem comum" (DUSSEL, 2009, p. 24). É a força e o poder a partir de baixo, é a *potentia*, a vida que quer viver. É ver o poder não apenas como dominação ou como opressão, como historicamente tem entendido a Modernidade colonialista.

---

[7] Os conceitos de *potentia* e *potestas* Dussel busca em Espinosa. O conceito de *hiperpotentia*, compreendida como a luta de uma comunidade de oprimidos por determinada ordem política, pela transformação dessa mesma ordem e constituição de uma nova *potestas*, significa um passo além na construção da Política da Libertação.

Ao trazer a questão do poder como algo positivo, Dussel exemplifica a partir de experiências de democracia direta, onde o povo aparece como ator coletivo. No entanto, diz ele, essas experiências não podem vigorar o tempo todo, pois as pessoas não podem estar o tempo todo mobilizadas, nas praças ou nas ruas. Por isso, há necessidade da representação, ainda que ela seja ambígua.

Como exigência normativa fundamental da constituição do momento criativo da política como libertação, Dussel apresenta mais um princípio para que a política, em seu sentido mais nobre, obediencial, seja uma responsabilidade pela vida, em primeiro lugar dos mais pobres. Trata-se do princípio crítico geral, assim enunciado:

> Devemos produzir e reproduzir a vida dos oprimidos e excluídos, as vítimas, descobrindo as causas de tal negatividade, e transformando adequadamente as instituições, o que de fato aumentará a vida de toda comunidade! (DUSSEL, 2007, p. 106).

Desse princípio crítico geral, derivam outros, igualmente políticos e igualmente críticos: princípio ecológico, princípio econômico, princípio cultural, princípio da democracia libertadora e o princípio da libertação estratégica.

Postulados políticos

Do princípio ecológico, cujo enunciado diz "devemos em tudo atuar de tal maneira que a vida no planeta Terra possa ser uma *vida perpétua*!", deriva o que chama de exigência número um da nova política: o postulado de que "os bens não-renováveis são sagrados, insubstituíveis, imensamente escassos. É necessário economizá-los ao extremo para as gerações futuras" (DUSSEL, 2007, p. 107). Dessa forma, em Dussel a ética ecológica é colocada como uma possibilidade: como a única possibilidade da vida e da existência humana na terra.

O princípio econômico político crítico deveria garantir, na nova política, a replicação das novas experiências populares de economia social alternativa, ao normatizar a necessidade de novas instituições e sistemas econômicos que permitam a reprodução e o crescimento da vida humana e não do capital.

Quanto à questão cultural, o princípio preza pelo apoio à identidade cultural de todas as comunidades e pela defesa da diferença cultural, garantindo que não haja homogeneização de culturas, com dominação por parte de uma delas e exclusão das demais.

A necessidade de um princípio crítico-democrático, para Dussel, surge porque nenhum sistema é perfeito, de forma que, inevitavelmente termina por produzir efeitos negativos, gerando vítimas, transformando-se, pelo passar do tempo, em um fetiche dominador. Para corrigir essa corrupção do sistema, o princípio de democracia libertadora diz: "devemos alcançar consenso crítico, em primeiro lugar, pela participação real e em condições simétricas dos oprimidos e excluídos, das vítimas do sistema político, porque são os mais afetados pelas decisões de que se lembraram no passado institucionalmente!" (DUSSEL, 2007, p. 110). Nesse sentido, não se trata de incluir ao antigo sistema os que foram excluídos, pois isso significaria introduzir o Outro no Mesmo, mas transformar o sistema, para que todos iniciem, novamente, uma participação como iguais em um novo momento institucional.[8]

Assim, os efeitos negativos do tempo são corrigidos, o sistema envelhecido é transformado e o político volta a exercer delegadamente o poder obediencial, voltando igualmente a ter uma honesta pretensão crítico-política de justiça, cumprindo o nobre ofício da política. Isso produz no político uma alegria parecida com a do jovem Marx, que aos dezoito anos escreveu:

> A grande preocupação que deve nos guiar ao escolher uma profissão deve ser a de servir ao bem da humanidade [...]. Os maiores homens de que nos fala a história são aqueles que, trabalhando pelo bem geral, souberam enobrecer-se a si próprios [...] o homem mais feliz é o que soube fazer feliz a outros. (MARX, 1982, p. 4).

Por fim, Dussel apresenta o postulado político utópico, construído a partir do diálogo com os movimentos sociais, em torno do Fórum Social Mundial e a utopia de "outro mundo possível", que, mesmo parecendo vazia, carrega a esperança de um futuro que terá que se tornar possível, sem a qual não há práxis crítica libertadora: "um mundo onde caibam todos os mundos" é o postulado. Trata-se de um paradigma ou modelo de transformação possível, que vai sendo esboçado na prática política e mesmo na teoria, que deve seguir trabalhando por um projeto de transformação factível, com clareza estratégica na ação transformadora, sobretudo das instituições. Esse projeto necessita trabalhar, igualmente, nas táticas eficazes, que são as mediações, que efetuarão na prática as estratégias definidas na teoria, escolhendo meios apropriados para sua execução.

---

[8] Dussel enfrenta a questão de Rosa Luxemburgo, se reforma ou revolução, apoiando-se em Marx, que fala da "práxis transformadora" (Tese 3 sobre Feuerbach). Pondera que na tradição de esquerda do século XX sempre se entendeu que uma atividade que não fosse considerada revolucionária, seria reformista. Ele discorda, dizendo que a revolução é sempre possível, *a priori*, mas que, na prática acontece com muita raridade. Assim, entre reforma e revolução, coloca a transformação política, que significa: "uma mudança em vista da inovação de uma instituição ou que produza uma transmutação radical do sistema político, como resposta às interpelações novas dos oprimidos ou excluídos". (DUSSEL, 2007, p. 135).

Para Dussel, essa é uma oportunidade privilegiada de articulação mundial:

> O presente é o momento de estender redes, articular experiências, tomar contato entre movimentos regionais, nacionais, mundiais. O Fórum Social Mundial de Porto Alegre é um espaço impressionante criado na América Latina para o mundo, por políticos e militantes sociais que descobriram uma nova maneira de ter consciência do que se faz no mesmo sentido em qualquer pequeno rincão da terra. É uma nova Internacional, não mais operária, como a que sonhava Marx: 'Proletários do mundo, uni-vos!', senão algo diferente: 'Atores sociais do mundo, uni-vos!', com a única diferença de que aquela unidade se conseguia por lentos correios, por barcos que zarpavam de portos e que demoravam semanas e até meses para chegar na Ásia, África ou América Latina. Hoje, com a velocidade instantânea da computação, como tem ensinado o Subcomandante Marcos, essas redes têm uma factibilidade nunca sonhada. (DUSSEL, 2009, p. 242-243).

Nesse sentido, na práxis da libertação, o ato coletivo que a constitui, a partir do consenso recíproco, não é vanguardista, mas é uma ação de retaguarda do próprio povo, o que acaba por educar os movimentos sociais em sua autonomia democrática. O papel do líder, do político libertador, consiste mais em articular, promover e organizar o que o povo constrói em seu próprio caminhar, colocando-se ao seu serviço, obediencialmente. É a necessária e imprescindível diferenciação de funções, de organização para o aumento da vida.

Falando ainda da necessidade da utopia, enquanto esperança fundamental para vislumbrar essa possibilidade do aumento da vida, e também dos efeitos negativos que todo sistema gera, e da necessária correção pela transformação das instituições políticas, Dussel refere-se a Michael Walzer em sua obra *Êxodo e Revolução*, onde diz:

> Primeiro, onde quer que vivas é provavelmente o Egito. Segundo, que sempre há um lugar melhor, um mundo mais atrativo, uma terra prometida. E, terceiro, que o caminho a essa terra é através do deserto. Não há forma de chegar aí exceto unindo-se e caminhando. (WALZER, 1985, p. 149).

Em relação ao texto de Walzer, diz Dussel:

> *Egito* é a totalidade do sistema vigente dominador. A *terra prometida* é o futuro da libertação. O *deserto* é o sinuoso e incerto caminhar estratégico do político: duro, exaustivo, cheio de perigos... mas terá de ter uma bússola para não perder o rumo e chegar ao oásis onde 'emana leite e mel'. (DUSSEL, 2007, p. 123).

Qual é essa bússola que permite não se desviar do caminho planejado pela comunidade, Dussel não diz. Será o bem do povo, a vontade do povo? A fé para os que creem? O humanismo, a solidariedade...[9]

Enfim, a bússola pode ser no plural e pode ser entendida como tudo o que ajude a combater as diferentes formas de corrupção que advém da corrupção originária que consiste em pretender exercer o poder do Outro como sendo poder próprio. Trata-se de dar seguimento ao princípio material da vida, presente nas resistências indígena, negra e popular nos 500 anos de dominação da América Latina, sobretudo como luta anti-hegemônica que conduz à transformação do Estado. Exemplo disso é o caso boliviano:

> Tendo começado como luta anti-hegemônica do sindicato cocalero, quando Evo Morales é eleito presidente da Bolívia em dezembro de 2005, começa agora, de uma práxis de 'construção' de hegemonia, a transformação do Estado. (DUSSEL, 2007, p. 128).

A Política da Libertação faz parte da Filosofia Política, que, para Dussel, não tem obrigação de propor projetos nem de executar transformações empíricas. A tarefa da Filosofia Política consiste em enunciar os princípios, os critérios fundamentais da transformação que substituam o modelo que se tornou opressor da vontade popular por um novo paradigma capaz de superar o monopólio da classe política.

Assim, a Filosofia Política constrói seus postulados políticos, como horizonte que nunca pode se realizar, como enunciados pensáveis e possíveis logicamente, mas impossíveis empiricamente, não factíveis na prática. Esses postulados cumprem a função de serem orientadores para a ação. Assim, a Política da Libertação, postula uma "sociedade sem classes", consciente que tal sociedade é impossível de ser implementada na vida de um país. Contudo, esse postulado político cumpre sua função, pois, quando a sociedade tenta superar sua divisão em classes[10], descobre a possibilidade de um progresso social que nega a dominação do sistema presente, além de dar um sentido crítico às dominações das classes no presente histórico.

---

[9] Durante os anos de 2007 a 2010, nas atividades da Escola Fé e Política, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB NE2), nos estados do Nordeste, em muitas oportunidades utilizamos esses dois textos, de Walzer e de Dussel, como motivadores da *fé política* ou da fé politizada. Para os cristãos presentes não havia dúvida, a bússola é a fé, que conduz na direção apontada pela comunidade, garante a permanência da necessária utopia e não permite a dispersão. De nossa parte, assumimos que esses textos são importantes para uma discussão sobre o engajamento político do cristão, o que não significa lê-los na ótica do cristianismo.

[10] Classe social, na tradição marxiana, é o lugar que a pessoa ocupa na produção ou na sociedade. O principal critério para definir a classe social é a propriedade ou não dos meios de produção, o que levará Marx e Engels, no Manifesto Comunista, a resumirem a luta de classes como oposição entre opressores e oprimidos: "homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos" (MARX e ENGELS, 1982, p. 40).

Dessa forma, os postulados políticos enunciados pela Política da Libertação, desempenham uma função estratégica de abertura para novas possibilidades. O postulado político no nível ecológico, por exemplo, da "vida perpétua", enuncia que o ser humano deve atuar politicamente de tal maneira que as ações e instituições permitam a existência da vida no planeta Terra para sempre, perpetuamente. Isso é empiricamente impossível, mas trata-se de um critério de orientação política, capaz de permitir o uso de recursos renováveis antes dos não renováveis, de propiciar a reciclagem dos componentes utilizados, de contabilizar os gastos ecológicos, além do custo de produção. Isso provocaria uma verdadeira revolução, diante da irresponsabilidade política da maioria dos países, diante dos efeitos ecológicos causados pela poluição industrial.

Diante da desvalorização da natureza e da crise ambiental a que nos conduziu o tipo de civilização instituído pela Modernidade, é necessária essa revolução ecológica proposta pela Filosofia Política da Libertação:

> Trata-se de imaginar uma nova civilização trans-moderna apoiada em um respeito absoluto à vida em geral, e da vida humana em particular, em que todas as outras dimensões da existência devem ser reprogramadas do postulado da 'vida perpétua'. Isso toca todas as instituições políticas e as põe em exigência de radical transformação. (DUSSEL, 2007, p. 140).

No que se refere ao postulado econômico da Política da Libertação, Dussel diz tratar-se do mesmo chamado por Marx de "Reino da Liberdade" e o formula assim: "age economicamente de tal maneira que tenda sempre a transformar os processos produtivos a partir do horizonte do trabalho zero" (DUSSEL, 2007, p. 140). Trabalho zero, enquanto postulado, logicamente possível, mas empiricamente impossível. Na prática é importante como norteador de toda uma política econômica que esteja voltada para a vida humana e não para a acumulação do lucro, com consequente imolação da humanidade e da vida na terra. Nesse sentido, o postulado ajuda na luta dos trabalhadores pela redução da jornada de trabalho, o que, além de garantir melhor qualidade de vida a esses trabalhadores, assegura trabalho a outros que no atual sistema encontram-se desempregados. Pode derivar desse postulado a garantia de um subsídio universal, ou seja, o estudo e a implementação de uma renda mínima a todos os seres humanos, independente do trabalho, pelo direito de cidadania.

Igualmente deriva desse postulado econômico a defesa dos recursos nacionais e a consequente retirada de apoio às empresas transnacionais, que ao extraírem as riquezas contidas em comunidades inteiras, têm deixado lixo, contaminação e miséria à população, que não terá como reproduzir suas vidas e das gerações futuras. Outra vez Dussel exemplifica com o caso

boliviano: “na luta pela água na Bolívia se constata uma batalha fundamental pela vida, [...] pela salvaguarda dos direitos de um povo à sobrevivência. Em seu triunfo, triunfa a vida” (DUSSEL, 2007, p. 143).[11]

Na esfera da legitimidade democrática, apresenta Dussel o postulado da “paz perpétua”, logicamente pensável, mas, na prática, impossível de ser realizado com perfeição. Contudo, importa como orientador da ação do político obediencial, para uma razoabilidade diante da violência, definindo a razão discursiva como a encarregada de chegar a acordos que, precisamente, reneguem a violência enquanto meio de construção do consenso.

As experiências já em curso na América Latina indicam um espírito político novo: o da participação cidadã em uma democracia em que é o povo que tem a soberania e pode exercê-la permanentemente. Assim como a nova política, obediencial à comunidade, democratiza a participação, deve democratizar os meios de comunicação, frequentemente nas mãos das grandes empresas, via de regra com interesses contrários aos dos oprimidos. Trata-se do direito do cidadão à informação veraz. Assim, enquanto a liberdade de imprensa defende legitimamente os meios de comunicação e seus profissionais diante do Estado, o direito à informação veraz, enquanto novo direito, defende o cidadão diante da informação tendenciosa ou mentirosa, que presta um desserviço à sã política e ao exercício delegado obediencial do poder, sem o qual não há possibilidade real de vida digna para o povo.

A chave do poder cidadão encontra-se na participação desse mesmo cidadão nos diferentes espaços, onde são atores de uma sociedade democrática e autogestora, construtora de um novo Estado, cunhado a partir de uma simbiose entre as duas democracias, participativa e representativa. Como exemplo, Dussel traz a experiência da Bolívia, a partir da chegada ao poder de Evo Morales, um representante direto dos indígenas, que são 70% da população, mas nunca foram ouvidos pelo velho Estado. Em 2005 construíram a nova Constituição, com participação direta dos indígenas. Uma vez incluídos, a nova Constituição garantiu as condições para assegurar o direito à vida da maioria. Esse momento da participação é o momento crítico, por excelência, da vítima que toma consciência e grita. A representação, por sua vez, tem que responder à maioria institucionalizada. Só pela participação da maioria no sistema do Estado, é

[11] O mesmo poderíamos dizer a respeito da luta dos camponeses no semiárido brasileiro, pelo acesso à água para consumo humano, produção de alimentos e dessedentação animal, ao redor do novo paradigma de convivência com o semiárido, que enfrenta, conscientemente, o velho paradigma de combate à seca, intensificado nos últimos anos pelas políticas governamentais que destinam a maioria dos recursos públicos às grandes obras, a exemplo da controversa transposição das águas do Rio São Francisco (para mais informações sobre a convivência com o semiárido ver www.asabrasil.org.br).

que se consegue impedir que a minoria se aproprie do próprio Estado, como acontecia antes, no caso boliviano e como ainda acontece na maioria dos países.

BEM VIVER

O poder obediencial, originariamente indígena, permite repensar a política, o Estado, as relações sociais, apontando caminhos para uma sociedade do Bem Viver, entendida a partir da mudança no modo de pensar e de agir, colocando o bem comum acima dos interesses individuais. Isso exige outro modo de organizar a economia, pois os recursos da Terra são limitados, o que impõe a imperiosa necessidade de convivência harmônica com a natureza, na minimização dos impactos, na produção não mais do que do suficiente para todos.

Essa compreensão e clareza emergem do chão da vida de pessoas reais e de comunidades mobilizadas e resistentes, onde o saber popular respeita o meio ambiente e amplia tecnologias simples de conivência harmoniosa com a natureza. Trata-se do novo paradigma civilizatório de que fala Dussel:

> O progresso não se mede quantitativamente pelo PIB, mas sim em satisfação subjetiva das capacidades, o que exige um novo paradigma civilizatório, regido politicamente por exigências da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana, isto é, ecológicos, econômicos e culturais. (DUSSEL, 2007, p. 162).[12]

Articulado, esse saber fortalece a partilha no lugar da concentração, disseminando as pequenas obras em contrapartida aos projetos faraônicos, valorizando o cidadão enquanto sujeito protagonista, portador de direitos, responsável por sua própria libertação, desencadeando não o desenvolvimento, mas o envolvimento, sustentado e sustentável, que tem por fundamento a participação, a organização, a educação e o empoderamento das pessoas. Politizado, lança a pergunta se seria possível a definição de uma geocultura indígena: "assim somos, assim vivemos", dizem os povos originários. Essa curta definição permite inferir que não se pode construir processos libertadores sem antes assumir, como ponto de partida, o contexto onde se vive, o chão, o território, a história do próprio povo e, para a Filosofia da Libertação, a América Latina. Nesse caso, o chão da reflexão é a história de mais de 500 anos de negação. Partir dessa realidade para poder dizer que todas as pessoas são portadoras de

[12] Ou do "decrescimento sereno" e do "decrescimento sustentável" de que fala Latouche (2011, p. 1): "O decrescimento é uma arte de viver. Uma arte de viver bem, em acordo com o mundo. O objetor do crescimento é também um artista. Alguém para quem o gozo estético é uma parte importante da sua alegria de viver".

direito, que os povos originários têm uma relação sagrada com a terra, o que faz com que o território seja parte constituinte de seu próprio ser.

O que deriva disso é a resistência daqueles que emergem da secular dominação e não aceitam mais se submeter a nenhum tipo de opressão e domínio, ainda que sutil, que os prive de suas terras, de sua cultura e de seus direitos. Criam suas próprias instituições mediadoras, para que possam usar da palavra, para que tenham vez e voz e possam dizer o que pensam de si, o que querem para seus povos, o que acreditam ser melhor e mais viável para melhorar sua condição de vida e possam vislumbrar, de fato e de direito, a possibilidade de sair da exclusão.

Eis aí expressa a síntese da Filosofia da Libertação: a vida humana como fundamental para qualquer fundamento de uma ética possível, cujo ponto de partida é o oprimido, a vítima.

Nesse caminho de emancipação se assume a liberdade do marxismo enquanto libertação, isto é, liberdade em movimento: a libertação é libertação de uma opressão material e econômica. A partir dos postulados da revolução burguesa, "liberdade, igualdade e fraternidade", Dussel chama a atenção para a necessária Segunda Emancipação, a partir do novo postulado: "Alteridade, Solidariedade, Libertação" (DUSSEL, 2007, p. 164). Isso porque o ideal da revolução francesa, assumido na linguagem do marxismo, é tratado de uma forma nova por Dussel.

Para essa emancipação, via mudança do Estado, a institucionalização do exercício delegado obediencial do poder é fundamental, o que leva Dussel a dizer, claramente e em definitivo: "sem o exercício delegado *obediencial* do poder institucionalmente não se pode mudar *factivelmente o mundo*" (DUSSEL, 2007, p. 158).

Daí o postulado político da dissolução do Estado, que Dussel diz ser extremamente saudável: "age de tal maneira que tenda à identidade (impossível empiricamente) da representação com o representado, de maneira que as instituições do Estado se tornem cada vez mais transparentes possíveis, mais eficazes, mais simples" (DUSSEL, 2007, p. 158). Não se trata de um "Estado mínimo", mas de um "Estado subjetivado", com diminuição das instituições pela responsabilidade compartilhada dos cidadãos.

CONCLUSÃO

Em resposta à opressão, as vítimas se mobilizam e se organizam. No caso dos povos originários, a partir da luta pelo sagrado direito a viver dignamente na e da própria terra, onde, como diz o comunicado do Conselho Indigenista Missionário, na crítica à sanha do capitalismo verde:

> O meio ambiente e as culturas que vivem em harmonia com ela devem ser as bases para o desenvolvimento humano e das sociedades; não um item da economia de mercado. Para os povos indígenas a terra é mãe. As árvores são os cabelos, os rios são o sangue que corre em suas veias. Para o "capitalismo verde", os rios são considerados infraestrutura natural e a natureza uma força que precisa ser domada em benefício de um dito progresso, profundamente autofágico, perverso e totalitário. (CIMI, 2012).

Essa propositura pode ser viabilizada para além de um território específico, pois os direitos e a irmandade dos povos podem ser compreendidos a partir da percepção de que as identidades são relacionais: extrapolam as fronteiras e os estados e a Política tem que compreender isso, dialogar com isso se pretende contribuir na construção da vida. Na sociedade do Bem Viver, os indígenas, apesar das suas muitas diferenças e particularidades, ensinam sobre a necessidade do consenso a partir do dissenso, como o amor à terra, comum a todos: é possível aos empobrecidos possuir a terra necessária à vida digna e ter garantido seus direitos a partir de um contrapoder geocultural, que se contrapõe ao poder político imperial. "A que resistir?", perguntam as vítimas. Talvez essa seja uma pergunta chave para entender a construção das novas identidades, compartilhadas, solidárias, includentes. "Resistir a tudo o que se contrapõe ao desenvolvimento da vida", respondem e nos ensinam que é a vida humana o *telos* de uma filosofia que não seja alegoria do poder vencedor e de uma política que não seja responsável pela alienação e a morte, mas, ao contrário, dê sua humilde contribuição à libertação dos oprimidos.

A Filosofia da Libertação faz isso ao proceder sua crítica ao atual sistema político-econômico, construindo, através de sua Política da Libertação, alternativas que, a partir de um planejamento político sério, pensado a partir da qualidade de vida das pessoas, dos mais empobrecidos, das vítimas, efetive, institucionalmente, o poder cidadão. Dessa política obediencial ao povo, dessa sã política capaz de criar hegemonia e garantir a governabilidade, sem perder os princípios, deriva uma Economia da Libertação, imbuída em mudar os critérios do desenvolvimento quantitativo para um desenvolvimento qualitativo, ou seja, do lucro para a vida humana.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **La condición humana**. Buenos Aires: Paidós, 1998.

CIMI. **A sanha do capitalismo verde;** nota pública. 13 mar. 2012. Disponível em: <https://cimi.org.br/2012/03/33268/>. Acesso em: 11 set. 2018.

DUSSEL, Enrique. **20 teses de política.** São Paulo: Expressão Popular, 2007.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes. 2000.

DUSSEL, Enrique. **Hacia uma filosofia política crítica**. Bilbao: Desclée, 2001.

DUSSEL, Enrique. **Política de la Liberación:** Arquitectónica. Vol. 2. Madrid: Trotta, 2009.

DUSSEL, Enrique. Vivemos uma primavera política. In: **America Latina em Movimento**. 18 dez. 2006. Disponível em: <https://www.alainet.org/pt/active/15053>. Acesso em: 10 set. 2018.

FELICE, Massimo di; MUÑOZ, Cristobal (org.). **A revolução invencível – cartas e comunicados**: subcomandante Marcos e Exército Zapatista de Libertação Nacional. São Paulo: Boitempo, 1998.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 32.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

GRAMSCI, Antonio. **Quaderni del Carcere**. 4 vol. Turim: Einaudi, 1975.

LATOUCHE, Serge. ***Come si esce dalla società dei consumi; corsi e percorsi della decrescita***. Turim: Bollati Boringhieri, 2011.

MARX, Karl. **Obras fondamentales**. México: FCE, 1982. Vol. 1.

SANTOS, Boavenura Souza. ***El milenio huérfano****; ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta, 2005.

WALZER, Michael. **Exodus and Revolution**. Nova York: BasicBooks,1985.

ENSAIO SOBRE O NOVO LUGAR DA POLÍTICA

Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira

A interdependência obriga-nos a pensar
um único mundo, num projeto comum.
(*Laudato si'* 164)

APRESENTAÇÃO

A realidade atual nos obriga a reformular os conceitos da política para entender os processos em curso nestes tempos de *crise de época*, em que o fim da moderna civilização ocidental coincide com a aproximação da catástrofe ambiental e climática prevista para este século. Interpelados por Francisco, citado em epígrafe, proponho neste ensaio olhar criticamente os processos sociopolíticos que constituem o presente e esboçar uma resposta política viável à grave crise que se delineia no horizonte. O problema é que os conceitos de que dispomos para analisar o mundo em que vivemos não contemplam o advento dessa catástrofe. Um conceito básico da filosofia política é o conceito de Estado, que restringe nossa percepção ao território e ao povo sobre os quais ele exerce soberania. Por isso, faço a crítica do Estado e proponho uma ordem mundial fundada numa *rede* de comunidades territoriais.

Este ensaio está em forma de esboço, como uma interpelação aos e às colegas para juntos pensarmos o lugar da política diante da crise climática e ambiental que se aproxima. Ele está organizado em quatro partes. Na primeira, retomo o capítulo V da encíclica *Laudato si'* que nos desafia a pensar uma nova ordem política mundial. Para responder a esse desafio, proponho um exercício de pensamento (parte II) que retoma o princípio da subsidiariedade para pensar a nova ordem mundial como superação do Estado por instâncias menores de poder. Desenvolvendo essa linha de pensamento, busco o novo espaço da política não acima, mas abaixo do Estado, o que nos leva a recuperar (parte III) o conceito de *comunidade territorial*. Enfim, aponto (parte IV) um caminho para a construção de uma nova ordem mundial possível e necessária, embora ainda fora do horizonte atual. Uma breve conclusão fecha este texto que pretende ser um despertar para outras formas de pensar e de fazer política em vista a uma sociedade planetária, onde Justiça e Paz se abracem incluindo também as outras espécies que, juntamente com o *homo sapiens*, constituem a grande *comunidade de vida* da Terra.

NOVA ORDEM POLÍTICA MUNDIAL: O DESAFIO DA *LAUDATO SI'*

O capítulo V da encíclica *Laudato si'* traz o desafio de pensarmos uma nova ordem política mundial capaz de lidar com as consequências do que o papa chama *paradigma tecnocrático*. Vamos diretamente ao cerne da questão, que está no número 175:

> A lógica que dificulta a tomada de decisões drásticas para inverter a tendência ao aquecimento global é a mesma que não permite cumprir o objetivo de erradicar a pobreza. [...] O século XXI, **mantendo um sistema de governança próprio de épocas passadas**, assiste a uma **perda de poder dos Estados nacionais**, sobretudo porque a dimensão econômico-financeira, de carácter transnacional, tende a prevalecer sobre a política. [...] Como afirmou Bento XVI, na linha desenvolvida até agora pela doutrina social da Igreja, «para o governo da economia mundial, para sanar as economias atingidas pela crise de modo a prevenir o agravamento da mesma e consequentes maiores desequilíbrios, para realizar um oportuno e integral desarmamento, a segurança alimentar e a paz, para garantir a salvaguarda do ambiente e para regulamentar os fluxos migratórios **urge a presença de uma verdadeira Autoridade política mundial**, delineada já pelo meu predecessor, [São] João XXIII». (LS 175, negritos meus).

O diagnóstico feito pelo Papa é claríssimo: o século XXI não pode manter um sistema de governança próprio de épocas passadas, quando os Estados nacionais eram de fato soberanos. Hoje as megacorporações transnacionais, que manejam em seu proveito o sistema financeiro mundial, são mais poderosas do que os Estados nacionais. Por isso uma nova forma de governança se faz necessária. Cabe então ao pensamento político descobrir e definir as bases sobre as quais construí-la.

A experiência do século XX foi no sentido de assentar a governança mundial em um organismo capaz de coordenar todos os Estados do planeta: a Organização das Nações Unidas, que aproveitou a experiência da Liga das Nações e ganhou *status* de foro mundial. De fato, desde 1945 a ONU tornou-se a instância de referência para toda a população mundial, com seus 193 Estados membros e suas organizações e agências especializadas, como são a FAO (alimentação), UNESCO (cultura), OMS (saúde), FMI (dinheiro), ACNUR (refugiados), IPCC (clima), OIT (trabalho) e outras. Embora sejam reconhecidos os relevantes serviços prestados à paz mundial na solução de conflitos localizados, bem como o fato de constituir-se numa base comum para o entendimento e ações conjuntas entre os povos, deve-se reconhecer também que a ONU não conseguiu suprir a necessidade de governança mundial porque não é capaz de se impor aos interesses particulares dos Estados membros.

Sua arquitetura institucional é tão bonita quanto a arquitetura moderna dos seus prédios, mas foi assentada sobre a soberania dos Estados, que ela não pode violar exceto por mandato

explícito do Conselho de Segurança, cujo poder de veto de apenas uma das cinco grandes potências pode impedir a adoção de medidas de interesse geral. Desde cedo ficou claro esse predomínio das grandes potências que, ao protegerem os Estados a elas aliados, permitiu que resoluções tomadas pela maioria absoluta do Conselho de Segurança não fossem cumpridas. Revelou-se assim a fragilidade daquela bela arquitetura institucional. Fragilidade que a crise financeira de 2007 e 2008 veio deixar evidente.

Impunha-se naquele momento uma profunda reforma dos órgãos de controle sobre a movimentação financeira mundial para impedir que a especulação financeira provocasse nova crise. Mas não foi o que aconteceu. Passados dez anos, temos um quadro em tudo similar ao anterior. A encíclica de Francisco nota isso quando afirma que

> A crise financeira dos anos 2007 e 2008 era a ocasião para o desenvolvimento de uma nova economia mais atenta aos princípios éticos e para uma nova regulamentação da atividade financeira especulativa e da riqueza virtual. Mas não houve uma reação que fizesse repensar os critérios obsoletos que continuam a governar o mundo. (LS 189).

Por isso pergunta o Papa na *Laudato si'*: "qual é o lugar da política?" (LS 196).

Para captar o sentido profundo dessa pergunta convém ter presente que, desde o século XVII, tornou-se consenso que o Estado é o lugar próprio da política, por ser a entidade representativa de um povo soberano. É nesse espaço que se dá o jogo político entre os grupos e classes sociais de cada país, sem que outros países possam legitimamente intervir. Três séculos depois esse espaço político foi ampliado pela criação da ONU, que mundializou a política sem desrespeitar a soberania dos Estados nacionais, uma vez que a ONU só exerce seu poder quando recebe o indispensável consentimento do Conselho de Segurança.

Há mais de três séculos essa realidade mundial como mosaico de Estados soberanos se impõe ao pensamento político, que é constrangido a identificar o espaço da política como espaço dos Estados nacionais e suas colônias, quando elas ainda existiam. Só recentemente a crise climática, que afeta todos os povos da Terra e que se faz cada vez mais evidente, vem obrigar o pensamento a redefinir o espaço da política. É o que faz o parágrafo da *Laudato si'* acima citado, que em seguida oferece a chave para a resposta: "Recordemos o *princípio da* ***subsidiariedade***, que dá liberdade para o desenvolvimento das capacidades presentes a todos os níveis, mas simultaneamente exige mais responsabilidade pelo bem comum a quem tem mais poder." (LS 196, negrito meu). Esse princípio está na base mesma do ensino social da Igreja Católica, tendo sido formulado em sua primeira encíclica social: a *Rerum novarum*, de 1891, e aprimorado na encíclica *Quadragesimo anno*. Ali encontra-se a fórmula lapidar:

> Assim como é injusto subtrair aos indivíduos o que eles podem efetuar com a própria iniciativa e indústria, para o confiar à coletividade, do mesmo modo **passar para uma sociedade maior e mais elevada o que sociedades menores e inferiores podiam conseguir, é uma injustiça**, um grave dano e perturbação da boa ordem social. (QA, negrito meu).

Em outras palavras, talvez seja o momento de pensar a governança mundial não mais como uma instância superior aos Estados nacionais, mas pensá-la numa *rede* de instâncias menores. É o exercício de pensamento que farei a seguir, convidando o leitor ou leitora a refletir na mesma direção em busca de um espaço político adequado à solução dos problemas próprios ao século XXI.

O PRINCÍPIO DA SUBSIDIARIEDADE: SUPERAR O ESTADO PARA BAIXO

O exercício de pensamento que faremos em seguida parte da hipótese de que o Estado nacional se revelou incapaz de resolver os graves problemas mundiais do século XXI e que sua superação deverá ser buscada não em instâncias supraestatais, e sim na direção de comunidades locais e seu respectivo território. Em outras palavras, uma complexa *rede de comunidades territoriais* seria a base mais segura para a governança global. Guiados por essa hipótese, tentemos alargar nosso horizonte de modo a encontrar o lugar da política em nosso tempo. Para isso, tomo como ponto de partida a contribuição da Sociologia.

A Sociologia clássica distingue duas formas básicas de sociabilidade, que podem ser representadas pelos conceitos de *comunidade* e de *sociedade*. A sociabilidade em forma de *comunidade* tem como base a solidariedade por identidade: é o fato de partilharem a mesma identidade – étnica, cultural, familiar, religiosa ou outra – que cria laços de solidariedade entre os membros desse grupo humano. Já a sociabilidade em forma de *sociedade* tem por base a solidariedade por complementariedade: é o fato de serem diferentes mas complementares que torna solidários todos membros desse outro grupo. Visto sob a ótica evolucionista que perpassa o pensamento iluminista, a *comunidade* seria a forma de sociabilidade própria a grupos ditos "primitivos", enquanto a *sociedade* seria a forma moderna de sociabilidade, porque fundada no *contrato social* entre indivíduos livres. Esse viés evolucionista tornou-se um empecilho para repensar a política em nosso tempo, porque nos ameaça com o retorno ao passado. Impõe-se então livrar-se do evolucionismo para podermos fundamentar projetos de construção de uma civilização planetária que tome o lugar da civilização ocidental-moderna.

O primeiro passo nessa busca deve ser a análise crítica dos fundamentos do Estado como fruto do *contrato social*. Os formuladores dessa teoria (notadamente Hobbes, Locke e Rousseau) justificam o Estado como a escolha racional de indivíduos livres que submetem sua liberdade individual à vontade geral (representada pelo Estado) para que sejam garantidos seus direitos à vida e à propriedade. O pano de fundo desse pensamento é o chamado *estado da natureza* quando, na ausência de uma ordem social legítima, os direitos eram defendidos pela força, resultando assim a ordem imposta pela lei do mais forte. Nesse sentido, o ordenamento jurídico do Estado dá a seus cidadãos e cidadãs a garantia dos seus direitos individuais por meio dos preceitos legais resultantes do *contrato social*. Segundo esses mesmos preceitos, o Estado só pode recorrer à coerção pela força das armas quando se esgotam as outras formas de persuasão por meios legais. Nesse sentido, o Estado cumpre a função civilizatória de assegurar os direitos de todos os seus cidadãos e cidadãs, independentemente de seu grau de vulnerabilidade social.

A realidade histórica, contudo, mostra o Estado capturado pelas classes dominantes para assegurar os direitos delas, em detrimento dos direitos da população em geral, como demonstrou Marx. Em teoria, se todos os povos tivessem um Estado para garantir seus direitos, e cada Estado respeitasse a soberania dos demais, o resultado seria a paz social. Mas essa não é a realidade do mundo atual. Precisamos então investigar o ponto em que aquela teoria foi induzida ao erro.

A pista provavelmente está na criação da figura de *pessoas jurídicas* com iguais direitos aos de *pessoas físicas*. A partir do momento em que cabe ao Estado assegurar também os direitos de *pessoas jurídicas*, altera-se sua lógica de funcionamento que passa a atender empresas privadas como se elas tivessem os mesmos direitos que cidadãos e cidadãs de carne e osso. Essa deturpação se agrava na medida em que as empresas se tornam verdadeiros gigantes econômicos e exercem influência cada vez maior nas instâncias de poder. O resultado é que o Estado passa a ser antes o garantidor dos direitos de sociedades anônimas, do que os direitos da população humana, especialmente os setores economicamente mais vulneráveis.

Ao final do século XX, o avanço da *globalização* do mercado, com o predomínio do capital financeiro e sua concentração pelas grandes corporações deixou evidente um fato ainda mais grave: os Estados nacionais foram capturados por gigantescas corporações e são incapazes de resistir a elas. A isso assistimos hoje: 29 corporações financeiras, com capital consolidado médio de 1,82 trilhão de dólares (para efeito de comparação: o PIB do Brasil é de cerca de 1,6 trilhão de dólares), detém de fato o poder mundial, como bem demonstra Dowbor (2017,

especialmente o capítulo 8). Aliás, a própria ONU foi capturada por essas megacorporações. Basta ter em conta que, com orçamento de apenas 40 bilhões de dólares para todas as suas atividades, ela precisa recorrer a contribuições dessas empresas, gerando o paradoxo: a única instância teoricamente apta a controlar as megacorporações transnacionais depende de suas contribuições financeiras para se manter. Enfim, embora haja competição e conflitos entre esses 29 gigantes financeiros, é muito menos complicado eles se entenderem entre si e concertarem medidas que os favoreçam do que os 193 Estados membros da ONU, com suas históricas rivalidades e desavenças.

Em suma, partimos da hipótese da incapacidade de o Estado resolver os atuais problemas mundiais e chegamos ao ponto crítico de sua captura por sociedades anônimas cujos direitos como *pessoas jurídicas* na prática se sobrepõem aos direitos das pessoas físicas. Se está esgotada a capacidade do Estado para cumprir sua função civilizatória, não há como recuperá-la por meio de formas de poder superiores a ele. Ao contrário, devemos buscar alternativas em formas de poder não-estatais. Evidentemente, não vamos encontrá-las retornando a formas históricas anteriores, mas sim pela superação dialética do *contrato social* como base do Estado. Isso implica recuperar os fundamentos da sociabilidade por identidade, própria à forma *comunidade*, retirando-a de seu contexto original, próprio às sociedades simples, para situá-la no novo contexto em que hoje vivemos: o espaço planetário.

RECUPERAR AS COMUNIDADES TERRITORIAIS

Uma das fotografias mais impactantes do século XX terá sido, certamente, a imagem da Terra vista pela tripulação da Apollo 8, em dezembro de 1968. Exceto negacionistas fanáticos que ainda acreditam ser a Terra o centro do universo, não há quem aqui habite que não se emocione ao vê-la tão bela e tão indefesa na imensidão escura do espaço sideral, fazendo-nos intuir que é ela nossa moradia primordial. Nessa foto não há fronteiras entre países, nem espaço humano separado de outras espécies vivas, nem mesmo separação entre os elementos: os continentes, os mares e a atmosfera formam um só conjunto. Mais do que qualquer teoria, aquela foto obriga o pensamento a rever as antigas concepções em que a Terra com suas múltiplas formas de vida era considerada como mero cenário físico para a história humana. O pensamento é interpelado a perceber a espécie humana, com todas as suas diferenças internas,

como um componente da grande *comunidade de vida* – como diz a *Carta da Terra*[1]. É a partir dessa interpelação que se pode recuperar a sociabilidade própria à *comunidade* tomando por base de sua identidade a Terra como *território* habitado pela Humanidade.

Deixemos de lado conceitos que dividem a humanidade – como os conceitos de civilização, estado e religião – e vejamos a humanidade como uma totalidade intimamente ligada à totalidade maior que é a Terra. Isso nos ajudará a descobrir o novo espaço da política.

Para isso é preciso retomar o conceito de *território,* tão trabalhado pela Geografia e tão desprezado pelas outras Ciências do Social. Espaço físico (terra, águas e ar) sobre o qual um grupo exerce domínio e no qual constrói relações sociais e ambientais, o território é o lugar onde se expressa sua identidade e onde esse grupo vive sua história. O território mais evidente é o território do Estado nacional, demarcado pelas fronteiras que definem materialmente o espaço onde ele exerce a soberania. Povos ou tribos também possuem territórios, desde que seus limites sejam reconhecidos por seus vizinhos. Em grau menor, pode-se falar de território para designar o espaço dominado por uma gangue, a área compreendida no âmbito de atuação de uma empresa ou o raio de alcance de uma igreja. Sem entrar aqui na complexidade teórica desse conceito, quero mostrar sua importância para se pensar a política: o território expressa a identidade de um grupo social ao mesmo tempo em que o relaciona com o ambiente natural. Por isso devemos retomar o conceito de *comunidade territorial* e, a partir dela, projetar um novo lugar da política, capaz de superar o Estado nacional.

Identidade e território

O território está para a identidade de um grupo humano como o corpo está para a personalidade individual: assim como a pessoa prepara e veste seu corpo para comunicar a outras pessoas quem ela é ou como está – porque sua apresentação externa diz muito sobre seu estado de espírito e sua disposição naquele dia –, um grupo molda seu território para nele expressar sua identidade e sua cultura e assim distinguir-se de outros grupos. As intervenções humanas sobre seu território não se destinam unicamente a fins utilitários, como fazê-lo produzir alimentos, abrigar contra as intempéries e facilitar deslocamentos, mas também a fins estéticos, como a construção de jardins, monumentos e marcos de sua história. Com efeito, é

[1] Aprovada em março de 2000 pela Unesco, a *Carta da Terra* busca criar o consenso ético sobre as grandes questões do nosso tempo. Sua elaboração é o resultado de um longo processo que envolveu mais de cem mil pessoas de 46 países. O texto integral pode ser acessado em <http://www.mma.gov.br/estruturas/agenda21/_arquivos/carta_terra.pdf>, ou então em: OLIVEIRA e SOUZA, 2009, p. 223-232).

no território que primeiro se expressa a identidade do grupo humano que sobre ele exerce domínio. Exemplo disso são os *grafites* que grupos urbanos usam para delimitar o território onde rivais não podem penetrar sem consentimento.

O território não é, contudo, espaço vazio e neutro. Não só é permeado de "acidentes" geográficos – como antropocentricamente se referia a antiga geografia às suas características físicas –, como é povoado por muitas outras espécies vivas, além da humana. Bacias hidrográficas, serras, florestas, pântanos, áreas inóspitas, clima e tudo que compõe a paisagem física do território são atributos que dão uma identidade única a cada território. Pensar o território como novo lugar da política implica também levar em consideração as propriedades físicas e ecológicas de cada lugar, porque elas impõem as condições sobre as quais o grupo humano que nele se estabelece constrói sua identidade.

Neste ponto, é evidente a oposição entre a *comunidade territorial* e a *sociedade de mercado*, que *desterritorializa* as relações sociais ao usar a tecnologia que cria um espaço para a vida humana sem qualquer consideração pelo ambiente. Dubai é o melhor exemplo dessa *desterritorialização* causada pelo mercado como organizador da sociabilidade: o mar e o deserto são transformados em cidade com todo o conforto que a tecnologia contemporânea pode produzir.

A *comunidade territorial*, ao contrário, assume os atributos físicos e o sistema ecológico do território como condicionantes de suas relações sociais; condicionantes que podem ser modificados pelo trabalho humano, mas não suprimidos. Pensar a *comunidade territorial* como forma de superação do Estado nacional é pensar territórios respeitosos dos biomas, dos ecossistemas, das bacias hidrográficas. Aí insere-se a sabedoria do *bem viver* (*Sumak Kawsay*), que dá pistas práticas para a realização histórica dessa proposta, como veremos na conclusão deste ensaio.

Recorro a um clássico provérbio beduíno como fio condutor da relação entre identidade e território: "eu contra meu irmão; meus irmãos e eu contra os primos; meus primos e eu contra os estrangeiros". Quando alguém coloca em relevo uma – e não outras – de suas identidades, desperta em outra(s) pessoa(s) o sentimento de solidariedade por oposição ao diferente a ambas. Essa é a lógica do jogo das identidades para criarem solidariedade entre iguais, ou seja, a solidariedade que dá existência à *comunidade*. Quando essas comunidades se identificam com um território, surgem comunidades domésticas, de vizinhança, tribais e nacionais, para citar somente as formas clássicas. Outros exemplos podem ser lembrados: comunidades religiosas, de artistas e de moradores de rua. Quando várias identidades (*v.g.* família, trabalho, etnia,

religião, passado comum) se sobrepõem numa mesma comunidade – como é o caso de comunidades quilombolas, por exemplo – elas ganham em resiliência, isto é, na capacidade de absorver os impactos destrutivos e se reconstruir.

Aí reside a importância estratégica das comunidades territorialmente enraizadas como lugar da ação política: mesmo quando submetidas a enormes forças destrutivas às quais elas não têm meios para resistir diretamente, são capazes de refluir sobre si mesmas à espera do momento adequado para retornarem com novo vigor à condição anterior. Os povos originários de *Nossa América* são um bom exemplo: há cinco séculos suportam a opressão política, militar, religiosa e cultural, mas conseguem sobreviver conservando sua identidade na medida em que conservam também um território sobre o qual imprimem sua identidade étnica.

Isso conta muito para que as comunidades territoriais apareçam como uma alternativa global aos atuais Estados. Têm, porém, um limite intransponível: seu tamanho. Por mais que sejam estimuladas as identidades que se recobrem numa mesma comunidade e assim alargam sua abrangência, há um imperativo de ordem quantitativa que não pode ser desconsiderado. Embora uma comunidade possa ter dezenas de milhares de membros, é inegável que a partir de certo ponto o sentimento de identidade começa a esvair-se, fazendo diminuir a coesão do grupo. Aí reside a contradição da sociabilidade por identidade: sua coesão se dilui à medida que o grupo aumenta.

Rede de comunidades territoriais

A superação dessa contradição deve ser buscada na estrutura em rede como forma de articulação de comunidades territoriais. Sigo aqui o pensamento de Francisco Whitaker, que, ao formular o projeto do primeiro Fórum Social Mundial usou esse modelo de organização que se contrapõe ao modelo piramidal. Enquanto este supõe unidades controladas por um poder que a cada patamar acima se torna maior, a rede é formada por unidades horizontais que se conectam entre si para a consecução de um projeto comum. Nelas o poder de quem coordena é um poder consentido, porque todas as unidades gozam de autonomia suficiente para se desconectar quando assim o quiserem. Em outras palavras, na forma piramidal cada unidade submete-se às decisões tomadas no patamar imediatamente superior até chegar à unidade maior onde são tomadas as decisões últimas. Na forma de organização em rede cada unidade toma decisões autônomas e só abre mão dessa autonomia para inserir-se livremente num projeto maior.

A estrutura de organização em rede é a estrutura própria da informática: um computador tanto pode funcionar isoladamente, quanto pode conectar-se a outros. Quando conectados, cada um deles tem sua capacidade de informação multiplicada; quando isolados, funcionam como processadores dos dados existentes em sua memória. Por isso, a eficiência de uma rede é determinada por suas capacidades de conexão e de consistência. Diz-se que uma rede tem boa conexão quando todas as unidades que a compõem partilham o que interessa ao conjunto; e tem boa consistência quando interferências externas a suas unidades são eliminadas.

Aplicado à proposta da comunidade territorial como novo lugar da política, esse modelo de estrutura em rede oferece uma excelente pista para pensarmos a governança global. Deixando de insistir na ONU, hoje capturada pelas megacorporações transnacionais e pelos interesses de Estados soberanos, poderemos descortinar uma forma de poder que represente realmente nações e não estados e governos. É o movimento de superação dos Estados *para baixo*, como pede o princípio da subsidiariedade.

Trata-se então de conceber uma instância capaz de formular propostas que despertem nas comunidades territoriais o desejo de se conectarem entre si para realizá-la. Essa instância que, por definição, é destituída de qualquer poder sobre as comunidades territoriais, deve ter a capacidade de convocar o maior número possível de comunidades a voluntária e livremente aderir a essa proposta numa rede cada vez mais complexa até atingir o âmbito planetário.

Isso terá maior probabilidade de ocorrer quanto maior for a sensibilidade daquela instância articuladora aos anseios das comunidades. Aplica-se aqui o que diz Antonio Gramsci sobre a função do intelectual: expressar – em palavras ou por outros meios – aquilo que um grupo sente ou anseia, mas não consegue exteriorizar. Ao fazê-lo, o intelectual desperta energias latentes que impulsionam o grupo para a ação. Em outras palavras, o trabalho intelectual explicita o que antes existia apenas em estado implícito, de maneira que, ao reconhecer-se nessa imagem o grupo percebe seus anseios profundos, tornando-se capaz de agir para realizá-los. Mais que isso: ao ter realçados positivamente seus atributos, esse grupo ganha a autoestima necessária para assumir sua identidade própria, reconhecendo-se nos símbolos ou bandeiras de luta gerados pelo trabalho intelectual.

Gramsci tinha em mente o problema da formação histórica das classes sociais, que só adquirem poder de influenciar o mundo em que vivem ao se apropriarem da produção intelectual construída a partir de sua realidade e de seus anseios. Mas sua teoria pode aplicar-se também à construção de identidades como a negra, indígena ou de gênero. Sem a produção intelectual que provoque nesses grupos o legítimo orgulho por sua negritude, sua indianidade

ou seu gênero, eles continuariam vendo a si mesmos pelo olhar do dominante branco, europeu e masculino. Por isso, o trabalho intelectual tem a dimensão política de empoderar grupos subalternos.

A teoria do trabalho intelectual pode ser aplicada ao papel a ser desempenhado pela instância articuladora da rede de comunidades territoriais, desde que a função do intelectual seja desempenhada não por uma pessoa individual, mas por um *coletivo*, dado o tamanho dessa rede de comunidades. Provavelmente esse coletivo seria oriundo de movimentos sociais, à maneira da coordenação organizadora dos Fóruns Sociais Mundiais, cujo poder reside apenas na capacidade de convocar o evento e definir sua forma. Um coletivo similar talvez possa assegurar a necessária conexão da grande rede de comunidades territoriais, incentivando todas elas a aderir ao mesmo projeto, com ele colaborar e prestar ajuda mútua para sua consecução.

Resta, então, a questão da consistência numa rede desse tipo, isto é, que mecanismo poderia eliminar interferências externas, uma vez que está excluída a possibilidade da coerção. Aqui reside o papel da ética na estrutura em rede. Por ser a convicção o fundamento do poder da estrutura em rede, é a adesão das vontades a valores percebidos como imperativos que evita que interesses particulares de uma ou algumas comunidades territoriais interfiram no funcionamento da rede como um todo. Em outras palavras, cada comunidade deverá delimitar seus interesses particulares a seu âmbito de atuação, distinguindo-os do interesse coletivo que congrega toda a rede. Embora a ética possa dispensar qualquer fundamentação religiosa, não há dúvidas de que religiões éticas – diferentemente de religiões mágicas cujos cultos têm finalidade utilitária – podem desempenhar uma função de grande importância para o funcionamento da estrutura em rede como garantidoras da ética do bem comum acima dos interesses particulares das comunidades.

VIABILIDADE HISTÓRICA DESSE MODELO: O FATOR TERRA

Chegando a este ponto da reflexão, o leitor ou leitora provavelmente estará questionando a viabilidade histórica da grande rede de comunidades territoriais como novo lugar da política global. É evidente que nos dias de hoje essa forma de governança global não está no horizonte. A realidade atual é de Estados colonizados pelas megaempresas e a serviço delas, ao garantir a propriedade, as terras, as patentes e os contratos. O Estado usa a força policial-militar submetida ao Poder Judiciário – para que essa força se torne legítima – para proteger o patrimônio dos ricos e de suas empresas. Nesse contexto, as reivindicações de autonomia das diferentes

comunidades territoriais são esmagadas sem piedade quando contrariam o sistema legal representado pelo Estado. O Ocidente sob hegemonia de governos neoliberais e a China que desponta como polo dinâmico do sistema-mundo capitalista no século XXI, regida por um Estado centralizador e autoritário, não deixam lugar para uma nova forma de poder oriundo das relações comunitárias. Some-se a isso o fato de os movimentos sociais de raízes comunitárias terem hoje menor capacidade de fazerem valer seus direitos do que tinham antes da crise financeira de 2008. Ou seja, no mundo atual, pensar uma governança global em forma de rede de comunidades territoriais é apenas um sonho. Bonito, talvez, mas apenas um sonho.

Cabe, porém, perguntar: seria esse sonho realizável?

É evidente que nas atuais condições ele não passa de sonho, sonho que pode inspirar iniciativas comunitárias em nível microssocial – como a economia solidária, experiências de comunidade e revitalização de comunidades de povos originários – mas incapazes de alterar a lógica de funcionamento do sistema-mundo regido pelo modo de produção e consumo capitalista. Este continua vigoroso apesar da crise financeira de 2008, porque é puxado pela expansão da economia chinesa (à qual deverá se acrescentar a Índia). Seu programa de integração econômica *One Belt, One Road* – a *Nova Rota da Seda* – prevê investimentos nunca inferiores a bilhões de dólares em projetos a serem implementados na Ásia, Europa e África para impulsionar o crescimento econômico mundial.

Aqui reside o ponto crucial da questão: continuamos a traçar o cenário político, social e econômico como o fazíamos durante o século XX, quando a crise climática não estava no horizonte. Até então era plausível o postulado cartesiano que considera a Terra e sua comunidade de vida mero objeto da ação humana, como se ela mesma não tivesse sua própria história. Esse postulado nos torna incapazes de perceber a Terra e sua comunidade de vida como sujeitos da História. Essa miopia intelectual nos deixa fazer projetos para o futuro ignorando que dentro de algum tempo a Terra poderá não comportar tais projetos.

