



FÉ, JUSTIÇA DE GÊNERO E INCIDÊNCIA PÚBLICA

500 ANOS DA REFORMA E
DIACONIA TRANSFORMADORA

FÉ, JUSTIÇA DE GÊNERO E INCIDÊNCIA PÚBLICA
500 ANOS DA REFORMA E DIACONIA TRANSFORMADORA

FÉ, JUSTIÇA DE GÊNERO E INCIDÊNCIA PÚBLICA
500 ANOS DA REFORMA E DIACONIA TRANSFORMADORA

2017

Fundação Luterana de Diaconia
Rua Dr. Flores, 62/sala 901
Porto Alegre – RS – Brasil
CEP 90020-120
Telefone +55 51 3225 9066
fld@fld.com.br
www.fld.com.br

Organização
Cibele Kuss

Revisão
Francine Facchin Esteves

Capa e projeto gráfico
Cristina Pozzobon e Rosana Pozzobon

Edição de Arte
Cristina Pozzobon e Rosana Pozzobon

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

PF288 Fé, justiça de gênero e incidência pública: 500 anos da Reforma e Diaconia Transformadora / organizado por Cibele Kuss. – Porto Alegre : Fundação Luterana de Diaconia, 2017. 146 p. ; 23 cm.

ISBN 978-85-93033-01-8

1. Teologia – Reforma Protestante – Diaconia – Política.
2. Diaconia – Direitos humanos. I. Kuss, Cibele. II. Título.

CDU 26/28:322

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

FÉ, JUSTIÇA DE GÊNERO E INCIDÊNCIA PÚBLICA

500 ANOS DA REFORMA
E DIACONIA TRANSFORMADORA

CIBELE KUSS
ORGANIZADORA

FUNDAÇÃO LUTERANA DE DIACONIA



2017

Sumário

<i>Apresentação</i>	7
Valmi Ione Becker e Cibele Kuss	
<hr/>	
<i>Mulheres reformadoras fazendo Diaconia e Direitos</i>	9
Claudete Beise Ulrich e Ruthild Brakemeier	
<hr/>	
<i>500 anos da Reforma, e também do racismo no Brasil: uma questão que precisa sair do silêncio</i>	25
Ronilso Pacheco	
<hr/>	
<i>Descolonizando a Reforma</i>	35
Renate Gierus	
<hr/>	
<i>Diaconia em corpos e sexualidades negadas há mais de 500 anos de Reforma</i>	45
André S. Musskopf	
<hr/>	
<i>Teologia da cruz e diaconia transformadora</i>	57
Wanda Deifelt	
<hr/>	
<i>Pessoas não estão à venda</i>	67
Kjell Nordstokke	
<hr/>	
<i>Ecumenismo e cooperação inter-religiosa na diaconia transformadora</i>	75
Cibele Kuss e Romi Márcia Bencke	
<hr/>	
<i>O movimento da Reforma e a resistência popular no Brasil: pela convergência nos “outros 500”!</i>	85
Valério Guilherme Schaper	
<hr/>	
<i>Diaconia institucional em movimentos de reforma</i>	95
Marilu Nörnberg Menezes e Rogério Oliveira de Aguiar	
<hr/>	

<i>Conversas à mesa com comida boa</i>	105
Rodolfo Gaede Neto	
<hr/>	
<i>Perspectivas críticas sobre o movimento da Reforma e o papel atribuído às mulheres – de protagonismos à superação da violência doméstica</i>	115
Elaine Neuenfeldt	
<hr/>	
<i>Luteranismo e democracia – contornos de um compromisso</i>	129
Gottfried Brakemeier	
<hr/>	
<i>Lutero e seu legado para compreender a Economia</i>	137
Eduardo Borchardt	
<hr/>	

Apresentação

A presente publicação propõe uma reflexão teológica, diaconal e política sobre temas e contextos de permanente debate e incidência pública, em diálogo com os 500 anos da Reforma Protestante. Há profundas conexões e relações entre o ontem e o hoje. É necessário descolonizar, visibilizar corpos e territórios e suas lutas, seus movimentos de contestação à luz da crítica protestante, da justiça de gênero e dos direitos humanos. Não haverá outros 500 se não conseguirmos tecer as necessárias conexões entre o acontecimento em Wittenberg e a chacina de Pau D'Arco, no estado do Pará.

Os conflitos de ontem e de hoje, como o massacre na noite de São Bartolomeu em Münster, o massacre étnico nazista, o massacre indígena e negro no Brasil, os homicídios e feminicídios marcados pelo fundamentalismo religioso, rupturas democráticas, lgbtfobia e misoginia, indicam a importância da democracia e dos direitos humanos na atuação de organizações diaconais, confessionais e ecumênicas.

A religião desempenha um papel estratégico e também, infelizmente, instrumentalizado em momentos de crise política, no Brasil e no contexto global em que estamos atuando e vivendo. O cristianismo brasileiro vive o permanente desafio de se reinventar, a partir da crítica aos modelos coloniais etnocêntricos, ritualizados no funcionamento das instituições.

As organizações, movimentos e pessoas, cujas vidas são atravessadas pelos fatos marcantes dos 500 anos da Reforma, do Racismo, da Colonização e do Imperialismo, nos tempos atuais são desafiadas a re-pensar seu papel e atuação, as inter-relações e a necessária crítica para dar continuidade ao enfrentamento dos desafios que estão ao nosso redor. Que a Diaconia Transformadora afirme sempre e mais o amor como ação política pelos direitos de toda a Criação.

Valmi Ione Becker

Presidenta da Diretoria da FLD

Cibele Kuss

Secretária Executiva da FLD

Mulheres reformadoras fazendo Diaconia e Direitos

Claudete Beise Ulrich

*Doutora em Teologia. Ministra ordenada da IECLB. Professora na Faculdade Unida, Vitória (ES).
Pastora voluntária da IECLB – Paróquia Vitória.*

Ruthild Brakemeier

Mestra em Teologia Prática. Irmã Diaconisa da IECLB.

O tema das mulheres reformadoras fazendo diaconia e direitos não é um tema marginal, ele está no centro do movimento da Reforma. Importante lembrar que não são somente os reformadores homens que fizeram teologia e refletiram as questões sociais diaconais de seu tempo, mas também as mulheres reformadoras foram participantes ativas na reflexão teológica e no fazer de uma diaconia transformadora. A diaconia acompanha desde sempre a história das mulheres e foi valorizada por Jesus, como serviço de amor à pessoa próxima. A partir do fazer diaconia constroem-se processos de luta por direitos para as mulheres, crianças e para as pessoas pobres e marginalizadas. O artigo reflete brevemente sobre o conceito de liberdade em Lutero, que aponta para o servir em amor e a percepção dos pobres como seres humanos portadores de direitos. Aponta, então, para a atuação diaconal de duas mulheres reformadoras: Margarete Blarer e Katharina Schütz Zell que, na prática, realizaram uma

diaconia transformadora, tendo em vista a superação da pobreza, da mendicância, da doença, construindo desde o movimento reformatório direitos, por exemplo, na área da educação, da saúde, no acolhimento a pessoas refugiadas e estrangeiras.

Para a liberdade que Cristo nos libertou: fé ativa no amor

Em seu livro *Tratado sobre a Liberdade Cristã* (1520), Martin Lutero chamou a atenção para a liberdade cristã, a partir de duas afirmações aparentemente contraditórias: "Um cristão é senhor libérrimo sobre tudo, a ninguém sujeito. O cristão é um servo oficiosíssimo de tudo, a todos sujeito".¹ Essas duas frases falam da liberdade da pessoa cristã. Elas estão fundamentadas em 1 Co 9.19: "Embora, sendo livre de todos, fiz-me escravo de todos" e em Rm 13.8: "A ninguém fiquéis devendo qualquer coisa, exceto que vos ameis uns aos outros".² Walter Altmann aponta que Martin Lutero esboça seu conceito de liberdade em duas direções:

Uma na relação do ser humano com Deus, em que o ser humano se torna livre a partir da ação gratuita de Deus que lhe concede a liberdade (justificação por graça mediante a fé); outra na relação com seu semelhante, que passa a ser caracterizada por serviço desinteressado. A pessoa cristã, que na fé é livre e não está sujeita a ninguém, no amor é servidora de todas as demais pessoas e está sujeita a estas. Essa "servidão no amor" é o exercício concreto da liberdade gratuita obtida por graça na fé. Ambas, liberdade e "servidão como expressão da liberdade", são irrestritas, totais e potencialmente universais ("sacerdócio universal", embora "dos crentes").³

Para o reformador, a liberdade cristã tem na fé e no amor elementos teológicos importantes para o exercício da liberdade. De acordo com Gerhard Ebeling: "A liberdade que o cristão tem através da fé é, precisamente, liberdade para a ser-

¹ LUTERO, Martinho. *Tratado de Martinho Lutero sobre a liberdade cristã*. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas: O programa da Reforma: escritos de 1520*. v. 2. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995. p. 437.

² LUTERO, 1995, p. 437.

³ ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latinoamericana*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994. p. 325.

viçalidade do amor. E serviçalidade do amor só existe na medida em que acontece liberdade".⁴ Para Lutero, portanto, a nova base para a ação ética está na "fé que atua pelo amor".⁵ Ele também afirma que os cristãos e as cristãs devem ser "um Cristo para o outro".⁶ De acordo com Forell:

A vida cristã é efetivamente uma vida de fé e amor; mas fé é a atitude do cristão frente a Deus, e amor é a atitude do cristão frente ao próximo, que se segue da fé. Fé em Deus através de Cristo é a pressuposição necessária para que amemos o nosso próximo, e ela é, conseqüentemente, a fonte de toda a ética.⁷

A fonte de toda ética é o amor ao próximo. Os cristãos e as cristãs precisam atuar no mundo. Isso significa também agir na vida cotidiana de acordo com os ensinamentos de Cristo, praticar uma diaconia de direitos para os pobres. Em meados de 1520, Lutero escreveu também à nobreza cristã da nação alemã acerca da melhoria do estamento cristão. Ele propõe que se deixem de lado a ostentação e o luxo, que se tenha controle sobre o comércio, que se combata a usura, bem como que sejam fechadas as casas de prostituição. Nesse texto, Lutero lançou um desafio para que as cidades assumissem o enfrentamento da pobreza e viessem a garantir bem-estar, trabalho e cidadania para todos os seus habitantes. Entre o povo de Deus não deve haver pobreza e mendicantes.⁸ As causas da pobreza no tempo da Reforma eram resultados de guerras, pestes-doenças, perseguição religiosa, analfabetismo, sistema feudal, más colheitas e também do sistema religioso baseado na compra das indulgências.⁹

Os pobres são colocados no centro da reflexão teológica de Lutero, dos homens e das mulheres reformadoras, e passam a ser vistos como sujeitos de direitos. A pobreza é uma condição que pode e deve ser transformada. Isto também é possível

⁴ EBELING, Gerhard. *O pensamento de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 168.

⁵ LUTERO, 1995, p. 452.

⁶ LUTERO, 1995, p. 453.

⁷ FORELL, George W. *Fé ativa no amor*. Trad. Geraldo Korndörfer. 2. ed. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1985. p. 85.

⁸ LUTERO, Martinho. À nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas: O programa da Reforma: escritos de 1520*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995. v. 2, p. 277- 340.

⁹ BANZHAF, Günter. *Diakonische Impulse der Reformationszeit*. DiakonischesWerk Württemberg. 17.11.2015.

perceber na publicação das 95 teses. Em quatro teses, Lutero deixa bem claro que se deve combater a pobreza, buscando superá-la ao invés de comprar indulgências. Lutero questiona, portanto, todo o sistema sócio-político religioso do seu tempo.

Tese 43: "Deve-se ensinar aos cristãos que, dando ao pobre ou emprestando ao necessitado, procedem melhor do que se comprassem indulgências".

Tese 45: "Deve-se ensinar aos cristãos que quem vê um pobre e o negligencia para gastar com indulgências obtém para si não as indulgências do papa, mas a ira de Deus".

Tese 59: "S. Lourenço disse que os pobres da Igreja são os tesouros da mesma, empregando, no entanto, a palavra como era usada em sua época".

Tese 86: "Por que o papa, cuja fortuna hoje é maior que a dos mais ricos Crassos, não constrói com seu próprio dinheiro ao menos esta uma Basílica de São Pedro, ao invés de fazê-lo com o dinheiro dos pobres fiéis?"¹⁰

Essas quatro teses colocam no centro do coração da Igreja a diaconia e o direito dos pobres e necessitados. Todo o sistema sócio-religioso que se beneficiava da pobreza é profundamente questionado e criticado a partir da teologia da justificação por graça e fé. A graça de Deus é presente, dom gratuito dado pela fé. As boas obras são frutos de uma fé ativa no amor, mas elas não são necessárias para a salvação.

Portanto, com essa mensagem revolucionária, proclamada pela reforma, os pobres foram libertos das obras de caridade e passam a ser sujeitos de direitos de uma diaconia transformadora. Os pobres não eram vistos como seres humanos portadores de direitos. As obras que se faziam em benefício dos pobres eram somente com objetivo de aliviar a própria consciência e de garantir um lugar no céu. A perspectiva era somente caritativa, usada como instrumento para alcançar a salvação.