É preciso levar em consideração nossa percepção da temporalidade. Para seres humanos, dois séculos é o tempo que conseguimos avaliar sem maior esforço porque são aproximadamente três gerações antes e três gerações depois do indivíduo. Para a Terra, porém, a temporalidade é outra. Seu tempo se mede em milênios. Assim, o que para nós parece ser perene – como é a estabilidade do clima nos últimos 120 séculos – para a Terra é quase nada. Nessa comparação, o aumento de mais de 1 °C na temperatura média desde a revolução industrial (meados do século XVIII) nos parece quase insignificante, mas para a Terra ele

representa uma mudança em ritmo acelerado, porque para ela uma alteração de 1°C normalmente levaria pelo menos alguns milênios.

Por isso, não está garantido que nos anos vindouros a Terra continuará favorável à vida humana, como tem ocorrido nos últimos 12 mil anos. Ao contrário, os indícios de aproximação de uma verdadeira catástrofe climática se acumulam nos últimos anos, como indicam pesquisas científicas. O alarme foi percebido na COP-21, em Paris, que em dezembro de 2015 ratificou o acordo das 195 partes da Convenção das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (UNFCCC) e afirmou o objetivo de manter o aquecimento global "muito abaixo de 2 ºC" e buscar "esforços para limitar o aumento da temperatura a 1,5 °C acima dos níveis pré-industriais". Passados quase três anos, porém, não estão sendo tomadas as medidas práticas ali recomendadas. Ao contrário, os atuais governantes dos EUA e do Brasil – países que muito contribuem para o aquecimento global – descumprem aquelas metas desavergonhadamente, alegando adotarem uma política que favorece o crescimento econômico de seus países.

Não ocorrendo radical mudança de rumo na política econômica dos Estados nacionais, as empresas – pequenas, médias, grandes e gigantescas – continuarão o processo produtivo que consiste em extrair, transformar, consumir e descartar os bens que a Terra deixa a seu dispor. A força descomunal da tecnologia atual provocará não apenas a exaustão daqueles bens quanto o aumento do efeito estufa. Em outras palavras, tudo indica que a crise ambiental e climática está sendo gestada e eclodirá ainda neste século. Só há dúvidas quanto à data desse evento.

Tampouco há dúvidas quanto ao caos social decorrente da catástrofe ambiental e climática, com o desmoronamento das instituições que nos últimos cinco séculos organizaram as relações humanas. A perda da confiança nas instituições, incapacitadas de fazerem valer suas normas, levará os grupos humanos a buscar formas de sociabilidade que não sejam as formas do mercado com a indispensável mediação do dinheiro. Essa busca provavelmente desembocará em relações de solidariedade por identidade. Em outras palavras, despontará a comunidade como forma de sociabilidade mais segura, porque o igual confia no igual.

Nesse ponto da história humana – se ela sobreviver à crise ambiental e climática – cabe a possibilidade acima elaborada de uma rede global de comunidades territoriais. Possibilidade, sim, mas em aberto: a resposta humana à catástrofe climática e ambiental poderá ser a constituição de comunidades pacíficas e solidárias entre si, mas poderá também ser a formação de comunidades belicosas em perene disputa umas contra as outras pela apropriação dos recursos escassos.

Aqui situo o alargamento do horizonte da política como um longo caminho a ser percorrido na construção de comunidades pacíficas e colaborativas. Seria utopia? Prefiro dizer que é sabedoria, porque utopia é a ideia de progresso que vê a espécie humana destinada a ter qualidade de vida cada vez melhor, por meio da ciência e da tecnologia. Tal otimismo, porém, está desmoronando ao tornar-se claro que não haverá mais progresso quando se esgotarem os recursos naturais da Terra. Delineia-se então o pesadelo do naufrágio da civilização moderna que, a exemplo do *Titanic*, não mudará o rumo traçado por seus comandantes até colidir com o *iceberg*.

O cenário que se delineia no horizonte antes da década de 2050, podendo ser antecipado em algumas regiões, é de severa deterioração da vida cotidiana, especialmente das populações mais vulneráveis. Gostemos ou não, nada indica que esteja em gestação uma forma de Estado capaz de impor seu controle sobre o mercado. Delineia-se, portanto, um cenário amedrontador porque, segundo o dito popular, "em casa onde falta o pão, todos brigam e ninguém tem razão". Pode-se prever verdadeiro caos social se os produtores rurais preferirem consumir o que produzem, ou reservá-lo ao seu grupo familiar ou de vizinhança, por não confiarem na capacidade do dinheiro para mediar as transações de compra e venda. Se – ou quando – isso acontecer, chegará ao fim a economia baseada na mediação monetária das transações. Sem dinheiro e sem Estado regulador, a economia torna-se luta pela sobrevivência, esfacelando-se a população em pequenos territórios controlados por grupos armados sob o comando de chefes locais.

CONCLUSÃO

É próprio da espécie humana pensar antes de fazer. O pensamento serve para prever racionalmente as prováveis consequências da ação e assim indicar qual a ação mais adequada para realizar o fim almejado. Se queremos superar o caos social decorrente da crise ambiental e climática, porque tudo indica que ele é inevitável, temos que pensar, desde agora, uma nova forma de regular a vida em sociedade. Em outras palavras, devemos pensar o novo lugar da política.

Esse novo pensamento ainda não está sistematizado, mas existem diferentes propostas que podem um dia vir a se combinar para formar uma nova visão de mundo. Uma delas, que me parece ser mais criativa é o *bem viver*.

Trata-se de uma ideia-força que visa recriar um antigo conceito de certas culturas andinas e, até certo ponto, guarani. Depois de cinco séculos de colonialismo e dominação europeia, os povos originários do nosso continente buscaram em sua sabedoria ancestral uma proposta de vida que os ajudasse a construir uma nova ordem econômica, social e política. No período de mobilização popular contra as políticas neoliberais, aquele projeto de vida coletiva ganhou novo conteúdo e nova forma e foi incorporado às constituições da Bolívia (2009) e do Equador (2008). Isso despertou a atenção de grupos e movimentos alternativos em outros países e foi assim que, nos últimos anos, o *bem viver* entrou na agenda política de um número cada vez mais amplo de movimentos sociais do mundo.

Sua ideia central é a vida em harmonia (i) consigo mesmo, (ii) com outras pessoas do mesmo grupo, (iii) com grupos diferentes, (iv) com *Pachamama* – a Mãe Terra, (v) seus filhos e filhas de outras espécies e (vi) com o espiritual. Ela se aproxima ao conceito guarani *tekoporá* que tem sido traduzido como *Terra sem males*.

Embora inspirado em sabedorias ancestrais, o *bem viver* nada tem a ver com o retorno romântico a um passado idealizado nem propõe um modelo a ser imitado. Sua importância reside em sua capacidade de abrir nossas mentes para o pós-capitalismo, indo muito além da reforma da economia de mercado. Ele rejeita o ideal de civilização imposto pela colonização ocidental e busca "outro mundo possível": uma civilização fundada no princípio da cooperação e baseada em sistemas econômicos de partilha, como a experiência da economia solidária.

Levada a sério como proposta para todos os âmbitos da economia – e não como solução para situações emergenciais onde faltam postos de trabalho – a economia solidária abre o horizonte para a resolução do velho problema econômico: satisfazer os ilimitados desejos humanos com limitados recursos naturais. Ela quer ser um novo modo de produzir, distribuir e consumir bens e serviços. Ela tem por base unidades de produção locais com baixo consumo de energia e submetidas ao imperativo ecológico que proíbe diminuir o custo econômico se isso aumentar o custo ambiental. Ela se aprimora ao incorporar a experiência do planejamento de grande escala, que pode substituir o mercado na regulação da produção desde que respeite o princípio da subsidiariedade: não assuma a instância maior o que a instância menor é capaz de fazer. Descortina-se então um cenário inteiramente diferente do atual: o mercado retornará à antiga função de equilibrar oferta e procura, perdendo a capacidade de transformar dinheiro em capital e, consequentemente, a capacidade de gerar lucro.

Trata-se de criar e cultivar outro paradigma de pensamento e valores, capaz de fundamentar uma nova civilização, que Paulo VI chamou *civilização do amor*. Essa ideia-força

obriga a reformular os padrões de sucesso de uma sociedade pautando-os pela ética. Esta não deve ser entendida apenas como postura pessoal, mas como o conhecimento racionalmente fundamentado que deve regular também a vida cotidiana da sociedade. Por isso, o êxito histórico de uma sociedade não deve mais ser medido pelo PIB mas sim pelo grau de harmonia nas relações da espécie humana consigo mesma e com a grande comunidade de vida da Terra, porque aí reside a felicidade humana.

Essa sabedoria ancestral retomada pelo *bem viver* e confirmada pela tradição cristã vai contra o pensamento dominante que afirma ser o dinheiro a base da felicidade. Por isso mesmo é desqualificada como ingênua, romântica ou fora do real. Cultivar essa sabedoria implica, portanto, transgredir os limites estabelecidos pelo pensamento dominante e descortinar novas formas de sentir, pensar e agir nos campos social, econômico, político e cultural. É nosso desafio neste século XXI.

REFERÊNCIAS

DOWBOR, Ladislau. **A era do capital improdutivo**. São Paulo: Autonomia Literária; Outras Palavras, 2017.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1878-1903: Leão XIII). **Carta encíclica *Rerum novarum***. Roma, 15 maio 1891. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>. Data da consulta: 24 set. 2018.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1922-1939: Pio XI). **Carta encíclica *Quadragesimo anno***. 15 maio 1931. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html>. Acesso em: 18 ago. 2018.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013-: Francisco). **Carta encíclica *Laudato si'***: São Paulo: Paulinas, 2015.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; SOUZA, José Carlos Aguiar de (Org.). **Consciência planetária e religião**: desafios para o século XXI. São Paulo, Paulinas, 2009**.**

EVANGÉLICOS NA POLÍTICA NO BRASIL E AS EXPRESSÕES NEOCONSERVADORAS MIDIATIZADAS

Magali do Nascimento Cunha

Desde o início dos anos 2000 é possível observar transformações nos quadros sociocultural e político que ganham a atenção dos grupos interessados nas dinâmicas do campo religioso no Brasil. Nesse contexto há pelo menos quatro fenômenos articulados entre si: (1) o fortalecimento do ramo pentecostal, com o surgimento de um sem-número de igrejas autônomas, autóctones, o que transformou o cenário do Cristianismo, ao provocar um crescimento significativo em termos numéricos e geográficos da população evangélica e uma forte queda do número de católicos;[1] (2) a ampliação da presença das igrejas evangélicas, majoritariamente pentecostais, nas mídias tradicionais e a extensa participação dos diferentes segmentos desse grupo nas mídias digitais; (3) maior ocupação de espaço pelos evangélicos na política partidária, com a consequente consolidação da bancada evangélica, articulada como Frente Parlamentar Evangélica (FPE), e aumento dos esforços, da parte de algumas igrejas, por mais poder na esfera pública; (4) o crescimento do mercado da religião e o avanço do *marketing* religioso, que torna os cristãos um segmento de mercado, por meio da oferta de produtos e serviços especialmente desenhados para atender às suas necessidades religiosas, sejam de consumo de bens ou de lazer e entretenimento.

Descrever e interpretar a maior ocupação de espaço pelos evangélicos na política partidária e como grandes mídias tratam a questão é o objetivo deste estudo. Para isso, são tomados por base três elementos que emergem da observação do fenômeno: a reconfiguração do lugar dos evangélicos na política; a emergência do neoconservadorismo evangélico; as transformações na relação mídia-religião; e, por fim, são trazidos apontamentos acerca do debate sobre a laicidade do Estado nacional brasileiro. O processo interpretativo está ancorado nos estudos em mídia, religião e cultura, realizados pela autora do trabalho, e também nos aportes de teóricos em comunicação e política, e em sociologia da religião. Matérias noticiosas

[1] A complexidade dos estudos referentes aos evangélicos no Brasil, pela multiplicidade de denominações que compõem esse campo religioso na atualidade, tem levado estudiosos à tentativa de elaboração de tipologias, elas próprias múltiplas e, sem dúvida, insatisfatórias. Os evangélicos são identificados por meio de uma miríade de igrejas, por sua vez agrupadas, de forma sintética, como históricas (protestantes que se estabeleceram no país a partir da primeira metade do século XIX) e pentecostais (estabelecidas no Brasil a partir do início do século XX, conhecidas como igrejas de cura divina). No grupo de pentecostais encontram-se os denominados "neopentecostais", grupos relacionados a novos movimentos religiosos do final do século XX, identificados pela pregação da busca de prosperidade material e de práticas de exorcismo. (CUNHA, 2007).

e analíticas, de jornais e revistas, foram utilizadas como referências para o estudo do caso e seus desdobramentos, tanto como fonte de dados quanto como *corpus* de discursos das personagens envolvidas.

Chama a atenção que, em especial na virada da primeira década do século XXI, tem sido alcançada visibilidade mais intensa de lideranças defensoras de ideias e posturas explicitamente conservadoras e que se apresentam como modernas, pertencentes aos novos tempos, em que a religião tem como aliados o mercado e as tecnologias. Podemos identificar nesse contexto uma nova face do conservadorismo religioso, um neoconservadorismo, que emerge como reação a transformações socioculturais que o Brasil tem experimentado, em especial a partir dos anos 2000, com a abertura e a potencialização de políticas públicas voltadas para direitos humanos e gênero. Este estudo busca refletir sobre esse processo, com ênfase em situações destacadas nos últimos cinco anos em seus contextos midiatizados.

EVANGÉLICOS NA POLÍTICA

Por "evangélicos" este estudo refere-se a todos os cristãos não católicos ou ortodoxos, e que compõem o campo religioso brasileiro. Independentemente das peculiaridades dos distintos grupos que formam o segmento, os evangélicos brasileiros são identificados, nos estudos de religião, por (1) uma predominante leitura fundamentalista (literalista) do texto sagrado cristão, a Bíblia;[2] (2) ênfase na piedade pessoal na busca da salvação da alma (influência do puritanismo e do pietismo dos pioneiros missionários que vieram do sul dos EUA do século XIX ao Brasil); (3) frequentes posturas de rejeição das manifestações culturais não cristãs do país (fruto da mesma ação de missionários); (4) um isolamento das demandas sociais (resultante da espiritualização das questões da existência individual e social), entre elas a participação política. Transformações na cultura evangélica, na passagem do século XX para o XXI, têm provocado alterações desse quadro, mas essa configuração identitária, conservadora e fundamentalista, deixou suas marcas na dinâmica que dá forma a esse segmento religioso.

Uma dessas transformações contemporâneas pode ser identificada no sepultamento da máxima "crente não se mete em política", especialmente a partir do Congresso Constituinte de 1986, quando foi formada a primeira bancada evangélica. A partir dali, pode-se dizer que a

[2] O fundamentalismo é um movimento religioso e conservador, nascido entre os protestantes dos EUA no início do século XX, que tem como princípio os "*fundamentals*" – elementos elencados como fundamentos da fé e da doutrina cristãs, baseados na interpretação literal de narrativas e ensinamentos da Bíblia. (SANTOS, 2014). Sobre fundamentalismo e identidade e evangélica no Brasil ver Cunha (2007).

postura de isolamento desse segmento com relação à participação política – até então interpretada como algo "do mundo", identificado a paixões terrenas – passou a conviver com outros ideais, referentes à participação e visibilidade na vida pública, que podem ser resumidos na formulação "irmão vota em irmão" (FRESTON, 2006). Depois de altos e baixos numéricos, decorrentes de casos de corrupção e fisiologismo, a bancada evangélica se consolidou como força, o que resultou na criação da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) em 2003. Até 2010, esses parlamentares não eram identificados como conservadores do ponto de vista sociopolítico e econômico. Seus projetos raramente interferiam na ordem social: se revertiam em "praças da Bíblia", criação de feriados para concorrer com os católicos, benefícios para templos. O perfil dos partidos aos quais a maioria desses políticos está afiliada reflete isso, bem como recorrentes casos de fisiologismo. (CUNHA, 2012).

Na legislatura iniciada em 2011, um forte conservadorismo moral passou a marcar a atuação da FPE, que trouxe para si o mandato da defesa da família e da moral cristã contra a plataforma dos movimentos feministas e de homossexuais, valendo-se de alianças até mesmo com parlamentares católicos, diálogo historicamente impensável no campo eclesiástico.

Maior poder foi alcançado por esse segmento religioso, avançando para além de cadeiras no Parlamento, incluindo ministérios e presidências de comissões importantes na Câmara dos Deputados: Marcelo Crivela foi nomeado ministro da Pesca e Aquicultura em 2012, e George Hilton, ministro do Esporte em 2015 – ambos bispos da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), vinculados ao Partido Republicano Brasileiro (PRB); além do emblemático caso em que o deputado Pastor Marcos Feliciano, do Partido Social Cristão (PSC), foi eleito presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) da Câmara em 2013.[3]

Os números do Censo 2010 são fonte para a demanda de legitimidade social entre os evangélicos e de conquista de mais espaço de influência.[4] O levantamento do número de evangélicos no Parlamento (Câmara e Senado) desde 2002, período da legislatura em que a FPE

---

[3] O destacado "caso Marco Feliciano" diz respeito à indicação, em 2013, pelo Partido Social Cristão (PSC), do membro de sua bancada na Câmara dos Deputados, o pastor evangélico Marco Feliciano (SP) para presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara Federal (CDHM). A indicação gerou reações de grupos pela causa dos direitos humanos, que alegaram ser o deputado conhecido por veicular em mídias religiosas declarações discriminatórias de pessoas negras e homossexuais. O partido alegou estar seguindo protocolo que lhe dava o direito de indicar a presidência daquela comissão, como parte dos trâmites dos processos democráticos do Parlamento, e o deputado foi mantido na função. Decorreu daí uma "bola de neve" com reações em torno do caso, defesa do deputado da parte de grupos evangélicos e ampla cobertura das mídias. Sobre o caso ver Cunha (2013; 2014a).

[4] De acordo com o censo de 2010 (IBGE), os cristãos representam 86,8% da população – quase nove em cada dez brasileiros se declaram cristãos. Dentro desse agrupamento religioso encontram-se fundamentalmente dois segmentos: os católico-romanos, 64,6% (queda de 9,27% em relação ao censo de 2000), e os evangélicos, 22,2% (crescimento de 6,4% em relação ao censo anterior).

foi criada, até 2010, mostrou que a cada eleição houve um aumento em torno de trinta por cento do total anterior. (COUTINHO, 2013). O aumento projetado pela FPE, de mais trinta por cento em 2014, não se confirmou, tendo sido eleitos setenta e dois deputados federais nessas eleições – apenas dois a mais com relação à legislatura anterior. De qualquer forma, a bancada evangélica continua sendo um grupo significativo na Câmara Federal: é a terceira em número, atrás das bancadas dos empresários e dos ruralistas. Esses parlamentares estão ligados a dezessete igrejas diferentes, sendo treze delas pentecostais, o que mostra a força dessa parcela específica dentre os grupos evangélicos no que se refere à atuação política. (CUNHA, 2014b).

Com a legislatura iniciada em 2011, é possível identificar uma potencialização da força dos evangélicos no Congresso Nacional. Listamos alguns fatores que contribuíram para essa mudança:

(1) uma nova aproximação dos políticos evangélicos com o governo federal. Ela já havido sido forte durante o Congresso Constituinte, foi enfraquecida nos anos 1990, mas se renovou com a eleição de Luís Inácio Lula da Silva à presidência, em 2002. Isso foi facilitado pelas alianças feitas pelo Partido dos Trabalhadores (PT) com diversos partidos, nos quais deputados evangélicos estavam alocados, e pela estratégia de campanha de aproximação com lideranças evangélicas das igrejas e da política partidária a fim de se superar a demonização da figura de Lula como comunista, opositor das igrejas, com a abertura do governo a várias iniciativas e a diversas lideranças evangélicas.

(2) Duas igrejas evangélicas tornam visíveis seus projetos de ocupação da política institucional do país: as Assembleias de Deus (AD) e a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Ambas passaram a ocupar, depois de 2003, espaços plenos de poder em partidos – respectivamente, o Partido Social Cristão (PSC) e o Partido Republicano Brasileiro (PRB) –; e em cargos públicos, como as nomeações dos ministros de estado de Dilma Rousseff – Marcelo Crivella (PRB, Pesca, IURD), George Hilton (PRB, Esportes, IURD) –; e de Michel Temer – Marcos Pereira (PRB, Indústria, Comércio Exterior e Serviços, IURD) e Ronaldo Nogueira (PTB, Trabalho, AD). A Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil tem trabalhado para o registro do seu próprio partido, o Partido Republicano Cristão (PRC). Nos últimos dois pleitos eleitorais, as igrejas Assembleia de Deus foram capazes de lançar dois candidatos à Presidência da República, Marina Silva (2010 e 2014) e o Pastor Everaldo (2014); e a IURD conseguiu eleger o bispo e senador Marcelo Crivella como Prefeito do Rio de Janeiro, o que dá o tom da força política alcançada por essas duas denominações evangélicas.

(3) A partir de 2010 as grandes mídias passaram a enfatizar o tema dos direitos LGBT+ na campanha eleitoral e nos projetos debatidos no Congresso Nacional (Plano Nacional de Direitos Humanos-3). Junto com esse tema, veio também a pauta da legalização do aborto, com pressão sobre a então candidata à Presidência da República pelo PT Dilma Rousseff. Houve muita mobilização de grupos evangélicos contra Dilma Rousseff, cuja campanha era defensora desses temas. Em 2013, o caso deputado Marco Feliciano (PSC/SP) retomou com força essas temáticas, com amplo espaço nas mídias. O processo culminou no revigoramento das bandeiras políticas da bancada evangélica e de lideranças evangélicas, com projetos de visibilidade pública em torno da garantia da moralidade sexual no plano da legislação, sob o rótulo "Defesa da Família Tradicional" contra movimentos feministas e LGBT+. Na esteira dessa tendência, houve o fortalecimento do Partido Social Cristão (PSC) nas eleições de 2014, favorecendo o lançamento de candidato próprio à Presidência da República, o Pastor Everaldo, e projetando a candidatura do deputado federal Jair Bolsonaro (ex-PSC, agora no PSL) à Presidência da República em 2018.

(4) A eleição do deputado federal evangélico Eduardo Cunha (PMDB/RJ) como presidente da Câmara dos Deputados, em 2015, ano de sua transferência da Igreja Sara a Nossa Terra para a Assembleia de Deus, contribuiu para uma reconfiguração da presença dos evangélicos na política nacional e para o fortalecimento de pautas conservadoras no Congresso. Eduardo Cunha atuou intensamente na articulação do *impeachment* da presidente Dilma Rousseff, em 2015 e 2016. Sua queda foi postergada mas não evitada, tendo sido preso, em 2016, com acusações de corrupção, pela Operação Lava Jato, da Polícia Federal (PF). Entretanto, continua a exercer seu poder.

(5) Uma série de pautas garantidoras da moralidade religiosa puritana, sob o rótulo de "defesa da família", ganhou espaço na Câmara dos Deputados a partir de 2015, em especial sob a liderança de Eduardo Cunha, na forma de projetos de lei e projetos de emendas constitucionais e mais espaço foi dado para pautas relativas a privilégios à atuação pública das igrejas.

(6) Posicionamentos de parlamentares evangélicos ganham espaço para além das pautas religiosas, por meio de alianças com parlamentares e frentes conservadoras, para a revisão de temas sociais como a redução da maioridade penal e fim do Estatuto do Desarmamento. A articulação da bancada denominada BBB (bala/segurança, boi/ruralista e Bíblia/evangélica) torna esse processo visível assim como o apoio de evangélicos à candidatura do deputado Jair Bolsonaro à Presidência da República em 2018.

(7) A Operação Lava Jato, da Polícia Federal com a força-tarefa do Ministério Público Federal (MPF), que investiga crimes de corrupção na Petrobrás, ganha caráter messiânico com a liderança do procurador evangélico Deltan Dallagnol.

(8) As mídias noticiosas consolidam a figura do pastor da Assembleia de Deus Vitória em Cristo Silas Malafaia como porta-voz dos evangélicos. Ele foi credenciado nos espaços midiáticos como "a" voz apta a emitir opiniões e avaliações sobre a relação evangélicos-política. Ele tornou-se porta-voz do discurso conservador de defesa da "família tradicional", de reação contrária a avanços sociais, em especial no tocante aos direitos das mulheres e aos direitos sexuais. É possível afirmar que o discurso conservador de Malafaia alcança amplo espaço nas grandes mídias, pois responde a expectativas com a religião (imaginário e ideologia) da parte dos produtores do noticiário. (CUNHA, 2015). A acreditação de Silas Malafaia como grande líder evangélico atuando como porta-voz do grupo foi também consolidada em mídias religiosas de grande alcance.

(9) As mídias religiosas passam a dar visibilidade e a alimentar as ênfases temáticas e as dinâmicas em torno de pautas da moralidade sexual, veiculadas nas grandes mídias, em especial em torno da "guerra" entre políticos evangélicos e militantes de movimentos feministas e LGBT+. Com isso, essas mídias proporcionaram a recriação do "imaginário do inimigo" entre os evangélicos com abordagens como "salvar a família" dos militantes LGBT+, das feministas e da esquerda, cujo projeto maior é implantar o comunismo no país. Esses temas passaram a aparecer em conteúdo de campanha de candidatos a cargos públicos e estão presentes em discursos de lideranças das igrejas. Nesse contexto, as mídias religiosas contribuíram na recriação do imaginário da perseguição aos evangélicos em terras brasileiras, presente desde a implantação do protestantismo no século XIX, e do estímulo a uma "guerra espiritual" como resposta.

Esses elementos compõem o quadro que hoje coloca os evangélicos como grupo religioso protagonista no processo político em curso no Brasil, o que resulta na intensa visibilidade da bancada evangélica no Congresso Nacional, e também o surgimento de lideranças religiosas, ativistas políticas não institucionais, com forte presença nas redes sociais digitais.

EVANGÉLICOS E O NEOCONSERVADORISMO[5]

Os conteúdos conservadores presentes nos discursos e nas práticas de lideranças evangélicas no Brasil, nas igrejas, na política e nas mídias não são elemento novo. Além da ênfase puritana no controle dos corpos, as abordagens teológicas são permeadas por posições racistas embasadas na leitura fundamentalista de textos da Bíblia. Também fazem parte desse repertório as reflexões teológicas que defendem a existência de um Deus guerreiro e belicoso, e que incentivam a discriminação a quem lhes faz oposição ou tenha posição diversa, como agentes do diabo.

O que é novo em relação ao conservadorismo entre evangélicos no Brasil contemporâneo é a visibilidade alcançada pelas lideranças religiosas na esfera pública, seja por meio da mídia, ultrapassando as fronteiras do segmento – como o pastor da Assembleia de Deus Vitória em Cristo Silas Malafaia, cantores gospel e novas celebridades religiosas que têm se tornado amplamente conhecidas por meio de projetos de articulação e por acúmulo de forças no campo político.

Nesse contexto um neoconservadorismo emerge, no Brasil, como reação a transformações socioculturais que o país tem experimentado, em especial a partir de 2002, com a abertura e a potencialização de políticas voltadas para direitos humanos e gênero. O prefixo "neo" se deve à forma como as lideranças evangélicas se apresentam: como pertencentes aos *novos tempos*, em que a religião tem como aliados o mercado, as mídias e as tecnologias – mas que se revelam defensoras de um conservadorismo explícito e discursos de rigidez moral, visando à conquista de poder na esfera pública. (CUNHA, 2014c).

O neoconservadorismo evangélico não é, no entanto, um dado isolado; é parte de um contexto de fortalecimento de posturas conservadoras na esfera pública brasileira em geral. Pesquisa eleitoral realizada pelo Datafolha em outubro de 2013 revelou que a maior parte dos brasileiros se identifica com valores de direita. A separação foi feita com base nas respostas dos entrevistados a perguntas sobre questões sociais, culturais e políticas, como a pena de morte e

---

[5] O termo conservadorismo é usado aqui no sentido da ciência política, referente a posições que visam à "manutenção do sistema político existente e dos seus modos de funcionamento, apresentando-se como contraparte das forças inovadoras". (BOBBIO, MATTEUCCI e PASQUINO, 1998. p. 242). Houve transformações nessas bases ao longo do século XX no que se refere aos evangélicos: emergiram grupos abertos à atuação social e ao ecumenismo. No entanto, o conservadorismo tem sido predominante entre os evangélicos, característica que se verifica historicamente na omissão das igrejas frente à implantação da ditadura militar no Brasil (1964-1985), postura associada ao isolamento de demandas sociais e de participação política, como mencionado no item anterior deste texto, e também tornou possível o alinhamento de parte das lideranças evangélicas com o governo de exceção. (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014).

o papel dos sindicatos na sociedade. Dos entrevistados, 38% foram classificados como de centro-direita, 26% de centro-esquerda, 22% de centro, 11% de direita e 4% de esquerda. (MENDONÇA, 2013).

Foi nesse contexto que o deputado Jair Bolsonaro, como suplente da CDHM, pelo PP/RJ, em 2013, afirmou: "Como capitão do Exército, sou um soldado do Feliciano", e acrescentou:

> A agenda antes era outra, de uma minoria que não tinha nada a ver. Hoje, representamos as verdadeiras minorias. Acredito no Feliciano, de coração. Até parece que ele é meu irmão de muito tempo. Não sinto mais aquele cheiro esquisito que tinha aqui dentro e aquele peso nas costas. (Jair Bolsonaro apud COSTA e PASSARINHO, 2013).

Bolsonaro tem um histórico de posicionamentos racistas e de conflito com ativistas sociais e militantes de movimentos LGBT.[6] Na mesma linha, no campo das igrejas, o mencionado pastor Silas Malafaia tornou-se amplamente conhecido por polêmicas midiáticas contra os direitos homossexuais e o aborto, desde a campanha presidencial de 2010 (CUNHA, 2014c). Observa-se, portanto, um contexto em que tem se fortalecido a articulação entre políticos conservadores não vinculados às igrejas evangélicas, lideranças políticas evangélicas e lideranças evangélicas midiáticas, compondo um quadro de reverberação de pautas conservadoras, com amplo apoio do eleitorado nacional, como se verificou nas eleições 2014.

Com discursos dentro do ideário da moral cristã (contra o aborto e o controle da natalidade e a favor da assistência psicológica a homossexuais, como se a orientação sexual fosse uma doença a ser tratada), aliados a princípios caros ao liberalismo na política e na economia (Estado mínimo e elogios ao livre mercado), essas personagens têm captado apoios para além do círculo religioso. Na visão dessas lideranças, a família está sob a ameaça dos movimentos civis de gênero e enfrentamento da violência sexual, reforçados pela abertura a essas demandas no campo político, intensificada a partir de 2002. Alguns apelos ainda tomam como ingrediente a ameaça do comunismo tomar conta do Brasil, o que, segundo esses discursos, seria o verdadeiro propósito do governo do PT. (CASADO, 2014).

Todo esse processo é corroborado pelas tradicionais empresas de mídia brasileiras que, pelo menos na última década, em especial na cobertura noticiosa, tem dado amplo espaço para

---

[6] Em novembro de 2011, chegou a pedir à presidente Dilma Rousseff, da tribuna da Câmara, para que ela assumisse se gostava de homossexuais. Em março do mesmo ano, respondeu que "não discutiria promiscuidade" ao ser questionado em um programa de TV pela cantora Preta Gil sobre como reagiria caso o filho namorasse uma mulher negra. Sobre o caso ver a matéria de Castro (2011).

analistas e comentaristas defenderem abertamente perspectivas e valores conservadores, como é o exemplo de Arnaldo Jabor, Alexandre Garcia e Merval Pereira, no Grupo Globo; Reinaldo Azevedo, José Luiz Datena e Boris Casoy, no Grupo Bandeirantes; Luiz Pondé, na TV Cultura; e mais recentemente, Rachel Sheherazade, no SBT. (COUTO, 2013).

No entanto, o Brasil não é um caso isolado, de acordo com estudos sobre o fortalecimento de grupos conservadores nos Estados Unidos e na Europa. Michael Löwy afirma sobre o caso europeu:

> As eleições europeias confirmaram uma tendência observada já há alguns anos na maior parte dos países do continente: o crescimento espetacular da extrema direita. [...] Essa extrema direita é muito diversa, podendo-se observar uma vasta gama que vai desde os partidos abertamente neonazistas – como o Aurora Dourada grego – até as forças burguesas perfeitamente integradas no jogo político institucional, como a suíça UDC (União Democrática de Centro). O que eles têm em comum é o nacionalismo excessivo, a xenofobia, o racismo, o ódio contra imigrantes – principalmente "extraeuropeus" – e contra ciganos (o mais velho povo do continente), a islamofobia e o anticomunismo. A isso pode-se acrescentar, em muitos casos, o antissemitismo, a homofobia, a misoginia, o autoritarismo, o desprezo pela democracia e a eurofobia. Quanto a outras questões – por exemplo, ser a favor ou contra o neoliberalismo ou a laicidade – a corrente se mostra mais dividida. Seria um erro acreditar que o fascismo e o antifascismo são fenômenos do passado. (LÖWY, 2014).

Aqui, a reeleição de Marco Feliciano, Jair Bolsonaro e tantos outros representantes dessa linha conservadora no pleito de 2014, denota o quanto avança seu espaço e legitimidade. Portanto, a despeito de reações do tipo "Marco Feliciano não me representa", há quem se sinta representado, o que indica a força dessas articulações ideológicas em curso na sociedade brasileira. O deputado Arolde de Oliveira, em entrevista sobre os evangélicos no PSD, em 2012, declarou: "O PSD é reflexo da própria sociedade. Não é só o Estado do Rio, nós somos uma nação conservadora" (cf. LEAL, 2012). O perfil das manifestações de rua a partir de 2015 e o surgimento de movimentos como o Movimento Brasil Livre, Vem Pra Rua e Viva Brasil, que fortaleceram o processo que levou ao *impeachment* da presidente Dilma Rousseff, refletem esse quadro.

MÍDIA E RELIGIÃO NA DINÂMICA NEOCONSERVADORA

As mídias são mediadoras de todo esse processo até aqui descrito, potencializando a visibilidade evangélica no espaço público, promovendo interações entre evangélicos e deles com outros grupos, religiosos ou não. É preciso compreender não apenas a intensa ocupação das mídias tradicionais (rádio e TV) por evangélicos a partir dos anos 1980, por meio de concessões públicas conquistadas pela atuação das bancadas evangélicas desde 1987. É preciso

considerar, nesta discussão, o papel das grandes mídias não religiosas, e seus espaços noticiosos e de entretenimento, que popularizaram a presença pública dos evangélicos, como parte do fenômeno "cultura gospel" nos anos 2000. (CUNHA, 2007). É também importante avaliar o lugar das mídias na relação do (novo) ativismo político evangélico com a forte presença de indivíduos, instituições e vinculados a esse segmento religioso nas mídias digitais com inúmeros *sites*, *blogs* e perfis em mídias sociais. (CUNHA, 2017a).

Venício Lima (2009) contribui na compreensão desse fenômeno quando trata do lugar das mídias nas dinâmicas sociopolíticas: o papel e o poder duradouro que elas têm na construção da realidade. As mídias estão no cotidiano da população e representam diferentes aspectos da vida socioeconômica, política e cultural, representam os políticos e a política. As mídias constroem a política simbolicamente e é pelas mídias que a política ganha significado. A relação entre evangélicos e política no tempo presente, no Brasil, é uma relação midiatizada, estruturada pela mediação das mídias. As mídias tornam-se uma "arena de visibilidade" e colocam os evangélicos brasileiros numa "esfera de visibilidade pública".

É nesse sentido que podemos afirmar com Joanildo Burity (2016) que os evangélicos deixam de ser "os crentes" ou os grupos fechados de outrora. A separação social, "do mundo", deixa de ser um valor evangélico da tradição fundamentalista-puritana trazida pelos missionários estadunidenses: é um grupo que quer viver uma "vida normal", ou seja, que combina sua religiosidade com presença nas mídias, com moda própria, com inserção no mundo do mercado e do entretenimento, que cria seus próprios artistas e celebridades. Os evangélicos revelam ter suas próprias reivindicações e sua capacidade de eleger seus próprios representantes para exercerem poder público.

São elementos paradigmáticos na história de mais de trinta anos entre evangélicos-política no Brasil, aos quais se soma um outro, muito significativo e transformador dessa relação: o ativismo político evangélico. A atividade de evangélicos na política nos anos 2010 deixa de ser restrita a campanhas nos pleitos periódicos, com a atividade de cabos eleitorais dos candidatos em suas respectivas igrejas. Esse ativismo ganha corpo especialmente por meio das mídias digitais (*blogs* e mídias sociais), com o envolvimento de lideranças religiosas e fiéis, tanto em campanhas de apoio como de oposição (para que se vote ou não se vote em candidatos), quanto em torno de pautas da política nacional, como no caso do pastor Marco Feliciano, quando presidente da CDHM, em 2013, o projeto de redução da maioridade penal (2015) ou o *impeachment* da presidente Dilma Rousseff em 2016.

É possível identificar que é no espaço das mídias digitais que a discussão política se tem desenvolvido com mais intensidade e paixão entre evangélicos, com construção e reconstrução das visões de mundo (imaginários), com discursos tornados públicos e chamamento a ações coletivas.

Pesquisa realizada pela autora deste estudo indicou um predomínio da corrente conservadora evangélica no Brasil nos espaços midiáticos religiosos e não-religiosos tradicionais e digitais. (CUNHA, 2017a). É o reflexo do predomínio que tal corrente alcança no espaço político partidário. Nesse contexto, a ação midiática promove a invisibilidade de outros grupos religiosos e mesmo de evangélicos de vertente progressista.

Os grupos evangélicos em maior evidência nas mídias tradicionais no Brasil são pentecostais na totalidade, veiculadores das novas expressões fundamentalistas descritas acima, e dispõem de recursos financeiros, alcançados pelas práticas religiosas baseadas na teologia da prosperidade. Isso tornou possível a profissionalização de sua presença nas mídias e o estabelecimento de um padrão de visibilidade midiática. Nesse rastro, criou-se uma cultura midiática evangélica que possibilitou que esses grupos e os indivíduos e segmentos evangélicos que neles se inspiram se pusessem inteiramente à vontade no mundo das mídias digitais. Portanto, os ativistas evangélicos conservadores têm noção do lugar das mídias na conquista de espaço e de visibilidade no espaço público e dominam as técnicas e métodos de alcance das mídias sociais. Esses grupos também têm discursos com teologia e linguagem que respondem ao imaginário fortemente fundamentalista dos evangélicos brasileiros. Recorrem à Bíblia como regra literal de fé e como respaldo às ideias que propagam.

O espaço privilegiado a grupos evangélicos conservadores na programação das grandes mídias tradicionais pode ser compreendido pelo fato de estas serem historicamente alinhadas a valores e políticas conservadoras, dado o perfil dos seus proprietários. (CUNHA, 2015).

O ativismo progressista evangélico não tem o mesmo nível de alcance dos conservadores: não há celebridades midiáticas nesse grupo; sua teologia e linguagem são conflitantes com o imaginário religioso conservador que caracteriza os evangélicos brasileiros; não têm a simpatia das grandes mídias. Como minoria, os evangélicos progressistas ocupam as mídias digitais e têm esse espaço midiático como sua maior possibilidade de expressão no presente. As mídias digitais são o seu ambiente de ação contra-hegemônica, tanto na esfera política como também no cenário evangélico brasileiro, e têm possibilidade de alcance e visibilidade nunca antes alcançada. (CUNHA, 2017b).

NOTAS CONCLUSIVAS

Se o neoconservadorismo evangélico tem suas marcas na política, o conservadorismo midiático se revela na forma como o noticiário despreza avanços nas relações políticas com os movimentos sociais e reage à concessão de direitos às classes desprivilegiadas, atuando pela manutenção do *status quo*. (AZEVEDO, 2006). Isso corresponde ao fato de que o sistema de mídia no Brasil é controlado por grupos familiares e vinculado às tradicionais oligarquias políticas regionais e locais.

> Consolidou-se, portanto, entre nós um sistema de mídia concentrado, liderado pela televisão e, em boa parte, controlado por grupos familiares vinculados às oligarquias políticas regionais e locais. Essas características específicas é que fazem com que, no Brasil, o poder da mídia assuma, potencialmente, proporções ainda maiores do que em outros sistemas políticos. (LIMA, 2009).

Identificam-se, portanto, afinidades eletivas (WEBER, 2004) entre o jornalismo veiculado pelas grandes mídias e as lideranças evangélicas em destaque na política. Exemplo destacado foi a ampla campanha pela redução da maioridade penal assumida pelas mídias noticiosas e liderada pelo senador evangélico Magno Malta (PR/ES).

Como este estudo transparece, não é mais possível estudar a relação mídia e religião, tanto na perspectiva das mídias religiosas quanto na das mídias seculares, sem se considerar a midiatização da religião e da política. Esse é um fenômeno que marca o momento atual da política brasileira, em que os evangélicos se colocam na arena como um bloco organicamente articulado. Os evangélicos não são mais "os crentes" ou os grupos fechados de outrora. A separação social, "do mundo", deixa de ser um valor evangélico da tradição fundamentalista-puritana: são hoje um grupo que desenvolve a cultura "da vida normal" combinada com a religião com presença nas mídias, moda própria, artistas e celebridades, inserção no mundo do mercado e do entretenimento. Além disso, esse segmento religioso se vê fortalecido como parcela social que tem suas próprias reivindicações e pode eleger seus próprios representantes para os espaços de poder público.

Em síntese, são movimentos da dinâmica sociopolítica e religiosa midiatizada que marcam novas tendências no quadro sociopolítico e cultural e devem ser atentamente investigados nos tempos por vir.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Fernando Antonio. Democracia e mídia no Brasil: um balanço dos anos recentes. In: GOULART, Jefferson O. (Org.). **Mídia e democracia**. São Paulo: Anablume, 2006. p. 23-46.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Brasília: Ed. UNB, 1998.

BURITY, Joanildo. Religião, cultura e espaço público: onde estamos na presente conjuntura? In: MEZZOMO, Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira; HAHN, Fábio André (Org.). **Religião, cultura e espaço público**. São Paulo: Olho D'Água; Campo Mourão: Fecilcam, 2016. p. 13-50.

CASADO, José. A direita avança. **O Globo**, 08 jul. 2014. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/opiniao/a-direita-avanca-13171346#ixzz376hEcRGH>. Acesso em: 08 ago. 2018.

CASTRO, Juliana. Preta Gil vai processar Jair Bolsonaro por declarações em programa de TV. **O Globo**, 29 mar. 2011. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/politica/preta-gil-vai-processar-jair-bolsonaro-por-declaracoes-em-programa-de-tv-2803805#ixzz2tU4qowTO>. Acesso em: 08 ago. 2018.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. **Relatório**: textos temáticos. v. 2. Brasília: CNV, 2014.

COSTA, Fabiano, PASSARINHO, Nathalia. 'Sou um soldado do Feliciano', afirma deputado Jair Bolsonaro. **G1**, 27 mar. 2013. Disponível em: <http://g1.globo.com/politica/noticia/2013/03/sou-um-soldado-do-feliciano-afirma-deputado-jair-bolsonaro.html>. Acesso em: 08 ago. 2018.

COUTINHO, Mateus. Evangélicos projetam aumento de 30% da bancada na eleição do ano que vem. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 26 dez. 2013. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,evangelicos-projetam-aumento-de-30-da-bancada-na-eleicao-do-ano-que-vem,1112414,0.htm>. Acesso em: 08 ago. 2018.

COUTO, Aluízio. Preferências ideológicas e jornalismo tribal. **Observatório da Imprensa,** n. 753, 02 jul. 2013. Disponível em: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/_ed753_preferencias_ideologicas_e_jornalismo_tribal>. Acesso em: 08 ago. 2018.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão gospel**; um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico contemporâneo. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

CUNHA, Magali do Nascimento. Chaves teórico-interpretativas do processo de aproximação das Organizações Globo com o segmento evangélico no Brasil: audiência, mercado, política e poder. **Comunicação & Inovação,** v. 16, n. 31, p. 59-75, maio/ago. 2015. Disponível em: <http://seer.uscs.edu.br/index.php/revista_comunicacao_inovacao/article/viewFile/3038/1763. Acesso em: 05 maio 2018.

CUNHA, Magali do Nascimento. **Do púlpito às mídias sociais**; evangélicos na política e ativismo digital. Curitiba: Prismas, 2017a.

CUNHA, Magali do Nascimento. Entre verdades, falácias e necessidades; o caso Marco Feliciano e a pauta dos direitos humanos. **Le Monde Diplomatique**, n. 81, abr. 2014a. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/o-caso-marco-feliciano-e-a-pauta-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 27 set. 2018.

CUNHA, Magali do Nascimento. Evangélicos e as eleições 2014: primeiro balanço pós-5 de outubro. **Instituto Humanitas Unisinos**, 15 out 2014b. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/536286-evangelicos-e-as-eleicoes-2014-primeiro-balanco-pos-5-de-outubro>. Acesso em: 08 ago. 2018.

CUNHA, Magali do Nascimento. Gênero, religião e cultura: um olhar sobre a investida neoconservadora dos evangélicos nas mídias no Brasil. In: SOUZA, Sandra Duarte; SANTOS, Naira Pinheiro. **Estudos feministas e religião**: tendências e debates. Curitiba: Prismas; Metodista, 2014c. p. 101-126.

CUNHA, Magali do Nascimento. Política, mídia e religião: o ativismo progressista entre evangélicos brasileiros por meio do *Facebook* e do *Twitter*. **Comunicação & Sociedade**, v. 39, n. 3, p. 217-244, set./dez. 2017b.

CUNHA, Magali do Nascimento. O lugar das mídias no processo de construção imaginária do "inimigo" no caso Marco Feliciano. **Comunicação, Mídia e Consumo**, v. 10, n. 29, p. 51-74, 2013. Disponível em: <http://revistacmc.espm.br/index.php/revistacmc/article/view/607>. Acesso em: 08 ago. 2018.

CUNHA, Magali do Nascimento. Rebanho não tão unânime. **O Estado de São Paulo**. Caderno Aliás, 26 jul. 2012. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,rebanho-nao-tao-unanime,907493,0.htm>. Acesso em: 08 ago. 2018.

FRESTON, Paul. **Religião e política, sim; Igreja e Estado, não**: os evangélicos e a participação política. Viçosa: Ultimato, 2006.

GOMES, Wilson. Internet e participação política em sociedades democráticas. **Famecos**, n. 27, p. 51-78, ago. 2005. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/viewFile/3323/2581>. Acesso em: 08 ago. 2018.

LEAL, Luciana Nunes. "No Rio, PSD vira 'feudo' de evangélicos". **O Estado de São Paulo**, 22 fev. 2012. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,no-rio-psd-vira-feudo-de-evangelicos,838912,0.htm>. Acesso em: 08 ago. 2018.

LIMA, Venício. Revisitando as sete teses sobre mídia e política no Brasil. **Comunicação & Sociedade**, n. 51, p. 13-37, jan./jun. 2009.

LÖWY, Michel. Dez teses sobre a ascensão da extrema direita europeia. **Folha de São Paulo.** cad. Ilustríssima, 15 jun. 2014. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/171148-dez-teses-sobre-a-ascensao-da-extrema-direita-europeia.shtml>. Acesso em: 08 ago. 2018.

MENDONÇA, Ricardo. Ideologia interfere pouco na decisão de voto, diz Datafolha. **Folha de São Paulo**, 14 out. 2013. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/133801-ideologia-interfere-pouco-na-decisao-de-voto-diz-datafolha.shtml>. Acesso em: 08 ago. 2018.

SANTOS, Boaventura Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2014.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

IGUALDADE DE OPORTUNIDADES E DISCURSO POLÍTICO ELEITORAL: AS CAMPANHAS DE 2010 E 2014 DE DILMA ROUSSEFF

Teresinha Maria de Carvalho Cruz Pires
Viviane Gonçalves Freitas

INTRODUÇÃO

Propomos tratar do modo como o discurso sobre a igualdade – definidor da posição política de esquerda na concepção de Norberto Bobbio (2001) – foi construído nos programas televisivos do Horário Gratuito Político Eleitoral (HGPE) da candidata Dilma Rousseff do Partido dos Trabalhadores (PT), em 2010 e 2014. Nesse sentido, buscamos demonstrar como se trata do discurso da *igualdade de oportunidades*, com centralidade na defesa da *oportunidade de inclusão produtiva* e na opção pelos pobres. Em outros termos, como a candidata petista explicita e justifica sua opção pelos pobres e seu compromisso de campanha de um "Brasil sem Miséria".

O entendimento do discurso da *igualdade de oportunidades*, no HGPE de Dilma Rousseff – e também da discussão sobre desigualdade no Brasil –, demanda a compreensão sobre o grande crescimento da classe C, considerada por alguns (NERI, 2008; 2010; SOUZA, 2010) como uma nova classe média, que emerge a partir de 2008. Acreditamos que a reflexão ora apresentada pode contribuir com uma sistematização do discurso de igualdade, na campanha de Rousseff, nos dois pleitos.

Com vista a esse propósito, o artigo foi assim organizado. De início, apresentamos uma discussão teórica sobre as características de um discurso político-eleitoral no HGPE, que tem como finalidade a construção do *ethos* do(a) candidato(a). Também abordamos o posicionamento político de esquerda com relação à desigualdade social e o conceito de *igualdade de oportunidades*. Em seguida, apresentamos como Rousseff constrói, midiaticamente, a imagem de si como uma candidata de esquerda, em suas duas campanhas. Na sequência, são examinados, paralelamente, 45 programas televisivos de 2010 e 36, de 2014, à luz da análise de discurso, tendo como foco as políticas focais implementadas e/ou anunciadas por Dilma Rousseff. Encerramos este trabalho apresentando uma reflexão sobre a comunicação político-eleitoral nas duas campanhas, discursos esses marcados pela defesa da implementação

da “igualdade de oportunidades” nos governos lulistas pela via da implementação de políticas públicas de inclusão social.

CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE SI, CAMPANHA ELEITORAL E HGPE TELEVISIVO

Em uma disputa eleitoral, o que está em jogo é a habilidade de encantar e seduzir o eleitorado, a fim de ser merecedor(a) de seu voto, ou, mais especificamente, de sua crença e de sua confiança. Independentemente de serem homens ou mulheres na disputa, o que os(as) distingue de outrem aos olhos, mente e coração de eleitores e eleitoras é a estratégia discursiva que adotam. Como bem salienta Sodré (2006), à memória do povo fixam-se atitudes e convicções que são motivadas pelos sentimentos.

Nesse sentido, para Amossy (2008a), ao se analisar os pronunciamentos diante de um público – o que vale também para os programas eleitorais televisivos –, é importante considerar que a imagem de seu falante fica em evidência:

> Todo ato de tomar a palavra implica a construção de uma imagem de si. [...] não é necessário que o locutor faça seu autorretrato, detalhe suas qualidades nem mesmo que fale explicitamente de si. Seu estilo, suas competências linguísticas e enciclopédicas, suas crenças implícitas são suficientes para construir uma representação de sua pessoa. [...] deliberadamente ou não, o locutor efetua em seu discurso uma apresentação de si. (AMOSSY, 2008a, p. 9).

Em uma campanha eleitoral, é determinante que o(a) candidato(a) se apresente como honesto(a), competente, amável e gentil, a fim de seduzir quem o(a) escuta. Entre sua intenção e a audiência existe a imagem prévia que foi criada – muitas vezes, pela mídia, grande construtora e influenciadora na formação das preferências.

A construção da imagem refere-se ao esforço e à estratégia a que o(a) locutor(a) se submete com a intenção de que seu público o(a) perceba de determinada maneira ou o(a) tenha com determinada distinção. Ela engloba os três pilares argumentativos de Aristóteles – *ethos*, *pathos* e *logos* –; depende de quais informações prévias o público tem sobre o(a) locutor(a) e como as avalia, além, é claro, das intenções do(a) locutor(a) junto a esses(as) ouvintes. O *ethos* refere-se ao caráter do(a) locutor(a), aos fundamentos morais que defende, que objetivam causar boa impressão, conquistar a plateia; o *pathos* vincula-se à plateia, ao público, aos sentimentos, ao inesperado; e o *logos*, à capacidade de pensar, concatenar ideias, alinhar pensamentos, formular questionamentos, fazer inferências, enfim, sublimar as paixões e levar a ação

argumentativa ao equilíbrio (AMOSSY, 2008b; EGGS, 2008; REBOUL, 2004). A construção de imagem de si não necessita de várias motivações externas ao discurso, pelo contrário. Toda a construção se faz no e pelo discurso, a partir da linguagem empregada, das palavras escolhidas, do modo de perguntar e dar respostas, enfim, de toda a estratégia ou costura textual que é feita pelo(a) locutor(a).

Além dessa retórica do(a) candidato(a), como bem salientam Mendonça e Ogando (2011, p. 1), "as candidaturas são [também], em grande medida, moldadas pela cobertura da mídia, pela própria retórica do(a)s candidato(a)s e pelos discursos dos oponentes (GOMES, 2004[1]; PARRY-GILES, 2000[2])". Lattman-Weltman (2006) chama a atenção para o papel decisivo da mídia no processo eleitoral brasileiro, desde os anos 1990. Segundo ele, a "espetacular expansão da cobertura televisiva" possibilitou inserir um contingente significativo de cidadãos(ãs) – portanto, eleitores(as) – no universo dos discursos, apelos e debates políticos e sociais. Além disso, os(as) candidatos(as), se quiserem ser bem sucedidos(as), precisam se adaptar à gramática da mídia, mesmo no HGPE televisivo, que, teoricamente, seria o espaço controlado por eles(as). (ALMEIDA, 2003).