Disponível em: https://www.diakonie-wuerttemberg.de/fileadmin/Medien/Fotos/Son_Reformation_Diakonische_Impulse.pdf. Acesso em 20 set. 2017.

¹⁰ LUTERO, Martinho. Explicações do Debate sobre o valor das indulgências. In: LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas*. Os primórdios escritos de 1517 a 1519. v. 1 São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987. p. 152, p. 153, p. 171 e p. 187.

Uma nova ética religiosa, social, política e econômica fez-se necessária. De acordo com Lindberg Carter:

Os reformadores de Wittenberg, com seu deslocamento do locus da relação com Deus da caridade para a fé, foram capacitados a imaginar uma nova ética social com relação à pobreza. As reformas da sociedade fluíam da reforma da missa. É possível notar o impacto dessa vinculação quando se atenta para o background representado pelo sistema de assistência ou providência social da Idade Média tardia.¹¹

Segundo Evaldo Pauly: "Lutero é um dos primeiros líderes religiosos a fundamentar uma ética democrática, embora não concebesse a democracia como sistema político".¹² De acordo com Alvori Ahlert:

A partir da sua teologia bíblica, Lutero concebe uma comunidade democrática. Uma comunidade religiosa que, conseqüentemente, constitui toda a vida de uma cidade ou burgo. Daí que a educação deveria tornar-se uma questão pública, social e familiar. Tanto na sua gestão quanto na sua manutenção e planejamento deve envolver e ocupar todos os cidadãos.¹³

A criação de caixas comunitárias, por exemplo, foi um programa global que tinha como objetivo a diminuição da pobreza. Os principados também tiveram que investir na educação.¹⁴ Com a dissolução dos conventos e uma nova visão de mundo, a partir de nova interpretação bíblica e teológica, que o movimento da Reforma trouxe, toda a estrutura de assistência aos pobres, doentes, crianças órfãs e viúvas, necessitou ser redefinida.

¹¹ LINDBERG, Carter. As reformas na Europa. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 138.

¹² PAULY, Evaldo Luis. Ética, educação e cidadania: questões de fundamentação teológica e filosófica da ética na educação. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002. p. 149.

¹³ AHLERT, Alvori. Educação, Ética e Cidadania na obra de Martim Lutero: contribuições protestantes para a História da Educação numa aproximação com Paulo Freire. *História da Educação*, ASPHE/FaE/UFPel, Pelotas, n. 20, p. 101-114, set. 2006. Disponível em: <http://fae.ufpel.edu.br/asphe>. Acesso em 20 set. 2017

¹⁴ LUTERO, Martinho. Estatuto para uma caixa comunitária. Orientação sobre como lidar com o patrimônio

As mulheres tiveram um papel fundamental nesse processo. Nesse período também surgiu a casa pastoral, que foi um lugar de acolhimento e pensionato de estudantes, viajantes, refugiados religiosos, crianças órfãs e doentes. As mulheres casadas com pastores assumiram esse papel diaconal e administrativo.¹⁵

Mulheres reformadoras assumiram os discursos teológicos reformatórios e os ampliaram em uma prática diaconal que visava a transformação de situações reais de pobreza, analfabetismo, mendicância, doenças, mortes prematuras de mulheres e crianças. Por isso, torna-se fundamental recuperar histórias e narrativas das mulheres reformadoras, que implantaram, de forma prática, essas transformações diaconais e de direitos. A seguir, reflete-se sobre duas histórias de vida (Margarete Blarer e Katharina Schütz Zell) para ilustrar a participação criativa, atuante e engajada das mulheres reformadoras que realizaram diaconia e lutaram por direitos, especialmente, na área da educação, saúde e assistência aos pobres.

Margarete Blarer: mulher e humanista

Margarete Blarer¹⁶ nasceu em 1493 na cidade de Constança.¹⁷ Ela era a filha de Augustin Blarer e Katharina de Ravensberg.¹⁸ Seu pai fazia parte do conselho da cidade e era um rico comerciante de tecidos, com especialidades na compra e na venda do linho. Ela teve mais cinco irmãos. A descendência nobre lhe possibilitou estudar e fazer parte do círculo dos homens e das mulheres humanistas.¹⁹

eclesiástico. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. v. 7. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987. p. 37-69.

¹⁵ Cf. ULRICH, Claudete Beise. DALFERTH, Heloisa Gralow. Mulheres no movimento da Reforma. São Leopoldo: Sinodal, 2017. Especialmente as histórias de vida de Katharina von Bora (p.11-36), Elisabeth von Meseritz Cruciger (p. 37-46), Catharina Krapp Melanchthon (p. 47-54), Anna Zwinglio (p. 127-132), Wibrandis Rosenblatt (p.133-144), Katharina Schütz Zell (p.145-160) e Idelette de Bure Calvino (p. 161-p.170).

¹⁶ Outro nome para Margarete Blarer, Margarete Blarer von Giersberg. *Deutsche Biographie*. Disponível em: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118663771.html>. Acesso em 20 ago 2017.

¹⁷ Constança (Alemanha). Constança (em alemão: Konstanz) é uma cidade universitária no sul da Alemanha e a maior cidade nos arredores do lago de Constança (alemão: *Bodensee*), no distrito de Konstanz, na região administrativa de Freiburg, estado de Baden-Württemberg. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Constanz%C3%A7a_\(Alemanha\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Constanz%C3%A7a_(Alemanha)). Acesso em 20 ago 2017.

¹⁸ Cf. BEJICK, Urte. Margarete Blarer: „Mutwillig und lustig dem Herrn dienen“. Disponível em: <http://frauen-und-reformation.de/?s=био&id=9>. Acesso em 20 ago. 2017. Fontes sobre a vida, atuação e o engajamento político diaconal de Margarete Blarer são as cartas de seu irmão e do reformador de Estrasburgo Martin Bucer (1491-1551) escritas para ela. Infelizmente, as cartas que ela escreveu não foram conservadas.

¹⁹ No período final da Renascença havia mulheres nos círculos humanistas. Na Alemanha são lembradas e citadas as mulheres da família Pirckheimer (Barbara Pirckheimer) e Blarer (Margarete Blarer) por Erasmus

Receber uma educação humanista foi fundamental para a vida de Margarete Blarer. A teoria humanista baseava-se no pressuposto de que a educação humanizava as pessoas e as transformava. Isso também se aplicava (pelo menos teoricamente) às mulheres. Essa "humanização" pressupunha o acesso à literatura clássica, possibilidades de comunicação, mobilidade, segurança material, disposição de tempo, de espaço próprio. Questões estas, geralmente negadas para a maioria das mulheres. Na maioria dos casos só os homens tinham acesso a uma educação humanista.²⁰

A jovem Margarete Blarer teve a oportunidade de aprender latim como seus irmãos e assim poder ler os textos antigos e entrar em contato, também a partir do comércio da família, com os principais estudiosos do seu tempo.²¹ Ela participou do círculo de humanistas com seus dois irmãos Ambrosius e Thomas, seus sobrinhos Johann e Konrad Zwick, o médico da cidade Dr. Menlishofer e o pregador Bernd Wanner.²²

Seu irmão mais jovem estudou direito em Freiburg e seu irmão mais velho, Ambrosius Blarer, mesmo tendo resistência do conselho da cidade, foi durante algum tempo para o monastério beneditino de Alpirsbach. Quando seu pai faleceu, em 1504, Margarete cuidou de sua mãe Katharina e gerenciou o comércio de linho da família. Isso limitou seus estudos futuros, mas também assegurou sua independência e liberdade. Ela não quis se casar, como também não quis entrar em um convento. Seu irmão Ambrosius, em 1510, quando ainda estava no convento não podia entender que a sua irmã não quisesse se casar ou ir para o convento. Margarete Blarer justificou a sua escolha, dizendo que tinha antipatia à disciplina do convento e a concorrência entre as irmãs e além do mais ela tinha a responsabilidade de cuidar de sua mãe.²³

Desiderius apud BEJICK, Urte. Gelehrte, Diakonin, ledige Frau: Margarete Blarer – ein reformatorischer Lebensentwurf in: in: GISELBRECHT, Rebecca A.; SCHEUTER, Sabine (Org.): „Hör nicht auf zu singen“: Zeuginnen der Schweizer Reformation, Zurich: Theologischer Verlag Zürich, 2016. p. 150-151.

²⁰ BEJICK, Urte. *Margarete Blarer*: „Mutwillig und lustig dem Herrn dienen“. Disponível em: <http://www.frauen-und-reformation.de/?s=био&tid=9>. Acesso em 20 ago 2017.

²¹ BEJICK, Urte. *Margarete Blarer*: „Mutwillig und lustig dem Herrn dienen“. Disponível em: <http://www.frauen-und-reformation.de/?s=био&tid=9>. Acesso em 20 ago 2017.

²² BEJICK, 2016, p. 152.

²³ BEJICK, 2016, p. 152.

Em 1519, o irmão Thomas deixou Freiburg, devido uma epidemia de uma peste, e foi para Wittenberg e lá teve contato com o recém movimento da Reforma, com Martim Lutero e Philipp Melanchton. De lá, Thomas escreveu cartas entusiasmadas para Ambrosius e Margarete sobre a Reforma. Convencido por seu irmão, Ambrosius deixou o convento. Devido à fuga e por correr risco de vida, ele se escondeu na casa de sua mãe e de sua irmã em Constança.²⁴

O pregador da cidade Bernhard Wasser celebrou culto de acordo com a liturgia da Reforma na Igreja de São Estevão. Em 1525, o irmão Ambrosius Blarer se assumiu como pregador reformador, e o irmão Thomas Blarer se tornou o prefeito da cidade de Constança. Através de seus irmãos Thomas e Ambrosius e do pregador Johannes Zwick e o ajudante do conselho da cidade Konrad Zwick, Margarete tomou parte das transformações religiosas e políticas na cidade de Constança.²⁵ O conselho da cidade também logo se incorporou ao movimento da Reforma, se libertando, dessa forma, do bispado de Meersburg.

Margarete manteve correspondências, especialmente, com o reformador Martin Bucer de Estrasburgo²⁶ e com duas mulheres reformadoras Elisabeth Silbereisen (casada com Martin Bucer) e Katharina Schütz Zell (casada com Mathäus Zell).²⁷ Ela se tornou também uma apoiadora e consultora dos seus irmãos Thomas e Ambrosius em relação à implantação da Reforma em Constância.²⁸

Margarete Blarer uma mulher que rompeu com os modelos femininos do seu tempo

Margarete Blarer rompeu com os modelos que foram impostos às mulheres do seu tempo. Ela não se casou, não se tornou esposa, nem mãe e também não foi para o convento. Ela incorporou, em sua vida, um ideal "pré-reformista", humanista, da mulher educada, solteira, semelhante ao das mulheres beguinhas.²⁹ As comunidades beguinhas

²⁴ HAASE, Lisbeth. *Mutig und Glaubensstark: Frauen und die Reformation*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011. p. 132.

²⁵ BEJICK, 2016, p. 152-153.

²⁶ BEJICK, 2016, p. 153-155.

²⁷ BEJICK, 2016, p. 157-162.

²⁸ HAASE, 2011, p. 133.

²⁹ TROCH, Lieve. *Mística feminina na Idade Média. Historiografia feminista e descolonização das paisagens*

foram expulsas em 1527, e os conventos foram extintos. Com isso, também todo um sistema de enfermagem, cuidado com os pobres e com os mortos foi dissolvido.³⁰ Infelizmente, o movimento da Reforma com a dissolução dos conventos deu um passo para trás na educação das mulheres, bem como, com o cuidado com os doentes e pobres. As possibilidades de vida não maritais para as mulheres foram, severamente, perseguidas.³¹

O Conselho de Constança, em 1524, promulgou uma corte matrimonial. Em 1527 foi promulgada uma lei contra o adultério e concubinato. Em 1531, a cidade de Constança emitiu uma "ordem", onde declarava que quem tivesse uma vida considerada desordenada (alcoolismo, jogos, adultério, prostituição e roupas extravagantes ou da moda) poderia ser expulso da cidade ou ser punido com a prisão na torre.³²

Margarete Blarer também teve independência financeira, o que lhe permitiu viver uma vida solteira, dedicada a seus negócios, estudos, correspondências, cuidados com crianças órfãs, com pessoas pobres e doentes. Ela viveu "no meio do mundo" como empresária, dedicou-se a leituras e à sua própria educação, mas, ao mesmo tempo, voltou-se para outras pessoas. Ela não ajudou pessoas somente na esfera privada com um objetivo caritativo, mas sempre procurou fazê-lo como parte do espaço público. Ela trabalhou muito por uma nova regulamentação e reorganização do trabalho com os pobres.³³ No entanto, seu modelo de vida como mulher não foi assumido pela reforma, mas seu exemplo permanece como inspiração.