Considerado, na literatura, ao mesmo tempo, um espaço para a encenação do espetáculo (MIGUEL, 2000) e uma forma de conhecer melhor os programas de governo dos diferentes partidos (TELLES, LOURENÇO e STORNI, 2009), o HGPE tem como funções: "apontar problemas sociais e apresentar sugestões para o seu solucionamento; promover a *imagem* do candidato, seu partido e seus aliados em termos atraentes para o eleitor; atacar adversários, candidatos ou não" (ALBUQUERQUE, 1999, p. 69, grifo do autor), por meio de uma linguagem midiática, que mais atraia do que afaste os telespectadores-eleitores, ou seja, cada vez mais similar a imagens, efeitos, sons e estilo da mídia comercial. Assim, como destaca Albuquerque (1999), persuasão e sedução são estratégias que se alinham para fisgar o(a) telespectador(a), além da capacidade do(a) candidato(a) de adaptar seu discurso ao "cenário de representação[3] em vigor por ocasião da campanha".

A construção da imagem de um(a) candidato(a) para as eleições é algo tão meticuloso que é necessária uma equipe alinhada, que seja capaz de, a partir do conhecimento das expectativas da população (obtido por meio de sondagens de institutos de pesquisa), produzir,

---

[1] GOMES, W. A política da imagem. In: GOMES, W. **Transformações da política na era da comunicação de massa**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 239-290.

[2] PARRY-GILES, S.; PARRY-GILES, T. Gendered politics and presidential image construction: a reassessment of the feminine style. **Communication Monographs**, n. 63, p. 337-353, 1996.

[3] Sobre *cenário de representação*, ver Lima, V. CR-P: novos aspectos teóricos e implicações para a análise política. **Comunicação & política**, v. 1, n. 3, 1995, p. 95-106.

ajustar, controlar sua imagem e, ao mesmo tempo, dar visibilidade a seu discurso político. Como destaca Mantovani (2017, p. 67),

> A visibilidade midiática se apresenta como uma das marcas diferenciais mais expressivas do processo eleitoral, aprofundando as relações entre a mídia, a política e o processo eleitoral brasileiro, mesmo com diferenças no modo de realização diante da conjuntura política de cada período.

Essa tarefa já é bastante complexa quando se trata de um pleito dentro dos padrões esperados da política brasileira. Entretanto, quando está em jogo a eleição da primeira mulher a ocupar a Presidência da República do Brasil – que poderia fazer o primeiro governo de continuidade após oito anos de alta aprovação popular de Lula –, que foi o caso do pleito de 2010, a estratégia a ser delineada deveria apresentar algumas características de ineditismo, mas trazer também referências consideravelmente significativas de outras campanhas. Em 2014, a estratégia não se concentrou na novidade de uma mulher na Presidência da República, mas, sim, em como poderia haver continuidade dos projetos e programas sociais em andamento, caso fosse reeleita. Cabe ressaltar que essa continuidade, como dito acima, referia-se desde o governo do presidente Lula, sendo os mandatos de Dilma Rousseff considerados uma continuação daquele.

Tanto para o pleito de 2010 quanto para o de 2014, o Tribunal Superior Eleitoral (TSE) regulamentou a propaganda eleitoral e as condutas de campanha por meio de resoluções que normatizavam, entre outros pontos, as transmissões pelas emissoras de TV (VHF e UHF) e canais por assinatura de responsabilidade do Poder Legislativo. Em 2010, a propaganda eleitoral televisiva foi exibida nos períodos de 17 de agosto a 30 de setembro (1º turno) e de 8 a 29 de outubro (2º turno), sendo que a duração do programa de Rousseff foi de 10 minutos, 8 segundos e 58 centésimos e de 10 minutos, respectivamente. Em 2014, as exibições foram entre 19 de agosto e 2 de outubro (1º turno) e de 9 de outubro a 24 de outubro (2º turno), com duração de 11 minutos e 24 segundos e de 10 minutos, respectivamente, para a campanha da candidata petista.

O DISCURSO POLÍTICO DE ESQUERDA E A IGUALDADE DE OPORTUNIDADES

Fausto (2011), com base em Bobbio[4], sugere que, além da igualdade, outro critério importante deveria ser levado em conta ao se caracterizar a esquerda: sua preocupação com os pobres.

> Diante do critério da igualdade, poder-se-ia dizer que a preocupação em ajudar os mais frágeis aparece como um fim e a igualdade como um meio a serviço desse fim. Mas também se poderia dizer, ao inverso, privilegiando o lado objetivo, que o fim é a igualdade e que a melhoria da situação dos mais frágeis seria uma implicação dela, em termos de meios. Por outro lado, seria possível perguntar se o critério da igualdade conviria bem a todos aqueles que, pelo menos, se costuma incluir na tradição da esquerda. (FAUSTO, 2011, p. 2).

Corroborando o que Fausto (2011, p. 2) salienta acima, "seria possível perguntar se o critério da igualdade conviria bem a todos". Almeida (2002, p. 42) salienta, de modo pertinente, que "nem todas as estratégias discursivas são possíveis do mesmo modo, mas somente as que estão 'autorizadas'". A retórica adotada nas campanhas de Lula sempre foi a de que seu compromisso com os mais necessitados advinha, sobretudo, de sua extração de classe e, portanto, de sua vivência. Já, no caso de Dilma Rousseff, a estratégia retórica foi a de realçar que sua compaixão pelos pobres resultaria de um dom natural e de um fundamento moral.

No que se refere, especificamente, ao discurso da *igualdade de oportunidades*, cabe esclarecer que, segundo Miguel (2006), passa a ser adotado pelo PT na campanha presidencial de 2002, que elegeu, pela primeira vez, Lula. De acordo com o autor, o partido "abandonava a defesa da igualdade substantiva para promover a igualdade de oportunidades" (MIGUEL, 2006, p. 46).[5] Ou seja, passa-se de uma concepção de igualdade, na perspectiva do igualitarismo, para outra própria ao liberalismo. Bobbio (2000) entende que, no igualitarismo, propugna-se uma igualdade em termos dos pontos de chegada ou dos resultados – uma igualdade econômica, ao passo que, no liberalismo, defende-se uma igualdade dos pontos de partida, ou das oportunidades:

> A oposição que apresentei aqui, como oposição entre igualdade de pontos de partida e igualdade de pontos de chegada, foi também apresentada como oposição entre igualdade de oportunidades e igualdade de resultados, e considerada como *representativa da oposição entre uma concepção individualista e pluralista e uma concepção solidária e comunitária da sociedade*. (BOBBIO, 2000, p. 301-302, grifos nossos).

---

[4] BOBBIO, N. **Destra e Sinistra**; ragioni e significati di una distinzione política. Roma: Donzelli, 1999.

[5] Miguel (2000, p. 45) lembra que a defesa da igualdade como valor prioritário, dentre outros, faz parte de um projeto político que apresenta propostas de transformações estruturais da sociedade.

Miguel (2000, p. 45) lembra que a defesa da igualdade como valor prioritário, dentre outros, faz parte de um projeto político que apresenta propostas de transformações estruturais da sociedade. No discurso eleitoral de Rousseff, dando continuidade à plataforma defendida por Lula, afirma-se que a *igualdade de oportunidades* seria para todos, no sentido de uma universalização por meio de políticas públicas de transferência de renda.

METODOLOGIA

Com o propósito de examinar o enquadramento dado, no HGPE televisivo de Dilma Rousseff, à questão do trabalho e da educação, com ênfase à igualdade de oportunidades, o *corpus* de análise foi constituído intencionalmente. Para a campanha de 2010, foram considerados os 20 programas do 1º turno e os 25 programas do 2º turno, exibidos no período mencionado anteriormente. Quanto à análise do pleito de 2014, compuseram o *corpus* os 20 programas do 1º turno e os 16, do 2º turno. Ressaltamos que foram incluídas apenas as exibições noturnas, devido a seu ineditismo e à valorização que têm junto às equipes de campanhas, conforme ressaltam Quintero (2011) e Miguel (2017).

Tendo como fundamento metodológico a análise do discurso (em especial, os argumentos de *ethos*, *pathos* e *logos*), buscamos identificar e analisar, no HGPE, as menções feitas aos vários programas e projetos sociais em andamento ou que poderiam ser implementados por Rousseff, bem como quantas vezes e em que contexto os termos *desigualdade¸ igualdade de oportunidades* e *nova classe média* foram apresentados, de modo a examinar o discurso da igualdade, construído pela candidata. Para tanto, foram transcritos os HGPEs de ambos os pleitos, considerando-se as falas de apresentadores(as), da própria candidata, de Lula, além de vários depoimentos de pessoas beneficiadas pelas políticas públicas petistas. O recurso ao método comparativo possibilitou apreender algumas especificidades nas estratégias discursivas de construção da imagem de si da candidata, nos dois distintos contextos de campanha.

DILMA ROUSSEFF E A RETÓRICA MIDIATIZADA DA IGUALDADE DE OPORTUNIDADES

Nesta seção, buscamos demonstrar, por meio da análise de um biografema[6] de Dilma Rousseff veiculado em seu HGPE de 2010 como a candidata constrói o discurso da igualdade e de sua opção pelos pobres como um fundamento moral. Em seu segundo programa, Rousseff, em um relato autobiográfico, narra uma experiência de sua infância. É exibida uma sequência de fotos em preto e branco de Dilma quando criança e, em *off*, ela narra:

> Teve uma cena na minha infância que lembro perfeitamente. Apareceu um menino na porta da minha casa querendo comida. E aí ele falou para mim que não tinha nada. Eu tinha uma nota de dinheiro. Aí, eu peguei ela, rasguei e dei para ele e fiquei com a metade. Inclusive, minha mãe dizia assim: "que burrice! Como você foi fazer isso de rasgar a nota? Não vale nada. Não adianta isso" [sic]. (HGPE Dilma Rousseff, 19 ago. 2010).

Esse depoimento que, a princípio, soa meio solto, mas depois, aos 6 minutos e 46 segundos, a seguinte sequência é mostrada e lhe confere sentido:

> **Locutor:** Com o trabalho de Lula e Dilma, surge um novo Brasil. *Um país que cresce e distribui renda* ao mesmo tempo. *Um país* mais forte, mais *justo*.
> **Dilma:** Para você fazer isso, para você achar que tem de mudar o seu país, *você tem que ter uma relação afetiva com seu povo*. Você tem que, ou seja, *tem que te incomodar afetivamente, não é só racionalmente, afetivamente, a pobreza. Afetivamente, criança sem recurso*. E, a mim, sempre, afetivamente, me tocou muito uma coisa aqui, que eu vi muito: *a humildade do povo*. O *Lula deu a certeza pra eles que era obrigação do Estado fazer isso, que não era esmola nenhuma*. Como é que esse país não ia fazer aquilo? Então, eu acho que isso é uma forma de respeito. Eu acho que nós demonstramos, através de práticas, que nós respeitamos o povo brasileiro [sic]. (HGPE Dilma Rousseff, 19 ago. 2010, grifos nossos).

No dia 30 de setembro, último da campanha do 1º turno, no HGPE televisivo de Dilma, foi possível presenciar o desfecho dessa emblemática manobra discursiva. Lula, investido da autoridade de presidente – sentado em seu gabinete, de terno e com insígnia da Presidência da República na lapela – disse em tom solene: "você que acredita em mim e acha bom o meu governo não tenha dúvida: vote na Dilma. *Igual a mim, a Dilma gosta dos pobres,* respeita a vida, a paz, a liberdade e as religiões [...]." (HGPE Dilma Rousseff, 30 set. 2010, grifos nossos).

Consideramos esse biografema de Dilma Rousseff – que ancora simbolicamente a fala final de Lula ("igual a mim, Dilma gosta de pobres") – uma complexa e bem planejada estratégia de construção da imagem da então ministra como candidata de esquerda, que preza a igualdade e se compadece dos pobres desde criança. Aliás, é essa a função do recurso ao

---

[6] Adota-se aqui a noção de *biografema* proposta por Décio Pignatari: "possível elemento unitário e básico da biografia [...] Os *biografemas* todos são armados num bastidor biográfico, em função de um certo *design*, um interpretante-objeto a que chamaríamos de *significado* da vida em questão." (PIGNATARI, 1996, p. 13-14).

biografema: estabelecer uma linearidade, ou seja, a preocupação de Dilma com os pobres deveria ser vista como um dom. Ela, desde pequena, incomoda-se afetivamente com os pobres. Daí se igualar a Lula, que também "gosta de pobre". Nesse caso, optou-se, claramente, por uma retórica midiatizada que possibilitasse demonstrar a presença de tal dom.[7]

Postulamos que esse relato autobiográfico de Rousseff, ancorado em suas fotos da infância, foi o recurso de enunciação, em termos de estratégia, para produzir a verossimilhança. Mas, e sobre o enunciado? Qual o sentido de seu ato? Por que rasgar a nota de dinheiro e não a doar à criança que lhe pedia comida? Miguel (2001) auxilia-nos a decifrar o enigma:

> A política democrática exige igualdade, uma igualdade que inclui no cálculo o próprio sujeito, com suas carências e seus interesses, em vez de [...] anulá-lo em prol do outro. O altruísmo de tipo republicano seria o de São Martinho, que, ao ver um mendigo passando frio, cortou seu manto em dois e ficou com uma metade, entregando a outra ao necessitado. Dar o manto inteiro ao mendigo seria fazer de si próprio um novo desabrigado. Negar as próprias necessidades não é instaurar uma sociedade mais igualitária, é apenas inverter a subalternidade. (MIGUEL, 2001, p. 262).

De modo curioso, o que antes se considerou um relato autobiográfico potente ganha também o estatuto de parábola. Por analogia, buscou-se comparar Rousseff a São Martinho. As parábolas são recursos retóricos utilizados quando o(a) autor(a) "não quer ou não pode afirmar nada com todas as letras". (PINTO, 2009, p. 45).

A mesma estratégia de construção do discurso sobre a igualdade de modo personalista é observada na campanha de 2014. No programa do dia 25 de setembro, emblematicamente, profere a candidata: "se você me der a confiança de um novo governo, prometo implantá-lo sobre dois grandes fundamentos morais: a garantia de igualdade de oportunidades e um combate ainda mais duro, duríssimo à corrupção". (HGPE Dilma Rousseff, 25 set. 2014).

Cabe ressaltar que, em 2010, devido ao contexto econômico favorável, a *igualdade de oportunidades* foi o pilar do discurso político-eleitoral. Já em 2014, com a Operação Lava Jato[8] em curso, a candidata, ao construir a imagem de si, acrescentou o combate à corrupção como

---

[7] As tecnologias discursivas de que se vale a retórica midiatizada correspondem a um conjunto de técnicas e recursos especiais que são usados estrategicamente para ter efeitos particulares sobre o público, garantindo a validade de seus discursos. [...] Tudo isso se trata, portanto, de um esforço de substituição da imaginação pela exibição. Assim, a demonstração [...] é ela mesma mais do que o indício do real, é *um* real concorrendo para ser *o* real. (SACRAMENTO, 2009, p. 206-207).

[8] Em março de 2014, Ministério Público Federal e Polícia Federal iniciaram investigações sobre um esquema de corrupção envolvendo a Petrobras, maior empresa estatal brasileira. O nome dado à operação, inclusive, vincula-se a sua fase inicial, que tinha como foco postos de combustíveis e lavagem de dinheiro, e se manteve mesmo após mais de três anos e muitos desdobramentos, envolvendo funcionários públicos, partidos políticos e o setor privado, dentro e fora do país. No momento em que encerramos a redação deste artigo, em setembro de 2017, a Operação Lava Jato estava na 45ª fase.

também fundamento moral de seu governo, caso fosse reeleita. A promessa de Rousseff de ter como pilares tais fundamentos morais revela o quanto o HGPE se tornou um lócus que evidencia a primazia da construção da imagem pública-política em detrimento da apresentação de propostas.

A CAMPANHA DE 2010

A partir de 2002, o que se presencia, de acordo com Miguel (2006), é uma significativa e "reveladora" mudança no projeto político e no discurso do PT; passa-se à exaltação do indivíduo em vez do grupo, do coletivo, e, assim, o discurso da *igualdade de oportunidades* pode ser claramente observado. Já em 2010, no HGPE de Rousseff, é um novo e significativo deslocamento no âmbito do próprio discurso da *igualdade de oportunidades*. Em 2002, como sublinha Miguel (2006), o discurso da *igualdade de oportunidades* era indicativo apenas de uma direção a ser tomada pelo governo Lula que ora se iniciava. A partir de 2010, algumas diferenças já eram notadas. Em 2002, era um ator que fazia as vezes de um brasileiro que subira na vida e respondia apenas pelo nome de João. Em 2010 e 2014, não se recorreu a atores e atrizes; eram brasileiros(as) apresentados(as) como aqueles(as) que *teriam subido na vida*, que aparecem com nome, sobrenome e profissão. Além disso, eram apresentados(as) como cidadãos(ãs) que tiveram acesso a bens de consumo, à casa própria, ao carro e à universidade. Conquistas essas enunciadas como tendo início no governo Lula e que prosseguiram no de Rousseff.

O HGPE de Rousseff de 2010 pode ser entendido como uma tradução imagética do estudo, publicado em 2008, *A nova classe média*[9], coordenado por Marcelo Neri, da Fundação Getúlio Vargas. Em 2010, um novo estudo coordenado pelo pesquisador foi publicado: *A nova classe média. O lado brilhante dos pobres*. Nele, são apresentados dados sobre o peso político e o crescimento, com relação ao consumo, da *nova classe média*, dados esses que justificam plenamente os discursos pró-consumo presentes no HGPE e o alinhamento da campanha com o perfil de eleitorado que poderia decidir a eleição:

[9] O estudo buscava demonstrar como a ascensão da *nova classe média*, com a retomada do crescimento econômico, deveria ser vista como uma confirmação da redução da desigualdade brasileira, propiciada pelo governo Lula. Por meio de sua bem-sucedida política de transferência de renda, sobretudo, pelo Bolsa Família e pelo microcrédito, permitiu-se a recuperação do mercado de trabalho, em particular a da ocupação. Entre as ocupações, é dado destaque para o empregado com carteira de trabalho assinada e para aquelas pessoas que trabalhavam por conta própria, os empreendedores.

> Os 94,9 milhões de brasileiros que estão na nova classe média correspondem a 50,5% da população. Isto significa que a nova classe média brasileira não só inclui o eleitor mediano tido como aquele que decide o segundo turno de uma eleição, mas como que *ela poderia sozinha decidir um pleito eleitoral*. Complementarmente, esta também é a classe dominante do ponto de vista econômico, pois concentra mais de 46,24% do poder de compra dos brasileiros em 2009 (era 45,66%, em 2008) superando as classes AB, estas com 44,12% do total de poder de compra. (NERI, 2010, p. 14, grifos nossos).

No terceiro programa televisivo do HGPE de Dilma Rousseff, veiculado no dia 21 de agosto de 2010, foi apresentada a versão eleitoral sobre o surgimento da *nova classe média*, como resultado da opção, no governo Lula, pelos mais pobres:

> **Apresentador**: Antes do Lula parece que a economia ia para um lado e o povo para outro. Quando se encontravam, o povo era quase sempre atropelado. Com Lula e Dilma, tudo mudou. O social e o econômico viraram face de uma mesma moeda.
> **Apresentadora**: E o Brasil aprendeu a crescer com inclusão social e distribuição de renda. Com Lula e Dilma, cada avanço social significa um avanço econômico e cada avanço econômico significa um avanço social. [...]
> **Dilma**: Neste governo, nós articulamos vários programas e, assim, reduzimos a pobreza, garantimos mais saúde e educação para as famílias. Aumentamos a produção e o consumo, e geramos milhões de empregos. É essa a grande transformação que está movendo o novo Brasil!
> **Apresentadora**: Uma fábrica em São Paulo, uma colônia de pescadores de General Sampaio do interior do Ceará... Como vem acontecendo em todo o Brasil, essas realidades, antes distantes, começaram a se aproximar quando Lula articulou programas como o Bolsa Família, o Luz para Todos e o Saúde da Família. E não parou aí. As crianças ganharam transporte da zona rural até a escola. A escola ganhou computação e merenda farta. *E os adultos, financiamento agrícola que gerou emprego e renda.* [...]
> **Lula:** *A gente sabia, desde o início, que ajudando os mais pobres, a gente ia mexer de forma muito positiva com toda a sociedade. E ia mover toda a economia. Ou seja, pra mudar rapidamente o Brasil, era preciso começar pela base.* [...]
> **Locutor:** Com Lula e Dilma, os programas funcionam de forma articulada. O Bolsa Família transferiu renda aos mais pobres. O [salário] mínimo teve reajustes bem acima da inflação. Os salários aumentaram. A luz elétrica chegou a todo o campo. E programas como o PAC [Programa de Aceleração do Crescimento] criaram milhares de empregos. A renda do povo subiu. O governo tirou impostos de vários produtos. *E a economia cresceu gerando mais empregos, mais renda e mais consumo. Foi assim que 31 milhões de brasileiros entraram para a classe média. 24 milhões saíram da linha de pobreza e 14 milhões conquistaram um emprego.* Hoje, desenvolvimento econômico e social andam lado a lado, mudando a vida dos brasileiros. (HGPE Dilma Rousseff, 21 ago. 2010, grifos nossos).

De modo a reiterar esse discurso de ascensão da nova classe média, é apresentado o depoimento do casal Leonídio Carvalho (pedreiro) e Sandra Carvalho (diarista), que relata como *subiu bastante na vida*, a partir de 2004 – segundo ano do governo Lula –, reforçando a crença na ideologia do mérito capitalista e na centralidade do trabalho:

> **Leonídio**: Eu saí da Bahia com 16 anos e vim para São Paulo, sonhando em ter as coisas porque lá não tinha. Ralei, ralei a vida todinha e não consegui nada, não.

> **Sandra**: Eu trabalhava em firma, trabalhava em confecção... E aí caiu o serviço, aí fui mandada embora, aí eu fiquei nessa vida de diarista direto.
> **Leonídio**: Mulher trabalhando de diarista e me dando comida. Eu fiquei em casa um tempão porque a mulher que segurou muito tempo, a filha pequena. De uns seis anos pra cá, o negócio melhorou. Comecei a construir com o saco de cimento era uns R$ 25. Com o presidente Lula, eu cheguei a pagar R$ 9. E o emprego estava aí, na minha porta, me procurando. Os caras me procuravam todo dia para trabalhar. Eu tinha como construir, como melhorar a situação. E, de lá pra cá, eu não parei mais, só crescendo, graças a Deus! Só crescendo e o serviço sobrando. Agora, eu não estou dando conta mais. A pessoa constrói, o pessoal constrói, tá aí subindo.
> **Sandra**: *Você não podia sonhar alto assim, porque não dava. Hoje, todo mundo faz prestação. Tudo que eu sonho, mesmo se não der pra comprar à vista, eu compro, eu parcelo.*
> **Leonídio**: Nós temos geladeira, nós temos fogão novo, nós temos micro-ondas, nós temos móveis novos. Eu tenho um carro razoável, não é um carro de primeira, mas é um carro completinho que trabalha todo dia e não me faz vergonha. A minha filha tem computador, *notebook*. *Para uma pessoa que não tinha nada, já tem luxo, né? Do Lula pra cá, melhorou muito pra mim, muito, muito, subi bastante. Eu quero que siga igual está aí. Eu vou trabalhar todo dia com saúde. Eu e minha mulher, que nós consegue tudo que nós precisamo* [sic]. (HGPE Dilma Rousseff, 31 ago. 2010, grifos nossos).

É importante destacar aqui, como apresenta Carvalho (2012), que não há apenas um caminho para se chegar à cidadania, entendida como efetivação de direitos. O autor, citando Marshall, apresenta que, na Inglaterra, por exemplo, a cidadania desenvolveu-se com muita lentidão, visto que primeiramente foram conquistados os direitos civis (século XVIII), depois, os direitos políticos (século XIX) e, por último, os direitos sociais (século XX). Em contrapartida, no Brasil, de modo tardio, a partir dos anos 1930, a ênfase maior foi dada aos direitos sociais, seguidos dos direitos políticos e dos direitos civis. A partir dos anos 2000, segundo o autor, a cidadania que é reivindicada por certos grupos – principalmente os oriundos das periferias das grandes cidades – é a do direito ao consumo, ou seja, a cidadania pregada pelos novos liberais. Nesse sentido, esse entendimento corrobora o atrelamento do discurso político-eleitoral da candidata petista com a nova classe média que se percebe existindo por poder ser também consumidora, ter o direito de consumir.

No HGPE de Rousseff, também foi possível perceber a centralidade conferida pelo governo à qualificação profissional. O Bolsa Família e o Próximo Passo[10] mereceram destaque no HGPE do dia 26 de agosto de 2010. Nesse dia, observamos claramente a intenção de mostrar que o sucesso maior do Bolsa Família residia no fato de que, com o Próximo Passo, com a qualificação profissional, as pessoas estavam devolvendo o benefício ao governo:

---

[10] Em 2008, foi criado pelo governo federal – por meio dos ministérios do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, do Trabalho e Emprego e do Turismo, em conjunto com os governos estaduais e municipais, empresários e trabalhadores – o Plano Setorial de Qualificação Profissional (Planseq), direcionado aos beneficiários do Bolsa Família, que recebeu, sugestivamente, o nome fantasia de *Próximo Passo* – ou seja, passo seguinte que os beneficiários do programa deveriam dar.

> **Apresentadora**: Que o Bolsa Família é o primeiro passo para uma vida melhor, isso não há nenhuma dúvida.
> **Apresentador**: A prova disso é que *mais de dois milhões de famílias já se desligaram do programa porque conseguiram aumentar sua renda*. E com o programa Próximo Passo muita gente está seguindo o mesmo caminho. (HGPE Dilma Rousseff, 26 ago. 2010, grifos nossos).

Nesse sentido, foi apresentado um relato muito significativo de Luana Paranhos sobre sua percepção desse programa:

> **Locutora**: Criado por Lula, o programa Próximo Passo oferece cursos de capacitação para beneficiários do Bolsa Família. *Eles aprendem uma profissão e passam a caminhar sem ajuda do governo.*
> **Luana Paranhos:** Fiquei três anos e meio recebendo o Bolsa Família, que me ajudou muito. E eu fiquei sabendo do curso através do próprio Bolsa Família. Quando a gente vai na lotérica e saca, no papelzinho do canhoto sempre estava aparecendo onde fazer o curso, como entrar em contato e eu fiquei sabendo que perto da minha casa iria iniciar um curso de elétrica, pedreiro, e eu me interessei [sic.].
> **Apresentadora:** *Luana foi aluna do Próximo Passo. Hoje, ela também caminha sem a ajuda do Bolsa Família.*
> **Luana:** *Está totalmente diferente a minha vida.* Estou me esforçando agora nesses 24 anos para, quando eu tiver com uns 34 e eu tiver mais folgada e ter mais tempo para os meus filhos, e dar uma condição melhor, né? Pra mim e pra eles também. O importante é que eu estou conseguindo guardar dinheiro para logo, logo, fazer outro curso. (HGPE Dilma Rousseff, 26 ago. 2010, grifos nossos).

Destacamos, nessa narrativa de Luana Paranhos, a centralidade conferida por ela à capacitação profissional e sua clareza sobre a importância e a necessidade de poupar dinheiro – como salienta Souza (2010, p. 50): "sua extraordinária capacidade de poupança e de resistência ao consumo imediato" – para investir em mais qualificação a fim de, num prazo de dez anos, poder trabalhar menos e se dedicar mais a seus filhos – "ter tempo" –, alcançando melhores condições de vida para eles e para si própria. Assim, consideramos que ela – gente guerreira – ilustra tanto o conceito de *classe média*, frisado por Neri (2008, p. 6) com base em Friedman, no sentido de que apresenta "um plano bem definido de ascensão social para o futuro" quanto à noção de "ideologia do desempenho": para ela, a capacitação é entendida como única possibilidade. Ainda, nesse trecho, cabe sublinhar a reiteração, pela apresentadora, da informação de que o programa Próximo Passo faz com que os beneficiários do Bolsa Família aprendam uma profissão e devolvam o benefício e "pass[em]a caminhar sem ajuda do governo".

No mesmo programa, é apresentada a narrativa da costureira Marilane Dantas, beneficiária do Bolsa Família e do microcrédito do Banco Nordeste, que tem *a intenção* de devolver o auxílio, ou seja, ela não pode ser apresentada pelo apresentador como Luana Paranhos, alguém que já teria se desligado desse programa.

> **Marilane Dantas:** Eu trabalhava, né? Me vi num momento em que minha mãe adoeceu e eu *tive que parar de trabalhar* e tomar conta da minha mãe. E quando eu voltei para o mercado, após dez anos, não encontrei *mais oportunidade* [sic].
> **Apresentador**: Sem emprego, Marilane *foi socorrida pelo Bolsa Família e pelo microcrédito do Banco Nordeste*[11]. *Começou a costurar, formou uma clientela e, hoje, já decidiu: vai abrir mão do Bolsa Família.*
> **Marilane:** Eu quero passar pra outra pessoa. Eu quero chegar lá e dizer: "olha, eu vim devolver meu Bolsa Família porque ele foi de grande proveito na minha vida. Eu soube aproveitar ele. Graças a Deus, ele me ajudou muito. Foi uma luz. E eu vim aqui trazer essa luz pra iluminar outras famílias".
> **Apresentador***: Marilane é um exemplo desse Brasil que, com Lula, se tornou mais justo e solidário.*
> **Marilane**: *A comunidade chama Lula de pai, entendeu? Porque foi um homem que se preparou para isso: pra dirigir o seu país, mas pensando na igualdade, pensando na classe lá embaixo.* Ele entrou com essa luz pros pobres. *O pai do povo é ele. E eu espero que Dilma Rousseff seja a mãe do povo* [sic]. (HGPE Dilma Rousseff, 26 ago. 2010).

De início, cabe realçar como a intenção de Marilane em devolver o benefício é tratada como um gesto de solidariedade, de responsabilidade recíproca: governo e sociedade. Ao mesmo tempo, ocorre-nos que ela, como empreendedora, diferentemente de Luana, que conseguiu emprego, demandava que o governo continuasse cumprindo o seu papel de *pai do povo*. De modo interessante, essa narrativa de Marilane corrobora o que Souza (2010) concluiu em seu estudo empírico realizado sobre a *nova classe média*, denominada por ele de *nova classe trabalhadora*:

> Se o imaginário social mais amplo é perpassado pelo tema do *empreendedorismo* e pelo mote *seja empresário de si mesmo*, esse canto da sereia [...] não parece ter o mesmo apelo no que estamos chamando de nova classe trabalhadora. Suas proximidades de fato com os setores mais destituídos na estrutura de classes brasileiras tornam-na mais sensível à necessidade de ajuda do Estado e de políticas compensatórias. (SOUZA, 2010, p. 327, grifos do autor).

Entretanto, ocorre-nos que, naquele momento, poder afirmar que dois milhões de famílias estavam se desligando do Bolsa Família por terem conseguido construir uma nova vida mostrava-se relevante para consolidar o programa como uma política de transferência de renda não clientelista ou uma "bolsa esmola" ou uma política meramente assistencialista, como apregoado por parcela significativa da mídia brasileira em 2006. Com esse dado, ancorado, por exemplo, no testemunho de Luana Paranhos, era possível sustentar as afirmações reiteradas no

---

[11] O Programa de Microcrédito do Banco do Nordeste, que tem o sugestivo nome fantasia *Crediamigo*, de acordo com Neri (apud DANTAS, 2010, p. 10), "cobre 60% do mercado nacional de microcrédito, gera aumento de lucro de seus clientes, como empresas formais de fundo de quintal, mercearias etc., de 13% ao ano. [...] é o crédito produtivo popular, fundamental para o espírito empreendedor de baixa renda".

HGPE de Rousseff: “um Brasil que cresce e distribui renda”, “um país mais forte e mais justo” ou “um Brasil que aprendeu a crescer com inclusão social e distribuição de renda”.

Entretanto, Mariano (2015, p. 298) sublinha que o registro que se faz da “pessoa beneficiária da política de transferência condicionada de renda”, segundo a ótica do Estado, não seria sob o registro da cidadania, mas somente sob a classificação de *pobre*. Em outras palavras: “antes de serem consideradas como portadoras de direitos são vistas como *necessitadas* ou *carentes*”. Para a autora, programas como o Bolsa Família, do qual as mulheres representam aproximadamente 93% das titulares do benefício, reforçam os papéis tradicionais de gênero, sendo os principais a vinculação entre mulher e mãe e entre mulher e trabalho de cuidado, limitando sua autonomia e inserção social. Assim, haveria, na verdade, uma despolitização da questão social, visto que, ao invés de contribuir para a formação de sujeitos de direitos, atores e atrizes políticos(as), a submissão é que seria reproduzida de forma predominante quando “essas mulheres lançam mão de sua agência para ampliar suas possibilidades de acesso e de ampliação dos benefícios”. (MARIANO, 2015, p. 299).

A CAMPANHA DE 2014

No momento das eleições presidenciais de 2014, o contexto político brasileiro era de intensa polarização entre direita e esquerda, que se refletiu na chegada de um(a) representante de cada linha ideológica no 2º turno: Aécio Neves (PSDB) pela direita e Dilma Rousseff (PT) pela esquerda. Ao mesmo tempo, as manifestações de junho de 2013 que tinham uma ampla agenda de reivindicações, entre elas a representatividade institucional, também ecoavam. No cenário socioeconômico, a crise financeira dava seus primeiros passos, com retração do consumo das famílias de 0,1% e queda de 0,2% do Produto Interno Bruto (PIB). Mesmo assim, o HGPE de Rousseff apregoava que todas as políticas do governo tinham como objetivo “gerar mais empregos, reduzir a desigualdade social e criar mais oportunidades para que as pessoas cresçam [crescessem] na vida” (HGPE Dilma Rousseff, 13 out. 2014) e alardeava que a concentração de renda (0,495, em 2013, segundo PNAD 2014), no Brasil, havia recuado para o menor nível da história, graças ao aumento de renda e do trabalho entre a população (HGPE Dilma Rousseff, 25 set. 2014).

Como em 2010, é verificada uma centralidade concedida à geração de emprego com carteira assinada e ao empreendedorismo. Souza (2003) auxiliou-nos na melhor compreensão do discurso da *igualdade de oportunidades de inclusão produtiva* e do que viria a ser a *gente*

guerreira, no âmbito do discurso político-eleitoral de Rousseff, nos pleitos de 2010 e 2014. O autor propõe adotar a noção de Kreckel[12] de *ideologia do desempenho* e esclarece:

> Kreckel chama de *ideologia do desempenho* a tentativa de elaborar um princípio único, para além da mera propriedade econômica, a partir do qual se constitui a mais importante forma de legitimação da desigualdade no mundo contemporâneo. A ideia subjacente a esse argumento é que teria que haver um *pano de fundo consensual* (*Hintergrundkonsens*), acerca do valor diferencial dos seres humanos, de tal modo que possa existir uma efetiva – ainda que subliminarmente produzida – legitimação da desigualdade. Sem isso, o caráter violento e injusto da desigualdade social se manifestaria de forma clara e a olho nu. (SOUZA, 2003, p. 65, grifos do autor).

Nessa perspectiva, o depoimento de Cárita Almeida, ex-aluna do Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego (Pronatec), veiculado em setembro de 2014, é representativo quanto ao discurso de que a qualificação profissional, por via da educação, levaria à mudança de vida e à ascensão social:

> **Cárita Almeida:** Eu fiz Técnico em Edificações. Terminei o Pronatec, já estava trabalhando... Hoje, eu faço Engenharia Civil. A gente comprou a nossa casa... Compramos o nosso carro... Fiz discurso pra presidente da República: "o Pronatec foi um divisor de águas na minha vida. Desde que me formei, senhora presidenta, a minha mãe também resolveu retomar os estudos. A mulher mais guerreira que já conheci, no qual nela me espelho". Nós somos a imagem do novo Brasil: a família que tem uma casa, a família que tem o seu carro, a família que tem seu emprego... E a gente vê o crescimento, a gente vê que mudou muito. E é só o começo. Nem começou ainda... (HGPE Dilma Rousseff, 25 set. 2014).

A mãe de Cárita, que não é nomeada no programa, também dá seu depoimento e diz que passou muita miséria no passado, mas que, naquele momento, estava tendo a oportunidade de ter acesso à educação, por meio dos programas do governo. A fala de Cárita e de sua mãe, com memórias do sofrimento que passaram, as restrições que enfrentaram e o esforço que fazem atualmente para mudarem de vida remetem ao que Souza (2010, p. 51) denomina de "capital familiar na transmissão efetiva de uma ética do trabalho". Assim, para o autor, tais disposições incorporadas pelos batalhadores, via "capital familiar", são funcionais no contexto do capitalismo financeiro. É esse *capital familiar* que, na perspectiva do autor, faz com que os batalhadores sejam

> Os primeiros beneficiários potenciais dos projetos de capacitação e de ampliação de oportunidades. Mostraram que se podem resgatar porque já começaram a resgatar-se por conta própria. [...] Devem ser os primeiros destinatários das *iniciativas de capacitação não por uma lógica de caridade (em que o critério é quem sofre mais),*

[12] KRECKEL, R. **Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit**. Frankfurt: Campus, 1992, p. 67-106.

> *senão por uma lógica de eficácia transformadora (para a qual o critério é quem pode mais).* (SOUZA, 2010, p. 11, grifos nossos).

Esse entendimento de que o governo deveria atuar proporcionando capacitação profissional não apenas em nível técnico, mas desde a educação básica até o ensino superior, a fim de que a *igualdade de oportunidades* e o reconhecimento social ocorressem pela formação e pelo trabalho se reflete no pronunciamento de Lula, durante um comício pró-Dilma, na cidade de Recife (PE): "eu quero que cada filho de cada trabalhador tenha o direito de fazer universidade, de ser chamado de *doutor*, de ser respeitado neste país inteiro" (HGPE Dilma Rousseff, 06 set. 2014). A oportunidade de emprego gerada pelo governo é entendida também como mudança de posição social e, com ela, de aumento de autoestima e de reconhecimento social. O depoimento de Cícero Batista é emblemático a esse respeito: "eu, pobre, negro, favelado, faminto, me formei médico. Isso, antigamente, não era possível. Hoje é. Eu só pude chegar onde cheguei com o Prouni [Programa Universidade para Todos]. Pobre hoje, nesse país, tem vez. Ele tem vez através da educação". (HGPE Dilma Rousseff, 23 ago. 2014).

Mendonça (2011) auxilia-nos a compreender a valorização atribuída por Rousseff – e seus estrategistas – a testemunhos como os de Cárita Almeida e Cícero Batista, com forte apelo sensorial. O autor salienta que a estima social é um dos domínios no qual o reconhecimento se constrói, de acordo com Honneth:

> A possibilidade de *estima social* está enraizada na comunidade de valores e diz respeito à apreciação das potenciais contribuições sociais e das realizações de indivíduos. Tal possibilidade está no cerne da noção de *autoestima* e da construção da solidariedade. [...] *Cabe ressaltar que, embora Honneth, às vezes, fale de grupos, sua noção de estima está centrada no indivíduo* (THOMPSON, 2006; NEVES, 2005)[13]. *Isso fica claro em seus textos mais recentes, que se focam na ideia de achievement (realização) e a ligam à esfera do trabalho.* (MENDONÇA, 2011, p. 68, grifos nossos).

No programa do dia 12 de outubro de 2014, a candidata petista atrela a implementação de políticas sociais, cujo público é, em sua maioria, a parcela pobre da população, a um *fundamento moral*. Dilma Rousseff revivifica o *ethos* no sentido de se apresentar com predileção por essas pessoas, ou seja, filia-se mais uma vez à chave de identificação com a ideologia política de esquerda. Ao construir seu *ethos* – "o orador enuncia uma informação e ao mesmo tempo diz: sou isto não sou aquilo" (AMOSSY, 2008a, p. 10) –, evidencia-se a

[13] O autor refere-se aqui aos textos: THOMPSON, S. **The Political Theory of Recognition:** a critical introduction. Cambridge/Malden: Polity, 2006; e NEVES, P. S. C. Luta antirracista: entre reconhecimento e redistribuição. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 20, n. 59, p. 81-96, 2005.

natureza moral de seu discurso. A autora recorrendo a Aristóteles, assinalando que: "é [...] ao *caráter moral* que o discurso deve, eu diria, quase todo seu poder de persuasão".

Por fim, importa ressaltar que consideramos o ponto alto do HGPE de Rousseff, tanto em 2010 quanto em 2014, os relatos biográficos apresentados por diversos *guerreiros(as)*; embora no âmbito deste artigo tenha sido privilegiada a apresentação de apenas sete. Daí ocorre-nos que o discurso da *igualdade de oportunidades* tenha demandado a ênfase no uso da modalidade narrativa – em detrimento do discurso argumentativo. Afinal, histórias de sucesso e do modo como se *subiu na vida* só podem ser relatadas em primeira pessoa. Como salienta Arfuch (2010), testemunhos e histórias de vida podem ser vistos como cumprindo a função de ancoragem no tempo presente, em especial, naqueles contextos econômicos de 2010 e de 2014. Contextos esses nos quais a saliência no protagonismo dos *guerreiros* foi possível pelo fato de em 2014 – ápice da trajetória lulista – 32 milhões de brasileiros terem sido retirados da miséria e outros 30 milhões terem ultrapassado a linha de pobreza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista o propósito de examinar como o discurso da igualdade foi construído nos dois pleitos, a partir do entendimento que foi possível obter por meio das análises feitas, cabe ressaltar dois pontos que nos parecem relevantes. Nas duas campanhas, observamos a presença do discurso da igualdade de oportunidades como fundamento moral. Mas, se em 2010, tal temática ganha, com exclusividade, a cena devido ao contexto econômico e político favorável, em 2014, o combate à corrupção aparece como um segundo fundamento moral, reiteradamente salientado por Rousseff como pilar de seu próximo governo. Percebemos aí a centralidade dos papéis que a mídia hegemônica, as manifestações da sociedade brasileira que vinham ocorrendo desde 2013 e a Operação Lava Jato em curso desempenharam no agendamento da temática da corrupção. A apresentação do governo pela candidata, tendo como pilares fundamentos morais, reforça o personalismo, traço marcante de seus discursos de campanhas, fortalecido ainda mais pela expressiva presença de Lula, seu maior cabo eleitoral, bem como da quase ausência à menção ao partido, o PT, nos dois pleitos.

Para além dessa presença, interessa-nos destacar como, tanto em 2010 quanto em 2014, houve a preocupação em reforçar, no âmbito da propaganda eleitoral, a ideia de que durante os governos Lula e Dilma, se conseguiu promover a inclusão social e combater as desigualdades. Vitória essa simbolizada pela emergência de uma *nova classe média*, com o aumento do

emprego com carteira de trabalho assinada e maior poder de compra de boa parcela dos(as) brasileiros(as).

Nos dois pleitos, foram utilizados diversos depoimentos de beneficiários(as) dos programas sociais para conferir legitimidade ao discurso de igualdade de oportunidades de Rousseff. Entretanto, valorizavam as vantagens individuais por eles alcançadas, sem que, nas falas dos *guerreiros(as)*, houvesse o testemunho de conquistas coletivas tais como saneamento básico, saúde, transporte e segurança, o que nos leva a dizer que a tônica dos discursos eleitorais foi, na verdade, a valorização da conquista da igualdade via inclusão pelo consumo.

De modo pertinente, Miguel (2000) nos leva a perceber como tanto o projeto de uma sociedade igualitária, preconizado pelo PT, anteriormente a 2002, quanto a promessa política da igualdade de oportunidades encampada pelo lulismo, expressam uma tensão inerente aos projetos políticos que se manifesta nos discursos.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, A. **"Aqui você vê a verdade na tevê"**: a propaganda política na televisão. 1999. 204f. Dissertação (Mestrado) - Mestrado em Comunicação, Imagem e Informação, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1999.

ALMEIDA, J. **Marketing político, hegemonia e contra-hegemonia.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Xamã, 2002.

ALMEIDA, J. Lula, Serra e a disputa pelo discurso da mudança em 2002. In: Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Comunicação, 12. **Anais...** Recife, Brasil: Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, 2003.

AMOSSY, R. Da noção retórica de ethos à análise do discurso. In: AMOSSY, R. (Ed.). **Imagens de si no discurso**: a construção do ethos. São Paulo: Contexto, 2008a, p. 9-28.

AMOSSY, R. O ethos na intersecção das disciplinas: retórica, pragmática, sociologia dos campos. In: AMOSSY, R. (Ed.). **Imagens de si no discurso**: a construção do ethos. São Paulo: Contexto, 2008b, p. 119-144.

ARFUCH, L. **O espaço biográfico**: dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2010.

BOBBIO, N. **Teoria geral da política:** a filosofia política e as lições dos clássicos. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

BRASIL. Tribunal Superior Eleitoral. **Resolução n. 23.191, de 31 de dezembro de 2009.** Dispõe sobre a propaganda eleitoral e as condutas vedadas em campanha eleitoral (Eleições

de 2010). Disponível em: <http:www.tse.gov.br/internet/eleicoes/normas_2010/inst_resol.htm>. Acesso em: 10 set. 2017.

BRASIL. Tribunal Superior Eleitoral. **Resolução n. 23.331, de 5 de outubro de 2010.** Dispõe sobre a utilização do horário gratuito de propaganda eleitoral reservada aos candidatos no segundo turno da eleição presidencial de 2010 e aprova o plano de mídia das inserções. Disponível em: <http:www.tse.gov.br/internet/eleicoes/normas_2010/arquivos/Res_23331.pdf>. Acesso em: 10 set. 2017.

BRASIL. Tribunal Superior Eleitoral. **Resolução n. 23.429, de 5 de agosto de 2014.** Dispõe sobre a utilização do horário gratuito de propaganda eleitoral reservado aos candidatos à Eleição Presidencial de 2014 e aprova o plano de mídias das inserções. Disponível em: <http://www.tse.jus.br/legislacao-tse/res/2014/RES234292014.htm>. Acesso em: 10 set. 2017.

BRASIL. Tribunal Superior Eleitoral. **Resolução n. 23.431, de 7 de outubro de 2014.** Dispõe sobre a utilização do horário gratuito de propaganda eleitoral reservado aos candidatos no segundo turno das eleições presidenciais de 2014 e aprova o plano de mídias das inserções. Disponível em: <http://www.tse.jus.br/eleicoes/eleicoes-anteriores/eleicoes-2014/normas-e-documentacoes/resolucao-no-23.431>. Acesso em: 10 set. 2017.

CARVALHO, J. M. **Cidadania no Brasil:** o longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

DANTAS, F. Demos os pobres ao mercado. É hora de dar o mercado aos pobres. **O Estado de São Paulo**, 27 set. 2010, p. H10-H11.

EGGS, E. Ethos aristotélico, convicção e pragmática moderna. In: AMOSSY, R. (Ed.). **Imagens de si no discurso:** a construção do ethos. São Paulo: Contexto, 2008. p. 29-56.

FAUSTO, R. Esquerda/direita: à procura dos fundamentos e reflexões críticas (1ª parte) **Revista Fevereiro**, n.3, 2011, p. 1-9. Disponível em: <http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=03&t=03>. Acesso em: 08 set. 2017.

HGPE Dilma Presidente: primeiro turno: 17 ago. a 30 set. 2010.

HGPE Dilma Presidente: primeiro turno: 19 ago. a 02 out. 2014.

HGPE Dilma Presidente: segundo turno: 08 a 29 out. 2010.

HGPE Dilma Presidente: segundo turno: 09 a 24 out. 2014.

LATTMAN-WELTMAN, F. Mídia e democracia no Brasil: da eterna vigilância à justa frustração. In: GOULART, J. O. (Ed.). **Mídia e democracia.** São Paulo, Brasil: Annablume, 2006.

MANTOVANI, D. **Mídia e eleições no Brasil:** disputas e convergências na construção do discurso político. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

MARIANO, S. A focalização e as condicionalidades do Programa Bolsa Família afirmam a noção de direito social e contribuem para a formação de sujeitos de direitos? In: MIGUEL, L. F. *et al*. **A democracia face às desigualdades**: problemas e horizontes. São Paulo: Alameda, 2015. p. 275-305.

MENDONÇA, R. F. A dimensão intersubjetiva da autorrealização: em defesa da teoria do reconhecimento. In: MARQUES, A.; MATOS, H. (Ed.). **Comunicação e política:** capital social, reconhecimento e deliberação pública. São Paulo: Summus, 2011. p. 65-81.

MENDONÇA, R. F.; OGANDO, A. C. Discursos sobre o "feminino": ética do cuidado e essencialismo estratégico nos programas do HGPE de Dilma. 2011. In: Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 35, 2011b, Caxambu. **Anais...** Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/index.php?option=com_wrapper&Itemid=94>. Acesso em: 09 jan. 2012.

MIGUEL, L. F. **Mito e discurso político:** uma análise a partir da campanha eleitoral brasileira de 1994. Campinas: Ed. Unicamp; São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.

MIGUEL, L. F. Política de interesses, política do desvelo: representação e "singularidade feminina". **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, n. 1, 2001, p. 253-267. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v9n1/8614.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2011.

MIGUEL, L. F. A palavra "aperfeiçoada", o discurso do Partido dos Trabalhadores nas eleições de 2002. In: LEMOS, A.; BERGER, C.; BARBOSA, M. (Ed.). **Narrativas midiáticas contemporâneas**. Porto Alegre: Sulina, 2006. p. 27-54.

MIGUEL, L. F. . Igualdade de oportunidades nas campanhas de Lula. In: BIROLI, F.; MIGUEL, L. F. **Notícias em disputa:** mídia, democracia e formação de preferências no Brasil. São Paulo: Contexto, 2017. p. 169-197.

NERI, M. **A nova classe média.** Rio de Janeiro, Brasil: CPS/IBRE/FGV, 2008.

NERI, M. **A nova classe média:** o lado brilhante dos pobres. Rio de Janeiro: CPS/IBRE/FGV, 2010.

PIGNATARI, D. Para uma semiótica da biografia. In: HISGAIL, F. (Org.). **Biografia**: sintoma da cultura. São Paulo: Hacker, Cespuc, 1996.

PINTO, M. J. Retórica e análise de discursos. In: LOPES, F. L.; SACRAMENTO, I. (Org.) **Retórica e mídia:** estudos ibero-brasileiros. Florianópolis: Insular, 2009.

QUINTERO, Pepe. Entrevista concedida Viviane Gonçalves Freitas, em 29 nov. 2011. 54 min.

REBOUL, O. Introdução à retórica. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SACRAMENTO, I. A retórica na sociedade midiatizada: a força-índice do verossímil. In: LOPES, F. L.; SACRAMENTO, I. (Org.) **Retórica e mídia**: estudos ibero-brasileiros. Florianópolis: Insular, 2009.

SODRÉ, M. **As estratégias sensíveis:** afeto, mídia e política. Petrópolis: Vozes, 2006.

SOUZA, J. (Não) reconhecimento e subcidadania, ou o que é "ser gente?". **Lua Nova**, São Paulo, n. 59, 2003, p. 51-73.

SOUZA, J. **Os batalhadores brasileiros:** nova classe média ou nova classe trabalhadora? Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

TELLES, H. S.; LOURENÇO, L. C.; STORNI, T. P. L. Partidos, campanhas e voto: como o eleitor decide nas eleições municipais. **Sociedade e Cultura**, v. 12, n. 1, 2009, p. 91-116. Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/view/6903/4958>. Acesso em: 08 set. 2017.

PARTE II:
UMA IGREJA EM SAÍDA: INSERÇÃO E FÉ

A CONTRIBUIÇÃO DAS CINCO CONFERÊNCIAS GERAIS DA AMÉRICA LATINA À CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB): JUBILEU DE OURO DE MEDELLÍN

José Ernane Pinheiro

INTRODUÇÃO

Um poema de Dom Helder Câmara (2009) pode nos despertar para o desafio da fidelidade às novas auroras que o Espírito propõe continuamente à Igreja:

> Tão escuro ainda!
> E as horas se arrastando...
> Não haverá perigo
> De a Noite
> Emendar com a Noite?
> Galos todos,
> Que despertais a Aurora,
> Cantai!
> Mais alto ainda!
> É terrível
> Quando a própria Madrugada
> Não desperta
> E não nos desperta!"

Terrível mesmo é quando a madrugada não nos desperta. Mas, quando desperta?! As comemorações do jubileu de ouro da Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín/Colômbia, em 1968, se tornam um evento importante – uma verdadeira aurora que nos desperta e nos chama para retomarmos esta benfazeja aurora. Na apresentação aos documentos de Medellín, Dom Avelar Brandão, então presidente do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) e o secretário Geral Eduardo Pirônio, fazem uma afirmação expressiva:

> Começa para a Igreja da América latina "um novo período de sua vida eclesiástica", conforme o desejo do Papa Paulo VI. Período marcado por uma profunda renovação espiritual, por generosa caridade pastoral e por uma autêntica sensibilidade social. Sobre o continente latino-americano Deus projetou uma imensa Luz que resplandece no rosto rejuvenescido de sua Igreja. É a hora da Esperança. (CELAM, 1973, p. 7).

A hora da esperança soou forte e continua soando. A contribuição das conferências gerais do episcopado da América Latina e do Caribe às conferências nacionais teve suas

primeiras repercussões através da *mística latino-americana*, criada pela Conferência de Medellín, um tanto sufocada nas conferências seguintes, embora recomeça a ser recuperada a partir da Conferência de Aparecida e do Papa Francisco.

Somos latino-americanos nascidos na Colômbia, no Chile, na Argentina, no México, no Brasil... Essa descoberta para nós brasileiros/as nos questionou e penetrou fundo no nosso horizonte pessoal e social para além dos nossos muros; e leva a nos sentirmos membros de um só corpo (a pátria grande), com dons e carismas a serviço do Reino de Deus na América Latina e no Caribe.

As Igrejas da América Latina, com as conferências gerais, começaram a se sentir Igrejas-fonte, com condições de se inculturar e criar linguagem própria: na liturgia, no compromisso com os direitos humanos, na leitura da palavra de Deus a partir dos pobres, na religiosidade popular, no espírito comunitário...

A Igreja no continente latino-americano tem concretizado as notas básicas da eclesiologia tradicional com tintas latino americanas.

> A Igreja que surge na América Latina a partir dos pobres pela força do Espírito Santo vai sublinhar, em primeiro lugar, a apostolicidade da Igreja como missão. A Igreja é missionária e deve continuar a mesma missão dos apóstolos, que foi antes a missão de Cristo. A partir daí, vai procurar ver em que deve consistir em concreto a santidade da Igreja. Santidade que não exclui o conflito que jaz no seio da Igreja santa e pecadora. Nomear o pecado da Igreja não é dizer que ela deixa de ser santa, mas acentuar muito mais o indefectível amor de Cristo por ela, e o valor de seu testemunho como força propulsora do Reino. Também a unidade assim construída não se realiza sem conflito. A unidade se faz a partir da opção pelos pobres. Como esta missão é concreta, historizada, propõe também a forma correta da tensão da catolicidade, catolicidade vivida também como tensão entre a Igreja local e Igreja universal. Portanto: Igreja apostólica, santa, una e católica. (CIPOLINI, 1987, p. 16).

Falando das conferências nacionais, no caso do Brasil, podemos recordar que, embora nossa conferência episcopal (CNBB) já estivesse em atividade desde 1952, os clamores que partiram do continente foram ouvidos com maior clarividência após as conferências gerais na América Latina, motivados de modo especial a partir da experiência colegial dos bispos, vivida em Roma, durante os anos do Vaticano II.

Para colocarmos em prática a veracidade, como futuro da Igreja, temos que reconhecer que a presença pública da Igreja Católica no Brasil antecede mesmo a CNBB. No entanto, podemos constatar, a olhos vistos, que sua dinâmica evangelizadora, num país extenso e complexo como o Brasil, teve na Conferência dos Bispos (CNBB) um apoio e uma animação privilegiada.

Era esse o sonho expresso pelo então Padre Helder Câmara quando sugeriu ao então secretário de estado do Vaticano, Monsenhor João Batista Montini, em 1950, a criação de uma conferência nacional episcopal para o Brasil: país continente com sólidos valores humanos e cristãos com necessidade urgente de uma articulação, de comunhão na missão e de unidade na evangelização.

As conferências episcopais na América Latina e no Caribe, a partir de Medellín, tinham como pano de fundo um contexto privilegiado – aplicação do Concílio Vaticano II, apresentado como *novo pentecostes* (cardeal Eduardo Pirônio), colocando a Igreja em estado de missão, em diálogo com o mundo, a serviço do Reino de Deus.

Como bem expressou o próprio Concílio Vaticano II:

> Para levar a cabo esta missão, é dever da Igreja investigar a todo o momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho; para que assim possa responder, de modo adaptado a cada geração, às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e da futura, e da relação entre ambas. É, por isso, necessário conhecer e compreender o mundo em que vivemos, as suas esperanças e aspirações, e o seu caráter tantas vezes dramático. (GS 4).

Em comunhão com as orientações do Concilio Vaticano II e das conferências das Igrejas na América latina, a CNBB em seu estatuto define sua missão:

> A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil é a instituição permanente que congrega os Bispos da Igreja Católica no País, na qual, a exemplo dos apóstolos, conjuntamente e nos limites do direito, eles exercem algumas funções pastorais em favor de seus fiéis e procuram dinamizar a própria ação evangelizadora, para melhor promover a vida eclesial, responder mais eficazmente aos desafios contemporâneos, por formas de apostolado adequadas às circunstâncias (cf. Can. 447), e realizar evangelicamente seu serviço de amor, na edificação de uma sociedade justa, fraterna e solidária, a caminho do Reino definitivo. (CNBB, 2002, art. 1).

Procuramos tratar o tema solicitado em dois grandes eixos:

I – Breve síntese das cinco conferências, com consideração aos aspectos que melhor se coadunaram com as exigências da caminhada eclesial no momento histórico.

II – Influência das conferências gerais na caminhada da Igreja no Brasil, em espírito de comunhão e missão, na busca de ser o espelho mais nítido possível da boa nova do Evangelho.

BREVE SÍNTESE DOS ASPECTOS MAIS COMUNS ÀS CINCO CONFERÊNCIAS GERAIS

Rio de Janeiro (1955)

A primeira conferência geral do episcopado latino-americano realizou-se no Rio de Janeiro, de 25 de julho a 4 de agosto de 1955. Foi convocada por iniciativa direta da Santa Sé. O Papa Pio XII enviou uma carta aos bispos, a ser lida no início da Conferência. Essa carta tornou-se o horizonte de orientação dos trabalhos dos bispos.

Em seu texto, intitulado *Ad Ecclesiam Christi*, Pio XII faz um elogio à América Latina, afirmando acreditar que "dentro em pouco", o continente latino-americano "possa achar-se em condições de responder, com vigoroso impulso, à vocação apostólica que a Providência divina" parece ter-lhe "designado". Vocação essa de ocupar "lugar de destaque na nobilíssima tarefa de comunicar também a outros povos, no futuro, os ansiados dons da salvação e da paz". (IGREJA CATÓLICA, 1955).

A Conferência do Rio de Janeiro teve como objetivo central de seu trabalho "o problema fundamental que afligia nossas nações no período, a saber: a escassez de sacerdotes".

> A Conferência estima que a necessidade mais premente da América Latina é o trabalho ardoroso, incansável e organizado em favor das vocações sacerdotais e religiosas, e faz, portanto, fervoroso chamado a todos, sacerdotes, religiosos e fiéis, para que colaborem generosamente numa ativa e perseverante campanha vocacional. (CELAM, 2005, p. 20).

Outra preocupação dos bispos foi a instrução religiosa. Em consequência da escassez de sacerdotes, os conferencistas do evento afirma a Conferência: falta aos povos latino-americanos a devida instrução, levando o tesouro da fé católica a ser ameaçado por numerosos inimigos, que tentam arrebatar a melhor herança da América Latina.

Os bispos, embora com prioridade a temáticas mais internas da Igreja, apontaram também na Conferência do Rio de Janeiro, conforme as mesmas fontes, "a deplorável condição de vida material" em que vive a grande maioria dos povos latino-americanos, condição essa que "põe em perigo o bem-estar geral das nações e seu progresso, e repercute forçosa e inevitavelmente na vida espiritual dessa numerosa população". "Não obstante a multidão de bens que a Providência tem depositado na América Latina, nem todos desfrutam efetivamente de tão rico tesouro".

Os conferencistas do evento destacaram ainda os temas do intenso processo de industrialização, da colaboração dos leigos, da população indígena, das missões, da imigração e do apostolado do mar...

No final da Conferência, os bispos pediram ao Papa Pio XII a criação de um organismo que congregasse os episcopados dos vários países e unisse forças da Igreja na América Latina.

Esse pedido recebeu aprovação pontifícia no dia 2 de novembro de 1955, quando se erigiu oficialmente o CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano), com sede em Bogotá, na Colômbia.

A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio – Medellín/Colômbia (1968)

O documento de Medellín (um conjunto de 16 textos) pretendia, desde o início, ser uma aplicação do Vaticano II para a América Latina. O momento determinado da história muito influenciou o conteúdo da conferência e os seus resultados na prática eclesial.

Em primeiro lugar, o mundo estava na fase da ideologia do desenvolvimento. O Papa Paulo VI acabava de publicar a encíclica *Populorum progressio* (1967), a palavra oficial da Igreja nesse assunto do desenvolvimento. A encíclica tinha sido bem acolhida não somente na Igreja, mas também no mundo ocidental em geral. No entanto, a ideologia do desenvolvimento era muito otimista e imaginava que o desenvolvimento poderia ser realizado em pouco tempo pela adoção do modelo ocidental de economia e de política e também com a colaboração dos países desenvolvidos.

Desde a introdução, o documento define claramente o propósito da conferência:

> A Igreja latino-americana, reunida na II Conferência Geral do seu Episcopado, situou no centro de sua atenção o homem deste continente, que vive um momento decisivo de seu processo histórico. Dessa forma, "não se "desviou", mas "voltou-se para o homem", consciente de que, "para conhecer Deus, é necessário conhecer o homem". "A Igreja procurou compreender este momento histórico do homem latino-americano à luz da Palavra, que é Cristo, em quem se manifesta o mistério do homem". (CELAM. Conclusões de Medellín. Introdução).

A Igreja procurou ser iluminada por essa palavra para tomar consciência mais profunda do serviço que lhe incumbe prestar no momento. Lembra o documento:

> A Igreja da América Latina, dadas as condições de pobreza e subdesenvolvimento do continente, sente a urgência de traduzir esse espírito de pobreza em gestos, atitudes e normas que a tornem um sinal mais lúcido e autêntico do Senhor. A pobreza de tantos irmãos clama por justiça, solidariedade, testemunho, compromisso, esforço e superação para o cumprimento pleno da missão salifica confiada por Cristo. (CELAM. Conclusões de Medellín. Pobreza da Igreja, II, 2).

Os textos da Conferência de Medellín proferiram pronunciamentos proféticos significativos diante de apelos prementes dos povos do continente:

> Um surdo clamor nasce de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes chega de nenhuma parte. (CELAM. Conclusões de Medellín. Pobreza da Igreja, I, 2).

A educação em Medellín é apresentada como uma

> [...] «educação libertadora», isto é, que transforma o educando em sujeito de seu próprio desenvolvimento. A educação é efetivamente o meio-chave para libertar os povos de toda servidão [...]. (CELAM. Conclusões de Medellín. Educação, II, 1).

Medellín não tinha medo da palavra "libertação". Usou-a muitas vezes, sem nenhum adjetivo. Adotou o tema da libertação quando a Teologia da Libertação ainda não existia. As recomendações práticas eram inspiradas pelo mesmo espírito.

A evangelização no presente e no futuro da América Latina – Puebla/México (1979)

No documento de Puebla há partes mais frágeis e partes muito boas, sobretudo quando se retomam as linhas de Medellín. Na interpretação ulterior, permaneceram na memória mais os bons textos que explicitam a opção pelos pobres e a libertação de todas as injustiças.

As duas conferências ficam associadas historicamente. É verdade que Puebla acontecia num momento histórico diverso de Medellín. Depois da temporada revolucionária dos anos 1960, o mundo entrou em outro caminho e, na década seguinte, a Igreja também mudou bastante de rumo. Dois fenômenos apoiaram-se mutuamente para expressar a diferença. Em Puebla, começava o longo pontificado de João Paulo II, quando algumas das novidades do Vaticano II perdiam asas para longos voos.

No entanto, em artigo publicado no jornal *Folha de São Paulo*, logo após Puebla, o teólogo Leonardo Boff (1979) defende que Puebla confirmou Medellín, aprofundando suas grandes opções, especialmente pelos lados, alargando as bases do consenso eclesial. Aí ele discerne dez grandes eixos que percorrem todo o texto de Puebla:

> 1 – Consagração do método do ver analiticamente, julgar teologicamente e agir pastoralmente. [...] 2 – Acentuação da dimensão social e política da fé. [...] 3 – Defesa e promoção da dignidade humana, especialmente dos pobres. [...] 4 – Opção preferencial pelos pobres. [...] 5 – Promoção e libertação integral. [...] 6 – A religiosidade popular. [...] 7 – As Comunidades Eclesiais de Base. [...] 8 – Opção preferencial pelos jovens. [...] 9 – A promoção da mulher. [...] 10 – Três grandes condenações: [...] Condena o capitalismo liberal que é um "sistema de pecado"; condena também o marxismo coletivista, por sua idolatria da riqueza, e condena, por

> fim, a ideologia da segurança nacional por seu caráter totalitário e anticristão, embora se pretenda defensora da civilização cristã. (BOFF, 1979).

O Documento de Puebla assume também desafios contemporâneos: a ecologia e os problemas do meio ambiente, a pastoral urbana e outros.

Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã – Santo Domingo/República Dominicana (1992)

Duas razões pesam para a convocação da conferência na cidade de Santo Domingo, nascente do continente latino americano: a periodicidade das reuniões anteriores e a expressiva data dos 500 anos do descobrimento da América e do início da evangelização.

A Conferência de Santo Domingo se realizava em meio a circunstâncias específicas: o pontificado de João Paulo II e o advento do neoliberalismo, levando a dificuldades tanto na Igreja (tensões internas) como na sociedade com novos tipos de pobreza, exclusão e a centralidade do mercado.

Nesse contexto, ficaram evidentes as rupturas com as conferências anteriores, sobretudo quanto à metodologia (abandono do método ver, julgar e agir), deslocando o eixo crítico-social para o cultural, amenizando o impacto da opção pelos pobres e pela libertação. Essa opção teve consequências para a chamada nova evangelização.

O santo padre esteve presente na abertura da Conferência que se realizou por ocasião da memória do "descobrimento da América pelos espanhóis". Ao voltar a Roma, o papa fez um gesto de "pedido de perdão" aos povos indígenas e aos negros trazidos como escravos. Se tal gesto significava um ato de humildade diante do passado, era uma atitude crítica e revisão diante do futuro e um apelo a uma posição da Conferência.

Documento da Conferência de Aparecida/Brasil (2007)

Aparecida realizou uma viagem de volta, retomando Medellín e Puebla. Seriam saudades daquele tempo em que a Igreja exercia mais influência na sociedade? Lembremo-nos, no entanto: Medellín foi preparada por mais de 10 anos com experiências pastorais expressivas em torno de bispos profetas. A Conferência de Aparecida não conheceu essa preparação. Enunciou um esplêndido programa missionário exigindo, com urgência, pessoas aptas para aplicar sus decisões.

É importante destacar que a Conferência decidiu voltar ao método de Medellín e Puebla, ou seja, ao esquema ver-julgar-agir da Ação Católica (Documento de Aparecida 19).

Há uma insistência forte na continuidade da opção pelos pobres (Documento de Aparecida 391-399). Aqui também há uma consciência de que essa opção já não era vivida como prioridade em muitas igrejas locais. No entanto, o texto reconhece que os pobres são sujeitos da evangelização e da promoção humana (Documento de Aparecida 398). Estava patente a diminuição da influência de Medellín e de Puebla. Não faltavam sacerdotes que diziam que Medellín estava superada para a Igreja atual.

Essa continuidade com Medellín e Puebla manifesta-se, sobretudo, em temas fundamentais: a opção pelos pobres e as comunidades eclesiais de base.

O documento conclusivo fala explicitamente das Comunidades Eclesiais de Base (Documento de Aparecida 178-179). A redação original do documento era mais forte. Os bispos tinham escrito:

> Queremos decididamente reafirmar e dar novo impulso à vida e à missão profética e santificadora das CEBs no seguimento missionário de Jesus. Elas foram uma das grandes manifestações do Espírito na Igreja da América latina e do Caribe depois de Vaticano II. (Documento de Aparecida 194).

Na redação atual, permanece igualmente o apelo forte para a Igreja latino-americana.

Também o Documento de Aparecida utiliza duas vezes a palavra "libertação". É verdade que a libertação aí está matizada pelo adjetivo "autêntica", ou "integral".

No entanto, os melhores capítulos do Documento são os capítulos 7 e 8, sobre a missão, que resumem o apelo fundamental como chave eclesial da Conferência.

Nos textos sobre a dimensão missionária se acham as afirmações mais expressivas.

> A Igreja precisa de uma forte comoção que a impeça de se instalar no comodismo, no estancamento e na tibieza, marginalizando os pobres do Continente. (Documento de Aparecida 362).

> A conversão pastoral de nossas comunidades exige que se passe de uma pastoral de mera conservação a uma pastoral decididamente missionária. (Documento de Aparecida 370).

> A pastoral da Igreja não pode prescindir do contexto histórico. (Documento de Aparecida 367).

INFLUÊNCIA DAS CONFERÊNCIAS GERAIS NA CAMINHADA DA IGREJA NO BRASIL

Como as conferências gerais influenciaram na caminhada da Igreja no Brasil? Sua influência se visibiliza na prática dos cristãos e através das orientações proféticas da CNBB e chamadas hoje *Diretrizes Gerais da Evangelização da Igreja no Brasil*. Tais diretrizes são renovadas a cada quatro anos, levando em consideração a avaliação da evangelização do quadriênio e também os textos das conferências gerais do episcopado da América Latina e Caribe nos respectivos períodos.

As conferências gerais têm como núcleo central os documentos emanados do mais significativo evento da Igreja no século XX, o Concilio Vaticano II. Naturalmente isso leva a desabrochar um substrato comum no seio da Igreja do continente numa busca de uma evangelização mais inculturada.

Dinâmica que nos preparou para a recepção do Vaticano II

Alguns eventos sociais e pastorais, e documentos do magistério pontifício e da Igreja no Brasil, marcaram a vida da sociedade e da Igreja Católica no período pré-conciliar com repercussão expressiva.

Destacamos o apelo do Papa João XXIII aos bispos da América Latina por uma pastoral planejada (Plano de Emergência, CNBB, 1962, p.3). E as duas encíclicas papais *Mater et magistra* (1961) e *Pacem in terris (*1963) fincaram rastros sólidos nesse processo por uma maior organicidade do trabalho eclesial com uma dimensão mais social.

Vale lembrar, nesta última encíclica do Papa João XXIII, a recepção do paradigma dos direitos humanos na doutrina social da Igreja, que marcou a busca de uma pastoral de conjunto entre nós com acentos mais sociais. Aí o papa afirma:

> Em uma convivência humana bem constituída e eficiente, é fundamental o princípio de que cada ser humano é pessoa; isto é, natureza dotada de inteligência e vontade livre. Por essa razão, possui em si mesmo direitos e deveres, que emanam direta e simultaneamente de sua própria natureza. Trata-se, por conseguinte, de direitos e deveres universais, invioláveis e inalienáveis. (PT 9).

Entre os direitos principais listados pelo papa se encontram o "direito à existência, à integridade física, aos recursos correspondentes a um digno padrão de vida" (PT 11) – temas de grande sensibilidade para a sociedade e para a Igreja no período.

O Brasil vivia um momento de ebulição social com sede de reformas de base, na dialética do joio e do trigo na fase pré-ditadura militar. No entanto, também era um grande momento de criatividade na evangelização.

A Igreja Católica no Brasil levou então para o Concílio Vaticano II essas experiências expressivas nos campos bíblico, litúrgico, catequético, social e o alvorecer de um laicato formado numa dinâmica missionária nos seus respectivos meios sociais – rural, operário, estudantil (ação católica especializada).

A preocupação com os pobres já se refletia através dos agentes de pastoral no meio do povo, motivados por um grupo de bispos profetas. Seguramente a opção pelos pobres e a perspectiva do pobre na Igreja do Brasil precederam o Concílio e a Conferência de Medellín, sobretudo como fruto da ação dos militantes da ação católica (JOC, JAC, JEC/JUC), influenciados pelos bispos que tinham sido assistentes eclesiásticos desses movimentos e levavam as experiências para o seio da conferência episcopal.

No Concílio Vaticano II, o Espírito soprou forte na Igreja. Afetou as estruturas da Igreja, no concreto da prática pastoral. Ventilou os corredores e iluminou os porões da Igreja, que se voltou às fontes das primeiras comunidades cristãs (At 2, 42-47), recolocando-se no caminho da missão de Jesus.

Esse voltar às fontes do Vaticano II nos remete à Igreja nascente, às Comunidades primitivas, lugar de fraternidade e martírio. Também nos remete à Igreja Povo de Deus, cantada na constituição *Lumen gentium* (LG 9). Trata-se de um povo que vive e caminha no mundo, segundo a *Constituição Pastoral Gaudium et spes***,** com a missão de transformá-lo (GS 2). Já a *Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina Dei Verbum*, nos alerta que "a ignorância das Escrituras é ignorância de Cristo" (DV 25). A *Sacrosanctum Concilium*, constituição sobre a liturgia, convoca e ordena toda a Igreja para uma profunda renovação litúrgica: "procure-se por todos os meios, restabelecer e favorecer a participação plena e ativa de todo o povo na liturgia". (SC 14).

Para entendermos como a Igreja do Brasil acolheu o Concílio Vaticano II, temos que compreender como as "minorias abraâmicas" da nossa Igreja (expressão muito utilizada por Dom Helder Câmara) prepararam o terreno para as sementes de renovação conciliar caírem em terreno adubado. Podemos salientar os eixos da renovação eclesial na década de cinquenta do século passado na Igreja Católica do Brasil:

a) a renovação litúrgica, raiz da renovação cristológica e eclesiológica;

b) a consciência do social diante de desafios prementes;

c) a dimensão missionária;

d) o compromisso eclesial na pastoral de conjunto.

O Concílio Vaticano II, entre nós, mereceu, de fato, um grande destaque porque a Igreja vivia, na década anterior, um clima de criatividade e de liberdade para novas experiências, que foram legitimadas pelo conclave conciliar, que lhes ofereceu cidadania eclesial, um maior aprofundamento e uma dimensão universal.

Concordamos com Raimundo Caramuru Barros (1984, p. 7-8) que a nossa Igreja viveu nos anos 50 do século passado, uma das fases mais criativas da sua história, adubando o terreno para receber o Concílio Vaticano II e consequentemente as conferencias latino-americanas. Trata-se de uma nova corresponsabilidade missionária, com sementes plantadas em vários campos e em várias vertentes, o que levou a desenvolver a pastoral de conjunto, na unidade entre os membros da hierarquia e os leigos.

Rosto da Igreja no Brasil na prática da renovação conciliar

O nosso País vivia, no período do Concílio, grande ebulição política, uma fase que desembocou numa ditadura militar, a partir de 1964.

No entanto, a Igreja Católica no Brasil, em que pese o trauma da ditadura militar, vivia um momento de entusiasmo eclesial. A preocupação com os empobrecidos se concretizava, de modo especial, defendendo a reforma agrária para que os pobres tivessem terra, empenhada em favor da educação para a cidadania, concretizada através do Movimento de Educação de Base (MEB) e do método de Paulo Freire.

Durante o Vaticano II e nos anos posteriores, a Igreja Católica no Brasil, como em quase toda a América Latina, viveu esse duplo apelo ou um duplo desafio missionário: ser fiel aos ditames da Igreja Conciliar e ser fiel à missão profética ao denunciar os abusos do poder autoritário do regime militar vivido em quase todos os países da América Latina. Essa realidade da ditadura alcançava inclusive muitos dos seus filhos e filhas, presos ou mesmo sacrificados pela causa do Evangelho. Essa dialética provocava sofrimento, mas também despertava a criatividade para vivenciar, com autenticidade e veracidade, a eclesiologia que o Concílio propunha.

Nesse contexto, nossas Igrejas acolheram com entusiasmo a realização da promessa do cardeal João Batista Montini (depois Papa Paulo VI): a carta encíclica *Populorum progressio*,

em 1967, como complemento à *Gaudium et spes*, levando em consideração a realidade dos continentes chamados, na época, terceiro mundo.

A *Populorum progressio* iluminou a espiritualidade e a prática pastoral dos cristãos e deu significativo alento à urgência da opção pelos pobres. Esse documento perpassou o Documento de Medellín (1968) na atual transformação da América Latina.

O novo modelo eclesial na América Latina deslocou o lugar social da Igreja – do centro humano para as periferias sub-humanas. Se aqui vigorava opressão, sua missão devia ser de libertação. A inspiração já ganhara força com as palavras já pronunciadas pelo Papa João XXIII no discurso da abertura do Vaticano II: "Diante dos países subdesenvolvidos, a Igreja apresenta-se tal como é quer ser, a Igreja de todos e particularmente a Igreja dos pobres (O. Beozzo, REB dez. 1989, p. 834)

A Conferência de Medellín considerou dimensões fortes no aspecto da opção pelos pobres que repercutiram bastante na marcha eclesial do Brasil:

- Uma significativa dimensão consiste em uma mudança de lugar social dos cristãos que se expressa no ideal de ver o mundo com os olhos dos pobres, isto é, em se identificar com suas necessidades, com o seu sofrimento, demandas e anseios para daí buscar compreender uma sociedade justa e constituir um modelo de Igreja com uma espiritualidade mais evangélica na esteira das bem-aventuranças;
- Outra dimensão, inseparável da primeira, é a que busca transformar o pobre em sujeito eclesial pleno e sujeito da história, vendo o pobre como sujeito e protagonista das transformações da história. Essa consciência pastoral ganha espaço entre os agentes da evangelização em moldes teológicos e espirituais.

De então em diante, nossas Igrejas, ao criarem a mística latino-americana com uma evangelização "inculturada", levam em consideração os desafios sociopolíticos e também a religiosidade profunda do nosso povo, sua espiritualidade e sede de Deus.

A CNBB, nas pegadas do Vaticano II e em sintonia com os novos apelos do Espírito, continua a levar a sério um planejamento pastoral.

O Plano de Pastoral de Conjunto e seus desdobramentos

Nossos bispos do Brasil, reunidos em assembleia, em Roma, trouxeram ao voltar para casa, na mala e no coração, as orientações básicas para a renovação conciliar em nosso País

chamado *Plano de Pastoral de Conjunto* (PPC) (1966-1970). As suas "linhas" fundamentais, depois chamadas "dimensões" da evangelização, tentam aplicar os documentos principais do Vaticano II numa perspectiva pastoral. O objetivo geral do Plano é criar meios e condições para que a Igreja no Brasil se ajuste, o mais rápida e plenamente possível, à imagem de Igreja do Vaticano II .

O Brasil foi um dos primeiros países a formular propostas de renovação eclesial à luz do conclave eclesial do século - o Vaticano II, através de um Plano de Pastoral de Conjunto (PPC). Estas linhas perduraram por longos anos, com variações ou complementações. Vejamo-las (CNBB, PPC, 1966):

a) "promover uma sempre mais plena unidade visível no seio da Igreja Católica" (*Lumen Gentium*);

b) "promover a ação missionária" (*Ad gentes*);

c) "promover a ação catequética e o aprofundamento doutrinal e a reflexão teológica" (*Dei Verbum*);

d) "promover a ação litúrgica" (*Sacrosanctum Concilium*);

e) promover o ecumenismo e diálogo inter-religioso (*Unitatis redintegratio* e *Nostra aetate*);

f) "promover a melhor inserção do povo de Deus, como fermento na construção de um mundo segundo os desígnios de Deus" (*Gaudium et spes*).

Para a aplicação do *Plano* PPC foram criados ou animados os secretariados regionais da CNBB, aplicando a recepção do Concílio numa mística latino-americana, à luz dos ditames da *Populorum progressio* (1967) que defendia um desenvolvimento integral (o homem todo e todos os homens), assumido na América Latina desde a Conferência de Medellín.

Na esteira do PPC brotam frutos promissores, entre eles as novas e esperançosas comunidades das congregações religiosas no meio do povo. Nascem *as* Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), cujo nome já carrega em si uma formulação teológica: comunidade eclesial, vivida na base, com ministérios diversos, missionária, onde "os pobres evangelizam os pobres". Representaram um novo modelo de Igreja ou novo modo de a Igreja ser. Dom Helder Câmara, diante do Papa Paulo VI, definiu o que eram as CEBs através dos cantos populares na arquidiocese de Olinda e Recife: "eu acredito que o mundo será melhor quando o menor que padece acreditar no menor".

Em sintonia com as CEBs, cresce o movimento bíblico em renovados moldes – a bíblia nas mãos do povo, numa leitura espiritual e missionária. Crescem também o compromisso

social e as pastorais sociais. E mais: a Igreja vivencia a mística profética e martirial (várias prisões e mortes de muitos de seus quadros). Importante lembrar aqui os bárbaros assassinatos de leigos, padres e mesmo bispos no Continente nesse período.

No entanto, apesar de todos os contratempos, a consciência evangélica continuava em atitude de doação, aflorando um forte espírito missionário, sobretudo nas áreas mais conflitivas. No Brasil, na primeira parte dos anos 1970, a nossa Igreja cria a Pastoral da Terra (CPT) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), com serviços relevantes à causa da evangelização no meio rural e entre os povos indígenas.

A partir do início dos anos 1970, também contamos com forte atuação das Comissões de Justiça e Paz em defesa dos direitos humanos, em defesa dos presos políticos e das comunidades das periferias das cidades. As campanhas da fraternidade, durante a Quaresma, a cada ano, começaram a assumir temáticas sociais significativos.

Na assembleia dos Bispos, em 1976, foi criado pela CNBB o Conselho Nacional dos Leigos no Brasil (CNLB), um organismo de comunhão dos cristãos leigos/as para expressar sua colegialidade e articular a formação dos leigos, sua organização, espiritualidade e missão dentro de sua vocação específica como Igreja.

O Plano de Pastoral de Conjunto (PPC) se estendeu além dos anos previstos, sendo continuado através de Diretrizes**,** a partir de 1975, avaliadas a cada quatro anos. Essa mudança se efetuou baseada na constatação de que a diversidade cultural do país e sua extensão geográfica condicionavam a implantação de um Plano único. As diretrizes deixam margens a cada diocese assumi-las numa perspectiva mais inculturada e mais criativa.

A sociedade brasileira e a Igreja no momento histórico

A partir dos anos 1960, vivíamos tempos de chumbo em quase todos os países da América Latina – o tempo das ditaduras militares. Seguramente, as conferências gerais no continente latino-americano e no Caribe foram a grande novidade eclesial para o exercício profético que refletiu não só em documentos como na sua prática testemunhal.

No entanto, no Brasil (1985), como em outros países em datas próximas, tivemos a volta lenta e gradual à democracia. Um dos pilares consequentes, entre nós, foi a convocação da Assembleia Nacional Constituinte (1987 – 1988); no campo eclesial, vivemos o esforço hercúleo da preparação das novas diretrizes (1991 – 1994), tentando responder às várias interrogações cruciais do momento interpelador para o processo evangelizador.

As Diretrizes (1979 – 1982), à luz de Puebla, tiveram como objetivo geral:

> Evangelizar a sociedade brasileira em transformação, a partir da opção pelos pobres, pela libertação integral do homem, numa crescente participação e comunhão, visando à construção de uma sociedade fraterna, anunciando assim o Reino Definitivo. (CNBB, 1979).

Apesar do ânimo positivo de Puebla, as tensões dentro da Igreja, talvez por medo de enfrentar questões delicadas da nova situação política e também da modernidade, vinham aflorando com força.

Questões delicadas vinham à tona no âmbito eclesial: qual a real interpretação do Vaticano II – ponto de chegada ou ponto de partida? Como considerar eclesialmente as CEBs? Há mediações controversas na Teologia da Libertação?

O Sínodo dos Bispos de 1985, em Roma, expressou o desaguadouro desses conflitos. O contexto produziu dois documentos da Congregação da Doutrina da Fé ao encontro dessas tensões: *Instrução sobre alguns aspectos da* "*teologia da libertação*" (1984) e *Instrução sobre a Liberdade cristã e a libertação* (1986).

Muitos grupos, sobretudo os mais missionários, não se identificavam com os problemas aí levantados. Em todo caso, eles estavam postos à mesa em vários países da América Latina. Algumas das afirmações dos respectivos documentos, contudo, confirmam a importância da evangelização libertadora em marcha.

Vejamos como inicia a segunda instrução mais leve que a primeira:

> A consciência da liberdade e da dignidade do homem, conjugada com a afirmação dos direitos inalienáveis da pessoa e dos povos, é uma das características predominantes do nosso tempo. Ora, a liberdade exige condições de ordem econômica, social, política e cultural que tornem possíveis o seu pleno exercício. A viva percepção dos obstáculos que a impedem de se desenvolver e ofendem a dignidade humana encontra-se na origem das fortes aspirações à libertação que hoje fermentam em nosso mundo. A Igreja de Cristo faz suas tais aspirações, ao mesmo tempo em que exerce seu discernimento à luz do Evangelho que, por sua própria natureza, é mensagem de liberdade e de libertação. (*Libertatis conscientia* 1).

A carta do Santo Padre João Paulo II ao episcopado brasileiro, em 1986, lida na Assembleia Geral da CNBB, buscava amenizar o clima criado por esses conflitos.

Diz o Santo Padre:

> Na medida em que se empenham por encontrar aquelas respostas justas – penetradas de compreensão para com a rica experiência da Igreja neste país, tão eficazes e construtivas quanto possível e, ao mesmo tempo, consonantes e coerentes com os ensinamentos do Evangelho, da Tradição viva e do perene Magistério da Igreja –

> estamos convencidos, nós e os Senhores, de que **a teologia da libertação é não só oportuna, mas útil e necessária**. Ela deve constituir uma nova etapa – em estreita conexão com as anteriores - daquela reflexão teológica iniciada com a Tradição apostólica e continuada com os grandes Padres e Doutores, com o Magistério ordinário e extraordinário e, na época mais recente, com o rico patrimônio da Doutrina Social da Igreja, expressa em documentos que vão da *Rerum novarum* à *Laborem exercens*. (JOÃO PAULO II, 1986, n.5).

Amainados os ânimos, a Igreja na América latina continua seu curso nos parâmetros defendidos nas conferências gerais em meio a conflitos e ansiedades.

Documentos importantes foram elaborados, no período, pelos bispos da CNBB. Vejamos alguns de maior penetração pastoral em sintonia latino-americana:

- *Igreja e problemas da terra*, Conselho permanente, 1981;

- *Solo urbano e ação pastoral*, 20ª Assembleia Geral, 1982;

- *As comunidades eclesiais de base na Igreja do Brasil,* Conselho Permanente, 1982;

- Exigências evangélicas e éticas de superação da miséria e da fome, 40ª Assembleia Geral, 2002.

O documento da Assembleia Geral de 1988: *Igreja: Comunhão e Missão na evangelização dos povos, no mundo do trabalho, da política e da cultura* – colaborou para uma excelente síntese como subsídio para a evangelização no momento histórico.

No entanto, o evento mais marcante, já no início do novo milênio, para a nossa Igreja foi a Conferência do Episcopado Latino-americano, realizada no Brasil, em 2007.

Após a *Conferência de Aparecida*, as diretrizes da ação pastoral da Igreja no Brasil (2008-2010), em plena sintonia latino-americana, rezavam:

> Evangelizar a partir do encontro com Jesus Cristo, como discípulos missionários, à luz da evangélica opção pelos pobres, promovendo a dignidade da pessoa, renovando a comunidade, participando da construção de uma sociedade justa e solidária, para que todos tenham vida e a tenham em abundância (Jo 10,10). (CNBB, 2008, p. 7).

Um dos desafios para a Igreja Católica no Brasil no documento de Aparecida é a formação dos cristãos leigos/as para assumir, numa atitude evangélica, a construção de uma sociedade justa, conforme o projeto de Jesus.

A CNBB tem valorizado, com insistência, a necessidade da formação do laicato embora nem sempre sejam colocados à sua disposição os meios necessários. Muitas experiências valiosas têm despertado cristãos leigos para sua missão no mundo.

Em 2004, no entanto, foi criado o Centro Nacional de Fé e Política Dom Helder Câmara (CEFEP). Seu objetivo geral:

- Contribuir com a formação de lideranças inseridas na política, em suas diferentes formas e níveis, a partir de uma reflexão das ciências sociais, da Bíblia e da Teologia;

- Fomentar um pensamento social cristão em nosso país à luz dos valores evangélicos e do ensino social da Igreja.

Os cursos do CEFEP completaram dez anos a serviço da Igreja no Brasil, em 2016, já na primavera eclesial do Papa Francisco.

Através de um Seminário comemorativo**r**consideramos satisfatórios os seus passos trilhados, embora conscientes de que temos longo caminho a percorrer no compromisso missionário nos caminhos da consolidação da democracia.

O Papa Francisco tem advertido para não deixarmos que nos roubem a alegria e a esperança:

> A Igreja «em saída» é uma Igreja com as portas abertas. Sair em direção aos outros para chegar às periferias humanas não significa correr pelo mundo sem direção nem sentido. Muitas vezes é melhor diminuir o ritmo, pôr de parte a ansiedade para olhar nos olhos e escutar, ou renunciar às urgências para acompanhar quem ficou caído à beira do caminho. (EG 46).

CONCLUSÃO

Constatamos, entretanto, em todo esse período, sinais que fazem despertar a aurora e sintetizam a busca profética da Igreja, em sintonia com as orientações da Igreja na América Latina. Vejamo-los, em forma de síntese, os sinais mais despertadores de esperança, com grande influência das conferências episcopais dos bispos do conjunto da América Latina e do Caribe e, sobretudo, com elas em comunhão.

1. Apesar de a Igreja ser ainda bastante clerical podemos visualizar um assumir lento mas promissor dos cristãos leigos/as na e como Igreja. Celebramos o Ano Nacional do Laicato – outubro de 2018 a outubro de 2019.

2. O espírito comunitário vem crescendo através de vários instrumentos – dos círculos bíblicos no meio do povo, das assembleias litúrgicas mesmo sem presbíteros, das comunidades eclesiais de base (CEBs) na dialética cultura individualista/senso associativo.

3. A opção da Igreja pelos pobres como opção evangélica responde a muitos dos gritos dos numerosos pobres da região; a organização dos pobres e sua maior participação na sociedade e na Igreja, como sujeitos autônomos, criam horizontes portadores de esperança como protagonistas de novos tempos.

4. A atenção dada a uma formação responsável e inculturada, tanto dos presbíteros como dos leigos/as, os tem ajudado a se tornarem sujeitos cada vez mais corresponsáveis pela missão e pela construção de uma nova sociedade.

5. A valorização da cultura, com sua religiosidade e seus valores (o saber do povo e sua maneira de celebrar os acontecimentos) contribuem com a busca de elaboração de um novo pensar teológico e de uma nova vivência espiritual.

6. A organicidade das Igrejas em níveis regionalizados, com suas respectivas articulações, proporciona a possibilidade de um planejamento pastoral numa maior dinâmica da Igreja e num espírito mais sinodal.

7. A consciência da Igreja no contexto da América Latina, em ebulição, nos chama a uma consciência de que todos nós somos latino-americanos, corresponsáveis pela pátria grande num momento tão crucial.

8. A mística eclesial – espiritualidade ligada à vida e aos desafios históricos da região – nos leva a ter um olho na Palavra de Deus e outro na realidade desafiante com consequências, muitas vezes, do próprio martírio pela causa do Reino.

Ao lado de sinais de Esperança, percebemos também os obstáculos da caminhada, criando condicionamentos para que a aurora desperte e nos desperte. Alguns exemplos.

1. Predomina com força no horizonte eclesial das Igrejas latino-americanas a chaga do clericalismo que bloqueia a força das comunidades ("o clericalismo esquece que a visibilidade e a sacramentalidade da Igreja pertencem a todo o povo de Deus (cf. LG 9-14) e não só a poucos eleitos e iluminados" (Papa Francisco em carta ao cardeal Ouellet, 19 mar. 2016).

2. Os modelos da Igreja que configuram nossa ação evangelizadora, dentro de sua variedade e riqueza, estão orientados numa perspectiva mais institucional, ainda com pouco espírito missionário, apesar dos apelos insistentes de Aparecida e do Papa Francisco.

3. Falta permeabilidade às ricas culturas indígenas, afro-americanas, asiáticas e de outros migrantes que continuam chegando aos espaços latino-americanos.

4. Falta uma conexão mais íntima entre doutrina e vida, entre teologia e espiritualidade, entre experiências no seguimento de Jesus Cristo e comunicação de nossa fé, entre as devoções do povo e uma evangelização libertadora.

5. Apesar dos avanços, é ainda diminuta a valorização da mulher, seu papel na vida do mundo e da Igreja, sua efetiva participação, com frequência embora não reconhecida no desenvolvimento das comunidades cristãs.

6. O espírito ecumênico que tanto caminhou no espírito conciliar, pouco perdurou entre nós no processo de inculturação coletiva. O desenvolvimento das Igrejas pentecostais e neopentecostais colocam questionamentos profundos para a nossa evangelização.

Em todo caso, temos com São Paulo a certeza de que "a esperança não decepciona" (Rom 5,5).

E apesar de vivermos tempos de crise de valores, crise ética e tantas outras crises, o Deus da esperança nos encha de toda alegria e paz e, por nossa confiança Nele, transbordemos de esperança, pelo poder do Espírito Santo.

REFERÊNCIAS

ATOS DOS APÓSTOLOS. In: Bíblia Sagrada: tradução da CNBB. 3.ed. Brasília: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, (s.d.).

BARROS, Raimundo Caramuru. **Para entender a Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1984.

BOFF, Leonardo. Os ganhos de Puebla. In: **Folha de São Paulo**. São Paulo, 23 fev. 1979. Primeiro Caderno. p. 3. Disponível em: <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=6865&anchor=4234249&origem=busca&pd=da7f597fe55fa2355800a0d02c969711>. Data da consulta: 19 set. 2018.

CÂMARA, D. Helder. **Um olhar sobre a cidade**. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2009.

CARTA AOS ROMANOS. In: Bíblia Sagrada: tradução da CNBB. 3.ed. Brasília: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, (s.d.).

CIPOLINI, P.C. **A identidade da Igreja na América Latina**. São Paulo: Loyola, 1987.

CNBB. **Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil 1979/1982**. Brasília, 27 set. 1979. Disponível em: <http://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906183537.pdf>. Data da consulta: 20 set. 2018.

CNBB. **Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil 2008-2010**. Indaiatuba, 02-11 abr. 2008. São Paulo: Paulinas, 2008. Disponível em: < http://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906183323.pdf>. Data da consulta: 20 set. 2018.

CNBB. **Estatuto canônico e regimento da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2002. (Documento n. 70)

CNBB. **Plano de pastoral de conjunto (1966-1970)**. Brasília, 30 maio 2004. Disponível em: <http://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906183626.pdf>. Data da consulta: 19 set. 2018.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano – Puebla: conclusões**; a evangelização no presente e no futuro da América Latina. 5.ed. São Paulo: Loyola, 1979.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo**. São Paulo: Paulus, 2005.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Conclusões de Medellín**. Petrópolis: Vozes , 1973.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida**; texto conclusivo da V conferência geral do episcopado latino-americano e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2007.

IGREJA CATÓLICA. Concílio Vaticano II. Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a sagrada liturgia. In: COSTA, Lourenço (org.). **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 33-86.

IGREJA CATÓLICA. Concílio Vaticano II. Constituição dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina. In: COSTA, Lourenço (org.). **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 347-367.

IGREJA CATÓLICA. Concílio Vaticano II. Constituição dogmática *Lumen gentium* sobre a Igreja. In: COSTA, Lourenço (org.). **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 101-197.

IGREJA CATÓLICA. Concílio Vaticano II. Constituição pastoral *Gaudium et spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. In: COSTA, Lourenço (org.). **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 539-661.

IGREJA CATÓLICA. Concílio Vaticano II. Decreto *Ad gentes* sobre a atividade missionária da Igreja. In: COSTA, Lourenço (org.). **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 431-489.

IGREJA CATÓLICA. Concílio Vaticano II. Decreto *Unitatis redintegratio* sobre o ecumenismo. In: COSTA, Lourenço (org.). **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 215-240.

IGREJA CATÓLICA. Concílio Vaticano II. Declaração *Nostra aetate* sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs. In: COSTA, Lourenço (org.). **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 339-346.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1939-1958: Pio XII). **Litterae apostolicae Ad Ecclesiam Christi**. 29 jun. 1955. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/la/apost_letters/documents/hf_p-xii_apl_19550629_ad-ecclesiam-christi.html>. Data da consulta: 19 set. 2018.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1958-1963: João XXIII). **Carta encíclica *Mater et magistra***. 15 maio 1961. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-

xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html>. Data da consulta: 19 set. 2018.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1958-1963: João XXIII). **Carta encíclica *Pacem in terris***. 11 abr. 1963. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html>. Data da consulta: 19 set. 2018.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1978-2005: João Paulo II). **Carta do Papa João Paulo II aos bispos da Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil**. Vaticano, 09 abr. 1986. Disponível em: < https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1986/documents/hf_jp-ii_let_19860409_conf-episcopale-brasile.html>. Data da consulta: 20 set. 2018.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013-: Francisco). **Exortação apostólica *Evangelii Gaudium***. Roma, 24 nov. 2013. Disponível em: < https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Data da consulta: 20 set. 2018.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013-: Francisco). **Carta do Papa Francisco ao Cardeal Marc Ouellet, presidente da Pontifícia Comissão para a América Latina**. Vaticano, 19 mar. 2016. Disponível em: < https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html>. Data da consulta: 20 set. 2018.

IGREJA CATÓLICA. Sagrada Congregação para a doutrina da fé. **Instrução sobre alguns aspectos da "teologia da libertação"**. Roma, 22 mar. 1986. Disponível em: < http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_po.html>. Data da consulta: 20 set. 2018.

IGREJA CATÓLICA. Sagrada Congregação para a doutrina da fé. **Instrução *Libertatis conscientia* sobre a liberdade cristã e a libertação**. Roma, 06 ago. 1984. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html>. Data da consulta: 20 set. 2018.

A DIMENSÃO SOCIOESTRUTURAL DA OPÇÃO PELOS POBRES

Francisco de Aquino Júnior

A Igreja da América Latina ajudou o conjunto da Igreja a redescobrir nas últimas décadas a centralidade dos pobres e marginalizados na revelação e na fé cristãs. Apesar das ponderações, das advertências, dos receios e das "precisões", admite-se, em geral, que o cuidado dos pobres e marginalizados é constitutivo da fé cristã.

Essa consciência foi assumida de modo explícito inclusive pelo magistério da Igreja de Roma. Na carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 1987, João Paulo II fala da "opção ou [do] amor preferencial pelos pobres" como um dos *temas* e uma das *orientações* "repetidamente ventilados pelo Magistério nestes últimos anos" (SRS 42). Na carta encíclica *Deus caritas est*, 2005, Bento XVI fala da caridade como um dos "âmbitos essenciais" da Igreja. Ela "pertence tanto à sua essência como o serviço dos sacramentos e o anúncio do Evangelho" (DCE 22). E na Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, 2013, Francisco afirma que "no coração de Deus, ocupam lugar preferencial os pobres" (EG 197); que "esta preferência divina tem consequências na vida de fé de todos os cristãos" e que, "inspirada por tal preferência, a Igreja fez uma *opção pelos pobres*, entendida como uma 'forma especial de primado da prática da caridade cristã, testemunhada por toda a tradição da Igreja'" (EG 198).

Mas há uma tendência muito forte na Igreja a reduzir a opção pelos pobres ou o serviço da caridade à sua dimensão assistencial ou ao que se convencionou chamar "obras de misericórdia": visitar doentes, idosos e encarcerados; distribuir alimentos e roupas; socorrer pessoas em suas necessidades imediatas e cotidianas etc. Sem dúvida, isso é necessário e é evangélico. Mas nem é suficiente nem esgota o serviço da caridade ou a opção pelos pobres na Igreja. Há também uma dimensão igualmente necessária e evangélica que diz respeito à organização da sociedade e à luta pela justiça, enquanto luta pela garantia de direitos dos pobres e marginalizados. É a dimensão socioestrutural da opção pelos pobres ou do serviço da caridade.

É precisamente sobre essa dimensão que queremos tratar neste artigo. Primeiro, mostrando como a Igreja foi tomando consciência dessa questão nas últimas décadas. Depois, explicitando em que consiste a dimensão estrutural e como se dá o processo de transformação da sociedade. Por fim, indicando as formas como a Igreja vive e dinamiza a dimensão socioestrutural da opção pelos pobres ou do serviço da caridade.

DESPERTAR ECLESIAL

A consciência explícita dessa problemática e desse desafio é relativamente recente na Igreja. Certamente, podemos encontrar indícios disso na Escritura e na Tradição da Igreja. Pensemos, por exemplo, na denúncia dos profetas contra a acumulação de riquezas, contra o salário não pago dos trabalhadores, contra a violação do direito das viúvas nos tribunais, contra a espoliação dos bens dos pequenos, contra um culto aliado à injustiça social e, sobretudo, em sua defesa radical do direito do pobre, do órfão, da viúva e do estrangeiro. Pensemos também nas reflexões sobre a destinação universal dos bens e sobre a política como arte do bem comum, desenvolvidas na Tradição da Igreja. Tudo isso é indício do que estamos chamando aqui de dimensão socioestrutural da caridade ou da opção pelos pobres.

Mas sua consciência explícita começa a se desenvolver na Europa, no século XIX, no contexto da complexificação da sociedade (Revolução Industrial, Revolução Francesa, Revolução Científica) e do desenvolvimento das ciências sociais. Consolida-se a partir da Igreja da América Latina com as conferências episcopais de Medellín e Puebla e com as teologias da libertação. Aos poucos, vai sendo assumida pelo conjunto da Igreja.

Um marco importante no surgimento da consciência da dimensão estrutural da fé é, não obstante suas ambiguidades e contradições, o chamado "catolicismo social" que se desenvolveu na Europa, no contexto da Revolução Industrial e da situação da classe e do movimento operários nascentes. É nesse contexto que se insere a encíclica *Rerum novarum*, do Papa Leão XIII (1891), *sobre a condição dos operários*. Tudo isso vai se desenvolvendo ao longo do século XX e ganha novo impulso, novas perspectivas e novas dimensões com o Concílio Vaticano II (1962-1965) e a Constituição Pastoral *Gaudium et spes* sobre *a Igreja no mundo de hoje* (1965).

Contudo, é na Igreja da América Latina e a partir dela que essa consciência se torna mais explícita e é levada às últimas consequências, tanto em termos teológicos, quanto em termos pastorais.

A Conferência de Medellín (1968), por exemplo, já falava de "estruturas opressoras" (Introdução), "estruturas injustas" (Justiça, I), "violência institucionalizada" (Paz, 2, II) e apontava para a necessidade de "novas e renovadas estruturas" (Justiça, II). A Conferência de Puebla (1979) reconhece que a pobreza "não é uma etapa casual, mas sim o produto de determinadas situações e estruturas econômicas, sociais e políticas" (30) e chega a falar

explicitamente de "dimensão social do pecado", de "estruturas de pecado" ou de "pecado social" (28, 70, 73, 281, 282, 452, 487, 1258).

Além da percepção dessa dimensão estrutural da injustiça e de seu caráter pecaminoso, Medellín afirmava claramente que "criar uma ordem social justa, sem a qual a paz é ilusória, é uma tarefa eminentemente cristã" e que "a justiça e consequentemente a paz conquistam-se por uma ação dinâmica de conscientização e de organização dos setores populares, capaz de urgir os poderes públicos, muitas vezes, impotentes nos seus projetos sociais, sem o apoio popular" (Paz 2, II).

Essas intuições foram sendo aprofundadas e desenvolvidas na reflexão teológico-pastoral na América Latina e assumidas, em grande medida, pelo magistério romano para o conjunto da Igreja.

O *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, por exemplo, tratando dos "princípios da doutrina social da Igreja", fala da "via da caridade" e, nesse contexto, fala da "caridade social e política":

> A *caridade social e política não se esgota nas relações entre as pessoas, mas se desdobra na rede em que tais relações se inserem, que é precisamente a comunidade social e política, e sobre esta intervém, visando ao bem possível para a comunidade no seu conjunto*. Sob tantos aspectos, o próximo a ser amado se apresenta 'em sociedade', de sorte que amá-lo realmente, prover às suas necessidades ou à sua indigência pode significar algo de diferente do bem que lhes pode querer no plano puramente interindividual: *amá-lo no plano social significa, de acordo com as situações, valer-se das mediações sociais para melhorar sua vida ou remover os fatores sociais que causam a sua indigência*. Sem dúvida alguma, é um ato de caridade a obra de misericórdia com que se responde *aqui e agora* a uma necessidade real e imperiosa do próximo, mas é um ato de caridade igualmente indispensável o empenho com vistas a *organizar e estruturar a sociedade* de modo que o próximo não venha a encontrar-se na miséria, sobretudo quando esta se torna a situação em que se debate um incomensurável número de pessoas e mesmo povos inteiros, situação esta que assume hoje as proporções de uma verdadeira e própria *questão social mundial*. (Compêndio da Doutrina Social da Igreja 208).

O Papa Francisco tem insistido muito em que a opção pelos pobres "envolve *tanto* à cooperação para resolver as causas estruturais da pobreza e promover o desenvolvimento integral dos pobres, *como* os gestos mais simples e diários de solidariedade para com as misérias muito concretas que encontramos" (EG 188); passa *não só* pelos gestos pessoais e comunitários de solidariedade, *mas também* pela luta pela transformação das estruturas da sociedade. "*Embora* 'justa ordem da sociedade e do Estado seja dever central da política', a Igreja 'não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça" (EG 183). E isso é urgente:

> A necessidade de resolver os problemas estruturais da pobreza não pode esperar [...] Os planos de assistência, que acorrem a determinadas emergências, deveriam considerar-se como respostas provisórias. Enquanto não forem solucionados os problemas dos pobres, renunciando à autonomia absoluta dos mercados e da especulação financeira e atacando as causas estruturais da desigualdade social, não se resolverão os problemas do mundo e, em definitivo, problema algum. A desigualdade é a raiz dos males sociais. (EG 202).

Na Encíclica *Laudato si'*, o Papa Francisco fala explicitamente de "amor civil e político":

> O amor, cheio de pequenos gestos e cuidado mútuo, é também civil e político, manifestando-se em todas as ações que procuram construir um mundo melhor. O amor à sociedade e o compromisso pelo bem comum são uma forma eminente de caridade, que toca não só as relações entre indivíduos, mas também 'as macrorrelações como relacionamentos sociais, econômicos, políticos'. (LS 231).

Falando da "conversão ecológica", Francisco adverte que

> Para se resolver uma situação tão complexa como esta que enfrenta o mundo atual, não basta que cada um seja melhor. [...] Aos problemas sociais responde-se, não com a mera soma de bens individuais, mas com redes comunitárias: 'as exigências desta obra serão tão grandes, que as possibilidades das iniciativas individuais e a cooperação dos particulares, formados de maneira individualista, não serão capazes de lhes dar resposta. Será necessária uma união de forças e uma unidade de contribuições. A conversão ecológica, que se requer para uma mudança duradoura, é também uma conversão comunitária. (LS 219).

De modo que não se pode perder de vista a dimensão socioestrutural da opção pelos pobres. E para isso não basta a *conversão do coração*. É preciso insistir também na necessidade e urgência de *transformação das estruturas da sociedade*, o que exige uma melhor compreensão da problemática socioestrutural.