Diacona da cidade de Constança

Em 1527, a cidade de Constança emitiu um regulamento para o atendimento aos pobres, onde ficou proibida a mendicância e havia uma ajuda do estado somente para pessoas que não podiam trabalhar. Margarete discutiu com Martim Bucer sobre o livre arbítrio. Ambos concordaram que toda boa ação e bondade humana não fluem da própria vontade humana, mas são apenas dons de Deus. Nesse

medievais. *Revista Graphos*, 2013, p. 7. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/graphos/article/viewFile/16324/9352>. Acesso em 20 set. 2017. As Beguinias não estavam ligadas a nenhuma ordem religiosa. Elas viviam em comunidade. Praticavam uma vida de espiritualidade, baseada na oração e cuidavam dos pobres, dos doentes e também dos mortos.

³⁰ BEJICK, 2016, p. 167.

³¹ BEJICK, s/d. Disponível em: <http://www.frauen-und-reformation.de/?s=bio&tid=9>. Acesso em 20 ago 2017.

³² BEJICK, 2016, p. 167.

³³ BEJICK, 2016, p. 167.

sentido, ela estava dentro do espírito da reforma. As boas obras são respostas ao grande amor de Deus e elas, por si só, não oferecem salvação.³⁴

Ela, além de se preocupar com sua mãe doente Elisabeth, sua tia Barbara, seu irmão Ambrosius até o casamento e das muitas visitas que recebiam em Constança, também se preocupava com o atendimento às mulheres grávidas de seu relacionamento. Além do mais, ela acolheu em sua casa crianças órfãs, as quais ela mesma educou. Mesmo tendo por diversas vezes sido exaltada por seu irmão Ambrosius e Bucer por suas atitudes maternas, ela sempre deixou claro que a sua atitude de educar e instruir crianças era consequência do Programa político da Igreja, como consequência da reforma.³⁵ Margarete se preocupou com a educação de crianças, não somente para superar os cuidados precários com as mesmas, mas ela realizou esse trabalho como uma tarefa pública.³⁶ Em 1531, foi decretado um Regulamento de Escola em Constança.³⁷ Com e para mulheres, Margarete Blarer, criou uma sociedade para os pobres. Em 1537, Margarete recuperada de uma doença grave, ela mesmo se dedicou à enfermagem e ao cuidado para com as pessoas doentes.³⁸ Entre 1472 a 1545, Constança foi afetada por uma epidemia de peste e, muitas vezes, a doença foi entendida como castigo. Por isso, muitos familiares abandonavam as pessoas doentes.³⁹ Em Constança, as pessoas infectadas pela peste eram levadas para um antigo convento, em uma ilha que servia de hospital. Margarete Blarer e seu primo Johannes Zwick foram visitar essas pessoas doentes infectadas. No entanto, 10 dias depois os dois morreram infectados pela peste, em 1541.⁴⁰

Margarete Blarer soube usar a sua origem nobre e suas conexões familiares para a melhoria de vida das pessoas mais pobres e doentes. Suas raízes humanísticas, sua tentativa de viver o "carisma" da vida feminina independente, não ligada ao convento e nem ao casamento, reconhecida ainda em 1531 por Lutero, não de-

³⁴ BEJICK, 2016, p. 167-168.

³⁵ BEJICK, 2016, p. 168.

³⁶ BEJICK, 2016, p. 167.

³⁷ BEJICK, 2016, p. 167.

³⁸ BEJICK, s.d. Disponível em: <http://frauen-und-reformation.de/?s=bio&tid=9>

³⁹ BEJICK, 2016, p. 169.

⁴⁰ BEJICK, s.d. Disponível em: <http://frauen-und-reformation.de/?s=bio&tid=9>

vem ser esquecidas.⁴¹ Seu lema de vida era servir ao Senhor com alegria e de bom grado.⁴² Ainda em vida ela recebeu o título Archidiakonisse⁴³ diaconissa ecclesiae Constantiensis (Diácona/Diaconisa da Igreja de Constança).⁴⁴ É algo muito significativo, pois recentemente, o Papa Francisco designou a possibilidade do título de diácona para as mulheres da tradição crista católica.⁴⁵

Katharina Schütz Zell: um exemplo de zelo diaconal

"Ela demonstra um zelo extraordinário pelas pessoas mais humildes e oprimidas entre as irmãs e os irmãos de Cristo"⁴⁶.

Assim o reformador Martin Bucer de Estrasburgo escreveu a um amigo na cidade de Basileia, no ano de 1548, recomendando que recebesse bem a viúva do colega Matthäus Zell, recém-falecido.

Katharina Schütz Zell se destacou entre as mulheres reformadoras, não só pela intrepidez com que divulgava o evangelho de Jesus Cristo, mas também pelo cuidado para com as pessoas em dificuldade.

Casada com o sacerdote de Estrasburgo, Matthäus Zell, ela ficava atenta para as muitas necessidades das pessoas em sua cidade. Era extremamente hospitaleira. Sabe-se que em 1524, um ano após seu casamento, coordenou o acolhimento de 150 homens da cidade de Kenzingen que vieram buscar refúgio em sua cidade. Caridosa e prática, organizou abrigo e sustento durante quatro semanas, acolhendo 80 deles em sua própria casa. Esses homens, em atitude de solidariedade com seu pastor, que havia sido expulso da cidade, por pregar conforme os en-

⁴¹ O modelo de vida de Margarete Blarer, infelizmente, não foi assumido pela tradição da Reforma. Mulheres independentes, não casadas, bem preparadas, estudadas e atuantes na igreja e na sociedade. Somente no século XX as mulheres conseguem uma vida mais autônoma. Cf. BEJICK, 2016, p. 171-172.

⁴² BEJICK, s.d. Disponível em: <http://frauen-und-reformation.de/?s=bio&id=9>

⁴³ BEJICK, 2016, p. 172.

⁴⁴ BLARER von Giersberg, Margarete. diaconissa ecclesiae Constantiensis (Beiname). Disponível em: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118663771.html>. Acesso em: 20 set. 2017. Veja também BEJICK, s.d. Disponível em: <http://frauen-und-reformation.de/?s=bio&id=9> "Schon zu Lebzeiten galt Margarete Blarer als diaconissa ecclesiae Constantiensis."

⁴⁵ Cf. SANTAGATA, Alessandro. Trad. Moisés Sbardelotto. *O diaconato feminino e a biopolítica "católica" sobre as mulheres*. 26 agosto de 2017 Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/571067-o-diaconato-feminino-e-a-biopolitica-catolica-sobre-as-mulheres-artigo-de-alessandro-santagata>. Acesso em 20 set. 2017.

⁴⁶ BANTON, Roland H. *Frauen der Reformation: Von Katharina von Bora bis Anna Zwingli*. Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus, 2. Auflage, 1996. p. 70.

sinamentos da Reforma, tinham resolvido acompanhá-lo por alguns quilômetros estrada afora. Ao voltarem, haviam encontrado os portões de sua cidade fechados. Tendo sido acolhidos em Estrasburgo, Katharina escreveu uma carta de consolo às esposas dos refugiados⁴⁷.