A PROBLEMÁTICA SOCIOESTRUTURAL

Não há muita dificuldade em compreender a dimensão assistencial da caridade ou da opção pelos pobres. É um fato que em nossas comunidades, em nosso país e no mundo inteiro muitas pessoas são marginalizadas e passam necessidade, carecendo até das condições materiais básicas de sobrevivência. E nós devemos fazer tudo que estiver ao nosso alcance para socorrê-las em suas necessidades cotidianas.

Acontece que a pobreza e a marginalização não são fatos isolados em nosso mundo. Não é apenas problema de alguns indivíduos que, por mera casualidade, circunstância ou

“decisão” pessoal, encontram-se nessa situação. Certamente isso também existe: doença, catástrofe, crise familiar, desilusão amorosa, dependência química, comodismo etc. Mas isso vale para alguns casos isolados. Não explica o fenômeno massivo da pobreza e marginalização sociais em nosso mundo. Em última instância, esse fenômeno é fruto do modo mesmo de estruturação e organização da sociedade. Ele faz com que os bens e riquezas produzidos estejam concentrados nas mãos de uns poucos; faz com que amplos setores da sociedade sejam marginalizados em razão de sua cultura, de sua raça, de seu sexo, de sua orientação sexual, de sua idade, de sua deficiência física ou mental, de seus delitos etc.; e reduz a natureza a mero recurso econômico para acumulação ilimitada de riquezas, causando grandes desequilíbrios socioambientais e comprometendo inclusive o futuro da vida no planeta.

Por isso mesmo, uma caridade que se queira eficaz não pode se reduzir ao nível meramente assistencial, por mais que isso seja necessário. É preciso enfrentar essa situação também com os mecanismos sociais que a produzem. Para isso é importante compreender minimamente o processo de estruturação e organização da sociedade, bem como o modo de interferir nesse processo em vista da garantia dos direitos dos pobres e marginalizados. É o que faremos a seguir.

Estruturas da sociedade

Não vamos entrar aqui na discussão acerca da gênese da sociedade e de seu processo de estruturação, uma discussão importante e complexa na filosofia e nas ciências sociais. Partimos diretamente do fato de que nascemos e vivemos em uma sociedade concreta, organizada de uma forma bem determinada; e de que essa sociedade, organizada dessa forma, condiciona e determina em grande medida, para o bem e/ou para o mal, a vida de todas as pessoas.

Certamente, essa sociedade foi organizada dessa forma por pessoas e grupos muito concretos. Não é fruto do acaso nem é um dado natural. Não há nenhum determinismo aqui. Mas uma vez organizada dessa forma, ela adquire certa autonomia em relação às pessoas e aos grupos concretos e passa a condicionar, possibilitando ou impossibilitando, a vida das pessoas e dos grupos.

Essa foi a grande descoberta das ciências sociais no século XIX. Houve e há muita discussão em torno da compreensão da sociedade e da relação entre a sociedade e os indivíduos. Mas uma coisa é certa: a sociedade não é a mera soma dos indivíduos. Ela tem certa autonomia em relação aos indivíduos e interfere diretamente na vida das pessoas: ninguém escolhe nascer

rico ou pobre; não é natural que a mulher seja subordinada ao homem (até na estrutura gramatical da língua); que o negro seja inferior ao branco (nas piadas, nos postos de trabalho, nos salários etc.); que determinadas pessoas e profissões sejam superiores a outras (médico X gari, catador X empresário etc.); que o Estado garanta toda infraestrutura de saneamento, transporte, segurança etc. nos bairros de classe média-alta e não nas favelas e periferias; que use o dinheiro público para construir infraestrutura para as empresas do agronegócio e destine apenas "bolsas" para a agricultura camponesa etc. Tudo isso é fruto do modo concreto como nossa sociedade está organizada.

De fato, nossa vida é muito mais condicionada e determinada pelas estruturas da sociedade do que parece. E de muitas formas: costumes, valores, regras, normas, leis, instituições, aparato policial etc. Quanto mais essa sociedade cresce e se complexifica, tanto mais cresce a interferência de seus mecanismos de organização e estruturação sociais na vida das pessoas e dos diversos grupos sociais.

Quando falamos de sociedade ou estruturas da sociedade, falamos da organização e estruturação de nossa vida coletiva. Seja no que diz respeito à produção e distribuição de bens e riquezas (economia); seja no que diz respeito às relações de poder em geral e à organização sociopolítica da sociedade em particular (relações sociais e organização política); seja, ainda, no que diz respeito às mais diversas formas de justificação e legitimação dos interesses pessoais e grupais, bem como da manutenção ou transformação da ordem social vigente (cultura). Noutras palavras, falamos do conjunto de mecanismos que ordenam e regulamentam nossa vida coletiva: costumes, mentalidades, regras, normas, leis e instituições (econômicas, familiares, sexuais, sociais, educativas, religiosas, políticas, jurídicas, coercitivas etc.). Tudo isso condiciona enormemente a vida das pessoas e dos grupos. Para o bem e/ou para o mal.

É verdade que na maioria das vezes não nos damos conta desses mecanismos de organização e regulamentação sociais. Por isso mesmo a discussão acerca das estruturas da sociedade parece uma discussão abstrata e distante. É difícil tocar e agarrar as estruturas da sociedade. Mas não é difícil perceber, por exemplo, que alguns têm todas as condições e facilidades para produzir e/ou acumular riquezas, bem como para defender seus interesses, enquanto a grande maioria da população não dispõe dessas condições e facilidades; que os pobres pagam proporcionalmente mais imposto que os ricos; que o Estado financia a atividade econômica dos empresários e banqueiros (infraestrutura, subsídios fiscais, taxa de juros etc.); que garante toda infraestrutura urbana nos bairros de classe média-alta e não nas favelas e periferias; que certas profissões são bem reconhecidas e remuneradas e outras não; que muitas

pessoas são oprimidas e marginalizadas por causa de sua cultura, de seu sexo, de sua orientação sexual, de sua idade etc.; que as leis são feitas pela elite para proteger seus interesses e que a "justiça" normalmente está do seu lado etc. E tudo isso se deve em grande medida ao modo concreto como nossa sociedade está organizada. A pobreza e a marginalização social não são uma casualidade nem uma fatalidade. São frutos de um modo injusto e desigual de organização de nossa vida coletiva. De modo que sua superação passa necessariamente pela transformação desse modo de organização da sociedade.

Transformação da sociedade

Não é fácil transformar as estruturas da sociedade. Não só porque elas estão institucionalizadas e mesmo legalizadas; mas porque tem gente que se beneficia com elas e reage com todos os meios contra qualquer tentativa de modificação e, sobretudo, de transformação da ordem social vigente. Sem falar que esses grupos que se beneficiam com a ordem social vigente controlam a atividade econômica, a organização política do Estado, a produção do conhecimento e a difusão das informações, exercendo um domínio inclusive sobre as vítimas dessa forma de organização da sociedade.

Mas dizer que não é fácil não significa dizer que é impossível. Assim como a sociedade foi organizada dessa forma através da ação de pessoas e grupos sociais, ela pode ser modificada ou mesmo transformada através da ação de pessoas e grupos sociais. É verdade que é mais fácil manter a estrutura ou ordem social vigente que transformá-la; os costumes, as regras, as normas, as leis e as instituições tendem sempre a conservar a ordem vigente. E é verdade que nem todas as pessoas nem todos os grupos têm o mesmo poder de ação e intervenção sociais: as relações de poder são extremamente desiguais em nossa sociedade. Mas a história é farta de exemplos de grupos sociais subalternos (negros, mulheres, indígenas, camponeses, operários etc.) que através de sua organização e articulação com outros setores da sociedade foram capazes de intervir e alterar a ordem social vigente.

É que a subordinação também tem seus limites. Há momentos em que a necessidade se impõe com tal força que se transforma em indignação e revolta: quando a fome aperta, o povo saqueia o comércio; quando o salário atrasa, o povo faz greve; quando não há mais alternativa de trabalho e moradia, o povo ocupa terra no campo e na cidade; quando o governo não garante condições de vida no campo, o povo ocupa estradas e prédios públicos; quando não faz

demarcação de terras indígenas e quilombolas, o povo faz por sua própria conta; e assim por diante.

Muitas vezes, essa indignação e revolta são como "fogo de palha". Outras vezes, são como "fogo de monturo" e podem se constituir como força social capaz de afrontar e alterar a ordem social vigente. Essa alteração pode ser mais superficial ou mais profunda. Em todo caso, trata-se sempre de um *processo* e de um *processo social*.

a) Processo permanente

Antes de tudo, é preciso insistir no fato de que a transformação das estruturas da sociedade é algo *processual e permanente*. Não se muda a sociedade da noite para o dia a toque de mágica (imediatismo) nem de uma vez por todas (definitivamente). A mudança é um processo permanente.

Dizer que é um *processo* é dizer que vai se dando aos poucos, de acordo com força social acumulada e com as reais possibilidades com que se conta em cada momento. Não basta dizer que tem que mudar, é preciso dizer como mudar e, aqui, a questão se torna muito mais difícil e complexa. Até porque não se pode ignorar nem minimizar as forças de resistência e reação à transformação da ordem social vigente. Importa, em todo caso, 1) construir e fortalecer processos sociais os mais diversos de conquista de direitos; 2) articular ao máximo possível esses diferentes processos sociais, acumulando força no enfrentamento da ordem social vigente; 3) e nunca desconectar as lutas e os processos concretos/locais do enfrentamento maior e mais complexo do sistema ou da ordem social vigente que produz injustiça social: local – global. O sistema se materializa e se torna palpável nas situações concretas de privilégio ou de exclusão social. E é aí que ele tem que ser atacado. Mas essas situações concretas são apenas uma expressão do sistema ou da ordem social vigente, de modo que o enfrentamento do sistema não se reduz nem se encerra em uma situação concreta de injustiça social.

Dizer que é um *processo permanente* é dizer nunca vai chegar ao fim. A história humana é um processo permanentemente aberto e em construção. Precisamos superar uma concepção simplista e determinista da história, segundo a qual a história caminha necessariamente para uma determinada direção e um dia vai chegar lá. Nenhum momento ou acontecimento histórico é definitivo nem perfeito. Sempre há o que fazer; sempre se pode avançar mais. A história é um processo permanente em construção. Tarefa nossa de cada dia, de toda a vida.

Sem dúvida nenhuma, o reinado de Deus vai se realizando na história na medida em que vamos vivendo e organizando nossa vida de acordo com a vontade de Deus manifestada em Jesus Cristo. Mas ele não se esgota em nenhuma situação concreta. Pelo contrário. Sua presença e realização históricas sempre provocam crise e alimentam na própria história um dinamismo de superação e transcendência. E tanto em relação às diversas circunstâncias ou situações particulares, quanto em relação ao conjunto da história em um determinado momento. Daí porque a esperança sempre renasce, fincando raízes muitas vezes no gelo do desengano. Nem sequer a morte é um limite intransponível. Ao ditado popular "a esperança é a última que morre", nosso profeta poeta Casaldáliga costuma acrescentar que "se morrer ressuscita", levando às últimas consequências, a partir da fé cristã, a abertura radical que caracteriza a história humana.

b) Processo social

Mas além de ser um processo permanente, a transformação das estruturas da sociedade é um *processo social* que se dá mediante a constituição de uma força social capaz de confrontar a ordem social vigente e capaz de alterá-la ou mesmo transformá-la. Nenhuma pessoa sozinha consegue transformar a sociedade. Certamente, todos os processos de transformação social são desenvolvidos a partir de pessoas concretas e por pessoas concretas. Mas só se realizam na medida em que essas pessoas concretas vão se articulando e se constituindo como força social: "a união faz a força"!

É que a sociedade tem certa autonomia em relação aos indivíduos. Tem um dinamismo próprio que, mediante costumes, mentalidades, regras, normas, leis e instituições as mais diversas tende a estabilizar e conservar o dinamismo ou a ordem vigente. Transformar a sociedade ou as estruturas da sociedade é transformar esses mecanismos que organizam nossa vida coletiva de uma determinada forma e que, por favorecerem a certos setores da sociedade, são defendidos por eles a todo custo.

Basta ver que todas as conquistas sociais ao longo da história se deram mediante a mobilização, organização e luta de determinados setores da sociedade. Normalmente de setores prejudicados e marginalizados na sociedade, mesmo que com o apoio e a solidariedade de outras pessoas e grupos sociais. Às vezes isso leva muito tempo. Tanto tempo, que as gerações ou setores que alcançaram essas conquistas nem se dão conta do processo histórico que possibilitou essas conquistas; processo regado muitas vezes com sangue... São os mártires da

caminhada... Quantos trabalhadores, quantos camponeses, quantos indígenas, quantos negros, quantas mulheres, quantos homossexuais etc. pagaram com a própria vida o preço da luta por seus direitos. Nenhuma luta é em vão; nenhum sangue derramado na luta é em vão. Sempre pode brotar e produzir frutos. É verdade que nem sempre quem semeia e quem rega é quem colhe; mas se alguém colhe é porque alguém semeou e regou.

Daí porque a transformação das estruturas da sociedade seja um processo e um processo social. Vai se dando aos poucos: uma pequena conquista abre possibilidades de novas conquistas e assim por diante. E vai se dando a partir da mobilização, organização e luta dos marginalizados e seus aliados: a união faz a força. É um processo social permanente. Tarefa nossa de cada dia, de toda a vida, de toda a história.

A DIMENSÃO SOCIOESTRUTURAL DA OPÇÃO PELOS POBRES

A dimensão socioestrutural da opção pelos pobres tem a ver precisamente com a participação e colaboração da Igreja nos processos de transformação das estruturas da sociedade – sempre a partir e em vista dos direitos dos pobres e marginalizados.

O engajamento da Igreja nos processos de transformação das estruturas da sociedade dá-se tanto através da atuação de *cristãos* em diversos movimentos e organizações sociais; quanto através de *serviços, pastorais e organismos* de apoio, acompanhamento e defesa de setores marginalizados e de suas lutas e organizações populares; quanto, ainda, pela tomada de posição da *Igreja enquanto instituição e força social* através de seus ministros e de seus organismos de animação e coordenação pastoral (bispos, conferências episcopais, coordenações e articulações pastorais etc.).

Convém, aqui, ao menos indicar essas diversas formas de participação da Igreja nos processos de transformação das estruturas da sociedade para que se possa compreender melhor a riqueza e a complexidade do dinamismo da pastoral social.

Em primeiro lugar, o engajamento de milhares de cristãos nas mais diversas lutas sociais (terra, água, moradia, educação, saúde, liberdade política, igualdade racial e de gênero, justiça socioambiental etc.) e nas mais diversas organizações populares (sindicatos, associações, partidos, movimentos etc.). É impossível falar das lutas, organizações e conquistas populares na América Latina nas últimas décadas sem falar da participação dos cristãos e da contribuição da fé cristã nesses processos.

Em segundo lugar, a tomada de posição pública de Igrejas locais (através de seu bispo, de seu presbitério, de sua coordenação pastoral ou de seus serviços e organismos de pastoral social) em favor de comunidades, grupos ou setores injustiçados e marginalizados: trabalhadores em greve; ocupações de terra no campo e na cidade; comunidades atingidas por barragens e projetos do agro-hidro-negócio; menores, população de rua e encarcerados, vítimas da violência policial; superfaturamento de obras públicas e corrupção eleitoral, dentre outros. São situações bem concretas que acontecem em lugares bem concretos e agridem pessoas bem concretas.

Em terceiro lugar, os diversos serviços, organismos e pastorais sociais criados na Igreja para acompanhar determinados grupos e setores sociais marginalizados e colaborar com suas lutas e organizações sociais: centros de direitos humanos, Comissão Pastoral da Terra, Conselho Indigenista Missionário, Pastoral Operária, Serviço Pastoral dos Migrantes, Conselho Pastoral dos Pescadores, Pastoral dos Nómades, Pastoral Carcerária, Pastoral do Povo da Rua, Pastoral da Mulher Marginalizada, Pastoral Afro-Brasileira, Pastoral da AIDS, Pastoral da Criança, Pastoral do Menor, Pastoral da Pessoa Idosa, Comissão Brasileira de Justiça e Paz, Cáritas etc.

Em quarto lugar, a tomada de posição da Igreja do Brasil como instituição frente a determinados acontecimentos, questões ou processos sociais. Seja através da CNBB ou de alguma de suas comissões ou de algum de seus regionais; seja através de organizações laicais ou de alguma pastoral social específica. Pensemos, por exemplo, nas denúncias de tortura na ditadura militar e no processo de redemocratização da sociedade brasileira; na defesa da reforma agrária e dos movimentos camponeses; na defesa dos povos indígenas e quilombolas e da demarcação de suas terras; nas críticas à política econômica neoliberal dos vários governos; na denúncia da corrupção política e no apoio a processos de reforma política.

Em quinto lugar, a promoção e participação em campanhas, eventos e processos de discussão e mobilização sociais os mais diversos em torno de direitos fundamentais negados ou de mecanismos que produzem injustiça. Pensemos, aqui, por exemplo, nas campanhas da fraternidade, nas semanas sociais, nos gritos dos excluídos, nos plebiscitos populares (dívida externa, ALCA, leilão da Vale, limite da propriedade, reforma política), nos projetos de lei contra a corrupção eleitoral e de reforma política, nas diversas articulações e mobilizações em nível nacional (indígenas, camponeses, mulheres, projeto popular etc.).

Por fim, em sexto lugar, as discussões, articulações e mobilizações em nível mundial dentro da Igreja e da Igreja com diversas forças sociais. Cabe mencionar, aqui, a discussão

sobre o processo de globalização e seus mecanismos de exclusão social nas últimas encíclicas sociais e nos documentos do Pontifício Conselho Justiça e Paz; a participação de (grupos) cristãos e crentes de muitas religiões no Fórum Social Mundial e no fórum paralelo ou integrado teologia e libertação, bem como em outras organizações e mobilizações sociais em nível mundial; e a atuação profética do Papa Francisco no cenário mundial (migração, fome, conflitos e guerras, mercado, injustiça socioambiental etc.), particularmente através da encíclica *Louvado sej*a [*Laudato si'*] "sobre o cuidado da casa comum" e dos encontros com os movimentos populares.

Importa fortalecer e intensificar a participação dos cristãos, das comunidades, das pastorais, dos movimentos, da vida religiosa, enfim, do conjunto da Igreja, ainda que de modos distintos, nos processos de transformação da sociedade – sempre na perspectiva da justiça do Reino que tem nos pobres e marginalizados seu critério e sua medida permanentes (Lc 10, 25-37; Mt 25, 31-46).

REFERÊNCIAS

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano – Puebla: conclusões**; a evangelização no presente e no futuro da América Latina. 5.ed. São Paulo: Loyola, 1979.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Conclusões de Medellín**. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1975.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1878-1903: Leão XIII). **Carta encíclica *Rerum novarum***. Roma, 15 maio 1891. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>. Data da consulta: 24 set. 2018.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1978-2005: João Paulo II). **Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis***. Vaticano, 30 dez. 1987. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html >. Data da consulta: 24 set. 2018.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2005-2013: Bento XVI). **Carta encíclica *Deus caritas est***. Vaticano, 25 dez. 2005. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html>. Data da consulta: 24 set. 2018.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013-: Francisco). **Exortação apostólica *Evangelii Gaudium***. Roma, 24 nov. 2013. Disponível em: < https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Data da consulta: 20 set. 2018.

IGREJA CATÓLICA. Pontifício Conselho Justiça e Paz. **Compêndio da doutrina social da Igreja**. 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

LUCAS. In: Bíblia Sagrada: tradução da CNBB. 3.ed. Brasília: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, (s.d.).

MATEUS. In: Bíblia Sagrada: tradução da CNBB. 3.ed. Brasília: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, (s.d.).

CAMINHOS DA TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

Maurício Abdalla

INTRODUÇÃO

Este texto trata da seguinte questão: além dos *imperativos éticos* da ação política iluminada pela fé cristã, a reflexão sobre fé e política pode extrair do projeto e da prática de Jesus e dos primeiros cristãos algum tipo de *estratégia emancipatória* que aponte caminhos possíveis de serem seguidos nos tempos atuais?

Expliquemos melhor o tema. Após o Concílio Vaticano II, a relação entre fé e política foi posta pela Igreja latino-americana de forma explícita nos documentos das conferências episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979). Não se trata, portanto, de tema novo proposto por um ou outro grupo eclesial. Além disso, a maneira como esses documentos e, posteriormente, os diversos da CNBB tratavam essa relação nunca teve absolutamente nada a ver com a ideia de se tentar eleger uma "bancada católica" nos parlamentos para defender os temas exclusivamente morais da doutrina da Igreja – interpretados de maneira fundamentalista, fora de seus contextos teológicos e sociais –, como alguns movimentos intraeclesiais começaram recentemente a postular.

O que se propunha era a participação dos cristãos leigos na política com o objetivo de serem "fermento na massa", "sal da terra" e "luz do mundo", transformando por dentro, por meio de sua ação diferenciada, as diversas instâncias de ação política na sociedade, como os sindicatos, movimentos populares, partidos e as diversas organizações da sociedade civil. Para a conferência de Medellín, os cristãos devem considerar "sua participação na vida política da nação como um dever de consciência e como o exercício da caridade em seu sentido mais nobre e eficaz para a vida da comunidade" (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 1980).

A participação na política, concebida com muito maior amplitude do que a proposta reducionista de apenas "eleger candidatos católicos", deveria ter como meta inegociável e imprescindível a transformação das estruturas socioeconômicas injustas, que geram pobreza, opressão, migrações, violência, exclusão social, abandono, fome, mortes, doenças e toda espécie de sofrimentos impostos à humanidade, diante dos quais os cristãos devem se posicionar ativamente. Para a *Gaudim et spes*, documento do Concílio Vaticano II:

> As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. (GS 1).

A necessidade de transformação das estruturas, e não apenas de "dar uma cara católica" à ação política tradicional, foi recentemente reafirmada com mais ênfase e de forma mais explícita pelo papa Francisco em seus discursos aos movimentos populares[42], na exortação apostólica *Evangelii gaudium* e na encíclica *Laudato si'*. A meta da ação política dos cristãos sintonizados com a história da Igreja latino-americana pós-conciliar e com a atualidade do papa Francisco é bem definida e clara: construir uma nova sociedade (em seus aspectos socioeconômicos, políticos, éticos, culturais, ecológicos, relacionais etc.) que seja sinal e antecipação do Reino de Deus. Dos ensinamentos de Jesus e seus apóstolos e de toda a tradição da Igreja, podemos extrair tanto o objetivo utópico (a meta) quanto os princípios éticos e morais de nossa participação em um campo de atuação eminentemente mundano (a política). Sob o aspecto ético, todo cristão deve saber de seu compromisso com a honestidade, desapego ao poder e às riquezas, sinceridade, coerência, ação baseada em princípios, defesa intransigente dos mais pobres, atitude de denúncia diante de todas as situações injustas e atos de corrupção, doação do tempo e da vida para a causa etc.

Haveria, porém, alguma possibilidade de se extrair da história de Jesus e dos primeiros cristãos algum ensinamento sobre o *processo* de transformação social, ou seja, de *como* se atingir a meta utópica de construção de uma nova sociedade?

O MESSIANISMO POLÍTICO SECULAR E SEUS LIMITES

Os cristãos que atenderam aos apelos da Igreja para entrarem na vida política engajaram-se em movimentos sociais (sindical e popular), em entidades organizadas da sociedade civil e em partidos de esquerda. Ali, seguiram a mesma estratégia de transformação social que predominou nesses movimentos emancipatórios, que estava baseada no acúmulo de forças objetivas e subjetivas das classes populares, visando à tomada do Estado (por revolução armada – em casos de ditaduras que não permitiam acesso aos canais institucionais de acesso ao poder – ou eleição) e à posterior transformação da economia e da sociedade. No Brasil a hipótese de

[42] Para uma análise dos discursos de Francisco aos movimentos populares em suas diversas dimensões, ver Abdalla, Aquino Jr. e Souza (2018).

uma revolução armada nunca chegou a se apresentar como uma tática realmente viável. Aqui, após o fim da ditadura militar, a ação política e o acúmulo de forças na sociedade civil deveriam ser canalizados para a tomada do Estado por meio da participação em eleições, até uma possível (e esperada) tomada do poder central pelas forças emancipatórias, momento em que se iniciaria a transformação das estruturas socioeconômicas do país.

Portanto, a *estratégia emancipatória* que levaria à transfomação da estrutura social capitalista estava baseada no acúmulo de força política (objetiva e subjetiva) na sociedade civil, por meio da ação dos movimentos sociais (sindical, popular e por direito das minorias), pastorais populares, entidades representativas e ONG's, que deveria ser canalizada para a luta partidária, visando à tomada de poder do Estado pelas eleições.

Porém, quando parcelas do poder de fato passaram a ser ocupadas por forças emancipatórias e críticas, a participação em eleições e o exercício dos mandatos, que deveriam estar justificados e sustentados pela forte presença e constante mobilização dos agentes de tranformação na sociedade civil, acabaram tornando-se atividades prioritárias e, em muitos casos, quase exclusivas para muitos setores da militância crítica, inclusive os de origem eclesial.

Concretamente, isso significou que os maiores esforços da militância política se concentraram na disputa e manutenção de espaços nos parlamentos e governos locais, na esperança de, um dia, se chegar ao governo da República, momento em que tudo seria transformado e em que as esperanças seriam concretizadas em uma gestão revolucionária do Estado, de caráter democrático e popular. Essa esperança pode ser definida como uma espécie de *messianismo político secular*.

Inicialmente, esse messianismo levou a uma participação tão intensa na política eleitoral e uma concentração tão grande de esforços nessa estratégia, que acabou gerando uma *identificação* de **política** com **eleições**, cujos efeitos perduram até hoje. Mais tarde, quando parcelas significativas do poder foram conquistadas, nos municípios, estados e no Congresso Nacional e, principalmente, quando se chegou ao "grande momento" de se ocupar a Presidência da República, a permanência nos mandatos e cargos, a manutenção do poder e o esfumaçado conceito coringa de "governabilidade" substituíram ou obnubilaram o horizonte utópico que justificava a ocupação dos espaços institucionais.

Quando se mudam os fins, os meios também se alteram. A ação militante que tinha como meta a transformação social por meio de um trabalho na sociedade civil, que seria canalizado na disputa pelo Estado, viu-se sufocada pelos limites impostos pela manutenção do poder, dos cargos e mandatos. Esses limites incluíam a renúncia aos princípios e projetos,

aceitação de alianças espúrias com setores corruptos da sociedade, apoio a projetos opostos em troca da participação em governos e até a "flexibilização" da honestidade – ainda que não por interresse pessoal, mas pela manutenção do poder ou da "governabilidade".

O trabalho com os movimentos sociais perdeu força para a participação mais pragmática no processo eleitoral e de exercício do poder. A própria dinâmica dos movimentos sociais, que deveriam ser a base fundamental da estratégia emancipatória que previa a tomada de poder pelas eleições, foi atropelada pela ânsia da conquista e manutenção do poder do Estado. Por um lado, isso ocorreu em função da esperança em uma transformação mais rápida e efetiva (messianismo político), mas teve como "efeito colateral", por outro lado, a acomodação e cooptação de diversos movimentos em relação ao poder estatal já conquistado. Por mais de uma década, a ação de setores fortes dos movimentos sindical e popular praticamente limitou-se à defesa dos governos petistas, ao mesmo tempo em que sua presença crítica, mobilizadora e de luta na sociedade esmoreceu.

O que eu chamei, provisoriamente, de "efeito colateral" do messianismo político gerou dissidências e brigas colossais entre a militância crítico-emancipatória. Novos partidos de esquerda foram criados e a divisão se refletiu no movimento sindical, popular e por direitos de minorias. No entanto, a estratégia de acúmulo de forças para a disputa eleitoral não sofreu nenhuma ateração: as eleições continuam mobilizando todas as principais forças da ação emancipatória.[43] Creio que estamos no momento de pensar se o "efeito colateral" não seria, na verdade, o próprio efeito esperado da estratégia aplicada.

Tudo isso se refletiu na ação e reflexão política dos cristãos. Afinal, nossa prática se dá exatamente nos movimentos, grupos e partidos que seguem essa mesma estratégia e sofrem suas consequências. No campo da relação fé e política também se refletiram o messianismo politico secular, as capitulações em nome da "governabilidade" ou do "jogo eleitoral" e as divisões resultantes dos distintos posicionamentos frente aos governos petistas.

Vivemos, entretanto, em um tempo que nos ensinou duras lições. Tomar o poder pelas eleições não foi suficiente para transformar as estruturas socioeconômicas injustas. Para alguns, elas sequer foram tocadas pelos governos de esquerda, mas tão somente amansadas em seu afã de extrair cada centavo da economia, inclusive o que poderia ser destinado aos totalmente excluídos. De qualquer forma, não houve mudanças estruturais resultantes da tomada do poder

---

[43] Aqui não estou considerando "discursos militantes", mas a *ação efetiva* e os *projetos postos em prática*. Nos discursos que têm como objetivo apenas "marcar posição" à esquerda cabe até a proposição da luta armada como forma de tomar o poder do Estado – e ainda há os que veem condições objetivas e subjetivas para isso no atual contexto...

pelas eleições. Não é possível permancer na crença de que o problema está sempre e apenas nas pessoas que assumiram e não no processo mesmo. As forças do mercado demonstraram que não apenas são capazes de se sustentar a despeito de quem esteja no poder estatal de uma nação, como também que possuem meios poderosos e eficazes para se voltarem, de acordo com suas necessidades, contra os governos eleitos dentro das regras da sua própria democracia e derrubá-los.

Os governos petistas no Brasil, que duraram 13 anos, são um exemplo. Apesar de terem realizado os maiores avanços sociais dos 500 anos de Brasil, não alteraram e sequer contribuíram para a alteração das bases estruturais da economia. Mesmo assim, foram derrubados pelas mesmas forças econômicas e políticas que eles próprios, ao invés de enfrentar, alimentaram para conquistar o poder e governar. Mas a lição não é apenas brasileira. Honduras e Paraguai sofreram golpes semelhantes e, mesmo onde os ataques ainda não levaram à destituição dos governos, como Bolívia, Venezuela e Equador, as estruturas tampouco foram transformadas em sua base. A retomada do poder por forças conservadoras e opressoras pode ser apenas questão de tempo em toda a América Latina, que experimentou um tempo de resistência nas duas primeiras décadas do século XXI. E tudo dentro das "regras do jogo" referendadas por quem dele participa.

Apesar das lições da história, ainda parece prevalecer no inconsciente dos militantes o messianismo político secular, que espera que um dia as eleições mudem toda a realidade para superarmos todas as angústias, explorações e opressões a que somos submetidos. Falta-nos uma estratégia diferente e, por isso, acabamos repetindo os erros do passado – e até do presente!

É nesse contexto objetivo e subjetivo que se coloca a questão para os militantes cristãos: é possível que o cristianismo original tenha algo a nos ensinar a respeito de uma nova estratégia de emancipação econômica e política? Pode-se extrair alguma lição dos evangelhos e do Novo Testamento a respeito de que caminho devemos seguir para alcançar a transformação social em direção ao Reino de Deus?

Veremos que, a despeito das profundas e essenciais diferenças de época, contexto, estruturas econômicas e instituições políticas entre o tempo de Jesus e o nosso, alguma semelhança pode ser identificada para iluminar nossa reflexão sobre possíveis caminhos a serem trilhados.

A POLÍTICA NO TEMPO DE JESUS

Para extrairmos ensinamentos relacionados a um determinado contexto ou época a fim de aplicá-los ao nosso próprio tempo e lugar, precisamos encontrar pelo menos um ponto em comum entre eles. Esse é o primeiro esforço metodológico que devemos fazer para evitar o risco de *anacronismo*, quando interpretamos uma época com as chaves de interpretação, valores e conceitos de outra. Podemos ser anacrônicos na intepretação da política do tempo de Jesus, caso a julguemos com os conceitos da nossa; ou seremos anacrônicos com a nossa época se quisermos aplicar acriticamente os elementos relacionados à história da Palestina do século I ao nosso contexto político presente. Por isso, é preciso estabelecer bem as diferenças para que os pontos em comum sejam encontrados sem serem forjados artificialmente.

A estrutura política, as instituições e o exercício do poder no tempo de Jesus pouco têm a ver com os do nosso tempo atual. República e democracia, conceitos presentes na política do moderno Ocidente, não foram experiências judaicas originárias a não ser no longínquo tempo da organização tribal de Israel – e, mesmo assim, sem a teorização filosófica dos gregos e romanos que as fundamentava e reproduzia no plano das ideias.

No tempo da ação pública de Jesus, a Palestina tinha um esquema de governo vinculado à soberania do Império Romano. A Galileia era governada por Herodes Antipas, rei local dependente do Império e de ascendência idumeia. Antipas era filho de Herodes, o grande, a quem Roma havia concedido o poder sobre toda a Palestina, dividida entre seus filhos após sua morte. A Samaria, Judeia (cuja capital era Jerusalém) e Idumeia eram governadas por um procurador vinculado diretamente a Roma (no tempo da prisão de Jesus era Pilatos).[44] A administração da Judeia em seu cotidiano e nas questões atinentes ao que era regido pelas leis judaicas ficava sob o controle do sumo-sacerdote e do conselho dos judeus (o Sinédrio).

O cargo de sumo-sacerdote era uma mescla de poder religioso e político. Após a dominação romana, o cargo perdeu a importância que tinha, mas manteve-se como poder local submisso ao Império. A nomeação para o sumo-sacerdócio deveria ser aprovada por Roma e era negociada por famílias ricas de judeus que morassem em qualquer país dentro do império.[45]

---

[44] Roma assumiu o controle direto da Judeia, Samaria e Idumeia porque Herodes Arquelau, outro filho de Herodes que recebera uma parte da Palestina por herança, governou com tamanho despotismo e crueldade, gerando protestos dos judeus, que acabou perdendo o cargo e sendo exilado. Segundo o evangelho de Mateus, é dele que José foge com Jesus e Maria para a Galileia, ao invés de retornar à Judeia, sua terra de origem, após o exílio no Egito (Mt 2, 19-23).

[45] A história do sumo-sacerdócio está ligada ao período dos reis "asmoneus", que eram os pertencentes à dinastia iniciada após a revolução dos irmãos Macabeus e a conquista negociada da independência da Judeia com relação ao império selêucida (narrada em 1 e 2 Macabeus). O nome provém de Asmon, ancestral de Matatias, sacerdote judeu que iniciou a rebelião liderada posteriormente por seus filhos. Após a conquista da independência, por volta de metade do século II a.C, a Judeia passou a ser governada pelos filhos de Matatias, que estenderam seu domínio sobre a Samaria, Galileia e outros territórios adjacentes. Jônatas, irmão de Judas Macabeu (morto em batalha), assumiu o poder e instituiu-se sumo-sacerdote. Seu irmão Simão o substituiu e passou o poder a seu

Na Palestina dominada por Roma, era impossível chegar-se ao poder por meio de disputas políticas locais. Para alguém ser rei ou sumo-sacerdote, era preciso cair nas graças do imperador, comprar o cargo ou realizar outra revolução como a dos Macabeus, porém em um contexto muito mais desfavorável e sob um império muito mais bem equipado e poderoso. Portanto, não havia política interna para ascenção aos cargos de poder, mas apenas a política da submissão, do tráfico de influência e do uso da riqueza – ou o caminho da guerra. Por isso, a maioria do Sinédrio era formada por saduceus – ricos proprietários de terra herdeiros dos antigos membros da corte e dos apoiadores dos reis asmoneus –, o sumo-sacerdote era de alguma família judia rica subserviente ao Império e Herodes era um capacho de Roma.

A esperança de tomada de poder pelos pobres, camponeses sem terra e judeus piedosos e nacionalistas, no contexto de Jesus, passava por duas alternativas: as guerras ou a intervenção divina direta, concretizada por algum enviado de Deus com poderes sobrenaturais. A política não se colocava, de maneira alguma, como um meio de ascenção ao poder para os setores desfavorecidos. Esse contexto caracterizava os movimentos de massa no tempo de Jesus, descritos na obra de Horsley como *de bandidos, profetas e messias* (HORSLEY, 1995), sobre cujo contraste se pode entender melhor a novidade do movimento dos cristãos.

Revoltas armadas eram constantes e sempre estavam prestes a explodir.[46] As maiores se realizaram depois da morte de Jesus (uma em 66, massacrada em 70, com a destruição de Jerusalém, e outra em 132, tambem contida violentamente pelos romanos em 135) e são expressões do clima crescente de esperança dos judeus em uma tomada de poder pela guerra e pela espada, clima que prevalecia também no tempo de Jesus. Os zelotas, por exemplo, eram partidários da ação armada, e esperavam repetir a história da revolução macabaica.

Os fariseus, que durante o início da dinastia asmoneia eram uma espécie de partido de oposição ao governo, parecem ter caído em ampla contradição no tempo de Jesus. Uns agarraram-se ao poder submisso do Templo de Jerusalém (alguns até compunham o Sinédrio), outros esperavam uma mudança radical pela vinda de um messias sobrenatural e outros até se tornaram discípulos de Jesus. Os evangelistas, porém, não os perdoam por sua hipocrisia, pela

---

filho João Hircano, iniciando a dinastia asmoneia. O filho de Hircano, Aristóbulo, no exercício do sumo-sacerdócio por pouco tempo, fez-se chamar também rei, unindo esse título ao sumo-sacerdócio. Os asmoneus ainda governaram de maneira submissa durante o domínio romano na Palestina (iniciado em 63 a.C), mas Roma os destituiu do reinado unificado após as tramas de Herodes para ascender ao poder como rei. Com isso, o poder do cargo de sumo-sacerdote foi drasticamente reduzido, mas continuou rentável (cf. JOSEFO, 2004).

[46] Além de revoltas pontuais protagonizadas principalmente por camponeses galileus e pelos zelotas, o historiador judeu Flávio Josefo narra pequenas guerras lideradas pelos descendentes dos asmoneus para recuperar o poder na Judeia (JOSEFO, 2004).

incoerência de seu discurso com a prática e os acusam de estarem mancomunados com o poder local e de serem corresponsáveis pela morte de Jesus. De qualquer maneira, os fariseus esperavam o messias como um rei da estirpe de Davi, que tomaria o poder e reestabeleceria o Estado independente de Israel.

Os essênios eram judeus piedosos que perderam as esperanças de salvação pelas mãos humanas. Surgiram também durante a dinastia asmoneia e provavelmente foram motivados pela traição dos ideais da revolução macabaica pelos reis asmoneus, que abandoram o projeto de um reino inteiramente regido pelas leis e tradições judaicas para se converterem em reis semelhantes aos das demais nações do Império Helenístico. Desiludidos com a tomada de poder, os essênios isolaram-se no deserto, instituíram regras de vida monástica e comunitária severas e esperavam a vinda de um messias poderoso mandado diretamente por Deus.

Na política do tempo de Jesus, portanto, não havia a mínima possibilidade de participação do povo nas estruturas do poder e na formação de governos como acontece nas modernas democracias. Mas, como muitos de seu tempo, principalmente os galileus, Jesus não estava satisfeito com as estruturas de sua época e pregava um "Reino de Deus" em substituição aos reinos que estavam implantados na terra. O que isso poderia significar e quais os caminhos para a construção desse Reino?

Além da tomada de poder pela guerra ou pela ação de um messias com poderes sobrenaturais, auxiliado por um exército de anjos, haveria uma via alternativa para a construção desse Reino – excluindo-se, por óbvio, a espera resignada, pois ela jamais foi atitude de Jesus e dos primeiros cristãos?

O REINO DE DEUS COMO REALIDADE POLÍTICA

Para nós, hoje, que vivemos em repúblicas, a palavra "reino" não tem mais sentido político. Usamo-la para a história, para os contos infantis ou de forma metafórica na linguagem coloquial. Mas não era esse o sentido que a palavra possuía quando pronunciada por um judeu no século I. No contexto de uma sociedade monárquica e de poder imperial, o vocábulo "reino" não se referia a outra coisa que não a uma determinada forma de organização política da sociedade.

> A palavra "reino", em qualquer avaliação, é uma palavra que descreve uma instituição política de sociedade. Ela é, em sua origem, um termo político, mesmo se um número de leitores da Bíblia [...] tenha apropriado o termo metaforicamente. [...] O resultado da carreira de Jesus mostra que, preferencialmente, sua proclamação a respeito do

> reino de Deus foi política, não metafórica e muito menos "espiritual". (MALINA, 2004, p. 11).

Assim, ao proclamar o Reino de Deus, Jesus estava propondo também (como condição para um Reino pleno) uma nova estrutura de organização da sociedade e, para isso, era necessário destruir a estrutura existente (o reino de Herodes, o governo do sumo-sacerdote e o reinado dos imperadores romanos) e estabelecer uma nova. Não é razoável pensar que isso possa ser feito sem que se "tome", de alguma forma, o poder.

A parábola dos administradores perversos (Mt 21, 33-45; Mc 12, 1-12, Lc 20, 9-19) que Jesus conta dentro do Templo de Jerusalém após a sua invasão violenta é de uma clareza impressionante ao falar da necessidade de se destituir do poder os que o ocupavam e de "entregar a vinha a outros". Ela é tão clara que os próprios chefes dos judeus "entenderam muito bem que Jesus havia contado esta parábola contra eles" (Mc 12, 12) e sua estrutura de poder. Por isso, procuraram matá-lo e só não o fizeram porque a multidão estava ao seu lado. O fato também dessa parábola ter sido contada no Templo (sede do poder político-religioso local), indica um claro direcionamento da mensagem ao poder político estabelecido.

Lucas, já no anúncio que faz do que representaria Jesus na história de Israel, resumido no canto de Maria (Lc 1, 51-53), esclarece que Deus, por meio de seu filho, "derruba do trono os poderosos e eleva os humildes". E essa mudança de poder tem uma função social e econômica: "aos famintos enche de bens, e despede os ricos de mãos vazias".

Também no início do evangelho de Mateus (Mt 2, 1-12), Jesus é apresentado como ameaça a Herodes, o Grande, rei submisso dos judeus imposto por Roma. Se sua missão fosse apenas religiosa, que ameaça ele poderia representar para o detentor de um poder político que não dependia da religião (como seria no caso do sumo-sacerdote), mas sim apenas de sua submissão ao Império Romano?[47]

Portanto, a tomada do poder político para a tranformação da realidade fazia parte do programa de Jesus. Mas, em seu contexto, como dissemos, apenas duas alternativas se colocavam: a guerra ou a intervenção sobrenatural de um messias vindo de Deus. Na inexistência de alguma via "eleitoral" ou mesmo de disputas políticas internas, que semelhanças

---

[47] A ascensão de Herodes ao poder não foi resultado das crenças, tradições e leis do judaísmo. Foi fruto de intrigas, alianças com romanos, dinheiro (o pai de Herodes, Antípatro, era muito rico e bem relacionado entre os romanos) e inúmeras guerras. Portanto, o seu poder não dependeu da religião judaica, como dependia o sumo-sacerdócio. Inclusive, as tradições religiosas judaicas eram contrárias à aceitação de Herodes como rei. Ao apresentar Jesus como perigo para Herodes, Mateus mostra que o alcance de sua missão vai bem além de apenas uma reforma religiosa.

poderíamos encontrar entre o contexto de Jesus e o nosso atual para que o caminho apontado por ele para a construção do Reino ilumine nossa ação?

Não é necessário fazer malabarismos conceituais e retóricos ou forçar artificialmente uma semelhança. No contexto de Jesus, ambas altenativas dispostas representavam uma tomada brusca de poder como um evento pontual, a partir do qual as coisas boas aconteceriam como consequência. Da mesma maneira, espera-se hoje por um evento pontual de tomada de poder, com dimensões dramáticas, a partir do qual as mudanças começarão a ocorrer: as eleições, ou a "revolução pelo voto" – que substituiu, em muitos casos, a esperança em uma revolução armada. Nos dois casos (do tempo de Jesus e do nosso) está contida uma expectativa de tomada de poder, com a mudança radical de seus ocupantes, para se transformar a sociedade. Ambas são perspectivas messiânicas.

Analisemos, então, como se portou Jesus diante das alternativas messiânicas de seu tempo e que novidade trouxe sua mensagem em termos de alternativas de transformação social.

O CAMINHO PARA O REINO

Sob o domínio romano, uma situação insustentável de miséria se impôs sobre a Palestina e, particularmente, sobre a Galileia. Os altos impostos pagos a Roma somavam-se à tributação exagerada de Herodes Antipas sobre os galileus e ao imposto do Templo de Jerusalém a que todo judeu estava obrigado. Isso contribuiu com o enriquecimento excessivo de membros da elite judaica que, a partir da cobrança de dívidas contraídas por camponeses em dificuldade para saldar suas obrigações fiscais, passaram a juntar grandes propriedades de terra. O controle do Templo também rendia grandes somas aos sumos-sacerdotes e aos membros do Sinédrio, tudo à custa da tributação obrigatória. Somado a tudo isso, a vida dos judeus sob o domínio de outra nação e outra cultura, carregada de humilhações, e impedidos de serem fiéis às suas próprias leis e ritos ancestrais era revoltante.

A esperança na restauração do Reino de Israel protagonizada por um messias, promessa feita pelos profetas e esperada principalmente pelos pobres e camponeses destituídos de suas terras e de suas rendas, crescia nesse contexto de tribulações. Mas, que caminho seguir?

Os contemporâneos de Jesus certamente guardavam na memória coletiva a experiência da revolução macabaica. Tratou-se de um processo de tomada de poder por meio de uma guerra de guerrilhas, liderada inicialmente por Matatias e por seu filho Judas Macabeu, e que tinha como projeto a criação de um Estado de Israel independente e um reino onde vigorassem as leis

de Deus de acordo com as tradições judaicas. Porém, aquela experiência vitoriosa reverteu-se em uma monarquia dominadora que se rendeu ao modo de ser dos estrangeiros, abandonando os ideais de um estado judaico baseado nas tradições e regras da Torá.

> O que tinha começado como uma revolta de camponeses judeus, uma guerra de guerrilha contra os exércitos Selêucidas, terminou não com a implantação do Reino de Deus, mas simplesmente no estabelecimento de uma nova dinastia de sumos sacerdotes. (HORSLEY, 1995, p.37).

Ou seja, a experiência da revolução armada não tinha deixado bons frutos.

Apesar disso, alguns grupos optavam pela ação armada procurando repetir o sucesso dos macabeus. Todas essas tentativas, contudo, eram massacradas pelo poder romano ou pelas forças locais de Herodes e seus líderes eram mortos ou em batalha ou por crucificação (cf. HORSLEY, 1995; JOSEFO, 2004). Além disso, as cidades que sediavam as revoltas eram todas destruídas e incendiadas, as mulheres e crianças eram assassinadas e os homens vendidos como escravos. Tal era o tamanho da força e crueldade do Império Romano.

Jesus aparece nesse contexto de expectativa messiânica inflacionada e de revoltas aniquiladas. A novidade de sua mensagem está *na rejeição da tomada explosiva e repentina do poder*. Embora, como vimos, Jesus e os evangelhos falem claramente da necessidade de mudar os ocupantes do poder, pela substituição dos administradores da vinha e a derrubada dos poderosos dos tronos, a sua novidade é uma perspectiva *processual* e *não messiânica* de transformação da sociedade para a realização das promessas da antiga aliança.

Jesus não pregou a tomada do poder por meio da revolta armada e nem se apresentou como um messias sobrenatural pronto para ser coroado e empossado no trono de Davi pela intervenção dos anjos. Isso aparece em diversas passagens dos evangelhos.

Em Lc 13, 1-5, Jesus é informado por seus discípulos sobre um massacre de galileus por Pilatos. A ação direta do governo romano só recaía sobre rebeldes que representassem uma ameaça, mesmo que pequena, aos interesses do Império. Crimes comuns eram punidos pelas instâncias das administrações locais. Certamente, os galileus mortos eram de algum dos inúmeros grupos de rebeldes que agiam naquele tempo, grande parte na Galileia, senão não sofreriam a pena pelas mãos de Pilatos. Nessa passagem, Jesus diz a seus discípulos que se eles não mudassem sua forma de ver as coisas (não fizessem uma "transição de pensamento"; no grego *metanóia*, traduzido como "conversão") eles iriam morrer do mesmo jeito. Em outra passagem (Mt 26, 52), Jesus diz ao discípiulo que usa a espada e fere o soldado do Templo para

tentar impedir sua prisão: “Guarde a espada na bainha. Pois todos os que usam a espada, pela espada morrerão”.

A tentativa de tomada violenta do poder do Templo e a luta pela independência dos romanos enfrentava a reação da potência bélica do Império mais poderoso da antiguidade. Inúmeras rebeliões no período efervecente da dominação romana resultaram em chacinas de judeus pelas espadas dos soldados romanos. Era uma via fadada à derrota, como de fato acabou sendo o destino da grande rebelião dos judeus de 66-70.

Independentemente de se especular sobre o que pensava Jesus sobre o uso da força em casos em que ela se fizesse necessária (o que nos levaria também à discussão acerca da invasão ao Templo com chicote e a derrubada da estrutura de comércio ali montada, e o fato de discípulos de Jesus portarem e usarem espadas), a questão principal aqui era de estratégia. Mobilizar pessoas, acumular forças e canalisar as energias para uma tomada explosiva e violenta do poder não parecia ser um caminho capaz de dar resultados.

Primeiro, pela sua inviabilidade material diante da desproporção de forças entre o Império mais bem armado da história antiga e os limitados recursos de camponeses e judeus revoltosos. Embora a desproporção de forças não tenha impedido a revolta e a reação dos judeus em outros períodos da história bíblica, o caminho pareceu não dar os resultados esperados. A memória da experiência frustrante dos reis asmoneus após a revoluçao armada dos macabeus poderia ser um ensinamento. É provável, portanto, que a referência de Jesus ao uso da espada seja a expressão da consciência do equívoco de uma estratégia de transformação social baseada em uma revolta explosiva e violenta. A espada se voltaria contra quem a usasse e, se eles não seguissem um caminho diferente do dos galileus revoltosos, acabariam tendo o mesmo destino que eles.

Também naquele contexto, era natural que muitos lançassem suas esperanças para o plano sobrenatural, aguardando um messias empossado diretamente por Deus, dada a total impossibilidade aparente de se vencer o dominador pela tomada violenta do poder. Por isso, um messias era esperado para vir em nome de Deus e ocupar o trono de Israel, colocando todos os inimigos sob seus pés.

Porém, toda a pregação de Jesus é *antimessiânica*, embora os textos do Novo Testamento mostrem que os próprios discípulos tiveram muitas dificuldades para entender isso. Diante das expectatvas inflacionadas para uma mudança rápida de poder e das condições de vida, Jesus é permamentemente confrontado com a expectativa de que assumisse o poder e governasse os povos, mas recusa-se a assumir-se como o messias davídico (Mt 16, 20). Em Lc

17, 20-21, “os fariseus perguntaram a Jesus sobre o momento em que chegaria o Reino de Deus”. Para desfazer a expectiativa messiânica e apresentar sua visão processual Jesus responde: “o Reino de Deus não vem ostensivamente. Nem se poderá dizer: ‘está aqui’ ou: ‘está ali’, porque o Reino de Deus está no meio de vocês”.

Quando, no caminho para Jerusalém com as multidões, Jesus fala aos discípulos sobre sua morte (Lc 18, 31-34) eles “não compreenderam nada disso. Essa palavra era obscura para eles, e não compreendiam o que Jesus dizia”. Certamente as multidões caminhavam para Jerusalém ainda com a esperança mesiânica da tomada do poder do Templo e, por isso, tiveram dificuldades para entender a morte de Jesus, mesmo depois de ocorrida. Isso é corroborado no mesmo evangelho (19,11), quando Lucas diz que “estava perto de Jerusalém, e eles pensavam que o Reino de Deus ia chegar logo”. O relato que vincula a proximidade espacial da sede do poder político com a proximidade temporal da instauração do Reino não deixa dúvidas sobre as expectativas dos que seguiam o líder nazareno no caminho para Jerusalém.

Mas Jesus recusou-se a ocupar o poder político. Em Jo 6, 14-15, “as pessoas viram o sinal que Jesus tinha realizado e disseram: ‘Este é mesmo o Profeta que devia vir ao mundo’. Mas Jesus percebeu que iam pegá-lo para fazê-lo rei. Então ele se retirou sozinho, de novo, para a montanha”.

Mesmo depois da ressurreição de Jesus, os discípulos aindam insistiam na perspectiva imediata e messiânica da vinda do Reino. Vemos em At 1, 6-7: “Então, os que estavam reunidos perguntaram a Jesus: ‘Senhor, é agora que vais restaurar o Reino para Israel?’ Jesus respondeu: ‘Não cabe a vocês saber os tempos e as datas que o Pai reservou à sua própria autoridade.’”

Pela proposta de Jesus, era necessário pensar a mudança de poder e o estabeleciento de um Reino de Deus de forma substancialmente diferente. Essa é a forma mais adequada de se entender o significado da palavra *metanóia* que está na passagem de Lucas 13, citada acima, que fala sobre o massacre dos galielus. Os judeus estavam tão fixados na concepção messiânica da mudança do poder que tinham dificuldades para entender o caráter processual que Jesus propunha. Sem uma reprogramação conceitual (*metanóia*) sua mensagem e mesmo sua morte na cruz não fariam sentido e nenhuma nova prática seria construída – iriam todos morrer pela espada de Roma.

O Reino, para Jesus, não viria de forma explosiva e de uma só vez. Todas as parábolas sobre o Reino de Deus de Mt 13 e Mc 4 indicam um acontecimento histórico e processual e não uma irrupção a partir de um evento pontual. O Reino é um acontecimento ao mesmo tempo

presente e futuro e não um evento apocalíptico explosivo (sobre isso ver Horsley, 1995, p. 89-122 e Flusser, 2002, p. 79-86).

Por isso, de nada adiantaria tentar criar um reino apenas a partir da destituição dos que ocupavam o Templo e de sua substituição por outros. Isso poderia repetir a história dos macabeus e seria colocar remendo novo em panos velhos (Mt 9, 16s; Mc 2, 21s). Era preciso renovar o pano e não apenas remendá-lo. O novo poder encontraria uma sociedade diferente ou seria o caso de um "remendo novo em panos velhos", em que o pano velho (uma sociedade com valores, organizações e práticas antigas) puxaria o novo até rasgar?

Assim, não se trata de esperar uma "pessoa boa" (o messias) para ocupar o poder, pois se a sociedade não for mudada em suas relações, o pano velho rasga o remendo novo. Mesmo quando Jeus prega a necessidade da partilha em Lc 12, 13-21, ele rejeita o papel daquele que vai impô-la por meio da autoridade. Ao ser interpelado por um homem que lhe pediu para obrigar ao irmão a repartir a herança com ele, Jesus diz: "Homem, quem foi que me encarregou de julgar ou dividir os bens entre vocês?" Logo depois, ele conta a parábola do rico que acumulou sem pensar em dividir os bens, condenando a acumulação e a ausência de partilha. Porém, o meio para que a partilha realmente se concretizasse não seria a imposição da autoridade de um rei-messias ou a imposição de um sistema político e jurídico que a ordenasse, mas uma decorrência da própria dinâmica da sociedade em sua estrutura renovada.

O projeto de Jesus, portanto, pregava a tomada gradativa e histórica do poder e não a sua tomada de assalto. Na verdade, trata-se de um projeto de *construção* de uma nova ordem social e religiosa que se manifestaria em novas formas de poder, e não de sua *imposição* a partir do controle do aparato religioso-estatal.

Trilhar o caminho para esse Reino era também construí-lo. Ele seria resultado de uma semeadura ou de uma fermentação. A sociedade tem que ser mudada por dentro, a partir de suas *relações* (econômicas, sociais e políticas) e de seu *pensamento* (a racionalidade a partir da qual se interpreta o mundo).

AS NOVAS RELAÇÕES DO REINO

Baseado no que foi refletido até aqui, o foco central da ação política do cristão não deve estar apontado primeiramente para as instituições de poder, mas para a construção de novas relações socioeconômicas que gerarão novas formas de exercer o poder naquelas instituições.

O projeto do Reino exige mudanças profundas e imediatas em todas as relações que não estão sintonizadas com seus princípios. Jesus aponta a necessidade dessas mudanças nas *relações econômicas* quando prega o perdão das dívidas (Mt, 6-12. 18, 21-35) e a prática de empréstimos e doações desinteressadas ("Dê a quem lhe pedir, e não vire as costas a quem lhe pedir emprestado"; "emprestem sem esperar coisa alguma em troca"; "perdoa as nossas dívidas como nós perdoamos aos nossos devedores").[48] Por isso, ele exigia do rico "vender tudo e dar aos pobres", não como caridade, mas como redistribuição da riqueza em nome da justiça que o Reino exige. Essas novas relações foram postas em prática pelos primeiros cristãos, que aboliram a propriedade privada em suas comunidades (At 2, 44-45; At 4, 32-35).

O Reino exige também novas *relações sociais*. Os pobres passam a ocupar o centro, ao contrário da sociedade existente. Eles são os preferidos de Deus e os primeiros no seu Reino (Mt 5, 1; Lc 6, 20-21). Os rejeitados ("os pobres, os aleijados, os cegos e os mancos") são os que participarão da festa do Reino (Lc 14, 15-24). Os últimos serão os primeiros e os que se "vestem com roupas finas e vivem no luxo" (Lc 7, 25) e são a elite da sociedade serão "derrubados dos tronos" e "despedidos sem nada".

Também se fazem necessárias novas *relações de poder* (política) que serão expressões de uma sociedade igualitária. Jesus lavou os pés dos discípulos, mostrando que poder é serviço e que quem deseja ser o maior, deve ser o principal servidor. Tiago e João também acreditavam que Jesus os conduzia para Jerusalém a fim de empossar-se no trono de Davi e pretenderam se beneficiar de posições de poder. Quando pediram ao mestre um lugar à direita e outro à esquerda de seu trono (os "cargos" mais importantes), eles obtiveram como resposta: "Vocês sabem: os governadores das nações têm poder sobre elas, e os grandes têm autoridade sobre elas. Entre vocês não deverá ser assim: quem de vocês quiser ser grande, deve tornar-se o servidor de vocês; e quem de vocês quiser ser o primeiro, deverá tornar-se servo de vocês" (Mt 20, 24-27). É uma total inversão dos desejos de poder que prevaleciam na sociedade antiga e que também nutrem as disputas políticas em nosso mundo atual.

Além de uma transformação das relações humanas na sociedade, o Reino exige também a *mudança de pensamento*. É preciso tomar cuidado com o "fermento dos fariseus, [dos saduceus] e de Herodes" (Mc 8, 14-21; Lc 12, 1). O fermento novo que deve substituir o antigo, conforme nos esclarece o texto dos evangelhos, está relacionado à distribuição de pães para milhares de pessoas e aos cestos cheios que sobraram. A racionalidade dominante na época (o

[48] É necessário ressaltar que a insistência no perdão e no empréstimo desinteressado é feita em um contexto em que a elite judaica enriquecia pela cobrança das dívidas aos camponeses que recorriam a seus empréstimos. Ver sobre isso Abdalla (2017).

fermento dos fariseus, saduceus e de Herodes) levava à concentração de riqueza, à divisão social e à negação do alimento ao povo. Uma nova racionalidade (o fermento do Reino) levaria à partilha e à cooperação entre a população (ver como as divisões dos pães e dos peixes, às quais Jesus se refere nas passagens acima, foram efetuadas em Mc 6, 30-44; 8, 1-9).

A instituição de um Reino de Deus tem como pressuposto toda esta transformação da sociedade. Isso seria "renovar o pano". A tomada de poder será resultado dessas mudanças. Mas, também aqui, a ideia de "resultado", ao ser aplicada aos nossos dias, deve ser interpretada de maneira processual e não pontual. Ou seja, os resultados caminham juntos com o processo e se realizam gradativamente em cada uma de suas fases. Isso significa que eles não são para ser coletados apenas depois da conclusão de algum processo, mas sim que podem ser colhidos durante seu próprio desenvolvimento. Concretamente, a tomada de parcelas de poder deve ser sempre concebida como resultado de mudanças sociais gradativas e ter a função de retroalimentá-las. Portanto, não se deve interpretar a afirmação da "tomada de poder como resultado" como uma negação da participação nos meios de exercício do poder político. Apenas se nega essa participação como o elemento central da estratégia.

Concentrar as forças na tomada do aparelho estatal na crença de que as transformações serão automáticas ou consequências de novas configurações de governo não era a estratégia de Jesus e não deveria, portanto, ser a dos cristãos.

CAMPOS PARA A AÇÃO E REFLEXÃO DOS GRUPOS E ESCOLAS DE FÉ E POLÍTICA

Após mais de dois mil anos de cristianismo, muitos cristãos que atuam na política reproduzem o messianismo político da conquista triunfal do Estado. Apegam-se a governos ou depositam todas suas esperanças em eleições e candidatos. Isso, em grande parte das vezes, em prejuízo das ações que seriam mais propriamente de construção do Reino. Assim, quando os governos decepcionam ou são derrubados e as perspectivas eleitorais são ruins, ficamos dispersos e perplexos como os discípulos após a crucificação do messias.

Os grupos e escolas de *fé e política* precisam refundar a utopia cristã da construção gradual e processual do Reino, a partir da qual toda ação concreta passa a ser vista como *mediação* para um projeto mais amplo. A perplexidade diante dos percalços da luta pelo poder estatal é fruto de uma concepção equivocada do processo de transformação social.

Isso não significa que a participação nas eleições seja um equívoco. É preciso deixar bem claro que a possibilidade que a democracia nos proporciona de ocupar espaços no poder estatal (executivo e legislativo) é um elemento da nossa realidade que precisa ser aproveitado. Não havia nada semelhante no tempo de Jesus, por isso temos que construir a nossa própria reflexão de como agir nesse espaço eleitoral e de exercício de mandatos à luz dos princípios de nossa fé. A questão discutida aqui é o papel que a luta política institucional cumpre na construção do Reino.

O principal para Jesus e os primeiros discípulos era construir sementes e sinais do Reino já entre nós ("o Reino de Deus está entre vocês"). A germinação dessas sementes e o crescimento dos sinais resultariam na presença plena do Reino no tempo escatológico, como nos mostram as parábolas que comparam o Reino ao trigo que nasce com o joio (Mt 13, 24-30), ao grão de mostarda (Mt 13, 31-32), ao fermento misturado à massa do pão (Mt 13, 33) e à semente semeada na terra (Mc 4, 26-29).

Portanto, não podemos esperar o triunfo na política estatal para posteriormente estabelecer um mundo de partilha. Até porque o vinho novo da partilha poderia ser colocado nos barris velhos do egoísmo secular da sociedade capitalista e, dessa forma, "o vinho e os barris se perderiam. Por isso, vinho novo deve ser colocado em barris novos" (Mt 9, 16-17; Mc 2, 21-22).

O modelo dessas experiências é relatado nos Atos dos Apóstolos em duas ocasiões (At 2, 42-47 e 4, 32-35) e em ambas se trata de comunidades onde a propriedade não era mais privada e os bens eram coletivos para servir às necessidades: "Todos os que abraçaram a fé [...] colocavam em comum todas as coisas; vendiam suas propriedades e seus bens e repartiam o dinheiro entre todos, conforme a necessidade de cada um" (At, 2, 44-45); "Ninguém considerava propriedade particular as coisas que possuía, mas tudo era posto em comum entre eles. [...] Entre eles ninguém passava necessidade, pois aqueles que possuíam terras ou casas as vendiam, traziam o dinheiro e o colocavam aos pés dos apóstolos; depois, ele era distribuído a cada um conforme a sua necessidade" (At 4, 32.34-35).

A expressão desse projeto nos evangelhos está nas narrativas sobre a partilha dos pães e peixes, ocasião em que, com o que se tinha à disposição, conseguiu-se alimentar a todos e com sobra. A palavra "multiplicação", que a tradição associou a essas passagens, não aparece no texto de nenhum evangelista. Em Mt 14, 15-21 e 15, 29-39; Mc 6, 30-44 e 8, 1-9 e Lc 9, 12-17, mesmo nos dois momentos distintos narrados por Mateus e Marcos, o que Jesus fez foi pegar as sete coisas que estavam à disposição (cinco pães e dois peixes em território judeu, sete

pães em território pagão)[49] e dividi-las entre os grupos organizados. A experiência da partilha nos grupos pode se estender para todo Israel (os doze cestos que sobram em território judeu em referência às doze tribos de Israel) ou para todo o mundo (os sete cestos que sobram em território pagão).

A mensagem refere-se a um projeto de vida e sociedade no qual a divisão do que se tem alimenta e sacia a totalidade. Não é preciso "multiplicar", "crescer", "desenvolver-se economicamente na perspectiva da maior produção", pois basta dividir o que já se tem. Essa passagem dos evangelhos se casa perfeitamente com At 2 e 4, onde a mensagem é colocada em prática e todos dividem seus bens, acabando com a necessidade. Não se trata, porém, de uma meta futura para ser aplicada em um programa de governo após a conquista do poder político, mas uma prática presente, que pode e deve, posteriormente, converter-se em um programa para toda a sociedade.

A história de Ananias e sua esposa, narrada em At 5, 1-11 mostra, por sua vez, que não se está falando de "doação" e "caridade", mas de um modelo totalmente radical e novo de relação com os bens baseado na partilha total. Ananias vendeu todas as suas propriedades, entregou metade do dinheiro aos apóstolos e reteve a outra sob sua posse. Por esa atitude sofreu a punição dos céus e caiu morto. Não basta doar metade do que se tem e reter outra metade. O projeto é radical e não admite a manutenção do sistema que divide. Não basta tentar dar a ele uma aparência mais humana e solidária por meio de caridade.

A doação de Ananias, para um pensamento restrito à ordem atual, seria até demasiada: quem hoje doaria metade de seus bens aos outros? Quem o fizesse seria considerado santo ou louco. Porém, para o projeto radical do Reino a entrada na nova comunidade deve ser de total partilha, por isso a atitude de Ananias foi pecado mortal. Não se avalia a metade que ele deu, mas sim a metade que reteve para si. Para o programa de sociedade dos primeiros cristãos, possuir bens privadamente era um "pecado" uma "obra de satanás". Ou a partilha é completa, ou está fora do ideal do Reino.

Embora os primeiros cristãos mantivessem a crença em uma segunda vinda iminente de Jesus, eles abandonaram o messianismo judaico e abraçaram a ideia de salvaçao universal e processual. Pedro entende que a salvação é para todos e que não se tratava de tomar o poder em Jerusalém: "De fato, estou compreendendo que Deus não faz diferença entre as pessoas. Pelo

---

[49] O número 7 na Bíblia tem uma função parecida ao nosso "*n*", quando dizemos "n vezes". Certamente, quando Jesus diz a Pedro que ele deveria perdoar o irmão 70 vezes 7, não estava propondo a Pedro uma multiplicaçao exata na qual o perdão seria dado até a 490ª vez. O mesmo pode ser aplicado às 7 coisas carregadas pelas multidões que seguiam Jesus.

contrário, ele aceita quem o teme e pratica a justiça, seja qual for a nação a que pertença" (At 10, 34-35). A preocupação com a volta de Jesus ficou em segundo plano: "Não cabe a vocês saber os tempos e as datas que o Pai reservou à sua própria autoridade" (At 1,7); e a tarefa prioritária passou a ser a formação de um Reino de justiça, igualdade e liberdade, que realizasse a vontade de Deus "na terra, assim como no céu", e em todas as nações. O caminho para isso era a divisão dos bens, ensinada por Jesus nos episódios da repartição dos pães dos evangelhos e praticada pelos discípulos de todas as origens nas primeiras comunidades cristãs dos Atos dos Apóstolos.

Quando se avança na concretização desses sinais do Reino, todas as necessidades são satisfeitas como consequência. Em Lc 12, 22-34, Jesus tranquiliza a grande preocupação do povo no momento de crescimento da miséria e da exploração do império e dos reinos locais. E diz: "Quanto a vocês, não fiquem procurando o que vão comer e o que vão beber. Não fiquem inquietos. Porque são os pagãos deste mundo que procuram tudo isso. O Pai bem sabe que vocês têm necessidade dessas coisas. Portanto, busquem o Reino dele, e Deus dará a vocês essas coisas em acréscimo". Esse não era um convite à resignação, mas à ação. O sentido é próximo a isso: se colocarem em prática o projeto do Reino, tudo isso será consequência, pois é no reino atual que a carência se mostra. Portanto, busquem o Reino de Deus, sem se desesperar, pois nele todos serão saciados.

É preciso voltar, contudo, à primeira reflexão: tudo isso se faz na perspectiva de mudança das relações de poder, na troca dos administradores da vinha, da derrubada dos poderosos do trono e está, portanto, profundamente vinculado à luta política. Não se trata da criação de comunidades alternativas isoladas do mundo, mas uma estratégia emancipatória, capaz de fazer crescer os sinais do Reino e contribuir para que suas sementes se tornem árvores frondosas cujos frutos servirão a todos.

Hoje, pelo movimento de economia solidária e autogestão e pelas inúmeras iniciativas econômicas locais, no campo e na cidade, é possível concretizar esse projeto em semente. Para a ação dos cristãos, além do desafio de construir mais experiências econômicas comunitárias que gerem vida e novas relações humanas e ecológicas, é preciso dar às existentes um caráter político-emancipatório, para que não se corra o risco de perderem a dimensão de transformação social que elas podem ter e acabarem sendo transformadas em alternativas provisórias de vida "dentro da ordem" (ver, sobre isso, Abdalla, 2002). A disputa política e a formação de consciências nesses espaços são ações estratégicas fundamentais.

Há um campo enorme a ser semeado entre os muitos excluídos e os que sofrerão com as novas mudanças na conjuntura nacional e mundial, mas os operários ainda são poucos. Canalizar os esforços em estratégias de transformação de longo prazo que, ao mesmo tempo, produzem vida no presente e que podem criar alternativas de exercício de poder, se torna muito mais importante do que continuar insistindo em queimar todas as energias e esperanças em um processo eleitoral viciado e fadado aos erros que se repetem insistentemente quando se coloca como meta a ocupação e permanência no poder.

REFERÊNCIAS

ABDALLA, Maurício. **O princípio da cooperação**: em busca de uma nova racionalidade. São Paulo: Paulus, 2002.

ABDALLA, Maurício. O reino de Deus e o poder político. **Vida Pastoral**, jan/fev, 2006. p. 3-11. Disponível em http://www.vidapastoral.com.br/artigos/temas-pastorais/o-reino-de-deus-e-o-poder-politico.

ABDALLA, Maurício. O "Pai-Nosso" e a conjuntura brasileira. **Página do IHU** (Instituto Humanitas Unisinos), ago. 2017. Disponível em http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/571080-o-pai-nosso-e-a-conjuntura-brasileira.

ABDALLA, M.; AQUINO JR., F.; SOUZA, R.S.R. (Org.) **O papa Francisco com os movimentos poplares**. São Paulo: Paulinas, 2018.

ATOS dos Apóstolos. In: **Bíblia Sagrada**: edição pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO – CELAM. **A Igreja na Atual Transformação da América Latina, à Luz do Concílio** – Conclusões de Medellín, 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1980

EVANGELHO Segundo São João. In: **Bíblia Sagrada**: edição pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

EVANGELHO Segundo São Lucas. In: **Bíblia Sagrada**: edição pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

EVANGELHO Segundo São Marcos. In: **Bíblia Sagrada**: edição pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

EVANGELHO Segundo São Mateus. In: **Bíblia Sagrada**: edição pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

FLUSSER, David. **Jesus**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

GOTTWALD, Norman K. **Introdução socioliterária à Bíblia hebraica**. São Paulo: Paulus, 1988.

HORSLEY, Richard A. **Bandidos, profetas e messias**: movimentos populares no tempo de Jesus. São Paulo: Paulus, 1995.

HORSLEY, Richard A. **Arqueologia, história e sociedade na Galileia**: O contexto social de Jesus e dos rabis. São Paulo: Paulus, 2000.

HORSLEY, Richard A. **Jesus e o império**: o reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004.

IGREJA CATÓLICA. Concílio Vaticano II. Constituição pastoral *Gaudium et Spes*. In: VIER, Frederico (Coord.). **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos, declarações. 19. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013-: Francisco). **Exortação apostólica Evangelii Gaudium. Brasília**: Ed. CNBB, 2014.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013-: Francisco). **Carta encíclica Laudato Si'**. Brasília: Ed. CNBB, 2015.

JOSEFO, Flávio. **História dos hebreus***:* de Abraão à queda de Jerusalém. 8. ed. . Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2004.

MALINA, Bruce J. **O evangelho social de Jesus**: o reino de Deus em perspectiva mediterrânea. São Paulo: Paulus, 2004.

PRIMEIRO Livro dos Macabeus. In: **Bíblia Sagrada**: edição pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

SEGUNDO Livro dos Macabeus. In: **Bíblia Sagrada**: edição pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

PARTE III:
AS MULHERES E A POLÍTICA: NARRATIVAS DE FÉ

MINHA VIVÊNCIA

Sueli Aparecida Bellato

Sempre tive orgulho de dizer que nasci na Zona Leste da cidade de São Paulo, foi ali, na periferia que mais parecia uma área rural, com as vaquinhas e nada de cercas, que nasceu e começou a desabrochar minha fé e meus compromissos religiosos e sociais. Cresci em meio a muitas dificuldades decorrentes das condições dadas a uma família liderada pelo pai, de profissão conferencista de empresa de transporte, sujeito a empregos descontinuados, e mãe, costureira *full time* e sem reconhecimento de vínculo laboral vivido mais de doze horas diárias. Ingressei na escola primária sabendo assinar meu nome, alfabetizada por minha mãe e assistida pela bisavó autodidata. Sou a mais velha de três irmãos e duas irmãs. Segundo meu pai a irmã mais velha deveria ser o exemplo para os irmãos – e, sobretudo para minhas irmãs, três e sete anos mais novas –, daí o rigor da disciplina que me foi imposta desde cedo, tamanha era a responsabilidade já aos dez anos de idade.

A experiência da precariedade da locomoção era comum às famílias que moravam nos bairros afastados do centro, sem regularização, zoneamento, saneamento básico e carente das condições para mobilidade urbana nos aproximados vinte quilômetros que as separavam do centro da capital. Eram transportadas por trem da extinta Central do Brasil, com baldeação de ônibus proveniente do Município de Guarulhos, do mesmo concessionário que circulava na região da Penha, para então alcançar o bonde na Praça 7 de Setembro, no bairro da padroeira da cidade de São Paulo, Nossa Senhora da Penha. Depois era seguir as grandes artérias até o coração da cidade.

Assisti às passagens de ida e volta da locomotiva maria-fumaça e sempre tive encantamento pelos trens. Mas da memória de criança de menos de seis anos de idade, retenho uma triste lembrança envolvendo o transporte da rede ferroviária que ocorreu na estação do meu bairro, Engenheiro Goulart. Era março de 1959, hora de pique, e dois trens, por volta de dezenove horas, a poucos metros da plataforma da estação, se chocaram de frente causando a morte de mais de 50 pessoas e deixando mais de 100 gravemente feridas. O trem, que saiu da Estação Rooselvet às 18:05 horas, diferentemente do que acontecia todos os dias, não trouxe meu pai, que perdeu o horário de embarque. Foi uma noite que nunca apaguei da memória mesmo não tendo nenhum óbito na família. Os gritos por socorro e as sirenes ecoaram dias e meses na minha memória. Todo transporte de São Paulo foi desviado para socorrer os

sobreviventes, inclusive carros particulares. Essa não será a única lembrança envolvendo o transporte ferroviário que nos servia, mas seguramente a mais traumática.

Outra lembrança muito presente que tenho da minha infância e dos trens que circulavam na nossa região aconteceu na manhã de 31 de março de 1964: eram trens de carga transportando jipes, tanques de guerra e soldados em direção ao Rio de Janeiro. Aquelas cenas indicavam que algo anormal estava acontecendo. Sem saber a causa daquele movimento, segui meu caminho para o Grupo Escolar República do Uruguai, mas lá chegando tomei conhecimento de que não haveria aula em razão da renúncia do presidente da República.

Retornei à minha casa intrigada com tantos trens de carga circulando naquela manhã cinzenta e quis saber de minha bisavó porque teria o presidente Jânio Quadros renunciado. Tomando um exemplo que me seria fácil entender ela respondeu com a seguinte pergunta: "você conseguiria estudar se uma pessoa estivesse zoando na sua cabeça?". Quer dizer, nem eu e nem dona Maria José, minha bisavó, podíamos entender e explicar as razões daquele político popular que se elegeu ao som da marchinha "varre, varre, vassourinha".

A escassez de recursos disponíveis de saneamento público na nossa periferia me fez conhecer a experiência da luta por água muito cedo e ter na memória a experiência da busca de água nas casas dos vizinhos, que mesmo temendo faltar-lhes, fosse por dividir ou por castigo de negar, acabavam por ceder parte do líquido precioso de que dispunham. Essa realidade permitiu a minha sensibilidade com os que padecem pela falta de água.

Em meio a tantas dificuldades, de tantas naturezas, minha família empenhou-se num grande esforço para realizar o meu sonho de estudar. Concluir o ginásio no meu grupo social era considerado importante acontecimento, o que consegui realizar em 1970. Depois interrompi os estudos e só os retomei em 1977 no curso preparatório vestibular.

Reconheço que sou uma pessoa muito privilegiada. Deus pôs no meu caminho pessoas que ajudaram e ajudam completar a criatura que Ele criou e a pessoa que me permitiu ser. Logo cedo, pelas mãos de minha mãe, assisti as primeiras missas e ingressei na catequese na Capela São Judas Tadeu de Engenheiro Goulart, a três ou quatro quilômetros de casa. Minha primeira professora primária, pessoa genial, humanista, cristã, que incentivava os alunos a apoiarem e a serem solidários com o próximo, especialmente com os coleguinhas filhos de pais desempregados. Foi a própria dona Maria José Eboli que me preparou para a primeira comunhão. Tínhamos na sala de aula uma coleta de contribuições chamada "caixa escolar" para as despesas de materiais pedagógicos que não eram fornecidas pelo Estado. Mas não foram poucas vezes que nossa professora nos consultou sobre a pertinência de destinar aquele recurso

para uma cesta básica destinada a alguma família em condição de doença ou desemprego. E lá íamos nós com a professora fazer a visita e entregar nossa cesta básica. Meu afeto com a América Latina talvez tenha nascido aí, nesse berço de aprendizagem chamado Grupo Escolar República do Uruguai.

Com nove anos de idade ganhei de meu pai o primeiro livro importante de minha vida, a Bíblia e, logo depois, a *Pacem in terris*, do Papa João XXIII. Naturalmente só vim ler a encíclica quando já era jovem. Também admirava em meu pai a sua cultura, mesmo tendo apenas o quarto ano primário, e a aptidão para desenhos, sempre à mão livre, como também ocorria com minha mãe, uma exímia costureira diplomada e bordadeira. O baixo salário que meu pai recebia para fazer frente às muitas despesas do custeio da família eram complementados com os serviços eventuais de minha mãe e a pensão da minha bisavó. Mas o pouco recurso não o impedia de comprar seu jornal diariamente.

Sempre tive muito prazer em participar das cerimonias religiosas e pastorais. Depois da primeira comunhão, com nove anos, ingressei na Cruzada Eucarística, onde prevaleciam as orientações voltadas para a solidariedade e as cerimônias religiosas, especialmente a Semana Santa, a Festa de Cristo Rei e o Natal. Desconfio que, mesmo cumprindo o uso do vestido branco com pregas, a boina e a fita amarela, o conteúdo de formação, que eu tanto apreciava, era uma autêntica jabuticaba, adaptada pelos nossos padres que não eram dados a atividades conservadoras.

Minha vontade de ser catequista era contida em razão da pouca idade, pois desde cedo eu reivindicava o serviço pastoral de catequese. Com apenas treze anos eu integrava o coletivo de catequistas. Gostaria muito de reencontrar aquelas crianças que tinham quase a mesma idade minha e que me foram confiadas para – possivelmente mais que dar-lhes ensinamentos doutrinários – transmitir-lhes o meu entusiasmo por Jesus Cristo e por Nossa Senhora. O material catequético adotado era cuidadosamente escolhido para que os ensinamentos fossem acompanhados de leituras bíblicas e ações a serviço do próximo. Lembro com carinho do material catequético que adotamos, da Diocese de Campinas. Uma das aulas de catequese sugeria, para o início da convivência, que fosse distribuída pipoca salgada para as crianças e, em seguida, se servisse água. E o papo rolava: que água se estava bebendo; como era a situação de saneamento no bairro; quais as formas de se ter água de qualidade; a preocupação com as pessoas mais velhas e as doentes que tinham dificuldades de buscar água para suas necessidades; o valor da participação nos movimentos de reivindicação para instalação de água tratada e melhores condições de vida. E o anúncio do Evangelho, o encontro de Jesus com a

Samaritana: por que Jesus pediu água para a Samaritana; o bate papo que rolou entre os dois e a revelação de que Jesus é a "água viva".

Marcante na vida dos meus familiares e vizinhos foi a construção da paróquia do bairro, sob a liderança de padres espanhóis, verdadeiros amigos e pastores. Suas relações com a comunidade eram marcadas pela solidariedade e pelos processos de delegação e participação. Valeram-se, para orientar os construtores, de suas experiências pessoais de serviços da construção civil. No final de semana, o trabalho em mutirão não deixava ninguém de fora. Fazer massa, subir os tijolos, carregar água e cozinhar para os construtores eram tarefas distribuídas entre todos e todas da comunidade. O relacionamento fraterno dos adultos contagiava as crianças que desejavam também contribuir na construção da bonita paróquia dedicada ao eremita que viveu no deserto egípcio, Santo Onofre. Além das atividades religiosas tínhamos um encontro semanal para juntos lermos a Bíblia e discernirmos o apelo da Palavra de Deus para nossa realidade.

Todos os anos a comunidade fazia uma parada para retiro, confraternização e planejamento das atividades do ano. Era um tempo forte de formação, convivência e animação para as famílias paroquianas, que acontecia na semana de carnaval, na chácara dos padres, em Ribeirão Pires (SP).

Fomos surpreendidos com os ventos do Concílio Vaticano II que fizeram os celebrantes girarem, da parede, para a frente dos fiéis; com a missa celebrada em português e com o despojamento das *guipures* dos paramentos sofisticados. Festejamos os novos ares que chegaram e oxigenaram nossos rituais e fizeram novas muitas coisas, especialmente as relações. Para nos apropriarmos das deliberações do Concilio Vaticano II, a comunidade intensificou os encontros e fez paradas maiores.

Em 1968, precisando pagar meus estudos do ensino ginasial, procurei o vigário para consultá-lo sobre um empréstimo. Em troca me foi oferecido meu primeiro emprego, com carteira assinada, e três meses adiantados de salário. Fui contratada como secretária da Obra Social Santo Onofre para uma jornada de terça-feira a domingo e folga às segundas-feiras. Contei com a ajuda de minha irmã Solange que me substituía por ocasião de atividades escolares ou compromissos pastorais. Minhas atividades consistiam em atendimento ao público, organização dos documentos para os sacramentos, pedido de licenças na Cúria nos casos previstos no código canônico, transcrição dos assentamentos nos respectivos livros de registros etc. Pedi para ser dispensada no ano de 1971, quando passei a viver outras experiências profissionais.

Na década de 1970, participei da formação do grupo de jovens da paróquia e do coletivo de coordenadores e coordenadoras da Pastoral de Juventude da Zona Leste. Nossa região, constituída em sua maioria por operários, tinha forte engajamento na Pastoral Operária, nos movimentos de reivindicação contra a carestia e nas lutas contra a ditadura militar. O método ver, julgar e agir pautava nossos encontros de formação. A experiência da pastoral em âmbito regional me permitiu conhecer minha potencialidade de articulação. Sem os recursos da internet e nem mesmo dos telefones pessoais conseguíamos articular qualquer ação a partir dos recursos de que dispúnhamos no mundo do trabalho.

Assim aconteceu certa vez uma enchente que causou muita destruição às famílias no bairro da periferia de São Miguel Paulista, Parque Paulistano. Em pouco tempo conseguimos arrecadar muitos colchões e cobertas para as famílias. Pedimos para um colega, que morava mais próximo, para começar a organização da distribuição dos colchões. Pietro, nosso amigo, tinha nacionalidade espanhola. Qual não foi nosso susto ao saber que nosso colega estava preso no DOPS, sendo interrogado porque estaria substituindo a ação que deveria ser realizado pelo Estado e não por particulares e, muito menos, estrangeiros. O medo da repressão e de que nosso amigo fosse expulso do Brasil pelo regime ditatorial foi tamanho que, em menos tempo do que conseguimos recolher colchões, desfizemos a campanha e devolvemos as doações. Claro que isso causou um enorme constrangimento e um sentimento de covardia muito grande.

Dentre outras atividades, uma que nos causava muitos impactos era a solidariedade às famílias dos presos políticos. Não foram poucas as vezes em que fizemos visitas e constatávamos não só os móveis quebrados, a dispensa de alimentos esvaziada em ação violenta da repressão, mas a própria família do preso dilacerada. Essa via de engajamento fortaleceu nossas relações de amizade e lançou-nos para outros engajamentos sociais, religiosos e políticos comprometidos com a pauta da defesa da vida, com o fim da ditadura militar e a construção da paz e da democracia.

Na década de 1970, o Papa Paulo VI nomeou o bispo auxiliar de São Paulo, Dom Paulo Evaristo, arcebispo metropolitano de São Paulo. E foi rapidamente sentido que a atitude de Dom Paulo não seria de indiferença e omissão frente às prisões, torturas, assassinatos, perseguições praticadas pelo regime militar. A postura de Dom Paulo respaldou os que já estavam no caminho do anúncio e da denúncia e provocou outros, que estavam como que adormecidos, a saírem da indiferença e do descompromisso para a ação engajadora.

A arquidiocese de São Paulo era formada por regiões episcopais e as regiões organizadas em setores. Essa organização otimizava os recursos humanos e materiais e multiplicava os

resultados. Além de meus compromissos na comunidade também estava inserida nos programas de formação, como o da Semana da Palavra – uma atividade de fé e política realizada alternadamente nas sete paróquias do Setor Cangaíba, ao qual eu pertencia. O conteúdo era inspirado na Bíblia e na realidade e, para o fundamento teórico, os livros do padre José Comblin. Nos programas de formação, contamos em muitas ocasiões com assessoria do então vigário episcopal, padre Francisco Massant, do frei dominicano Gorgulho e da teóloga Ana Flora.

Já estava esquecendo de um episódio importante em minha vida. Com catorze anos, procurei meu vigário e confiei-lhe que desejava ser freira. O padre ouviu atentamente meu desejo e me disse que só se faz escolha quando se tem mais de uma alternativa. Que eu aguardasse um pouco mais, crescesse, me relacionasse com moças e rapazes e que pensasse também no casamento como uma resposta ao chamado do amor de Deus e depois, sim, poderia fazer a escolha que respondesse ao chamado de Nosso Senhor para eu ser feliz e fazer outros felizes. Tranquilizei minha alma e convivi com amigos e amigas, namorei, continuei participando das atividades pastorais e aos 21 anos busquei responder ao chamado de radicalidade do Evangelho com outras companheiras engajadas a serviço do projeto do Reino. Desejei me somar a uma congregação apostólica, inserida na vida do povo. E não demorou muito para perceber como Deus agiu e conduziu minha vocação para a vida religiosa consagrada.

Ingressei na Congregação de Nossa Senhora – Cônegas de Santo Agostinho, no dia 30 de maio de 1976. A decisão parecia maluca até para mim mesma que estava disposta a transpor montanhas para cumprir meu desejo de radicalizar o compromisso do meu batismo. Como eu consegui deixar meus pais e irmãos e, ainda mais, sabendo que o meu salário, completava a renda insuficiente da família, não sei dizer. Meu pai, que era um católico um tanto irreverente com a organização da Igreja, não queria que eu fosse freira. Para os padres de nossa paróquia, ele costuma dizer que no dia em que os padres passassem a noite sem dormir com um filho doente ou pelo desespero de estarem desempregados, impotentes para responder às necessidades da família, a Igreja seria como no tempo de Pedro, apreensivo com a sogra doente, ou com a pescaria fraca. É curioso que ele nunca nos tenha contado que ele mesmo tinha algumas primas religiosas, primo padre e bispo. Na missa da minha entrada, nem mesmo Dom Angélico conseguiu consolá-lo. Dom Angélico disse a meu pai que sua mãe costumava dizer que o filho que era mais dela era o filho que ela ofereceu a Deus. Mesmo com essas palavras meu pai não continha o choro porque sua experiência estava sendo diferente da mãe de Dom Angélico. Para piorar a situação e aumentar a emoção de meus pais a irmã que estava

coordenando a cerimônia, ao falar de chamado vocacional, disse que meu pai era o responsável de minha escolha, pois foi ele quem colocou a Bíblia em minhas mãos quando eu ainda tinha pouca idade. Graças a Deus ele não tardou em aceitar minha decisão e a ser afetuoso com as irmãs com quem morei nas comunidades.

Na Congregação passei a morar numa comunidade inserida, a comunidade das irmãs no Jardim Nordeste. Enquanto não iniciei o ano canônico continuei no mesmo emprego profissional e estudando à noite. Os finais de semana eram curtos, tamanha a quantidade de atividades pessoais, pastorais e comunitárias.

Por ocasião da minha primeira participação em uma reunião geral da congregação, confesso que levei um susto quando constatei que muitas religiosas pertencentes ao grupo eu as tinha conhecido na minha infância, na minha adolescência e na juventude sem que eu nunca tivesse lhes perguntado nada a respeito de seu engajamento institucional e tampouco elas fizeram comigo algum processo de arregimentação. O que me fazia admirá-las era seu engajamento e seu compromisso a favor dos pobres, da participação popular na Igreja e na sociedade.

Conheci as primeiras religiosas na década de 1960, quando meu pai levou a mim e meus irmãos Sérgio e Solange para conhecer crianças que tinham menos recursos do que nós, afinal nós vivíamos com nossos pais, irmãos, avós e bisavó. Morando num antigo casarão, com crianças órfãs ou abandonadas viviam as Irmãs Rosa, Camila e Natalina e uma leiga tchecoslovaca de cujo nome não me recordo. Lembro do empenho do meu pai em conseguir, com doações, adquirir para aquelas crianças o seu primeiro aparelho de televisão.

Na assembleia estava também irmã Maria José Fonseca, assistente social da Obra Social da Paróquia Santo Onofre. Essa irmã foi muito amiga de minha família. Algumas vezes ela convidou meus dois irmãos mais novos, Silvio e Sandro, para assistir a filmes nacionais, como os do caipira Mazzaroppi, com direito a pipocas.

Animando a assembleia das irmãs com seu violão, reconheci Irmã Maria Emília Guerra Ferreira, que ainda juniorista morou em Ermelino Matarazzo, bairro vizinho ao meu, e assessorou diversas vezes as sessões de formação para catequistas. Seu estilo questionador e provocador jamais seria esquecido pelas catequistas.

E, por fim, minha coordenadora da Pastoral de Juventude da Região, Irmã Annette Mello, que como um anjo me acompanhou e orientou na equipe de coordenadores. Annette herdou a pedagogia da Ação Católica e visitava os jovens no local de trabalho, de estudo e nas famílias. O acompanhamento não se restringia aos espaços de vivência na Igreja. Comia em

nossas casas o que comíamos, sem cerimônia, e com ela compartilhávamos as dificuldades que enfrentávamos nas famílias e nos locais de trabalho, incentivando nossa participação e engajamento social.

Convivi muitos anos com irmã Annette Mello, sem lhe confidenciar meu projeto de ser religiosa. E lá estava ela também na Assembleia da Congregação de Nossa Senhora – Cônegas de Santo Agostinho.

Os desafios da realidade social impulsionavam as ações da juventude católica para a busca de aprofundamento teológico e para o compromisso social e político. Nossa participação se dava em todos os níveis de organização da Igreja, desde a comunidade local, até a participação regional e junto ao Regional da CNBB. Foi um tempo de efervescência, alegria, ousadia e de medos também. Minha militância na Pastoral de Juventude contribuiu decisivamente no meu discernimento e na resposta ao chamado para a vida religiosa consagrada.

Meu noviciado canônico vivi naquela que foi a primeira pequena comunidade de inseridas, aberta em 1969 com as grandes mudanças provocadas pelo Concílio Vaticano II. O bairro Jardim Nordeste, como o nome homenageia, era constituído, em sua grande maioria, de pessoas nascidas em Minas Gerais e nordestinos de diversos estados, que fugiram da seca e da fome e que se engajaram nas linhas de produção de São Paulo. Muitos desses se filiaram a grupos de luta e resistência contra a ditadura militar.

Na paróquia da protetora Santa Luzia animávamos 26 grupos de rua, grupos de mulheres, de alfabetização, de apoio aos casais, grupos por políticas de saúde, grupos de jovens e grupos de jovens crismandos.

Também era nos grupos de rua que estudávamos a Bíblia com o povo e buscamos interpretar a mensagem para aqueles difíceis dias de perseguições, prisões de lideranças operárias e estudantis. Do conteúdo de nossas reuniões de evangelização e planejamento de ações solidárias era frequente a necessidade de maior conhecimento. Era comum adultos e jovens baterem na nossa porta, na casa das irmãs, para baterem papo e consultarem sobre temas da conjuntura. Certa vez um operário e ex-preso político me procurou para conversar sobre a "separação dos poderes". Percebi rápido que era necessário me capacitar para melhor realizar a tarefa de evangelização e conscientização. Na ocasião recorri à minha formadora e falei das expectativas de formação dos operários e operárias da paróquia. Ela me orientou que procurasse seu primo que acabara de regressar do exilio e que muito poderia nos ajudar com sua experiência. Recorri ao Plínio de Arruda Sampaio que por um bom tempo vinha com seu amigo

Vicente Trevas, portando suas cartolinas para conversar sobre Estado, governo, democracia e participação. Penso que essa fantástica experiência com que fomos beneficiados também foi muito útil para o Plínio que, pouco tempo depois lançou o livro "Construindo o poder popular", no qual se pode recordar o seu jeito simples de conversar sobre assuntos considerados difíceis.

Em 1978 ingressei na Faculdade de Direito Mackenzie. Naquela vez fui eu que procurei o Jerônimo para dar-lhe a boa notícia de meu ingresso na Faculdade de Direito. Ele me olhou, como quem não sabia se falava ou calava e afinal perguntou: "Direito não é pra manter a ordem que está aí? Mas nós não queremos outra ordem? Uma ordem de justiça para todos? Então como você vai fazer direito?" Não é preciso dizer a bagunça que ele fez na minha cabeça. Ainda assim, fiel à intuição de que do limão se faz a limonada, cursei os cinco anos de direito e formei-me em 1982. Já nos primeiros dias de 1983, Jeronimo procurou-me para confiar uma causa social e política.

Em muito me ajudaram o chão das aulas práticas e os estágios do curso de Direito. Pisei no chão da pastoral, nos serviços voluntários na Frente Nacional do Trabalho e nas tarefas no Centro de Defesa dos Direitos Humanos de São Miguel ao qual recorriam as vítimas de violência policial e os militantes das lutas pelo direito de moradia.

Em 1983 participei em São Paulo, durante quatro meses, do primeiro Curso de Verão, CESEEP, coordenado por Júlio de Santana e Oscar Beozzo. Foi o impulso para mais uma mudança. A moribunda ditadura ainda surpreendia com sua calda perigosa e nos fazia ter prudência. A revolução sandinista era um sinal de esperança para toda a América Latina e com excelentes assessores e participantes de vários países latino-americanos pudemos estudar a constituição e o funcionamento da sociedade piramidal, mantida à força das ditaduras que iam sendo derrotadas por toda a América.

Nos primeiros meses de 1984, a Congregação me propôs passar um tempo no Nordeste. No dia 6 de fevereiro embarquei em São Paulo, no ônibus da viação Itapemirim e viajei para a distante Guarabira (PB). Nas mais de cinquenta horas de viagem o retrato do abandono da população à sua própria sorte e a certeza de que muito pouco eu sabia, para não dizer que nada sabia daquela dura realidade.

Na diocese coordenada por Dom Marcelo Carvalheira compus o grupo de advogados e advogadas do Centro de Orientação de Direitos Humanos e, na equipe, distribuíamos as assessorias aos sindicatos de trabalhadores de áreas canavieiras. Desde a minha chegada constatei que seria um desafio, uma realidade muito adversa. Estava em casa, no dia seguinte de minha chegada em Guarabira, quando fui procurada por um trabalhador que fora atingido

por uma bala desferida pelo patrão em represália por ter ele ido pescar no açude sem autorização. Questionei o trabalhador se ele registrou a ocorrência e ele me respondeu que o delegado se recusara a registrá-la. Então "paulistanamente" eu disse: "então vamos ao corregedor de polícia". Minha colega, que assistia a minha estreia profissional, comentou depois comigo que pensou: "a galega não entendeu onde desembarcou!"

Na divisão de tarefas me coube assessorar o Sindicato de Trabalhadores Rurais de Pilões e o de Borborema. Em razão de compromissos dos outros colegas, também atuei pontualmente em outros sindicatos. Confesso que sofri muito, mas também fiz alguns patrões sofrerem, ao menos de raiva. Ajuizei ações trabalhistas contra patrões que se achavam intocáveis. Amparada no direito de igualdade apregoada na Declaração Universal dos Direitos Humanos, buscava tornar menos injustos os cálculos das ações trabalhistas. Só com a nova Constituição Federal, de 1988, foram incorporados direitos, antes exclusividade dos trabalhadores urbanos. Participei ao lado dos advogados e advogadas do Polo Sindical e da Contag do primeiro dissídio dos trabalhadores canavieiros do Estado da Paraíba.

Os anos de 1982 e 1983 foram marcados por grandes mobilizações pelo cumprimento das leis trabalhistas na área rural, ignoradas pelos detentores de poder na região. A grande bandeira era pela assinatura da carteira de trabalho. O grau de tensão levou a graves perseguições de lideranças sindicais e trabalhadores e chegou ao assassínio de importante liderança, a presidente do sindicato de Alagoa Grande, município do polo canavieiro, Margarida Maria Alves, morta barbaramente em agosto de 1983. Seis meses depois quando cheguei na Paraíba o clima ainda era de temor e se fazia necessário não deixar arquivar o inquérito que investigou o homicídio da sindicalista.

Alegando sentir-se ameaçado o advogado do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alagoa Grande preferiu não acompanhar o inquérito, o que foi feito inicialmente por nós advogados do Centro de Orientação, que morávamos e pertencíamos à diocese de Guarabira.

Outra luta expressiva na região era a luta por terra, acompanhada pelos agentes da Pastoral Rural que animava os trabalhadores a resistirem em suas posses contra a invasão do capim e do boi. Das resistências organizadas resultaram grande números de presos, alguns despejos à força, mas também algumas conquistas de desapropriação por descumprimento da função social da propriedade. Acredito que um dos grandes aprendizados que tive na Paraíba foi descobrir que as línguas faladas cá e lá não são necessariamente a mesma. A compreensão das palavras passa pelas experiências pessoais e coletivas da realidade. A compreensão do sentimento é mais que decodificação de palavras. Pôr-se ao lado do outro, da outra, para

anunciar e denunciar provém de experimentar os mesmos sentimentos. É preciso tempo, sem marcação, para falar ao e do coração. Meu tempo foi denso e intenso, mas curto para aprender a falar e aprender a ouvir tudo o que vai no coração dos nordestinos e nordestinas.

Da Paraíba costumo dizer que fui quase direto para a linha de ônibus "Ouro e Prata", o meio de transporte com que mais viajei de Porto Alegre para os muitos municípios em que estive com o Movimento Sem Terra. Cheguei no Rio Grande do Sul para morar com as irmãs de Porto Alegre no início de 1986 e, acompanhada da irmã Maria Giacomel, procurei o advogado Jacques Alfosin para oferecer minha disposição de trabalhar ao lado dos sem terra. Jacques foi e segue sendo um grande mestre e apaixonado pela luta a favor da reforma agrária. Logo eu estava intimamente ligada à luta pela reforma agrária pelas mãos do recém-criado Movimento Sem Terra e guardo com carinho a homenagem de primeira advogada mulher do movimento.

Meses antes da minha chegada ao Rio Grande do Sul, mais precisamente outubro de 1985, mais de três mil famílias ocuparam um latifúndio de 35.000 hectares, improdutivo e declarado de interesse à época do governo militar. Era voz corrente que o processo de desapropriação se deveu ao fato de a família Annoni, proprietária do imóvel, ser amiga de Leonel Brizola e que, por esse motivo, teria sofrido o processo. Com o fim do regime, a propriedade continuou improdutiva, com poucas cabeças de gado, considerando-se o tamanho da propriedade. Assim o Movimento Sem Terra organizou a primeira grande ocupação no município de Sarandi, no dia 27 de outubro de 1985. Trabalhei intensamente ao lado dos sem terra, primeiro para aprender o ritual do processo desapropriatório. Segundo, para assimilar a cultura dos camponeses e sem terra, descendentes de italianos, alemães, poloneses, indígenas.

Muitos episódios vivi ao lado do MST e um dos mais marcantes foi o atropelamento contra uma manifestação formada por agricultores sem terra e pequenos agricultores a favor dos produtores que estavam perdendo suas propriedades e benfeitorias por causa de dívidas bancárias no município de Sarandi. Esse suspeito atropelamento resultou na morte de dois sindicalistas e uma companheira do acampamento da Fazenda Annoni, Roseli Nunes. Na época ingressei como um pedido de antecipação de provas para que não ocorresse nenhuma alteração no caminhão causador do desastre e obtive a medida cautelar. Também a empresa fabricante do caminhão esteve no Rio Grande do Sul e produziu um Relatório, afirmando que o caminhão não apresentou nenhum defeito no momento da colisão. Não obstante, essas provas foram destruídas no incêndio que ocorreu no fórum de Sarandi. Foram outros três anos de aprendizado da diversidade cultural de nosso país, mas também dos componentes comuns da injustiça e das

consequências da concentração de riqueza em mãos de poucos. Do Nordeste ao Sul, verifiquei uma forte crença de que Deus nos quer livres e felizes e, para isso, a luta por sobrevivência é exigência moral e religiosa.

Em 1988 fui indicada por entidades de trabalhadores para assessorar o Setor de Combate à Violência no Campo do Departamento Nacional dos Trabalhadores Rurais da CUT, criado em São Paulo para responder especialmente as denúncias de atentados, ameaças, homicídios, submissão de trabalhadores a condições análogas de trabalhadores escravos. Os relatórios de violência da Comissão Pastoral da Terra registravam números de assassinatos equiparados aos de uma guerra no campo com baixa de um único lado, os trabalhadores. No ano de 1987, mais de cem lideranças, entre camponeses, indígenas, advogados e religiosos foram assassinados e esse número apontava uma incidência de aumento crescente da violência.

Em setembro de 1988, o terceiro congresso da CUT elege nova diretoria e Chico Mendes, presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Xapuri (AC) , que conseguiu que a plenária, formada predominantemente por sindicalistas de categorias urbanas, aprovasse as teses da defesa das reservas extrativista. Chico Mendes também foi eleito para compor a nova diretoria da CUT. Ameaçado de morte pelos latifundiários, Chico denunciou em níveis nacional e internacional, em todas as repartições e instâncias, e pediu proteção para sua vida. Lembro de ter recebido uma cartinha do Chico Mendes cumprimentando pelo início das atividades do setor de combate à violência no campo e dizendo que ele era um dos mais interessados no sucesso do setor, porque ele mesmo, que se encontrava ameaçado de morte, desejava viver. No entanto, nas antevésperas de Natal, Chico Mendes foi atingido por um grande número de projéteis.

Acompanhei o processo, como assessora da CUT, desde a instauração do inquérito e fui constituída assistente de acusação com outros advogados. Estive no Acre por longos períodos até o trânsito em julgado, o que me fez praticamente viver no Acre por mais de dois anos. De tempos em tempos reunia-me com os demais advogados e me inteirava de toda a movimentação processual. Naquele período acabei sendo chamada para acompanhar outros casos no Acre, o que me fez conhecer ainda mais a dura realidade da insignificância da vida dos pobres, e especialmente dos seringueiros e indígenas. Não tivesse tido o apoio de Dom Moacir Grecchi, do Comitê Chico Mendes, da Comissão Pastoral da Terra e das religiosas Servas de Maria, eu não teria conseguido conviver com o descaso e a violência contra a vida e contra o meio ambiente.

Depois de ter registrado um grande número de lideranças assassinadas no Brasil, entendi que era hora de dar uma pausa e tentar elaborar no meu coração tudo o que eu tinha vivido

desde o início das minhas atividades em favor da vida e do respeito aos direitos humanos. Foi assim que me despedi do setor de combate à violência e aceitei o convite, do que seria hoje a Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão, para participar de um projeto de sistematização das informações da violência no campo na Procuradoria Geral da República, a PGR. A proposta consistia em desenvolver o projeto em seis meses, o que de fato não ocorreu. Passados mais de dois anos, nós não tínhamos conseguido organizar as informações por uma importante razão: além de serem muitos as violações de direitos humanos decorrentes de conflitos fundiários e trabalhistas, outros continuavam a acontecer.

Minha aproximação com a PGR ocorreu por ocasião da criação do Fórum Nacional contra a Violência no Campo. No dia 2 de fevereiro de 1992, mais um sindicalista da lista dos marcados para morrer, foi assassinado. Expedito Ribeiro de Souza, ex-presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Rio Maria (PA) sucedeu a João Canuto, ex-presidente que também tinha sido assassinado. Encontravam-se reunidos em Brasília naquele mesmo dia lideranças de importantes movimentos do campo para tratar da escalada de violência no campo. Inteirado de mais um assassinato o grupo decidiu pelo envio de alguns dos líderes para o Município de Rio Maria para acompanhar as cerimônias de despedida do "poeta negro da Amazônia", como era conhecido Expedito, enquanto outros foram destinados para procurar Cláudio Fontelles, da Secretaria de Coordenação de Direitos Individuais e Difusos – SECODID (substituída mais tarde pela Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão – PFDC), para reivindicarem maior empenho do MPF no combate ao trabalho escravo e a toda forma de violência contra as organizações de trabalhadores do campo. Assim nasceu o Fórum contra Violência no Campo, com o apoio determinante da PGR e OAB, à época presidida pelo Dr. Marcello Lavenère Machado, e a participação expressiva de entidades não governamentais (como CPT, MST, CONTAG, CIMI, MNDH, INESC); governamentais relacionadas às demandas dos trabalhadores (Ministério Público do Trabalho, Incra, FUNAI, IBAMA; e, na assistência, diplomatas que participavam dos coletivos de direitos humanos. O fórum teve um papel importante no combate à violência, na elaboração de procedimentos de denúncias, ações de proteção aos ameaçados, participação em audiências públicas, em Brasília e nos estados de grave incidência de violência como Paraná, Maranhão, Pará e Alagoas. Essa foi uma importante experiência de ação de Estado com otimização de recursos e resultados favoráveis a favor da proteção da vida e contra a impunidade, mas que não teve continuidade após cinco anos de reuniões mensais.

Depois de três anos na PFDC, outra perspectiva de experiência me apareceu: trabalhar na Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados. Era necessário aproveitar o espaço público do Parlamento para dar vazão às denúncias de violência praticada por particulares, as ditas empresas rurais, e pelo próprio Estado. Duas ações o então presidente da Comissão de Direitos Humanos elegeu especialmente para o seu mandato: primeiro, o pedido de reabertura do caso "Rio Centro" para que a impunidade dos crimes praticados no passado não servisse de estímulo para os crimes do presente. Segundo caso, com a mudança do caráter individual das perseguições para crimes coletivos, como a chacina de Corumbiara e de Eldorado dos Carajás, faziam-se necessárias denúncias que ultrapassassem os arquivos mortos destinados aos crimes contra trabalhadores e que repercutissem fora do Brasil. Assim realizamos na Câmara dos Deputados um importante tribunal simbólico que denominamos Tribunal Corumbiara e Eldorado dos Carajás. A presença do juiz da corte francesa Louis Joinet e do escritor português José Saramago garantiram a grande visibilidade e a repercussão dos crimes, praticados no Brasil, de lesa-humanidade. O primeiro caso foi apresentado à Procuradoria Geral da República, mas permaneceu nas gavetas, sem andamento, por anos, determinando por fim, o chefe do Ministério Público o arquivamento, por entender que a Lei 6683 de 1979 anistiou todos os crimes praticados na ditadura militar. O caso das chacinas apresentado no Tribunal permitiu às instâncias internacionais não só fazerem recomendação ao Estado brasileiro, mas também condenar o Brasil em mais de um caso de violência rural.