Como cidade independente na região, Estrasburgo era procurada por muitas pessoas perseguidas por sua fé e Katharina abria sua casa. Ela escreveu uma vez: "Acolho a cada pessoa, que vem a mim, minha casa está sempre cheia de gente"⁴⁸. O maior número de refugiados foi acolhido no fim da Guerra dos Camponeses. Katharina tinha acompanhado seu marido e o reformador, Wolfgang Capito, para os acampamentos dos camponeses revoltados, para aconselhá-los a buscarem uma solução não violenta para o conflito. Mas as batalhas continuaram e os camponeses acabaram sendo vencidos. Consequência: milhares de mulheres, crianças e sobreviventes buscaram refúgio em Estrasburgo. Calcula-se que o número se aproximou de 3.000. Durante meio ano, Katharina ficou responsável por todos que não conseguiram abrigo no mosteiro abandonado dos franciscanos⁴⁹.

Motivação para a diaconia

O que teria motivado Katharina a engajar-se dessa forma? Conforme o livro "Diaconia: fé em ação" de Kjell Nordstokke (Org.)⁵⁰, há três impulsos que motivam para a diaconia: a realidade humana, a fé cristã e a já existente prática diaconal. São "impulsos interligados, que formam um triângulo, onde um sempre aponta para os demais".

Na vida de Katharina Zell, concretizou-se visivelmente o primeiro aspecto: situações de sofrimento despertaram a misericórdia e levaram à solidariedade. Katharina tinha perdido dois filhos com tenra idade⁵¹. Esse sofrimento deixou seu coração sensível para a dor alheia. Mas o primeiro aspecto da motivação para a diaconia esteve ligado ao segundo: a fé centrada em Jesus Cristo e seu amor. Quando ainda jovem, Katharina teve contato com ensinamentos

⁴⁷ Cf. BAINTON, 1996, p. 63.

⁴⁸ Cf. BAINTON, 1996, p.71.

⁴⁹ Cf. BAINTON, 1996, p. 65.

⁵⁰ NORDSTOKKE, Kjell (Org.) Diaconia: fé em ação. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1995. p. 11.

⁵¹ BAINTON, 1996, p.62.

de Lutero, que a marcaram profundamente. Ela relatou mais tarde que Lutero "falou do Senhor Jesus Cristo com palavras tão amáveis que tive a sensação de estar sendo erguida da terra, sim, do inferno atroz e amargo, para o lindo e doce reino do céu".⁵²

Baseando-se em Gálatas 5.6, Lutero defendia que uma fé viva tem como consequência óbvia o amor atuante. A fé na justificação por graça liberta da preocupação pela salvação pessoal e proporciona "a nova perspectiva a partir do olhar de Deus sobre o mundo e as pessoas"⁵³. Esse novo olhar leva necessariamente ao serviço. Para Katharina, o amor que provinha da fé ficava acima de tudo, inclusive das diferenças doutrinárias. Ela hospedou um anabatista radical em sua casa e dirigiu a cerimônia do sepultamento da mulher desta seita, quando todos os pastores se negaram a fazê-lo⁵⁴. Também teve a coragem de escrever a Lutero que ele não agiu com o devido amor na disputa com os reformadores da Suíça, Zwinglio e Ecolampádio, por não ter chegado a um acordo com eles sobre a Santa Ceia⁵⁵.

No entanto, além da fé, havia mais um fator importante para a motivação das mulheres para a diaconia, na época da Reforma: a descoberta de que o potencial em dons e habilidades estava livre para ser desenvolvido, porque o evangelho assim o permitia. A coragem para falar e agir de Katharina intrigou muitos homens, inclusive as autoridades da cidade. Mas ela se defendia, apontando para a Sagrada Escritura.

Visitação – a mulher sai de sua casa

Hospitalidade e visitação a pessoas abandonadas eram expressões da diaconia de Katharina. Ela fazia visitas no presídio. Um registro do livro de atas do Conselho da cidade o comprova. Ali se lê: "Katharina, a esposa do mestre Matthäus Zell, visitou os pobres pecadores, condenados à morte, a fim de consolá-los"⁵⁶. Ela

⁵² DOMRÖSE, Sonja. *Frauen der Reformationszeit: Gelehrt, mutig und glaubensfest*. 2. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

⁵³ Cf. STROHM, Theodor. 'Teologia da diaconia' na perspectiva da Reforma, in: NORDSTOKKE, Kjell (org.) *A diaconia em perspectiva bíblica e histórica*. São Leopoldo, Editora Sinodal, 2003, p. 157.

⁵⁴ DOMRÖSE, 2003, p. 57

⁵⁵ DOMRÖSE, 2003, p. 50.

⁵⁶ Cf. BAINTON, 1996, p. 69.

também não teve receio de visitar um homem que tinha sido intimado a viver fora dos muros da cidade, por ter contraído a lepra. Para ele, escreveu uma "carta de consolo", na qual interpreta o Salmo 51 e o Pai-Nosso.

Após o falecimento do seu marido, Katharina acolheu em sua casa o sobrinho Laux Schütz, que sofria de sífilis. Quando não pôde mais cuidar dele, encaminhou-o para uma instituição que cuidava de pessoas com esse flagelo. Ela mesma ficou morando por algum tempo nessa instituição, que estava em péssimo estado. Tentou melhorar as condições. Escreveu uma carta ao Conselho, descrevendo em detalhes a situação e sugerindo que trocassem a direção, porque o chefe instituído só se preocupava em viver bem, desleixando os pacientes. A casa estava cheia de ratos, e os pacientes recebiam carne podre para comer. Katharina voltou para sua casa, mas continuou fazendo visitas, para levar algum conforto físico e espiritual aos pacientes.⁵⁷

Dessa forma, Katharina Zell foi um exemplo luzente da transformação operada pela boa nova do Evangelho, redescoberta por mulheres na época da Reforma. Esse Evangelho lhes proporcionou um novo impulso para se autoafirmar, sair de sua clausura e arriscar o investimento dos seus dons em favor do bem da igreja de Cristo.