Ao cabo de três anos de vivência na Comissão de Direitos Humanos ao lado de Hélio Bicudo, Pedro Wilson, Nilmário Miranda e outros, saí da Comissão de Direitos Humanos da Câmara e fui trabalhar no Senado Federal com o Senador Tião Viana, por recomendação de Dom Moacyr Grecchi, na época bispo época do Acre, e depois com o Senador também do Acre, Sibá Machado, com quem eu já tinha trabalhado no Departamento Nacional dos Trabalhadores Rurais da CUT. A minha contribuição aos mandatos dos senadores do Acre, penso que foi no sentido de apoiar importantes iniciativas para implementação de políticas de saúde, como a contratação de mais de uma dezena de médicos cubanos para atender à população pobre acreana. No caso do Senador Sibá acredito que dei minha modesta contribuição nos subsídios e articulação junto ao Ministério da Justiça para demarcação das terras indígenas Raposa Serra do Sol, no Estado de Roraima.

No ano de 2003 fui convidada pelo então presidente da Comissão de Anistia, Dr. Marcelo Lavenère Machado para compor o conselho da Comissão de Anistia e relatar processos de vítimas que sofreram perseguição, prisão e prejuízos econômicos decorrentes das demissões.

Com essa desafiante experiência pude observar que, ao longo de anos de minha existência, muitas das experiências que vivi anteriormente me capacitaram para ter a compreensão histórica e política do que significou e continua significando a violência e a perseguição política praticada pelo Estado, o luto que se prolonga na medida em que os familiares desconhecem o que aconteceu com os seus familiares e onde foram depositados seus corpos. A dor não cessa porque a impunidade dos responsáveis pelas torturas, prisões, mortes seguem desestabilizando a democracia e pairam com o peso da ameaça de repetição dos crimes praticados.

Na condição de conselheira, serviço público considerado relevante e sem caráter de emprego, permaneci até 2007. Em 2007 recebi do novo presidente da Comissão de Anistia, Dr. Paulo Abrão, convite de função comissionado e o cargo de vice-presidente do Conselho, que desempenhei até 2015. Essa atividade parecia ser uma síntese de toda minha trajetória e dos apelos a que fui sendo provocada no meu percurso de fé e engajamento político. Como relatora de processos de requerentes, que expõem para a sociedade suas feridas, compreendi que a violência decorrente da ruptura democrática de 1964 e também as decorrentes de períodos anteriores tinham raízes mais profundas, gestadas nas profundas desigualdades e injustiças praticadas por uma sociedade que rejeita os pobres e impede sua participação, ascensão econômica e social. Não é mera coincidência que ainda hoje se denuncie a existência das práticas escravagistas, homofóbicas e racistas. O pretexto de acusar os que tentam subverter a ordem injusta e reduzir a reivindicação em "coisa de comunistas" sempre foi usado como mecanismo de ocultação das injustiças e de tentativa de silenciamento da classe trabalhadora.

A história do Brasil tem revelado que, cada vez que os pobres se organizam em razão da usurpação de bens e direitos pela classe dominante, ocorre uma contrarreação que tenta imobilizar os sujeitos de ação contestadora. Na Comissão de Anistia, criada por exigência constitucional, com competência de declarar a perseguição exclusivamente política e reparar moralmente e economicamente os prejuízos ocorridos nos períodos de ruptura de legalidade, pude encontrar histórias de humanistas e, dentre esses, muitos sujeitos que por causa de suas crenças e fé, se engajaram na luta por justiça e foram barbaramente reprimidos, alguns até a morte. Nos anos em que lá estive vivenciei como um serviço de caráter pastoral que aproveitei para minha espiritualidade e para exercício acadêmico.

A declaração de anistiado político, direito do perseguido político, poderia sugerir certa pacificação se ela viesse acompanhada da responsabilização e do arrependimento. No entanto, o fato de não se ter a responsabilização e a declaração de arrependimento pelos autores dos crimes praticados, a plenitude da declaração de anistia como um efetivo pedido de perdão não

ocorre, uma vez que somente quem praticou os crimes pode se arrepender e somente as vítimas, e seus familiares, são detentoras da capacidade de perdoar. Esse tema busquei aprofundar no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da UNB e defendi em minha dissertação de mestrado que "o perdão, horizonte da justiça, é meta, não é um ato isolado a ser conduzido unilateralmente. Ele não acontece por ato de mágica, nem decreto. O perdão constrói, reconstrói, cicatriza, é mediação política, é ato exclusivo das vítimas" (BELLATO, 2014). Da incompletude do processo restaurativo, decorre entre outros males, que o ciclo do luto se efetive, pois sempre terá uma família à espera de uma chamada telefônica ou de um bater à porta, prolongando o sofrimento das feridas abertas e sangrando.

A Comissão de Anistia examina, declara e orienta a reparação legal dos efeitos da perseguição política e cabe à Comissão de Mortos e Desaparecidos indenizar os crimes praticados pelo Estado brasileiro nos casos de vítimas de prisões, torturas, mortes e desaparecimentos forçados. Ao longo de aproximadamente 20 anos e 15 anos, respectivamente, os procedimentos adotados pelas Comissão de Mortos e Desaparecidos e Comissão de Anistia se revelaram insuficientes para a revelação da verdade e a garantia de não repetição dos crimes praticados. A falta de abertura de todos os arquivos oficiais e a falta de empenho por setores do Estado comprometeram as investigações e obstruíram o objetivo de resgate da verdade que permitiria uma tomada de consciência coletiva sobre o respeito aos direitos universais, tendo a vida como valor supremo a ser defendido em todas as circunstâncias, a necessidade de preservação da memória e a revelação histórica em todos os níveis de conhecimento e formação.

Essa incongruência do Estado brasileiro, mobilizou a sociedade, especialmente entidades de direitos humanos e representantes de familiares, que afirmaram no Plano Nacional de Direitos Humanos a necessidade da constituição da Comissão Nacional da Verdade. A então presidenta da República, Dilma Rousseff, determinou a constituição de comissão com representantes de diversos Ministérios e encaminhou para o Congresso o Projeto de Lei. Em 12 de novembro de 2011 foi sancionada a Lei 12.528 com a finalidade de examinar e esclarecer as graves violações de direitos humanos praticadas no período fixado no art. 8º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, a fim de efetivar o direito à memória e à verdade histórica e promover a reconciliação nacional. Na condição de suplente fui nomeada representante do Ministério da Justiça e participei de todas as reuniões da equipe interministerial.

Para a realização de intensa agenda de compromisso profissional, social e pastoral sempre me valeu o apoio incondicional de minha família e de minha Congregação a cujo apoio

e confiança tenho tentado corresponder. Entendo que as atividades que realizo são confirmadas pelo grupo e coerentes com os Planos de Ação decididos coletivamente. Por isso, sempre que convocada por minha congregação religiosa para algum serviço, busquei atender prioritariamente. Por mais de uma vez compus instâncias colegiadas, em nível regional e, nos anos 2004 a 2007, compus a coordenação nacional. Atualmente componho a coordenação do grupo Centro-oeste e Lago do Junco.

UMA PALAVRA FINAL

Experimentei, em todos os colegiados que vivi, desde a família até as demais instituições em que militei e trabalhei, o desafio e o desejo de construir um mundo menos desigual para todos e todas. A esse desejo de lidar bem com o que é de todos, e, de cada um, dou o nome de política. Aprendi política vendo minha mãe repartir a omelete para que não faltasse para ninguém. Ou ainda com meu pai que a cada pescaria retornava com os peixes suficientes para a família, acompanhados de biscoitos, verduras, frutas, resultado das trocas com quem nada pescou. Também com minha catequista que nos ensinava ser solidários com os que menos tinham. Esse foi o jeito que entendi que fazer caridade é o mesmo que fazer política com amor.

Contudo a sociedade injusta e violenta que temos não será transformada exclusivamente com mudanças estruturais. Vivenciamos opressão e violência decorrentes das relações sociais que impõem um poder de dominação do mais forte sobre o mais fraco em todas as camadas da sociedade. A repetição das relações desiguais é vivida, inclusive nos ambientes religiosos, como resultado de condições históricas e culturais. Essa violência praticada especialmente contra mulheres é um empecilho para experimentarmos os mesmos sentimentos de amor e respeito que Cristo nos convida a viver (Fl 2, 5). Tenho vivido e testemunhado ao longo de mais de cinquenta anos de militância, social e eclesial relações naturalizadas de poder que não são pautadas por valores éticos de respeito e igualdade. Se é justa e necessária a reclamação por igualdade nas relações civis tanto mais ela é imprescindível nas relações eclesiais. Não são fraternas e chegam a ser absurdas as atitudes e pretensões de dominação do público masculino nas igrejas sobre o público feminino, quase sempre majoritário, reservando-lhes tratamento de menosprezo, desrespeito às suas opiniões e fundamentações.

Se as injustiças e desigualdades são consequências dos modelos e prioridades de investimentos dos governos, devendo ser erradicadas por novos modelos de organização, tenho para mim que os compromissos de respeito e igualdade são exigências e urgências éticas que,

feitas no diálogo, respeito e maturidade poderão inspirar as políticas de participação em todos os níveis. Em todos os campos da sociedade essa tarefa pode alavancar as outras mudanças necessárias. O caminho é longo, mas poderá ser alcançado se nos dispusermos a realizá-lo com perseverança e constância.

Hoje, vivenciamos no nosso país mais uma situação excepcional e presenciamos estupefatos o revés das construções que fizeram, nos últimos anos, diminuir as desigualdades sociais. Como lava de vulcão, discursos de ódio eclodiram contra as políticas públicas que promoveram melhores condições de vida para mais de 40 milhões de brasileiros. Discursos com conteúdo preconceituoso e autoritário ameaçam a vida e chegam a comemorar assassinatos de representantes das camadas populares. A violência espalhada por todo o país revela a indiferença e o desprezo pela vida, especialmente de jovens, negros, mulheres. Se, em alguns momentos pareceu que a sociedade brasileira dava passos para a superação da dominação machista e autoritária, agora vemos novamente o avanço do feminicídio com o assassinato de esposas, companheiras, namoradas, irmãs, mães. Já se pode afirmar que em tempos de normalidade democrática ocorre contenção de violência e que, em tempo de descrédito nas instituições, prevalecem a barbárie e o desrespeito pelos paradigmas da boa convivência.

Em todas as instâncias em que atuei, o compartilhamento do poder-serviço, como chamo a política, sempre vivi como desafio de construção nas relações. Em todos os lugares tentei incidir como educadora e como aprendiz. A democracia, por todos nós cantada em verso e prosa, é uma árvore recém-plantada e requer ainda muito cuidado para que de seus frutos se possam colher justiça e igualdade.

Desejo como mulher, religiosa, educadora e aprendiz de práticas democráticas seguir lutando para que se efetivem relações de igualdade em toda a sociedade, que os direitos humanos sejam incorporados na vida de toda a população e dispensem discursos a seu favor. Presente na Comissão Brasileira Justiça e Paz, na Rede Social de Justiça e Direitos Humanos e na recém-criada Associação Brasileira de Juristas pela Democracia, vivencio com homens e mulheres a inspiração do Papa Francisco que afirma que “é obrigação dos cristãos envolverem-se na política” para juntamente com toda a humanidade alcançarmos a paz, a justiça e a igualdade.

REFERÊNCIAS

BELLATO, Sueli Aparecida. **Justiça de transição**: perdão ou desculpa em nome do estado brasileiro? 2014. 155 f., il. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

CARTA AOS FILIPENSES. In: **Bíblia Sagrada**: tradução da CNBB. 3.ed. Brasília: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, (s.d.).

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013-: Francisco). **Respostas do Santo Padre Francisco às perguntas dos representantes das escolas dos jesuítas na Itália e na Albânia**. Vaticano, 07 jun. 2013. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130607_scuole-gesuiti.html#Queridos_alunos,_queridos_jovens!>. Data da consulta: 30 set. 2018.

AS MULHERES, A POLÍTICA E A RELIGIÃO

Luiza Erundina de Sousa

INTRODUÇÃO

Diante da tarefa de elaborar um texto sobre o tema "as mulheres, a política e a religião", pensei que talvez a melhor contribuição que eu poderia oferecer ao debate sobre essa importante questão seria abordá-la com base na minha própria experiência pessoal como mulher, cristã, profissional e militante política, seguindo exatamente essa ordem, no sentido de estabelecer uma hierarquia entre essas dimensões, mas com vistas a destacar a influência recíproca entre elas durante o processo de construção e o exercício da cidadania. Essa experiência se fez em comunhão com muitas outras mulheres que encontrei ao longo da caminhada que, então, se tornou comum e conferiu sentido à vivência entre pessoas livres e engajadas na realização da história como um sujeito coletivo.

Convém destacar, desde logo, que não tenho a menor pretensão de ser referência para ninguém, o que seria uma incoerência da minha parte, visto que, defendo e luto pela autonomia e independência dos cidadãos e cidadãs, principalmente as mulheres, a quem cabe, exclusivamente, a condução de suas próprias vidas como protagonistas do processo histórico-social. Desejo, tão somente, partilhar, com os eventuais leitores e leitoras deste texto, minha trajetória de vida como uma mulher do povo; como cristã católica; como profissional assistente social e educadora; e como militante política de esquerda.

Considero que a minha história de vida foi fortemente influenciada por uma precoce tomada de consciência da minha origem de classe popular, e das determinações de natureza geográfica, econômica, social, cultural, religiosa e política. Percebi, desde cedo, as contradições que se expressavam nas relações sociais, no enfrentamento às necessidades da vida que afetavam duramente as pessoas e a comunidade local como um todo, porém seus efeitos impactavam de forma desigual os diferentes segmentos da coletividade. Por exemplo, quando chegava a seca no sertão a maioria das famílias era obrigada a migrar, nas piores condições, para fugir da fome e da sede, enquanto algumas poucas tinham reservas de alimento e de outros meios de sobrevivência suficientes para aguardar o período da chuva que não se sabia quando viria.

Outro fator determinante dos rumos que segui na vida foi minha determinação de romper com os padrões impostos, desde sempre, pela cultura machista e patriarcal, e que continua até os dias de hoje, feito grilhões que tiram a liberdade e o modo de ser da mulher no mundo, na família, no meio social onde vive, na comunidade religiosa a que pertence não por livre escolha, mas herdada do meio onde e desde que nasce.

Consciente da realidade de opressão a que as mulheres estavam submetidas, decidi fazer a primeira ruptura da minha vida, ou seja, negar o "destino" que social e historicamente me estava reservado, assim como a todas as jovens da minha geração e classe social, e que, necessariamente, implicava em ter que casar muito jovem; gerar muitos filhos, e dedicar a vida toda a cuidar do marido e dos filhos, bem como dos mais velhos da família ampliada, reproduzindo-se, assim, o modelo de vida imposto à mulher pelo meio social. Devo salientar, no entanto, que não sofri qualquer pressão, nesse sentido, por parte dos meus pais que nos educaram na base da confiança e do respeito à liberdade individual dos filhos e filhas, nos orientando de acordo com os valores e princípios cristãos, em relação aos quais eles eram exemplo.

RELIGIÃO E TRAJETÓRIA PESSOAL

Nasci na década de 1930, no sertão da Paraíba, numa pequena vila que mudou de nome três vezes ao longo de sua história. Nasceu com o nome de Canaã que leva a imaginação à "terra em que mana leite e mel", terra prometida pelo Senhor ao seu povo escolhido. Depois mudou para Belém que lembra presépio, manjedoura, Natal, o nascimento do Menino-Deus. Por fim, Uiraúna, nome emprestado de um pássaro da região, e que desperta curiosidade. Sempre me perguntam: "de onde vem esse nome? " Aí eu respondo com uma pontinha de orgulho: "é um pássaro preto que existe por lá".

Saí criança da minha terra, fugindo da seca com meus pais, irmãs, e com muitas outras famílias que, como a minha, eram forçadas a arribar para não morrer de fome e de sede. Logo que a chuva chegava, voltávamos correndo, pois não sabíamos viver em outro lugar. Mais tarde, já adolescente, fui migrando dentro do meu próprio Estado, em busca de oportunidade de estudar, para poder ser gente e me preparar para enfrentar o meu futuro e o da minha gente. Graças à generosidade de uma tia, irmã da minha mãe, uma jovem viúva, também muito pobre, e com muitos filhos, fui acolhida em sua casa, na cidade de Patos, onde consegui iniciar o curso ginasial, superando, assim, os limites do saber que Uiraúna oferecia, e acessar outros níveis de

conhecimento. Sonhava com as férias escolares para voltar ao seio da família e ao convívio com os jovens da minha geração e, com eles e elas, usufruir a rica experiência de compartilhamento da vida simples e fascinante da nossa vila.

É impossível esquecer a animada festa da padroeira – a Sagrada Família: Jesus, Maria e José –, realizada todos os anos no mês de janeiro. Festa que nos unia e envolvia todos e todas nas solenes celebrações religiosas, ao mesmo tempo em que nos dividia numa acirrada disputa entre dois partidos: o "cordão azul" e o "cordão encarnado". No final, ganhava um ou outro, mas quem saía ganhando mesmo era a paróquia, com o resultado financeiro da festa, fruto de leilões e quermesses animadas que faziam a alegria de toda a gente. Quem não se lembra da figura austera do Padre Antônio Anacleto, santo homem, vigário zeloso que conduzia com amor e dedicação a vida espiritual do seu rebanho. Aliás, meus pais o escolheram para padrinho de batismo de minha irmã caçula, Maria Irene, assim como também escolheram um outro sacerdote para ser meu padrinho, Padre Oriel Antônio Fernandes.

Eu era feliz e sabia. Até que a vida me levou para muito longe, por caminhos e destinos jamais imaginados, me distanciando sempre mais das minhas origens. Restaram a saudade e o desejo enorme de reviver tudo aquilo que me encantou nos anos felizes da minha infância despreocupada e que suscitou os sonhos dourados da minha juventude que, até hoje, alimentam a esperança que me anima e impulsiona a construir um mundo novo, onde todas e todos, sem exceção, tenham garantidas a realização pessoal e a felicidade; sem perder nunca o encanto da infância e a magia da adolescência e da juventude; preservando as raízes, fonte perene de inspiração, estejam onde estiverem plantadas: seja em uma terra encantada chamada Canaã ou Belém, seja na morada do pássaro preto de nome Uiraúna.

Nordestina de família pobre, vivi o drama do retirante fugindo da seca e da fome que fustigavam, de forma impiedosa, as vítimas de frequentes e prolongadas estiagens, verdadeiro flagelo na vida daquela gente. Às vezes eu me perguntava: "será mesmo por falta de chuva que o sertanejo é forçado a arribar?" A resposta, evidentemente, era "não". Pelo que me lembro, quando vivia por lá, nem todas as famílias da vila eram obrigadas a migrar quando a chuva não vinha. Só os que trabalhavam na terra dos outros, e eram a maioria, tinham que partir, porque não conseguiam guardar o suficiente para se sustentar, enquanto esperavam o próximo inverno. E a espera era longa e angustiante.

Mal terminava o período das chuvas e se fazia a colheita do que se plantara, voltava-se a perguntar: "será que vai ter inverno no ano que vem?" Essa preocupação atingia a todos, inclusive as crianças que, desde muito cedo, aprendiam a observar e a decifrar os sinais da

natureza que, como diziam, os adultos, prenunciavam chuva ou estiagem. Eu mesma, ainda bem pequena, me habituei a olhar para o céu, ao amanhecer, e ao anoitecer, à procura de alguma promessa de chuva. Determinados sinais, segundo a profecia, prometiam inverno; outros ameaçavam seca. Observávamos, por exemplo, a cor da "barra do sol" no horizonte ao entardecer; a força e a direção do vento na "boquinha da noite"; o canto de um ou outro pássaro que anunciava chuva ou sinalizava mau agouro. Assim, como as crianças pobres da vila, cresci vivendo as angústias e esperanças dos adultos.

A espera era longa. Durava meses. Ia até 19 de março, dia de São José, tempo em que a comunidade se mobilizava para promover novenas, procissões e rezar pedindo ao Santo que mandasse chuva "para o sertão sofredor". Aquela data era o prazo limite que o sertanejo se dava para esperar pela chuva. Caso não chovesse até aquele dia, as famílias começavam a arrumar as "trouxas" para irem pelo mundo afora, sem eira nem beira, em busca de um lugar onde pudessem encontrar algum meio de sobrevivência. Sei disso por experiência própria.

Minha família migrou duas vezes por causa de seca. A primeira, em 1932, quando eu ainda não havia nascido. A segunda, em 1942, quando eu tinha oito anos de idade. Lembro-me, perfeitamente, como tudo aconteceu. Meus pais e os três filhos mais velhos iam a pé. Eu e minhas duas irmãs mais novas, dentro de caçuás montadas no burro que meu pai alugara para transportar as crianças e alguns "troços" indispensáveis.

Alheias à aflição dos pais, e ignorando a gravidade da situação e os sofrimentos que nos aguardavam, para nós, crianças, a véspera da viagem foi uma festa. Acompanhávamos, com animação, o movimento dos adultos nos preparativos para a viagem. Ninguém dormiu naquela noite; nem mesmo os pequeninos. Recordo-me, emocionada, que era uma linda noite, com o céu cheio de estrelas iluminando a madrugada triste dos que se preparavam para partir.

Assim como a minha família, muitas outras eram arrancadas do povoado e do seu meio pela seca inclemente e pela estrutura de poder de uma sociedade injusta e desigual. Se houvesse justa distribuição de renda e da água acumulada nos açudes construídos pelo governo, com o dinheiro do povo, nas terras dos latifundiários, o camponês nordestino teria condições de esperar pela chuva e não ser forçado a migrar logo no começo do período da seca.

A viagem teve início nas primeiras horas da madrugada. Sob um sol "escaldante", andamos seis léguas; da vila de Belém até um lugarejo chamado "Poço Adão", onde havia uma estação de trem. Ali nos juntamos a outras pessoas que também rumavam sem destino, fugindo da seca como nós. Após longas horas de espera na estação, tomamos o trem que nos levou a outro povoado onde pernoitamos. Ficamos alojados numa pensão miserável, sem condições

mínimas de higiene, onde passamos uma noite de terror. No dia seguinte, embarcamos em outro trem e seguimos rumo ao desconhecido, à mercê da própria sorte.

Terminou assim um episódio de uma trágica e longa história que continua a ser escrita, até hoje, protagonizada por levas e levas de sertanejos, vítimas da seca implacável e de uma estrutura fundiária injusta e perversa que condena milhares de nordestinos ao êxodo, que os arranca de suas origens, espalhando-os pelos quatro cantos desse imenso país. Partem em revoada feito ave de arribação, mas, acredito, chegará o dia em que, conscientes de seus direitos e da própria força, construirão uma nação justa e solidária, onde todos e todas terão assegurados seus direitos fundamentais e o pleno exercício da cidadania.

Entre as experiências mais fascinantes da minha infância e que guarda relação com a influência religiosa na minha formação, era o natal em Belém. Lembro-me com emoção a chegada das festas de fim de ano, em Belém, quando eu era criança. A comunidade inteira se mobilizava durante os dias e semanas que precediam a noite de natal nos preparativos para a celebração do nascimento do Menino-Jesus. As famílias pobres, como a minha, faziam as contas para saber quanto sobrara da venda do algodão, colhido na última safra, para as despesas extras com a compra de uma muda nova de roupa para cada um da família: um vestido para a mãe e cada uma das meninas; calça e camisa para o pai, e cada um dos filhos homens. Tudo muito simples, conforme nossas posses, e como simples e pobre era o Menino que ia nascer em Belém, numa manjedoura.

Após ansiosa espera, chegava, finalmente, a grande noite – a noite de natal. A vila de Belém toda engalanada; o manzape de farinha de mandioca, recheada com castanha-de-caju e assado no forno a lenha, já estava pronto, bem como os sequilhos de goma, verdadeira delícia que se desmanchava na boca da gente. O mercado se enchia de bancas montadas para a venda do que era trazido da roça durante a noite, véspera do dia da festa. Tinha tudo o que se quisesse comprar: feijão-de-corda e farinha de mandioca; broa de milho, rapadura e alfinim; alecrim, canela e fumo de rolo; gaiolas com passarinhos das mais variadas espécies alegravam a meninada que, em algazarra, corria solta entre as bancas espalhadas pelo mercado. Dona Enedina, minha mãe, cafezeira respeitada, tinha sua banca num canto junto de uma das duas portas de entrada do mercado, onde vendia café e bolos feitos por ela na véspera da grande noite. Mestre Tonheiro, meu pai, celeiro famoso por suas celas não machucarem o lombo dos animais, atendia seus fregueses numa sala alugada que ficava numa das esquinas do mercado, onde vendia celas e arreios de couro; sandálias de currulepe e indumentárias para vaqueiros.

No início da noite, meu pai reunia a filharada para distribuir moedas de poucos réis a cada um, como se fosse presente de Papai Noel que, naquele tempo, não existia para nós nem mesmo como fantasia infantil, tal era a dureza da vida real que não comportava devaneios nem ilusões, como ficou demonstrado no decorrer da vida adulta, sem presentes e sem natais.

Depois de brincarmos até não poder mais e termos gasto o último tostão na feira, comprando seriguela, pé-de-moleque e rosário de coco-catolé, voltávamos para junto de meu pai que já tinha espalhado couros pelo chão da sala onde fazia seus negócios, para deitarmos sobre eles, e onde dormíamos em paz até o raiar do dia de natal.

À meia noite, os que não estavam trabalhando na feira, iam à igreja matriz assistir à "missa do galo", celebrada pelo Padre Antônio Anacleto, vigário da paróquia de Jesus, Maria e José, para comemorar, aos pés do presépio, o nascimento do Menino-Jesus. Era o coroamento das festas de mais um Natal na vila de Belém, em comemoração ao primeiro Natal ocorrido há mais de dois mil anos, em outra Belém, e que revolucionou o mundo e transformou radicalmente o destino da humanidade.

Duas outras experiências também tiveram grande importância na minha formação cristã. A primeira foi aos trezes anos de idade, quando eu fazia as duas últimas séries do curso ginasial em Campina Grande e então passei a integrar a JEC (Juventude Estudantil Católica) que despertou minha consciência de adolescente para a dimensão coletiva da fé, ao mesmo tempo em que aprofundou minha compreensão sobre a justiça, como um imperativo da fé.

A segunda experiência que também me marcou foi a que vivi como membro das Luísas de Marillac, movimento inspirado na espiritualidade de Santa Luísa de Marillac, co-fundadora da Congregação da Caridade, fundada por São Vicente de Paulo, experiência que me fez descobrir, ainda adolescente, o pobre como expressão de Deus e a quem a cristã ou o cristão deve servir e amar.

Ao analisar essa trajetória de vida pessoal me dou conta de que é marcada por fatos e circunstâncias, alheios à minha vontade, que contribuíram decisivamente para que, desde muito cedo, eu tomasse consciência da minha origem de classe popular, o que, por sua vez, determinou a dimensão coletiva da vida na sociedade, espaço de convivência e de luta para transformar as relações de dominação e opressão de classe. Compreendi, então, que eu teria que me preparar para participar do processo de mudança da sociedade, e que as condições para isso eram o estudo e a organização política das trabalhadoras e trabalhadores.

Outro fator que contribuiu para que eu entendesse as determinações socioculturais da minha origem familiar e de classe social foi certamente a influência da minha formação cristã

que me ajudou a descobrir a política como uma dimensão essencial da vivência da fé, e imprescindível à transformação das condições de exploração e injustiça próprias da sociedade capitalista.

Assim, a descoberta de Deus na minha vida e na vida do meu povo aconteceu de forma concreta e definitiva, para além das práticas religiosas, ou mesmo como herança cultural, mas como uma real experiência de Deus Providência, Deus Justiça, Deus Amor que ilumina minha trajetória de vida até os dias de hoje.

FORMAÇÃO ACADÊMICA, EXPERIÊNCIA PROFISSIONAL E OPÇÃO POLÍTICA

Cursei o primário no grupo escolar de Uiraúna; o curso ginasial, em colégio particular em Patos e Campina Grande, na Paraíba, com bolsa de estudo. O colegial (científico) eu cursei no Colégio do Estado, em Campina Grande, onde eu estudava à noite e trabalhava durante o dia para sustentar minha família. Após concluir o colegial, tive de suspender meus estudos por falta de condições de ir para a capital, onde eu pretendia fazer medicina. Frustrada a expectativa, só voltei a estudar nove anos depois, em 1963, quando ingressei na Faculdade de Serviço Social, em Campina Grande, e me formei em 1966, na Universidade Federal da Paraíba – UFPb, em João Pessoa. Essa opção a que as circunstâncias me levaram mudou o rumo da minha vida, pois fui trabalhar como assistente social, com a população pobre e, em consequência, assumi a militância política ao compreender que só a ação política é capaz de transformar a realidade de exclusão e injustiça a que a maioria da população brasileira está submetida.

Antes, porém, trabalhei como funcionária pública federal no Serviço de Assistência Médica Domiciliar de Urgência (SAMDU) em Campina Grande, e no Instituto Nacional de Previdência Social – INSP em João Pessoa (PB).

Em 1968 e 1969, fiz pós-graduação em Ciências Sociais, na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, como bolsista da CAPES. Após defender tese, retornei à Paraíba em 1970, para lecionar na UFPb, quando foi proibido o meu ingresso como professora nos quadros daquela Universidade. Segundo o Reitor da época, o veto teria sido uma ordem do comando militar da região, por restrições ideológicas.

Permaneci em João Pessoa durante o ano de 1970, quando trabalhei na pastoral da terra, com Dom José Maria Pires, então Arcebispo da Paraíba, tempo em que a perseguição do regime militar aos membros da Igreja progressista, inspirada na teologia da libertação, era muito forte, bem como àqueles que atuavam junto dos camponeses remanescentes das Ligas Camponesas

trucidadas pela ditadura. Era justamente em Sapé, interior da Paraíba, onde ocorreu um dos massacres mais cruéis aos camponeses das Ligas, que nós da pastoral atuávamos.

Resolvi, então, me mudar para São Paulo, em 1971, onde fiz concurso público para assistente social da Prefeitura Municipal. Tendo sido bem classificada, fui admitida nos quadros da Secretaria do Bem-Estar Social e passei a trabalhar na periferia da cidade com os moradores de favelas e cortiços. Lá se amontoavam os nordestinos expulsos do campo pelos latifundiários, e, na cidade grande, eram frequentemente ameaçados de despejo de seus barracos pelo poder público e/ ou pelos especuladores da terra urbana. Compreendi, então, que, no nordeste e no sul do país, a luta pelo acesso à terra é a mesma. No campo, são os camponeses que precisam de terra para trabalhar; na cidade, os que necessitam de terra para morar. Trata-se, portanto, da mesma luta: pela reforma agrária e pela reforma urbana até hoje não realizadas por omissão e descompromisso dos que exercem o poder no país.

Em razão desse trabalho, passei a ser perseguida pelo secretário que, na época, era um militar do Exército, da reserva, coronel Ávila, tido como um dos torturadores do regime militar.

Trabalhávamos em equipes multiprofissionais que levavam à população necessitada, além dos serviços de assistência social, orientações e estímulo para a sua organização e participação em movimentos que se organizavam para lutar por soluções para os problemas de suas comunidades. Em razão desse trabalho com o povo, processos administrativos foram movidos contra nós, integrantes das equipes. Então, começamos a nos organizar para nos defendermos.

Nesse sentido, reativamos a Associação Profissional dos Assistentes Sociais de São Paulo – APASSP, que estava desativada há mais de sete anos, também por perseguição da ditadura, e que passou a ser um espaço institucional de luta em defesa da categoria dos assistentes sociais e dos demais membros das equipes de trabalho nas suas relações com o governo e organizações sociais onde atuávamos.

A partir da reorganização da APASSP passamos a organizar politicamente a categoria dos assistentes sociais em âmbito nacional, para enfrentar os problemas dos profissionais nas instituições públicas e privadas onde trabalhávamos, ao mesmo tempo em que contribuíamos para organizar e politizar os movimentos populares. Inúmeras lutas foram travadas, com perdas e ganhos, mas todas fortalecedoras do espírito de luta dos profissionais e que ampliavam os espaços de atuação política conectada à luta mais geral de resistência à ditadura militar e em defesa da democracia.

Além da atuação profissional como assistente social e dirigente sindical, fui professora em várias Universidades e Faculdades da capital, do litoral e do interior do Estado de São Paulo, quando tive a oportunidade de contribuir na formação de novos profissionais da área social.

Após alguns anos de militância sindical, compreendi que os problemas sociais têm causas estruturais, cujo enfrentamento supõe ação organizada da sociedade por meio de partidos políticos comprometidos com uma ação transformadora e com um projeto político capaz de enfrentar as contradições e de conceber um novo projeto de nação. Daí, resolvi participar da fundação do Partido dos Trabalhadores (PT), em 1980, sem deixar a atuação profissional nem a militância sindical.

Em 1982, o PT disputou, pela primeira vez, eleições majoritárias e proporcionais, ocasião em que, indicada pelas bases do partido, saí candidata e me elegi vereadora à Câmara Municipal de São Paulo, junto com mais quatro companheiras(os), e exerci o mandato por quatro anos, de 1983 a 1986. Fui eleita deputada estadual nas eleições de 1986, exercendo o mandato por dois anos, de 1987 a 1988, na Assembleia Legislativa de São Paulo. Em 1988, participei de uma prévia, realizada pelo PT para a escolha do seu candidato a prefeito de São Paulo, e ganhei de Plínio de Arruda Sampaio.

Em 15 de novembro de 1988, São Paulo elegeu a primeira mulher prefeita da maior cidade brasileira, terceira maior cidade do mundo. O inusitado aconteceu. O imprevisível às vezes ocorre na história e na política, para surpresa e espanto dos que, até então, se imaginavam detentores absolutos do controle dos processos de disputa do poder. Eles viram as rédeas escaparem de suas mãos. Quem imaginaria que a capital do Estado mais poderoso do país elegeria uma mulher, nordestina, de origem humilde e de esquerda, para governá-la, quando nem mesmo o seu partido, o PT, acreditava na viabilidade eleitoral da sua candidata e, muito menos, na sua capacidade político-administrativa? Os dirigentes partidários não queriam, certamente, se arriscar a perder mais uma eleição ou, pelo menos, não se sair muito mal eleitoralmente. Inclusive, um companheiro, insatisfeito com o resultado da prévia que me escolheu candidata, comentou desalentado: “que pena, com essa candidatura a esquerda vê comprometido o seu projeto de poder”, projeto esse que, segundo ele, se viabilizaria se o candidato fosse o Plínio, derrotado na prévia.

Seguindo a lógica e a cultura da política tradicional, a preferência dos dirigentes partidários recaía sobre um candidato homem, paulista, de classe social diferenciada, e com um histórico de militância política respeitável, ou seja, com perfil eleitoralmente mais viável. No entanto, os processos históricos, sobretudo os relacionados à política, nem sempre seguem essa

lógica. O fato é que o imprevisível ocorreu naquelas eleições, quando os paulistanos elegeram a primeira mulher, nordestina, paraibana de Uiraúna, prefeita da sua cidade.

Passado o susto das primeiras horas, fui me dando conta do inusitado e do tamanho enorme da minha responsabilidade, e aí me veio a ideia de voltar às minhas origens, para beber na fonte, e renovar o compromisso com o meu povo. Assim, como prefeita eleita, embarquei no dia 28 de novembro para comemorar em Uiraúna meu aniversário de 54 anos, em 30 de novembro. Desembarcamos no aeroporto em João Pessoa, onde fomos recebidos por Dom José Maria Pires, então Arcebispo da Paraíba, e por uma multidão que queria ver de perto a conterrânea que conquistara a capital dos paulistas.

Chegamos a Uiraúna às duas e meia da tarde. A cidade já estava em festa desde as primeiras horas do dia, quando a banda de música "Jesus, Maria, José" desfilou pelas ruas ao som do toque da alvorada, acordando a população para receber a filha que imigrara em busca do seu destino. A cidade estava coberta de faixas com os dizeres: "ERUNDINA, UIRAÚNA, BRASIL". Reagi emocionada: "este encontro com minha gente me energiza e me dá forças para cumprir a tarefa que Deus e a história me confiaram. Terei a mesma determinação, coragem, garra e humildade, que aprendi com meu povo, para governar São Paulo, cidade que me acolheu".

Assim terminou mais um episódio de uma longa história que começou quando mais uma nordestina anônima, como tantos outros, desembarcou na rodoviária central da cidade de São Paulo, em 28 de janeiro de 1971; daquela vez, fugindo da perseguição da ditadura militar, e para continuar lutando pelo sonho de justiça e liberdade que havia sido interrompido. Retornando a São Paulo em 2 de dezembro, começou a ser escrito, mais um capítulo dessa fantástica história que liga Uiraúna a São Paulo e ao Brasil.

MULHERES NA POLÍTICA E NO MUNDO DO TRABALHO

Em toda sociedade machista e patriarcal, como a sociedade brasileira, as mulheres têm sido, historicamente, relegadas à invisibilidade e ao silêncio. Confinadas nos espaços privados, elas sempre ficaram fora dos espaços públicos, dedicadas à família e sem consciência do próprio valor e do seu papel na sociedade. Aos poucos, porém, a invisibilidade e o silêncio vêm sendo superados e as mulheres começam a ocupar espaços antes reservados exclusivamente aos homens, tanto no mundo do trabalho, como nos demais campos da vida social.

Quando tomam consciência de seus direitos como mulher, trabalhadora e cidadã, começam a participar de movimentos reivindicativos e a se envolverem na luta por direitos individuais, sociais e políticos, o que contribui para adquirirem autoestima e a se tornar referência para as outras mulheres nas suas comunidades. Hoje, elas estão no mercado de trabalho e nos sindicatos, e participam da luta geral dos trabalhadores. Porém, continuam excluídas das instâncias de decisão, ou seja, dos espaços de poder tradicionalmente destinados aos homens e ocupados por eles.

Entre todas as barreiras à participação das mulheres, a da política é, sem dúvida, a mais difícil de transpor e, como tal, tem sido privilégio dos homens. No Brasil, as mulheres são mais da metade da população e do eleitorado; têm maior nível de escolaridade e representam quase 50% da população economicamente ativa do país. No entanto, estão sub-representadas nos espaços de poder e decisão. São apenas 9,9% na Câmara dos Deputados e 13,6% no Senado Federal. O Brasil é o país com menor proporção de mulheres no Parlamento, considerando-se a América do Sul. Não chegam a 20% nos níveis mais elevados do Poder Executivo. No Judiciário, nas universidades, nos sindicatos e empresas privadas ocupam apenas 20% das chefias. Porém, é preciso registrar que houve avanço nesse aspecto, ainda que com atraso e num ritmo muito lento. Em 1995, foi aprovado o sistema de cotas para as eleições do ano seguinte, com reserva de 20% de vagas para as mulheres. A partir de 1997, seguindo tendência mundial, a reserva passou a ser de, no mínimo, 30% e no máximo 70% para candidaturas de cada sexo.

Em 2009, como conquista do movimento de mulheres, uma minirreforma eleitoral estabeleceu novas regras e ações afirmativas que passaram a valer nas eleições de 2010. Com a nova lei, os partidos são obrigados a preencher a cota de 30% de vagas, sob pena de suas chapas de candidatos não serem registradas pela justiça eleitoral. Além disso, os partidos tiveram que destinar 5% dos recursos do Fundo Partidário à criação e manutenção de programas de promoção e difusão da participação política das mulheres. O partido que não cumprisse essa exigência deveria, no ano subsequente, adicionar mais 2,5% do Fundo Partidário para tal destinação. Ademais, os partidos deveriam reservar ao menos 10% do tempo de propaganda partidária para promover e difundir a participação política das mulheres. Contudo, este último dispositivo perdeu a validade em razão da reforma política aprovada em 2017 que extinguiu o tempo de propaganda partidária em troca da criação do Fundo Eleitoral.

Com a Resolução n° 23.553/2018, aprovada por unanimidade pelo TSE, que trata sobre arrecadação e gastos de recursos por partidos políticos e candidatos, estabeleceu-se que os partidos políticos deverão reservar pelo menos 30% dos recursos do Fundo Especial de

Financiamento de Campanha, conhecido como Fundo Eleitoral, para financiar candidaturas femininas. A Corte também entendeu que o mesmo percentual deve ser considerado em relação ao tempo destinado à propaganda eleitoral gratuita no rádio e na TV. Decidiu, ainda, que, na hipótese de percentual de candidaturas superior ao mínimo de 30%, o repasse dos recursos do Fundo e a distribuição do tempo de propaganda devem ocorrer na mesma proporção. Esta, sem dúvida, é uma das mais importantes conquistas das mulheres, como um meio de ampliar sua participação política e diminuir o déficit de representação feminina nos espaços institucionais de poder.

No entanto, no atual quadro partidário as mulheres têm pouca chance de ampliar sua participação. São poucas em cargos de direção, quase sempre ocupados por homens. Isso se deve também ao fato de as mulheres não se lançarem nas disputas partidárias internas. Preferem apoiar e eleger dirigentes homens, talvez por insegurança em disputar e exercer o poder, até porque foram educadas para assumir funções e tarefas nos espaços privados, enquanto os homens são formados para ocupar espaços públicos. Isso, porém, não deve ser aceito como algo natural. É preciso, pois, que as mulheres procurem romper com essas determinações socioculturais, capacitando-se para disputar e conquistar o poder, assumindo-se como sujeito político na sociedade.

Ademais, não basta disputar e conquistar o poder. É preciso também transformar a forma de exercê-lo, rompendo com as práticas machistas da política tradicional: competitiva, autoritária e excludente. Assim, as mulheres estarão contribuindo para mudar a cultura política que determina a convivência e as relações nos espaços públicos, e o modo de exercer o poder, tornando-os solidários e democráticos.

Outro aspecto importante a considerar é a mulher no mundo do trabalho, cuja história é parte da história do movimento feminista em âmbito nacional e mundial, marcado por permanente luta pela emancipação da mulher e pela eliminação de todas as formas de opressão e discriminação a que ela tem estado submetida.

Aos poucos as mulheres foram se conscientizando dos seus direitos e do seu papel na sociedade e começaram a se envolver em ações coletivas como: o movimento contra a carestia; por creches públicas para seus filhos e filhas e os das famílias de sua comunidade; por serviços de saúde e melhorias para seus bairros; por moradia, transporte e outros. Ao participar dessas lutas elas se formam politicamente, tornam-se lideranças e passam a influenciar outras companheiras e a trazê-las para a luta.

As mulheres engajadas nessas lutas tiveram papel importante no apoio às greves dos trabalhadores metalúrgicos do ABC, em São Paulo, que ocorreram no final da década de 1970, ainda na ditadura civil-militar. Angariavam recursos para o "fundo de greve" e cuidavam de suas famílias, enquanto seus maridos ou companheiros participavam do movimento grevista. Terminadas as greves, elas retomavam a luta em suas comunidades por direitos sociais. Queixavam-se, porém, da falta de solidariedade dos companheiros sindicalistas às suas lutas. Geralmente, o movimento sindical não valorizava os movimentos reivindicativos por serviços públicos, organizados e dirigidos majoritariamente por mulheres, em seus bairros e em suas cidades.

Para os dirigentes e lideranças sindicais, o importante é a luta dos sindicatos por maiores salários e melhores condições de trabalho. Isso, porque, justificavam, ao mesmo tempo em que leva à melhoria das condições dos trabalhadores, contribui para reduzir os lucros dos patrões. No entanto, não compreendiam que o Estado, em uma sociedade de classes, é o Estado da classe dominante e, consequentemente, favorece, com sua política econômica, a acumulação do capital e a reprodução dos privilégios dessa classe – a burguesia – em detrimento dos interesses das classes trabalhadoras. Não entendiam que a pressão sobre o Estado para que implemente políticas públicas de interesse das camadas populares da sociedade, às quais também pertencem os trabalhadores assalariados, é uma dimensão da luta de classes que, historicamente, tem se expressado apenas pelo embate capital/trabalho. É necessário, pois, que o movimento sindical e os movimentos populares unifiquem suas lutas em defesa de seus direitos trabalhistas e dos direitos sociais da população em geral.

A greve, como instrumento legítimo e necessário de luta dos trabalhadores assalariados, organizada e dirigida por seus sindicatos, não substitui, evidentemente, os movimentos sociais populares que lutam pelos direitos sociais da população e, particularmente, dos segmentos excluídos do mercado formal de trabalho.

Com efeito, movimento sindical e movimentos sociais populares, articulados em torno de uma plataforma comum de ação, constituir-se-ão em uma força poderosa, unificadora das lutas e dos trabalhadores, e instrumento da organização autônoma e independente dos setores populares da sociedade, no sentido de conquistarem seus direitos de cidadania.

A inserção da mulher no mercado formal de trabalho do sistema capitalista teve início com o processo de industrialização, que demandava mão de obra para atender às necessidades crescentes desse mercado em expansão. A inclusão de mão de obra feminina nesse mercado ampliou o contingente que formava o exército industrial de reserva e provocou mudanças

significativas de valores, introduzindo novos padrões de comportamento referentes ao trabalho, além de contribuir para que mais mulheres passassem a integrar a população economicamente ativa.

Com a revolução tecnológica nos campos da informática, telemática, robótica, e o processo de globalização econômica, o mundo do trabalho passa por amplas e profundas transformações que, por sua vez, colocam enormes desafios para os trabalhadores em geral, para seus sindicatos e, em particular, para as mulheres trabalhadoras. As novas formas de produção e automação aumentam a competitividade entre as empresas e a exploração da força de trabalho que se vê, permanentemente, ameaçada pelo desemprego e pela perda de seus direitos e de suas conquistas trabalhistas. Portanto, o desemprego em massa e o fim dos postos de trabalho são efeitos perversos da incorporação de novas tecnologias nos processos produtivos, reduzindo significativamente o número de diversas categorias.

É evidente a presença das mulheres no mercado de trabalho, porém, a maioria das que permanecem no mercado formal se concentram nos postos de trabalho de mais baixa qualificação e em funções de menor remuneração e sem prestígio social, quando não em setores de grande risco e exposição a doenças profissionais, em especial as gestantes e as que amamentam, agora autorizadas pela lei trabalhista do governo Temer, a trabalhar em ambientes insalubres. Acrescente-se a isso, o fato de terem que enfrentar duas ou mais jornadas de trabalho, o que as submete a uma situação de estresse permanente e ao desgaste físico e emocional de graves consequências. Isso denota a discriminação que existe contra a mulher trabalhadora no Brasil, fortemente marcada pela condição de gênero, e se somarmos o componente racial, essa discriminação é ainda mais intolerável.

Apesar de a legislação brasileira proibir qualquer tipo de discriminação e de afirmar a igualdade de direitos de homens e mulheres, de negros e brancos, verifica-se, ainda, profunda desigualdade na sociedade e, particularmente, no mundo do trabalho. Com efeito, a desigualdade e a discriminação de gênero e raça no Brasil atingem a maioria da população trabalhadora.

Conforme Pesquisa Nacional por Amostragem de Domicílios – PNAD, 2004 e 2014, existe uma pequena variação em que as mulheres mantêm-se abaixo da taxa de atividade por gênero: no período, a taxa de ocupação masculina reduz-se levemente, de 77% para 75%, enquanto das mulheres oscila entre 51% e 53%. As desigualdades de cor ou raça revelaram-se inalteradas no período de 2013 e 2014, tendo as mulheres negras as menores taxas (64,3%) e os homens brancos as maiores (86,7%).

Quanto a sexo e faixa etária, a pesquisa do IBGE revelou que a taxa de atividade das mulheres aumentou em todos os grupos de idade, destacando-se o grupo de 50 a 59 anos de idade, cuja taxa passou de 53,4% para 56,4%. As menores taxas recaem nos jovens de 16 a 24 anos de idade para ambos os sexos, cujas taxas eram de 55,2% para as mulheres e de 72% para os homens.

Considerando-se a desocupação produzida entre 2013 e 2014, os grupos sociais mais atingidos foram, respectivamente: as mulheres negras (35,1%); homens negros (25,2%); mulheres brancas (20,5%) e homens brancos (19,06%). O comportamento conjuntural das taxas de desocupação são indicadores da qualidade das relações de trabalho, podendo-se inferir que os homens brancos tendem a ocupar as melhores posições sociais no mundo do trabalho, ao passo que a população negra, sobretudo as mulheres, inserem-se nos setores mais precarizados e são mais atingidas pelo desemprego. Aliás, as desigualdades de gênero e raça verificam-se nos rendimentos-hora percebidos. Enquanto as mulheres negras recebem, em média, R$ 9,00 por hora trabalhada, os homens brancos recebem R$ 18,40.

No que se refere às mulheres rurais, em 2014, as ocupações em atividades agrícolas correspondiam a quase 4,5 milhões, representando 10% das mulheres ocupadas. Contudo, 74,5% delas se dedicavam à produção para o próprio consumo ou a atividades não remuneradas. Apenas 5,3% das mulheres ocupadas no setor tinham carteira assinada.

Contribui para essas dificuldades a divisão sexual do trabalho, na qual as mulheres são responsáveis pelos afazeres domésticos e os cuidados da família. Logo, a falta de vagas em creches impede que as mulheres entrem ou permaneçam no mercado de trabalho. Em 2014, segundo a Pesquisa Nacional por Amostragem de Domicilio (PNAD), apenas 23,5% das brasileiras com filhos de 0 a 3 anos tinham todos os seus filhos e filhas em creches, o que mostra a necessidade de uma política social que ofereça condições para que a mulher tenha direito ao trabalho.

Não obstante a OIT ter estabelecido formalmente, desde 1919, o princípio da igualdade salarial e de oportunidade para todas e todos, esse princípio, não produziu efeito prático nem mudança efetiva no mundo do trabalho. Isso indica que mudanças concretas de interesse das e dos trabalhadores só ocorrem com a organização, mobilização e participação do conjunto das classes trabalhadoras, por meio dos seus sindicatos e da ação política competente das direções junto com suas bases, buscando o apoio das forças políticas comprometidas com a luta das e dos trabalhadores.

No que tange à participação das mulheres nos sindicatos, esteve sempre aquém da sua importância e crescente presença no mercado formal de trabalho, tanto no quadro de filiados, como nas direções sindicais. Mesmo nos casos de categorias com maioria feminina são poucas as mulheres em cargos de representação e de direção sindicais. Concorre, para isso, o fato de os sindicatos não terem estratégias de programas de ação voltados à inclusão das trabalhadoras na vida sindical, nem estimularem sua participação nos diversos níveis de direção de suas organizações.

Dessa forma, demostram que não reconhecem o papel e o direito das mulheres a esse espaço de ação política, e nem mesmo compreendem que, ao agregar novas forças ao movimento sindical, este se fortalece, o que seria vantajoso, considerando-se, sobretudo, as dificuldades que os sindicatos enfrentam atualmente. O movimento de mulheres, por sua vez, também ganharia novo alento e dinamismo. Ademais, a política neoliberal de austeridade fiscal vem causando o enfraquecimento, a fragmentação e a perda de relevância do papel das organizações sindicais na luta capital/trabalho, com prejuízos irreparáveis para as classes trabalhadoras, fortemente atingidas pela flexibilização das relações de trabalho.

Com a participação das lideranças femininas, a questão de gênero deixa de ser um tema residual no quotidiano dos sindicatos e passa a ocupar espaços específicos na estrutura e na vida sindical. Os interesses e reivindicações das trabalhadoras incorporados às pautas de negociação, a serem levadas à mesa de negociação com os representantes dos patrões, serão defendidas pelas próprias mulheres dirigentes sindicais, o que certamente fará diferença.

Enquanto as mulheres não tiverem acesso aos cargos de direção nos sindicatos e não se assumirem como lideranças e legítimas representantes das trabalhadoras frente aos patrões, seus direitos e interesses específicos não serão devidamente defendidos e, muito menos, conquistados. No entanto, essa sua participação no mundo do trabalho e no movimento sindical, não deve ser vista como uma concessão à mulher, mas como conquista e reconhecimento de suas qualidades e aptidões.

Nesse contexto, as necessidades e os interesses das e dos trabalhadores se fundem e se potencializam, exigindo a conjugação de esforços do movimento sindical e de movimento de mulheres, e a superação de seus próprios limites. O caráter econômico da luta sindical e a natureza social e cultural da luta feminista deverá assumir também caráter político, integrando-se à luta política contra a desigualdade social, a discriminação e opressão de gênero, de raça e de etnia, e pela construção de uma sociedade justa e democrática, na qual as diferenças não sejam fator de exclusão, mas de complementaridade e de enriquecimento mútuo.

No sentido de corrigir a enorme desigualdade entre homens e mulheres na ocupação de cargos de direção nas organizações sindicais, alguns sindicatos adotam a política de cotas, o que representa uma conquista importante das trabalhadoras. Entretanto, ainda é pequeno o número de entidades sindicais que aplicam essa política. Além disso, a política de cotas precisa adequar-se às características de cada categoria profissional, em termos da composição por sexo, nível de organização e dinâmica de cada uma delas. A aplicação da política de cotas, que visa assegurar a participação de mulheres nas direções dos sindicatos, precisa vir acompanhada de uma outra política, a de formação e capacitação política de lideranças femininas, para que se habilitem a assumir com competência as novas tarefas e responsabilidades que lhes são atribuídas ao se tornarem ativistas e dirigentes sindicais.

Ademais, as mulheres enfrentam enormes desafios na militância sindical, sobretudo o de como conciliar as tarefas e responsabilidades do espaço privado com as do espaço público; como superar as determinações de uma cultura e educação machistas que excluem a mulher dos espaços públicos, negando-lhe protagonismo na vida social, sindical e política.

A superação dessa realidade exige uma profunda mudança cultural e uma educação não sexista que forme homens e mulheres como sujeitos livres e responsáveis, capazes de construírem juntos, tanto nos espaços privados como nos espaços públicos, relações solidárias e sem tutela, compartilhando tarefas e responsabilidades na luta em defesa dos seus direitos como trabalhadoras e trabalhadores.

Para tanto, é necessário ainda que se compreenda que as diferenças de gênero, quando reconhecidas e respeitadas, tornam-se fatores de enriquecimento mútuo entre homens e mulheres, e de fortalecimento da luta comum em defesa dos interesses das classes trabalhadoras. Isso tudo faz parte do processo de emancipação da mulher para tornar-se cidadã plena, sujeito de direitos e deveres, preservando suas características e identidade. Exige-se muito mais da mulher do que do homem, sobretudo nos espaços e no exercício do poder. Ela precisa provar muitas vezes que é capaz, enquanto o homem nada precisa provar. A sociedade é muito mais tolerante com os erros que ele comete, do que com os erros dela. Por isso, precisa capacitar-se como trabalhadora e como sindicalista; ter autoconfiança e afirmar-se como liderança.

Em resumo, as conquistas das mulheres na política e no mundo do trabalho são fruto das lutas dos movimentos feministas e de mulheres por direitos e igualdade de gênero no Brasil, ao longo do século XX e de quase duas décadas do século XXI, destacando-se as valiosas conquistas da Constituição Federal de 1988 que consagrou os direitos humanos como

fundamentos da nação brasileira, e os direitos das mulheres como, essencialmente, direitos humanos.

Contudo, é preciso registrar e denunciar as enormes perdas e o lamentável retrocesso, para as mulheres, de responsabilidade do governo ilegítimo de Michel Temer que, em pouco mais de dois anos, destruiu os direitos das mulheres e dos trabalhadores brasileiros, conquistados com muita luta e sacrifício ao longo de mais de um século de história.

Uma das primeiras medidas de Temer, ainda como presidente interino, foi extinguir os Ministérios da Mulher, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos, reduzindo-os a meras Secretarias subordinadas ao Ministério da Justiça e Segurança Pública.

Outra medida ainda mais revoltante, e que comprova o desapreço desse governo pelas mulheres brasileiras, foi a que incorporou a Secretaria de Políticas para as Mulheres à estrutura da Secretaria de Governo da Presidência da República, o que levou à descontinuidade das políticas para as mulheres, com a extinção de vários programas: Pró-equidade de Gênero e Raça; Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero nas Escolas; paralisação do monitoramento de Serviços de Enfrentamento à Violência Contra Mulheres nos Estados; corte de gastos previstos para o Disque 180; paralisação das obras da Casa da Mulher Brasileira e a desarticulação da campanha Compromisso e Atitude pela Lei Maria da Penha. Além de tudo isso, não lançaram edital de financiamento de convênios para políticas de mulheres e não se anunciou a realização da Conferência Nacional de Mulheres.

Ocorreu também o fim das atividades de implementação das "Diretrizes Nacionais para Investigar, Processar e Julgar com Perspectiva de Gênero as Mortes Violentas de Mulheres – Feminicídio" por meio do qual o Brasil, em parceria com a ONU, busca aprimorar as investigações policiais, os processos judiciais e os julgamentos das mortes violentas de mulheres que tenham como causa questões de gênero, com vistas à implementação da Lei nº 13.104/2015, que tipifica o crime de feminicídio. Atualmente, apenas a ONU está cumprindo sua parte.

Outrossim, a Secretaria de Políticas para as Mulheres deixou de publicar Relatório Anual Socioeconômico da Mulher (RASEAM), criado pela Lei Federal nº 12.227/2010, referente aos anos de 2015 e 2016; e só o fez recentemente incorporando os dados desses dois anos em um único documento e de forma fragmentada. Diga-se: ainda não foi publicado o relatório de 2017. Se o objetivo da Lei é reunir em um só documento os dados relativos às condições de vida das mulheres, a fim de servir de parâmetro para a implementação de políticas públicas em cada ano, a descontinuidade da publicação do RASEAM dificulta o conhecimento

da real situação das mulheres e, consequentemente, impossibilita a definição e o planejamento das políticas públicas.

Vale destacar ainda que, segundo dados do Instituto de Estudos Socioeconômicos – Inesc, o orçamento do Programa de Políticas Públicas para as Mulheres relativo a 2017 foi estipulado em R$ 96,5 milhões. Entretanto, apenas R$ 32,2 milhões foram efetivamente liberados. Com uma alocação orçamentária tão baixa no primeiro ano de vigência da Lei do teto dos gastos públicos, evidentemente é improvável que nos próximos anos sejam destinados recursos necessários à promoção de políticas para as mulheres.

Assim é que muitas medidas desse governo, que atentam sistematicamente contra as conquistas e direitos das mulheres, decorrem da aplicação da Emenda Constitucional nº 95/2016, a chamada Emenda Constitucional do Teto dos Gastos. Esse caso requer uma resposta política das mulheres e de toda a sociedade brasileira, no sentido da sua revogação. Do contrário, o país terá um retrocesso de nada menos que 20 anos de estagnação, o suficiente para comprometer o futuro das próximas gerações.

Espero que este singelo trabalho sirva de referência e estímulo para os movimentos feministas e de mulheres; trabalhadoras e trabalhadores; e os setores populares da sociedade na luta pela reconquista dos direitos inseridos na Constituição Federal de 1988, marco político institucional que consagrou os direitos humanos como fundamento da nação brasileira, e os direitos das mulheres reconhecidos como direitos humanos, com vistas à igualdade de gênero no âmbito da família, da educação, da saúde, da reprodução dos direitos trabalhistas e previdenciários. Contudo, esses direitos, antes mesmo de se efetivarem plenamente, estão sendo destruídos por um governo que não resultou da vontade soberana do povo brasileiro.

Estamos, pois, todos e todas diante de um enorme desafio de revertermos o desmonte promovido por um governo, fruto de um golpe parlamentar, que afastou a primeira mulher eleita democraticamente presidente da República, e resgatarmos a soberania do voto popular para barrarmos de uma vez por todas a ofensiva das forças conservadoras e a escalada de ódio e intolerância que contaminam a convivência e as relações sociais.

Diante desse quadro aterrador, torna-se ainda mais premente o protagonismo político das mulheres, no sentido da afirmação do seu papel na sociedade brasileira, e a ampliação dos espaços públicos de poder por elas ocupados, de modo a contribuir para elevar o nível da política do ponto de vista ético e de real compromisso com a preservação e o fortalecimento da Democracia e do Estado de Direito em nosso país.

Por fim, como mulher, cidadã e cristã devemos ouvir e seguir as palavras inspiradoras do Papa Francisco, pastor e profeta dos novos tempos, que prega:

> Há necessidade de dirigentes políticos que vivam com paixão o seu serviço aos povos, solidários com os seus sofrimentos e esperanças; políticos que anteponham o bem comum aos seus interesses privados, que sejam abertos a ouvir e a aprender no diálogo democrático, que conjuguem a busca da justiça com a misericórdia e a reconciliação. (Papa Francisco, 2017).

REFERÊNCIAS

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013-: Francisco). **Mensagem vídeo do Papa Francisco aos participantes no encontro de políticos católicos**. Bogotá, 03 dez. 2017. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20171201_videomessaggio-cattolici-inpolitica.html>. Data da consulta: 27 set. 2018.

MULHERES DO PROJETO POPULAR E PARTICIPAÇÃO DEMOCRÁTICA DESDE A JUVENTUDE DA CLASSE TRABALHADORA: TRABALHO DE BASE E UNIDADE FEMINISTA POPULAR DO CAMPO E DA CIDADE

Laura Lyrio Gonçalves

PARA ALÉM DE UMA INTRODUÇÃO AO INCENTIVO DA PARTICIPAÇÃO DEMOCRÁTICA

O convite para a elaboração de um texto sobre a participação política das mulheres, na perspectiva da juventude, foi por mim recebido como uma tarefa de muita alegria, enquanto mais uma frutífera oportunidade de contribuir com caminhos de reflexão sobre propostas de transformação na realidade social na qual estamos inseridos.

No âmbito do Observatório Político da Comissão Brasileira de Justiça e Paz (CBJP), do qual participo desde 2016, temos fortalecido coletivamente a leitura de que, ao pensarmos sobre os desafios candentes de hoje, devemos levar em conta que são construções políticas e socioeconômicas históricas, passíveis de transformação pelos seres humanos organizados, sujeitos políticos que são, por meio de sua práxis social, na unidade entre teoria e prática.

> O mundo real, oculto pela pseudoconcreticidade, apesar de nela se manifestar, não é o mundo das condições reais em oposição às condições irreais, tampouco o mundo da transcendência em oposição à ilusão subjetiva; é o mundo da práxis humana. É a compreensão da realidade humano-social como **unidade** de produção e produto, de sujeito e objeto, de gênese e estrutura. [...] O mundo da realidade não é uma variante secularizada do paraíso [...]; é um processo no curso do qual a humanidade e o indivíduo **realizam** a própria verdade, operam a humanização do homem [...] é o mundo em que a verdade **devém**. Por esta razão a história humana pode ser o processo da verdade e a história da verdade. (KOSIC, 2011, p. 23).

Essa transformação, por sua vez, não se dará de forma espontânea, portanto, e nem em condições ideais, mas sim por meio da intensificação da vida política democrática, do diálogo e do encontro em torno de entendimentos de bem comum, em meio às contradições sociais. Visam-se, por exemplo, a conquista da redistribuição de terras, de riquezas, de espaços de poder; a transição agroecológica com segurança e soberania alimentares; o desenvolvimento científico e tecnológico com soberania nacional e popular; a liberdade de formação e organização política nas escolas e universidades para o fim do preconceito de classe e das violências sexuais/ de gênero e raciais/étnicas.

Essa intensificação da vida política democrática tem se dado a partir de iniciativas participativas que visam às emancipações política e humana, à autodeterminação e à solidariedade entre os povos e à superação de desigualdades estruturais patriarcais, racistas e capitalistas; e que se expressam nas atividades de trabalho de base e de unidade para a luta social, ambas dimensões indissociáveis em um desenvolvimento dialético.

Todas e todos podem se somar como companheiras e companheiros nos processos organizativos libertários em defesa da democracia e da equidade, a partir de associações de bairro, grupos de estudos nas universidades e escolas, casas de cultura nas periferias urbanas, paróquias, pastorais e círculos bíblicos, reuniões nos sindicatos, movimentos sociais e partidos, entre outros espaços.

Esse convite à participação democrática (para além de uma introdução ao tema) é a mensagem principal deste texto, pois a realidade social na qual vivemos é de responsabilidade de cada um de nós e a humanizaremos, no sentido da afirmação do bem comum (e não do individualismo consumista), por meio de nossa participação coletiva na configuração de um verdadeiro Estado democrático de direito.

> Os pobres só ganham quando lutam. A **sociedade solidária** começa desde já – em casa, no trabalho, na comunidade, no movimento. É na vida concreta que a militância exercita a não se rebaixar, nem tratar as pessoas como "coisa". É na luta diária que ela aprende a rejeitar a competição entre superiores e inferiores e a criar as condições de igualdade. Assim, o grande sinal da nova sociedade é o companheirismo. O **companheirismo** é a forma mais perfeita de relacionamento entre as pessoas. É o gesto humano e político que se revela na atenção às pessoas que trabalham e estão desanimadas, no carinho à juventude e às crianças e no respeito aos parceiros de vida e de caminhada. (PELOSO, 2012, p. 78-79).

Em detrimento do imobilismo, então, se reafirma a perspectiva do engajamento ativo na construção de novas consciências e práticas, também para uma Igreja Católica de saída junto ao povo trabalhador que luta por direitos e democracia, em resposta tanto à violência crescente nos contextos de golpes políticos, quanto à criminalização da pobreza e dos movimentos sociais.

Como em uma bela mensagem sintetizou o Papa Francisco, uma de nossas palavras de ordem tem sido: "nenhuma família sem casa, nenhum camponês sem terra, nenhum trabalhador sem direitos". Essa mensagem expressamos nas ruas, construindo, por exemplo, as atividades do Grito das/os Excluídas/os, todo dia 7 de setembro, que teve como lema, em 2018: "Desigualdade gera violência: basta de privilégio", tão pertinente nos dias de hoje.

COM AS MULHERES DO PROJETO POPULAR: EXPERIÊNCIAS DE PARTICIPAÇÃO DEMOCRÁTICA DESDE A JUVENTUDE DA CLASSE TRABALHADORA

Nestes últimos três anos, caracterizados pelo profícuo encontro entre vida política e religiosa no Observatório Político da CBJP, transitei da militância no Levante Popular da Juventude – movimento social no qual participei por seis anos, de 2012 ao final de 2017 – para contribuir no Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) desde o começo de 2018. Trago esses elementos nesta parte do texto porque me foi solicitado apresentar minhas referências na militância política, abordagem que considerei muito interessante para compartilhar elementos dessa diversidade de espaços de resistência e luta democrática que se unem e que propiciam relevante formação política.

O Levante Popular da Juventude, desde sua nacionalização em 2012, tem defendido, entre outras pautas, a construção de um projeto popular para a educação. As ocupações de escolas públicas empreendidas nacionalmente pelos estudantes secundaristas nos últimos anos indicam a atualidade desse debate. Desde então, esse movimento social de jovens afirma, em perspectiva de totalidade, também a construção de um projeto popular para o Brasil, considerando que todos os direitos humanos (entre os quais se inclui o direito à educação) são indissociáveis e indivisíveis.

Em uma perspectiva crítica, sabe-se que o pleno acesso aos direitos, no entanto, não é universal na sociedade de classes, patriarcal e racista. Desse modo, a participação democrática desde a juventude trabalhadora (ou a partir do momento de vida em que for possível) é um caminho de superação dessas contradições por meio de organização, formação e luta.

> O Levante Popular da Juventude é uma organização de jovens voltada para a luta de massas em busca da transformação da sociedade. Somos a juventude do Projeto Popular e nos propomos a ser o fermento na massa jovem brasileira. Somos um grupo de jovens que não baixa a cabeça para as injustiças e desigualdades. [...] A cabeça pensa onde os pés pisam. E qual o chão em que o Levante Popular da Juventude caminha? É o chão das favelas, das escolas, das universidades, do campo, das fábricas. É onde está a juventude da classe trabalhadora, a que mais sofre com as explorações do sistema capitalista. É a juventude do povo que trabalha e tem o fruto do seu trabalho roubado pelos patrões a troco de um mísero salário. [...] Nossas raízes estão nas lutas históricas do povo brasileiro: na resistência dos indígenas durante a colonização, na luta das negras e negros contra a escravidão, na rebeldia dos jovens que resistiram à Ditadura Militar; na organização das mulheres e LGBTs na luta contra o machismo e a LGBTfobia [...]. O Projeto Popular reúne uma série de transformações estruturais, como a reforma agrária, tributária, urbana e das comunicações. Essas reformas são essenciais para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária para o Brasil. Nesse sentido, o Projeto Popular se compromete com a soberania, solidariedade, desenvolvimento, sustentabilidade e com a democracia popular. É a partir desta defesa

> que lutamos, por exemplo, por uma educação pública de qualidade, por mais direitos para trabalhadoras e trabalhadores [...]. (LEVANTE POPULAR DA JUVENTUDE, 2016, p. 1-2).

Conforme indica a citação acima, outra pauta importante que esteve presente no processo de nacionalização do Levante Popular da Juventude foi a dos escrachos por "Memória, Verdade e Justiça", pelo pedido de desculpas do Estado aos presos e desaparecidos políticos e seus familiares e a revogação da anistia aos torturadores da ditadura militar de 1964. No documentário *Direito Achado na Rua – Justiça de Transição Volume 7* (UnB TV), de 2016, em que pude participar pelo Levante Popular da Juventude, consta um breve depoimento sobre o tema:

> É uma pauta muito importante para nós **a luta contra o encarceramento da juventude**. A gente compreende, por exemplo, nesta pauta da "Memória, Verdade e Justiça", que durante o período da ditadura, a repressão dos anos de chumbo arrefeceu o potencial revolucionário da juventude, ele desencorajou a organização dos jovens e a participação política, foi construindo uma história de medo à participação e à luta e isso é uma questão atual até os dias de hoje na repressão policial que nós vivemos, na criminalização dos movimentos sociais que é uma criminalização da pobreza também.

Com o método da agitação e propaganda (batucadas, oficinas de teatro do oprimido, grafites e lambes, memes nas redes sociais), essa juventude da classe trabalhadora tem apresentado formas criativas de se apropriar dos espaços públicos e de transpor o bloqueio da mídia conservadora hegemônica. Ela se desafia a canalizar a chama da rebeldia dos jovens de hoje na solidariedade com os jovens de ontem – que foram tão duramente reprimidos pela ditadura – até que haja mudanças estruturais, democratização da mídia e uma constituinte exclusiva e soberana para a reforma do sistema político, medidas de democratização do poder político.

Outra experiência relevante das jovens, organizadas no Levante Popular da Juventude, foi em 2016, no Distrito Federal. Construiu-se de forma inovadora a "Mulheres do Projeto Popular" – uma Rede de Enfrentamento à Violência Contra as Mulheres. Essa iniciativa local frutificou como forma de denúncia ao avanço do conservadorismo de perfil fascista na capital federal, após casos de violência física contra mulheres lésbicas. Destarte, tal proposta de fortalecimento das mulheres tratou também da construção de experiências de unidade feminista popular do campo e da cidade: como articulação de blocos de batucada de mulheres em marchas políticas; oficinas coletivas de pintura e costura de estandartes e faixas feministas; rodas de diálogo político sobre feminismo em centros de formação de assentamentos de reforma agrária, feiras agroecológicas e ocupações urbanas por moradia; plantio de hortas medicinais populares

em bairros periféricos, a partir de mudas e plantas compartilhadas por mulheres camponesas às jovens trabalhadoras das periferias urbanas.

O Movimento de Mulheres Camponesas (MMC), por sua vez, tem sido protagonista na construção dos processos de auto-organização das mulheres do campo em torno de um feminismo camponês e popular. Trata-se de uma resistência e luta das mulheres pela visibilidade e valorização do trabalho e dos saberes feito por elas, pelo reconhecimento do papel político que as mulheres trabalhadoras cumprem na luta social, pelo direito de viver em uma sociedade na qual não haja nenhum tipo de violência contra a mulher. Esse movimento social de mulheres empreende a defesa da agroecologia, da saúde e da previdência pública, das sementes crioulas que são patrimônio dos povos e dos territórios camponeses, indígenas e quilombolas ameaçados pelo avanço das fronteiras da produção primária para exportação.

> Pois é, sempre disseram que nós mulheres somos inferiores, que não temos capacidade, que o estudo não é para nós. Este tipo de violência gera dentro de nós sentimentos de inferioridade, passividade e acomodação. [...] Muitas se submetem, acham que é normal, pensam que é a única alternativa que existe. **Outras reagem, questionam os hábitos, costumes dos antepassados e propõem novas práticas, novas relações.** Nós já sabemos, tudo está para ser construído e reconstruído. (MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS, 2008, p. 14).

> A opção pela **produção de alimentos saudáveis é uma postura política** que na conjuntura atual de mercantilização da vida nos traz inúmeros desafios e para melhor enfrentá-los temos como horizonte estratégico a efetivação do nosso plano de **produção feminista e agroecológica** [...]. (MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS, 2015, p. 5).

Destarte, o Movimento de Mulheres Camponesas, junto com outros movimentos sociais como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, o Movimento dos Atingidos por Barragens, o Conselho Indigenista Missionário, o Movimento de Pequenos Agricultores, entre outros, constroem a Via Campesina no Brasi: uma plataforma transnacional de articulação política camponesa, indígena, quilombola e de todos os sujeitos do campo, presente em todos os continentes do mundo. Trata-se de um processo de organização no cenário internacional para incidência nas agendas políticas multilaterais, nacionais e locais. A Via Campesina, desde 2008, promoveu a *Campanha Mundial pelo Fim da Violência contra as Mulheres*, identificando que esse fenômeno perpassa fronteiras de classes sociais, campo-cidade, gerações, orientações sexuais e, precisa ser fortemente combatido por mulheres e homens em todos os espaços políticos.

> Embora a violência e opressão contra as mulheres tenha existido em sociedades pré-capitalistas, **a sociedade capitalista mostra a cada dia suas contradições, especialmente na desigualdade de gênero, na divisão sexual do trabalho** que mantém as mulheres como responsáveis pelo trabalho doméstico e com o cuidado dos filhos, doentes e idosos nas famílias. No trabalho assalariado, onde as mulheres mesmo tendo a mesma ou maior qualificação para exercer a mesma função recebem salários menores que os homens [...]. A cultura capitalista patriarcal se sustenta em quatro pilares: a dependência econômica das mulheres [...]; a falta de autonomia sobre o próprio corpo [...]; a pouca participação política [...]; a violência contra as mulheres [...]. Este modelo de sociedade que justifica a violência contra as mulheres, não é bom para a humanidade, destrói relações, desumaniza, torna as pessoas individualistas e egoístas, e, **não só entre mulheres e homens, mas também entre pobres e ricos.** O Estado que deveria promover políticas públicas ao alcance de todas as mulheres para o combate de todas as formas de violência e discriminação, na maioria das vezes é ausente. (VIA CAMPESINA, 2012, p. 28-30).

Existem diversas expressões da violência quando ela ocorre contra a mulher, como as tipificadas na Lei nº 11.340, a Lei Maria da Penha, que objetiva criar mecanismos para coibir violência doméstica e familiar contra a mulher. São elas: violência física, violência psicológica, violência sexual, violência patrimonial e violência moral. A violência é uma demonstração de poder que ocorre para fomentar subalternização, alienação e objetificação visando, por exemplo, se apropriar da força de trabalho da mulher, se apropriar de seus recursos econômicos e culturais, se apropriar de seu espaço político.

O trabalho das mulheres da classe trabalhadora tem sido invisibilizado ou a ele se tem dado um valor menor no sistema capitalista porque existe um componente ideológico patriarcal reproduzindo relações em que a mulher é um ser objeto, secundário, acessório e complementar (para dizer algumas características que se desdobram dos processos de divisão social, sexual e racial do trabalho).

Essa subalternização e objetificação aprofundada não se dão apenas na dimensão econômica, mas perpassam a totalidade da vida das mulheres trabalhadoras e inclusive medeiam sua atuação política.

Nesse sentido, é fundamental avançarmos na reafirmação do valor das mulheres trabalhadoras, colocando na prática o feminismo popular como princípio; sobretudo considerando que explorações e opressões não acontecem senão por meio do conflito e da violência que engendram mulheres continuamente constrangidas e silenciadas para o exercício do poder.

Mulheres da classe trabalhadora militantes estão todos os dias na batalha para um dia viver a liberdade de ser sujeito de seus próprios processos, mais do que objetos do olhar negligente alheio que as julga e marginaliza sem as conhecer. As mulheres trabalhadoras precisam poder participar e com condições saudáveis, com dignidade e igualdade de direitos e,

por isso, também têm pautado a construção de uma cultura de democracia paritária que enfrente concomitantemente tanto a violência contra as mulheres quanto sua sub-representação nos espaços de poder.

> A desigualdade dos sexos nos espaços de representação questiona os fundamentos da democracia representativa; a paridade que, em sua forma numérica, é concebida como uma modalidade específica da igualdade, deveria contribuir para reassentar as bases de um sistema democrático que é explicitamente deficiente, uma vez que não foi capaz de integrar metade dos cidadãos. Na França, essa batalha [...] buscou se distinguir da reivindicação por cotas defendida pelos movimentos de mulheres de numerosos países. (DOARÉ, 2009, p. 168).

No âmbito da política, desigualdades, violências e preconceitos (de classe, patriarcais e racistas) têm fomentado fragmentação porque a desatenção de nossos princípios e valores de respeito e bem comum cria ambientes insuportáveis. Em ambientes conservadores, os espaços de organização política, que deveriam ser para a emancipação humana, se tornam, contraditoriamente, mais uma dimensão de reificação da qual o povo passa longe posto já estar saturado de ser tratado como coisa. Se durante o período de conservadorismo em que vivemos foi difundido pela mídia conservadora que a política não vale a pena, é possível virar esse jogo humanizando-a e construindo melhores políticas públicas que atendam à garantia de direitos.

Também de 2014 a 2015, tive a importante experiência de trabalhar junto ao Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), no qual entrei em contato com a construção corajosa do projeto energético popular na Plataforma Operária e Camponesa de Energia: em denúncia aos efeitos deletérios dos projetos de construção de barragens hidrelétricas e de mineração em razão da degradação do meio ambiente e das violações de direitos humanos. Outro aspecto interessante desse movimento é a discussão crítica em torno do imperialismo, em denúncia à especulação financeira e ao capital internacional monopolista que promove privatizações, alto preço nos combustíveis e no gás e perda de direitos trabalhistas no setor energético nacional (e nos demais), ameaçando nossa soberania e qualidade de vida com o projeto neoliberal.

> O Brasil concentra muitas reservas estratégicas de base de elevada produtividade natural, como as reservas de fontes de energia (água, petróleo, ventos, carvão, sol), minérios, terras e biodiversidade – vantajosas em relação às demais reservas mundiais. Isso faz do Brasil um território de interesse e foco de disputa internacional do capital. Nós queremos que a energia tenha prioridade de uso (seja como insumo para produção ou como bem de consumo) **a satisfação das necessidades de toda a população e não o acúmulo de capital na mão de poucos**. (MOVIMENTO DOS ATINGIDOS POR BARRAGENS, 2013, p. 17).

Não menos importante, previamente, de 2007 a 2011, o grupo de extensão universitária Núcleo Agrário Terra e Raiz (Natra), da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista (Unesp/ Franca), foi o espaço por meio do qual nós, então estudantes de graduação extensionistas, atuávamos pela construção de um paradigma de universidade pública aberta a produção de conhecimentos científicos voltados à resolução dos problemas sociais das comunidades. A percepção da interconexão das questões agrária, ambiental e urbana foi fundamental para a crítica à concentração e à especulação fundiária e imobiliária que pauperizam a classe trabalhadora no campo e na cidade.

O grupo Natra atuava em nome de uma universidade pública e democrática, junto a acampamentos e assentamentos das políticas de reforma agrária, junto ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Esse movimento social luta há mais de trinta anos pela reforma agrária popular, pelas escolas do campo, por um modo de produção socialmente e ambientalmente justo que assegure o abastecimento alimentar no campo e na cidade com alimentos sem agrotóxicos (venenos) e transgênicos, que ameaçam nossa biodiversidade e a qualidade das águas.

> **Nosso programa agrário busca mudanças estruturais na forma de usar os bens da natureza, que pertencem a toda sociedade**, na organização da produção e nas relações sociais no campo. Queremos contribuir de forma permanente na construção de uma sociedade justa, igualitária e fraterna [...] A terra e todos os bens da natureza, em nosso território nacional, devem estar sob controle social e destinados ao benefício de todo povo brasileiro e das gerações futuras [...]. A água e as florestas nativas são bens da natureza e eles devem ser tratados como um direito de todos [...] **não podem ser tratados como mercadorias e nem ser objeto de apropriação privada.** (MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA, 2016, p. 13-14).

Acerca ainda dos espaços acadêmicos, duas comunidades epistêmicas também tiveram papel relevante em minha formação política: a Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social (ABEPSS), na qual trabalhei de 2015 a 2017, na secretaria nacional na Universidade de Brasília (UnB), e a Associação Brasileira de Reforma Agrária (ABRA), que em 2018 promoveu o "Seminário Questão Agrária em Tempos de Regressão Política: desafios e perspectivas", envolvendo uma série de fundações de partidos políticos, movimentos sociais, docentes e estudantes.

> O futuro e destino dos trabalhadores e agricultores familiares, em particular, e da sociedade em geral no Brasil estão comprometidos em suas condições de vida, emprego e desenvolvimento humano pelos pesados custos sociais impostos pelo sistema agrário dominante – o chamado agronegócio. Este, pelas relações fundiárias e de trabalho que gera e reproduz, concentra riqueza, degrada o meio ambiente e restringe cada vez mais o mercado de trabalho. Como consequência, impõe-se

> estruturas de produção e distribuição de renda no meio rural fortemente restritivas ao mundo do trabalho e à economia familiar. **Tudo isto ocorre ao arrepio do próprio conceito constitucional da terra, definido como um bem social**, sujeito a critérios econômicos sociais e ambientais legitimadores de direito de propriedade fundiária. Essas condições adversas são fatores de pauperização e exclusão dos trabalhadores e agricultores familiares dos frutos da modernização da agricultura, construindo no presente o cerne da Questão Agrária brasileira. (ABRA, 2007, p. 6).

Todos esses espaços e movimentos, entre outros, foram fundamentais em minha formação política e, aos mesmos, cabe grande agradecimento por manterem continuamente renovadas as fileiras de esperança da justiça social. São fileiras que, como na Marcha Nacional Lula Livre (que ocorreu em agosto de 2018, no Distrito Federal), se organizam, estudam e caminham com bandeiras do Brasil e também vermelhas, lilases, pretas, arco-íris, brancas e verdes etc., demonstrando a emergência da cultura do encontro, do diálogo, do respeito e da paz por um projeto popular, feminista, antirracista, anti-LGBTfóbico e de solidariedade internacional para o país.

Desse modo, na expectativa de que possam ser úteis, estas poucas páginas apresentam de forma bastante simplificada e sem pretensão de conclusões definitivas, uma análise, em perspectiva feminista popular, de alguns elementos gerais que compõem as reflexões dos processos de organização, formação e luta social dos quais tenho participado ao longo de onze anos de militância junto aos movimentos sociais populares, comunidades epistêmicas e grupos político-religiosos de defesa dos direitos humanos.

TRABALHO DE BASE E UNIDADE FEMINISTA POPULAR DA CLASSE TRABALHADORA DO CAMPO E DA CIDADE: POR UM PROJETO POPULAR PARA O BRASIL

Consoante Heleieth Saffioti, feminista marxista brasileira, o capitalismo, o patriarcado e o racismo atuam como mecanismos coadjutores na totalidade dialética sociedade capitalista. Ela afirma a existência de um processo simbiótico/relação de simbiose entre três sistemas de dominação-exploração, sendo o capitalismo a totalidade mais abrangente.

> Desta sorte, não foi o capitalismo, sistema de dominação-exploração muitíssimo mais jovem que os outros dois, que "inventou" o patriarcado e o racismo. [...] **Na realidade concreta, eles são inseparáveis, pois se transformaram, através deste processo simbiótico, em um único sistema de dominação-exploração, aqui denominado patriarcado-racismo-capitalismo.** (SAFFIOTI, 1987, p. 60).

> As classes dominantes usufruem da simbiose dos três sistemas de dominação-exploração [...]. (SAFFIOTI, 1987, p. 64).

Nesse sentido, a participação política e a luta social das trabalhadoras e dos trabalhadores necessariamente deve ter um caráter feminista e antirracista popular, posto que não se tratam de enfrentamentos paralelos, mas cujos objetivos emancipatórios só podem ser plenamente alcançados em uma perspectiva de totalidade que ressignifique teorias e práticas de organização, auto-organização e iniciativas de unidade do campo e da cidade.

A fragmentação das categorias sociais exploradas e marginalizadas é um desdobramento da sociabilidade capitalista que engendra relações de separação e hierarquização do trabalho, portanto, a intensificação da vida democrática necessita do contínuo exercício do encontro e do diálogo das diversas particularidades.

Enquanto mulher jovem da classe trabalhadora, essa perspectiva feminista popular sempre esteve presente e é a partir desse olhar e lugar de fala que estas reflexões são desenvolvidas.

> O *movimento popular* é a justa reação da classe oprimida – individual ou coletiva, pacífica ou violenta, espontânea ou organizada – contra diferentes formas de injustiça e dominação. A reação pode ser contra a exploração econômica, contra abusos de poder, contra a manipulação ideológica, contra a discriminação ou preconceito de cor, sexo, religião, idade, etnia... (PELOSO, 2012, p. 67).

Nos tempos hodiernos, vivenciamos, no Brasil, um período de regressão democrática e aprofundamento das diversas expressões da questão social, em sintonia com as dinâmicas de financeirização do capital que medeiam as relações de poder que ocorrem no cenário internacional e incidem no nível doméstico (nacional e subnacional).

No tocante a elementos básicos tais como o acesso universal a segurança e soberania alimentares, a vida humana se vê ameaçada nesse contexto de retrocesso de direitos constitucionais civis, políticos, econômicos, sociais, culturais e ambientais.

Essa ameaça recai com violência crescente sobre categorias sociais sub-representadas nos espaços de poder e que sofrem com processos de destruição de seus territórios e superexploração de sua força de trabalho. Esse é o caso da classe trabalhadora nas periferias urbanas, dos camponeses e pequenos agricultores familiares, atingidos por barragens hidrelétricas e mineradoras, acampados e assentados pelas políticas de reforma agrária, povos indígenas e quilombolas, entre outros.

Dentre esses sujeitos estão as mulheres da classe trabalhadora, muitas já orgânicas em movimentos sociais do campo e da cidade, que vêm se desafiando, junto a processos de auto-

organização desde instâncias de base, à construção crescente da unidade em frentes democráticas auto-organizadas e mistas.

> As mulheres operárias estão totalmente convencidas de que a questão da emancipação das mulheres não é uma questão isolada. Sabem claramente que esta questão na sociedade atual não pode ser resolvida sem uma transformação básica da sociedade. [...] A emancipação das mulheres, assim como de toda a humanidade, só ocorrerá no marco da emancipação do trabalho do capital. Só em uma sociedade socialista as mulheres, assim como os trabalhadores, alcançarão seus plenos direitos. (Clara Zetkin *apud* GONZÁLES, 2010, p. 61).

Para uma miríade de movimentos sociais, comunidades tradicionais, organizações não-governamentais, comunidades epistêmicas, sindicatos e partidos políticos progressistas, a unidade desde a base representa a perspectiva organizativa de coesão de forças para ampliação da formação política voltada à luta de massas em defesa da democracia.

Em paralelo às elaborações de autores como François Houtart (2007) e Boaventura de Souza Santos (2002), o Brasil e a América Latina possuem importante papel na emergência de um novo sujeito histórico popular. Esse "novo sujeito histórico popular", que trata do surgimento de uma nova consciência humanista e sustentável, alinha-se às lutas da classe trabalhadora no sentido de crítica ao conservadorismo predatório e espoliador, apontando os limites estruturais da sociedade capitalista voltada à autonomia absoluta dos mercados e da especulação financeira em detrimento do bem comum.

Portanto, na caminhada da solidariedade que se expressa desde o repartir o pão até nos envolvermos como sujeitos políticos de construção de um novo paradigma de desenvolvimento com equidade e sustentabilidade ambiental, tem se evidenciado a importância das mulheres trabalhadoras como parte imprescindível de saberes e práticas transformadoras.

Se em nossa sociedade capitalista tecnocrática observamos a fragmentação do conhecimento, a perspectiva de totalidade é continuamente reconstruída em meio a tais pressões, por meio da perlaboração crítica dos desafios contemporâneos a partir da participação de número crescente de sujeitos políticos. Os processos históricos de auto-organização, organização, formação, unidade e luta social, também construídos pelas mulheres trabalhadoras do campo e da cidade (incluindo as jovens), em perspectiva feminista popular, fazem parte dessa seara.

O universalismo real, não fictício, vem despontando por meio da práxis, como aquele que não suplanta as particularidades e singularidades que o compõem, como aquele que libera o sujeito, conforme aponta Karel Kosic em sua obra *Dialética do concreto*:

> a pseudoconcreticidade é justamente a existência autônoma dos produtos do homem e a redução [da mulher] ao nível da práxis utilitária. A destruição da pseudoconcreticidade é o processo de criação da realidade concreta e a visão da realidade, da sua concreticidade. As correntes idealísticas absolutizaram ora o sujeito, tratando do problema de como encarar a realidade a fim de que ela fosse concreta ou bela, ora o objeto, e supuseram que a realidade é tanto mais real quanto mais perfeitamente dela se expulsa o sujeito. Ao contrário delas, na destruição materialista da pseudoconcreticidade, a liberalização do "sujeito" vale dizer, a visão concreta da realidade, ao invés da "intuição fetichista" coincide com a liberalização do "objeto" (criação do ambiente humano como fato humano dotado de condições de transparente racionalidade), posto que a realidade social dos homens [e das mulheres] se cria como união dialética de sujeito e objeto. (KOSIC, 2011, p. 24).

Para Jacques Rancière, no livro *O ódio à democracia*, a ressignificação da universalidade humanista, pela intensificação da vida democrática a partir das particularidades emergentes em unidade, é um componente fundamental da democracia, no sentido de questionar os limites do individualismo e da meritocracia em defesa do bem comum.

> É isso que implica o processo democrático: a ação de sujeitos que, trabalhando no intervalo das identidades, reconfiguram as distribuições do privado e do público, do universal e do particular. A democracia não pode jamais se identificar com a simples dominação do universal sobre o particular. Pois, segundo a lógica da política, o universal é continuamente privatizado, continuamente reduzido a uma divisão do poder entre nascimento, riqueza e "competência" que atua tanto no Estado quanto na sociedade. Essa privatização se efetua comumente em nome da pureza da vida pública, que é oposta às particularidades da vida privada ou do mundo social. Mas essa pretensa pureza do político é apenas a de uma distribuição dos termos, de um dado estado das relações entre as formas sociais do poder da riqueza e as formas de privatização estatal do poder de todos. [...] Portanto, o processo democrático deve constantemente trazer de volta ao jogo o universal em uma forma polêmica. O processo democrático é o processo desse perpétuo pôr em jogo, dessa invenção de formas de subjetivação e de casos de verificação que contrariam a perpétua privatização da vida pública. (RANCIÈRE, 2014, p. 80-81).

Assumindo o trabalho como categoria fundante e, posicionando-se nesse campo para a defesa da democracia e dos direitos humanos, é a partir dos processos de organização (e auto-organização das categorias sociais sub-representadas nos espaços de poder) desde a base, que a construção da unidade estratégica para a luta social tem despontado como a principal saída transformadora dessa conjuntura adversa de intensificação de explorações, opressões e retrocesso de direitos constitucionais oriunda de uma nova ofensiva neoliberal aos povos. Em nome de ajustes fiscais e da impunidade das grandes corporações transnacionais em casos de violações de direitos humanos, têm sido aprovadas pelo Congresso Nacional medidas de congelamento de investimentos públicos à saúde, educação e seguridade social – um processo desumanizante que precisa ser revertido com participação política, trabalho de base e unidade rumo à garantia da qualidade de vida da população.

> O trabalho de base que reúne militantes, base e massa é um caminho longo e difícil. Pois, junto com a disposição, a criatividade e a coragem, existe a mentalidade de escravo, que torna o povo inseguro e dependente. Muitas pessoas oprimidas fazem de sua cabeça um hotel de patrão. No trabalho, na família e no movimento repetem as ideias e práticas da elite; pensam em concentrar a riqueza e o poder em suas mãos e tratam com autoritarismo e desprezo suas companheiras e companheiros. Só com a participação nas lutas e a inspiração na história da luta popular é possível vencer a alienação e resgatar a confiança na força de quem sofre a opressão. O trabalho de base não é uma receita ou mágica. É um jeito de fazer política no qual as pessoas põem sua alma. O trabalho de base é uma paixão carregada de indignação contra a injustiça. Mas, sobretudo, de uma paixão cheia de ternura pelo povo e por quem se dispõe a construir um mundo sem dominação. É uma crença na vida, na dignidade das pessoas, na rebeldia pela liberdade, na função criadora do trabalho, na solidariedade universal. Essa convicção, que nasce do coração, torna-se uma energia contagiante capaz de vencer a fúria e a sedução da classe opressora. (PELOSO, 2012, p. 79).

A partir de junho de 2013, período de mobilização massiva em diversas cidades do país, a narrativa sobre o significado da saída às ruas de grande parte da população esteve em intensa disputa. Pela defesa de uma reforma do sistema político, novos instrumentos unitários compostos por atores sociais em sua diversidade (movimentos populares, sindicatos, partidos, comunidades epistêmicas etc.) emergiram, como a Frente Brasil Popular e a Frente Povo Sem Medo que, inclusive, realizaram ações conjuntas das duas frentes em diversos momentos, avançando na cultura do encontro.

Esse processo propiciou novas condições de disputa de narrativa e mobilização popular na denúncia do golpe parlamentar-midiático e jurídico que vivenciamos no Brasil desde 2016, indicando a criatividade da classe trabalhadora e de todas as categorias sociais marginalizadas para furar o cerco da criminalização conservadora e demonstrar que esse bloco da esperança no bem comum está vivo, ativo e cada vez mais consciente de seus direitos e deveres históricos.

De acordo com Tânia Maria S. de Oliveira, no livro *O discurso na criminalização da política na legislação brasileira*, vivemos atualmente uma conjuntura de desdobramento de três momentos que se entrecruzam: a judicialização da política, a politização da justiça e, por fim, a criminalização da política. Para que direitos sejam conquistados em legislações, existe a passagem por um filtro do Judiciário, cujo papel é definir o que é constitucional ou não. Na ausência de uma reforma do Poder Judiciário no Brasil para sua democratização, deparamos com juízes que agem de forma parcial (defendendo os interesses dos mais ricos). Como celebridades na mídia conservadora, mostram uma postura fora da ética ao fazerem julgamentos penais de atos de gestão e de instrumentos políticos. Encarceramentos e exclusões sem provas e sem cumprimento dos procedimentos jurídicos adequados (como a atenção à presunção da inocência) tem sido uma constante histórica na vida da maior parte da classe trabalhadora, que

vivencia a discriminação em meio a ausência de responsabilização daqueles que a violentam. Somada à ausência de uma reforma do legislativo, como para a superação da sub-representação de categorias sociais marginalizadas nos espaços de poder, constatamos a minoração da governabilidade do Executivo e um verdadeiro déficit democrático da capacidade de autodeterminação do povo brasileiro.

Nesse cenário, no segundo semestre de 2018, vivenciamos um processo eleitoral de intensa polarização dos interesses de classe e, em defesa da liberdade democrática em meio a um Estado de exceção, os instrumentos unitários como a Frente Brasil Popular (mencionada acima) se articulam em torno da mensagem política "Lula Livre".

Para além, portanto, de afirmar a importância de atuarmos nas disputas políticas em torno do processo representativo (e exercendo nosso direito de voto), desponta a relevância de nos posicionarmos ativamente no exercício da participação democrática e na construção do Estado Democrático de Direito, em contraponto a expansão de um espectro de violência e criminalização política que ronda o Brasil e a América Latina. Leandro Konder, na obra *Introdução ao Fascismo*, elucida:

> O fascismo é uma tendência que surge na fase imperialista do capitalismo, que procura se fortalecer nas condições de implantação do capitalismo monopolista de Estado, **exprimindo-se através de uma política favorável à crescente concentração do capital; é um movimento político de conteúdo social conservador**, que se disfarça sob uma máscara "modernizadora", guiado pela ideologia de um pragmatismo radical, servindo-se de mitos irracionalistas e conciliando-se com procedimentos racionalistas-formais de tipo manipulatório. O fascismo é um movimento chauvinista, antiliberal, antidemocrático, antissocialista, antioperário. Seu crescimento num país pressupõe condições históricas especiais, pressupõe uma preparação reacionária que tenha sido capaz de minar as bases das forças antifascistas (enfraquecendo-lhes a influência junto às massas); e pressupõe também as condições da chamada sociedade de massas de consumo dirigido, bem como a existência nele de um certo nível de fusão do capital bancário com o capital industrial, isto é, a existência do capital financeiro. (KONDER, 2009, p. 53).

A participação política das mulheres trabalhadoras tem se dado historicamente em torno de bandeiras que transpõem a conquista de melhorias somente para elas mesmas, por exemplo, no tocante a reivindicação de um paradigma de Estado que assegure direitos e políticas públicas de saúde, previdência, alimentação, escolas, creches, assistência técnica produtiva para autonomia financeira, entre outras, como a democratização do direito de voto e de associação e o fim da violência social e institucional. Essas propostas implicam um projeto de socialização dos recursos e de construção de condições de equidade em geral. Portanto, é nessa perspectiva que o envolvimento e a valorização do trabalho e da participação política das mulheres são

fundamentais também nas dinâmicas da democracia representativa, das atividades de trabalho de base em instrumentos participativos, de construção da unidade em frentes democráticas.

Leandro Konder, no livro mencionado, cita o papel relevante da feminista Clara Zetkin no chamado ao enfrentamento do avanço conservador:

> Ainda na Alemanha, Clara Zetkin, a veterana amiga de Rosa Luxemburgo, preconizava, em 1923, uma mobilização geral de todo o proletariado ante o novo adversário, recomendando que se distinguisse claramente o fascismo das outras formas de repressão da direita, pois, pela amplitude de mobilização de que era capaz, o fascismo colocava a esquerda diante de tarefas mais graves e de obstáculos maiores para serem superados. (KONDER, 2009, p. 71).

Retomando a práxis de Clara Zetkin, portanto, em uma das citações já apresentadas previamente neste texto, as mulheres trabalhadoras estão convencidas de que a questão da emancipação das mulheres não vai se resolver de forma isolada, mas em meio ao conjunto de desafios históricos de sua classe, sobretudo em contextos de avanço do conservadorismo que se expressa no aumento dos casos de violência contra as mulheres, feminicídios e extermínio da juventude negra e de dos povos tradicionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo buscou trazer alguns elementos fundamentais que permeiam os processos de auto-organização, organização, formação e luta social das mulheres trabalhadoras nos dias de hoje, a partir de uma perspectiva feminista popular e uma abordagem que traz algumas referências de militância da juventude trabalhadora.

Além das lutas pela ampliação dos direitos das mulheres e políticas públicas voltadas a suas reivindicações, a construção de processos de participação democrática e de trabalho de base é a semente a partir da qual é possível constituir ciclos mais profundos de formação política e unidade democrática em frentes progressistas que envolvem movimentos sociais, sindicatos, comunidades epistêmicas, grupos religiosos, partidos políticos, entre outros.

Por fim, em tempos de regressão política e retrocesso de direitos, o enfrentamento à violência crescente contra categorias sociais marginalizadas dos espaços de poder e o embate contra o avanço de ideologias fascistas despontam como questões às quais devemos estar atentos na perspectiva de construção do bem comum. Bandeiras como uma constituinte exclusiva e soberana do sistema político e uma reforma democrática do judiciário, junto a outras

reformas estruturais fundamentais como a reforma agrária, constituem indicadores de novos caminhos para que a equidade nas relações econômicas e políticas seja possível.

Conforme afirma Leandro Konder, os processos de avanço do conservadorismo advêm de interesses do capital monopolista e financeiro internacional que mercantiliza a vida humana e os bens da natureza em torno de paradigmas de sociabilidade individualistas e de consumo de massas para maximização de lucros. Portanto, as mulheres trabalhadoras do campo e da cidade, incluindo as jovens, participam dos processos políticos em defesa da autodeterminação e solidariedade dos povos e por um projeto de desenvolvimento científico e tecnológico sustentável, cujos benefícios possam ser compartilhados e experienciados por todas e todos.

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE REFORMA AGRÁRIA. **Qual a questão agrária atual?** São Paulo: ABRA, 2007.

DOARÉ, Hélène Le (Org.). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

GONZÁLEZ, A. **As origens e a comemoração do Dia Internacional das Mulheres**. São Paulo: SOF e Expressão Popular, 2010.

HOUTART, F. Os movimentos sociais e a construção de um novo sujeito histórico. In: BORÓN, A. **A teoria marxista hoje**: problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

KONDER, L. **Introdução ao fascismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

KOSIC, K. **Dialética do concreto**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

LEVANTE POPULAR DA JUVENTUDE. **Conheça o Levante**. São Paulo, Levante, 2016.

MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS. **Mulheres camponesas***:* caminhando rumo à superação da violência. Passo Fundo: ANMC, 2008.

MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS. **Mulheres camponesas produzindo alimentos saudáveis**. Passo Fundo: ANMC, 2015.

MOVIMENTO DOS ATINGIDOS POR BARRAGENS. **Rumo ao Encontro Nacional do MAB;** água e energia com soberania, distribuição de riqueza e controle popular. São Paulo: Secretaria Nacional do MAB, 2013.

MOVIMENTO DOS TRABAHADORES RURAIS SEM TERRA. **Normas gerais e princípios organizativos do MST**. São Paulo: Secretaria Nacional do MST, 2016.

‘OLIVEIRA, T. **O discurso na criminalização da política na legislação brasileira: da ficha limpa à delação premiada**. São Paulo: Fontenele, 2018.

PELOSO, R. (Org.). **Trabalho de base**; seleção de roteiros organizados pelo Cepis. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

RANCIÈRE, J. **O ódio à democracia**. São Paulo: Boitempo, 2014.

SAFFIOTI; H. **A mulher na sociedade de classes***:* mito e realidade. Petrópolis: Vozes, 1976.

SAFFIOTI; H. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987.

SANTOS, B. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 63, out. 2002. p. 237-280.

UNB TV. **O direito achado na rua**; justiça de transição. v. 7, 2016. YouTube, 21 de março de 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GB75KS9I8pA&list=PL4ggm_qRYF0NFdhiV2mCk0DCLJwHxWajt>. Acesso em: 24 set. 2018.

VIA CAMPESINA. **As camponesas e os camponeses da Via Campesina dizem***:* basta de violência contra as mulheres. Brasília: Via Campesina, 2012.

SOBRE OS AUTORES

Adriana Maria Brandão Penzim, membro do Grupo Gestor do Nesp, é psicóloga, mestre em Ciências Sociais e doutora em Psicologia Social. Professora da PUC Minas, foi co-autora do projeto de criação do Nesp, tendo sido responsável por sua implantação.

Arivaldo Sezyshta, doutor em Filosofia (UFPb), membro da coordenação do Serviço Pastoral dos Migrantes do Nordeste, assessor da Escola Fé e Política Padre Humberto Plummen (CNBB NE2).

Cesar Sanson, professor da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), integrante da rede de assessores da Escola Fé e Política Padre Humberto Plummen – CNBB N2 e do Centro Nacional de Fé e Política Dom Helder Câmara – CEFEP/CNBB.

Claudemir Francisco Alves, membro do Grupo Gestor do Nesp, é filósofo, mestre e doutor em Estudos Literários pela UFMG. Professor da PUC Minas.

Claudio César de Andrade, professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná (UNICENTRO – PR); graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE); doutor em História em Sociedade pela Universidade Estadual Paulista (UNESP – Assis).

Francisco de Aquino Júnior, doutor em Teologia pela Universidade de Münster (Alemanha); professor de Teologia da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) e da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP); presbítero da Diocese de Limoeiro do Norte – CE.

José Ernane Pinheiro é padre e fez seus estudos de teologia na Universidade Gregoriana, em Roma. Foi reitor do Seminário Regional do Nordeste (SERENE) em Recife (1969); diretor do Instituto de Teologia do Recife (ITER) (1981-1985); assessor da CNBB, secretário executivo do CEFEP (Centro Nacional de Fé e Política Dom Helder Camara) desde 2004.

Laura Lyrio Gonçalves, graduada em Relações Internacionais pela Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista (UNESP – Franca) e mestra em Relações

Internacionais pela Universidade de Brasília (UnB). Integrante do Observatório Político da Comissão Brasileira de Justiça e Paz.

Luiza Erundina de Sousa, assistente social pela Universidade Federal da Paraíba, mestre em Sociologia pela Escola de Sociologia e Política de São Paulo e deputada federal (PSOL-SP). Foi vereadora, deputada estadual, prefeita do município de São Paulo pelo PT e ministra-chefe da Secretaria da Administração Federal, no governo Itamar Franco.

Magali do Nascimento Cunha, doutora em Ciências da Comunicação, com estágio pós-doutoral em Comunicação e Política na Universidade Federal da Bahia, pesquisadora em Comunicação e Religião da Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (INTERCOM).

Maurício Abdalla é professor do departamento de Filosofia da UFES, membro da Rede Nacional de Assessores do Centro de Fé e Política Dom Helder Câmara (CEFEP/CNBB) e do Projeto Novos Paradigmas de Desenvolvimento (Abong/Iser assessoria).

Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira, doutor em sociologia, foi professor nos Programas de Pós-Graduação em Ciência/s da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora e da PUC-Minas. É membro de Iser – Assessoria e da Coordenação do Movimento Nacional Fé e Política.

Robson Sávio Reis Souza é licenciado em Filosofia e doutor em Ciências Sociais. É professor da PUC Minas, onde coordena o Núcleo de Estudos Sociopolíticos (Nesp). É membro do Conselho Estadual de Direitos Humanos de Minas Gerais e associado pleno do Fórum Brasileiro de Segurança Pública.

Sueli Aparecida Bellato nascida em São Paulo, religiosa da Congregação de Nossa Senhora – Cônegas de Santo Agostinho. Secretária-adjunta da Comissão Brasileira Justiça e Paz; conselheira da Rede Nacional de Justiça e Direitos Humanos. Advogada, mestra em Direitos Humanos pela Universidade de Brasília e atual coordenadora da Conferência dos Religiosos do Brasil de Brasília, Formosa e Luziânia.

Teresinha Maria de Carvalho Cruz Pires, doutora em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro; Professora Adjunta do Curso de Comunicação Social da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais; desenvolve pesquisas prioritariamente na área de Comunicação Política. Desde 2009, dedica-se ao estudo dos discursos políticos do e sobre o lulismo.

Viviane Gonçalves Freitas, pós-doutoranda em Ciência Política (PDJ/CNPq/UFMG) e doutora em Ciência Política (UnB). Integrante do Grupo de Pesquisa sobre Democracia e Desigualdades (Demodê/IPOL/UnB), do Margem – Grupo de Pesquisa em Democracia e Justiça e da Rede de Pesquisas em Feminismos e Política.