Considerações finais

Infelizmente, as forças repressoras da tradição e dos 'direitos adquiridos' dos homens foram tão fortes, no tempo a seguir, que abafaram grande parte desse fogo inovador e transformador das mulheres reformadoras, que fizeram a diaconia e o direito dos pobres e doentes acontecerem. Mulheres, como Margarete e Katharina, que se arriscaram a sair de casa, foram outra vez condenadas a ficar restritas em seu ambiente familiar, como esposas ou mães. Os embriões para a educação de crianças, meninos e meninas, bem como o cuidado com a fome, a doença, encontram nas mulheres reformadoras a sua prática. Para elas servir os pobres, crianças órfãs, doentes era o mesmo que servir ao Senhor em alegria, apontando para o texto de Mateus 25: "Porque tive fome, e me destes de comer; tive sede, e me destes de beber; era forasteiro, e me hospedastes; estava nu, e me vestistes; enfermo, e me visitastes; preso, e fostes ver-me."

⁵⁷ BAINTON, 1996, p. 74.

Da mesma forma, a organização de uma diaconia comunitária eficiente, como Lutero tinha imaginado, demorou muito a se efetivar. A pobreza na Europa era enorme e tinha muitos rostos: fome, doenças e abandono eram grandes flagelos. As epidemias eram frequentes. A mendicância se tornara uma praga cada vez mais incontrolável. Neste cenário, as jovens comunidades de confissão luterana ainda não tinham força para a organização de uma diaconia consistente.

As autoridades civis despertaram para a sua responsabilidade no combate à miséria e estas iniciativas foram bem-vindas também pelos reformadores, entre eles Martim Lutero. No entanto, o que se mostrava benéfico à primeira vista, mostrou-se com um entrave mais tarde. Pois a responsabilidade pelo próximo necessitado, que cabe a cada cristão e cristã a partir da sua fé, foi transferida para a autoridade civil, que permitiu que a diaconia se enfraquecesse. As discórdias teológicas e as guerras confessionais também colocaram o tema "diaconia" em desvantagem em relação às questões dogmáticas, e as pessoas que atuavam na diaconia, em desvantagem em relação aos teólogos combativos".⁵⁸

No entanto, os impulsos básicos, embutidos na doutrina da Reforma, foram suficientes para que, no decorrer da história da Igreja, sempre de novo pessoas e grupos despertassem para a importância do fazer diaconia e direitos. As mulheres tiveram um papel fundamental na luta para que as meninas tivessem igual educação como os meninos. Outra luta das mulheres foi pela formação na área da enfermagem, especialmente de parteiras, e desta forma, também a construção de maternidades, o direito de um atendimento digno da hora do parto. Foram construídos hospitais, cuidado com crianças, com pessoas idosas, doentes e pessoas portadoras de deficiência. Atualmente, na região de Baden-Württemberg, na Alemanha, há muitas instituições diaconais que levam o nome de Margarete Blarer.

No entanto, é necessário ser dito e afirmado que ainda há muito o que fazer para que as pessoas pobres e empobrecidas sejam reconhecidas como portadores de direitos. Além do mais, a luta por uma educação pública de qualidade ainda continua sendo um dos direitos a ser sempre de novo conquistado. Refletir sobre a história das mulheres reformadoras, percebendo o fazer diaconia e direitos, assim como Margarete Blarer e Elisabeth Schütz Zell o fizeram, significa romper com muros e preconceitos, sabendo-se fortalecida pelo evangelho libertador, de ser

⁵⁸ STROHM, Theodor, in: NORDSOKKE, Kjell, 2003, p. 164.

um Cristo para o outro/a outra, conforme Mateus 25. A diaconia inspirada pela reforma coloca os pobres como sujeitos de direitos, assim como Jesus ensinou, e as mulheres no movimento da Reforma assumiram na prática uma diaconia com direitos em seu fazer cotidiano. A história das mulheres e da diaconia e da luta por direitos está começando a ser contada e ainda há muito a ser feito.

500 anos da Reforma, e também do racismo no Brasil: uma questão que precisa sair do silêncio

Ronilso Pacheco

Graduado em Teologia. Articulador social pelo Viva Rio.

O presente artigo busca se inserir nas diversas discussões sobre a Reforma Protestante, que têm se multiplicado em virtude da comemoração dos seus 500 anos. O objetivo deste artigo é discutir a Reforma sob a perspectiva do racismo e da escravidão. Busca fazer esta aproximação quase sempre ignorada ou propositalmente invisibilizada, de como a Reforma Protestante se relacionou com a escravidão e os reformadores com a "ideologia" do racismo diante da ciência dos, e contato com, negros escravizados e negras escravizadas.

Introdução

A Reforma Protestante é o tipo de evento que marca a história e não pode mesmo não ser lembrada. Como a Revolução Francesa, ou como a Revolução Haitiana, ela é um marco, antecedendo em muito os outros eventos aqui citados. Para a filósofa alemã Hannah Arendt, a Reforma pode ser considerada como o primeiro

evento que reivindica e conquista direitos, que é o direito a fé, a liberdade de ter acesso à Bíblia, fazer a sua própria leitura, o sacerdócio universal, não exclusivada de uma hierarquia sacerdotal.

Porém, a Reforma também é filha do seu tempo. A modernidade que se inicia com a Reforma está marcada por três lógicas que, embora tendo sido desenvolvidas de forma autônoma, aqui, concordando com Achille Mbembe, elas se amalgamam: a burocracia, o negócio — ou o aumento da comercialização organizada que vai formatando o capitalismo incipiente — e, o racismo¹.

Com a Reforma não seria diferente, ela mesma se tornara uma "marca", ou expressão extremamente forte e significativa, da Modernidade. Se colonização, escravidão e racismo preenchem o *sitz im leben* da Reforma, enquanto parte da Modernidade, falar de sua trajetória de meio século ignorando esta relação e como ela perdurou ou perdura, já aponta nosso pecado da omissão.

O racismo é uma ideologia e uma mentalidade

O século XVI é herdeiro não apenas cronológico, mas histórico, do século XV e sua grande "invenção": o colonialismo, ou a sofisticação deste empreendimento, com a expansão marítima que tem em 1492 o seu marco. Como bem reconhece Walter Mignolo, mas não apenas ele, o colonialismo é constitutivo da modernidade e determinante para o seu estabelecimento. A Reforma Protestante marca a modernidade, mas é o colonialismo, é a colonização de praticamente todos os povos não europeus em algum momento a partir dali que lhe dá a sua grande base. A maneira como escravidão e racismo são pensados como estanque com relação à Reforma também mostra a dificuldade de uma articulação desconfortável de ser feita.

A racionalidade moderna europeia não abre espaço para o reconhecimento de nada que não seja ela mesma. No projeto colonizador, a Europa se constrói e se impõe a partir da totalidade. A epistemologia, a hermenêutica, a teologia, o reconhecimento, tudo é totalitário e feito para negar qualquer coisa que não seja a si mesmo e moldar, pela fé e pela força, tudo que se recusa a ser sua extensão. Seguimos com Mignolo:

¹ MBEMBE, Achille, *Crítica da Razão Negra*, Lisboa, Antígona, 2014, pg 105

*La racionalidad moderna es absorbente y, al mismo tiempo, defensiva y excluyente. (...) Sin embargo es a partir del 1500, tras el creciente dominio de la epistemología occidental desde una ego-logia como secularización de la Teología los conceptos no occidentales de totalidad se han de enfrentar al creciente concepto imperial de totalidad.*²

Como destaca Boris Marañon Pimentel, o novo poder que se abre com a modernidade também é colonial porque *se assenta em uma estrutura de dominação mundial baseada na ideia de "raça"*³, passando então a raça a ser o determinante da expansão do poder teo-político-civilizatório europeu. No mundo que se abre e se molda no contexto da Reforma Protestante, portanto, a raça nunca mais deixará de ser um fator a ser desconsiderado e passa a ser determinante no projeto salvacionista-conquistador do universo cristão do poder ibérico de Portugal e Espanha, e, posteriormente, do universo anglo-franco-germânico protestante.

Todos os conflitos, disputas teológicas, embates empreendidos no contexto da Reforma já estão marcados por uma perspectiva de civilização que se restringe à Europa e, lá fora, um mundo a ser conquistado, convertido e salvo. Diz Lélia González:

*Quando se analisa a estratégia utilizada pelos países europeus em suas colônias, verifica-se que o racismo desempenhará um papel fundamental na internalização da "superioridade" do colonizador pelos colonizados.*⁴

Discutir a Reforma Protestante pinçando-a deste contexto *ideológico*, como se apenas o contexto político-religioso-teológico e o conflito com a racionalidade-burguesa-ilustrada-capitalista (incipiente) fossem seus únicos corolários, já reflete a força que esta mesma ideologia manteve. O racismo, e, em particular, a invisibilização do papel da colonização na captura e tráfico de homens negros e mulheres negras como principal mercadoria até o século XIX atravessa a

² MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010, pg 7

³ PIMENTEL, Boris Marañon, *Buen Vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, México-DF, Ed. UNAM, 2014, pg. 28

⁴ GONZÁLEZ, Lélia, *A categoria político-cultural de Amefricanidade*, in: **Tempo Brasileiro**, nº 92/93, Rio de

Reforma (e seus reformadores) querendo ou não, de formas diversas, em maior ou menor grau. Por vezes, tem nela sua sustentação.

Entre Reformadores e colonizadores

O Brasil colonizado pelo Portugal católico tem seu primeiro culto protestante em 1557, com calvinistas huguenotes liderados por Nicolas Durand de Villegagnon, enviado pelo próprio Calvino. O sonho de uma França cristã nos trópicos foi abortado tanto pela investida de Portugal, quanto pelas próprias crises internas entre o almirante Villegagnon e a resistência de sua tripulação. O discurso evangélico e a "missão" também acontecem em meio a disputas políticas e econômicas e espaços de dominação em que a perspectiva teológica das Escrituras são convenientemente evocadas, seja para a manutenção de privilégios e expansão de poder, seja para questionar poder.

É fato que Villegagnon é uma figura controversa, mas nunca a ponto de problematizar sua relação com os indígenas. É da força de trabalho dessa "raça" indígena que grande parte do projeto de construção de uma colônia francesa é alicerçada. Os embates entre Villegagnon e outros calvinistas é predominantemente teológico e "meritocrático". Há queixas sobre aposentos e acomodações mais modestas que as de Villegagnon, há queixas sobre poderes e reconhecimento de autoridade, mas não uma indignação com o uso da força escrava de uma população nativa sem opção de resistência diante das armas.

A maior experiência protestante no Brasil neste primeiro momento está na conquista de Pernambuco em 1630. Aqui, a empreitada protestante, que tem na poderosa Companhia das Índias Ocidentais holandesa, — orgulho do empreendimento e da expansão comercial dos Países Baixos — sua maior presença e experiência, deixando marcas significativas de seu período no Nordeste brasileiro. Destaca-se que o período de presença protestante holandesa em Pernambuco é preenchido por um aumento crucial de escravizados, recebendo cerca de 90 mil deles, comprados, traficados, roubados, pilhados.

Não é possível dissociar, por exemplo, o período calvinista holandês em Pernambuco sem considerar, por exemplo, a presença de Palmares. O quilombo

mais conhecido no Brasil, que desafiou toda a lógica de estratégia militar e de investida dos senhores, protestantes e católicos, tem no período holandês o seu apogeu, com negros fugidos para as terras de Ganga Zumba, Zumbi e Dandara.

Entre abolição, negação e resistências

O século XIX é um período movimentado para a dinâmica da escravização da população negra no Brasil, e, conseqüentemente, para os acirrados debates e controvérsias causadas pela discussão abolicionista e, evidentemente, a sustentação "bíblico-cristã" da escravidão. Antes mesmo que o Brasil imperial se abrisse para receber mão de obra imigrante (o que ainda voltaremos a mencionar), já recebíamos a presença intensa de missões protestantes que se enveredavam pela sociedade brasileira, entre a conversão dos pagãos e a pregação da "verdadeira religião". Todas as principais tradições reformadas já estão presentes no Brasil no século XIX, mas, à exceção mais destacadamente dos luteranos alemães — cujo maior contingente vem em grande parte estimulados pela abertura do Império para atrair força de trabalho imigrante — grande parte da missão protestante que chega aqui vem via Estados Unidos.

No entanto, grande parte dos missionários enviados ao Brasil, vindo dos Estados Unidos, possuía mais vínculos com as denominações do sul, escravocrata. A questão da escravidão marcou e dividiu profundamente a nação estadunidense desde os primórdios de sua independência e inevitavelmente, dividiu também suas igrejas. A igreja negra nos Estados Unidos está diretamente vinculada ao revivalismo anglicano do século XVIII, que inspira o metodismo e o surgimento das igrejas Batistas, que também racham sob a pauta da escravidão. Contudo, as igrejas do norte tenderam a ter um papel preponderante nas lutas abolicionistas. Assim explica Duncan Reily:

No norte, observa-se estreita ligação entre avivalismo e reforma social. Caso típico é o de Oberlin, Ohio, (...) que tornou-se centro de irradiação do movimento abolicionista.

No Sul ocorreu o oposto. (...) Quem condenasse a escravidão como pecado, como faziam os abolicionistas, atacava a Bíblia.⁵

⁵ REILY, Duncan Alexander, *História documental do protestantismo no Brasil*, São Paulo, Associação de

A ênfase das igrejas protestantes do Sul, como forma de evitar levantes e resistências, foi uma massiva evangelização e maior aumento do controle da população negra escravizada, e a evangelização deveria dar ênfase ao rigor moral e na conversão pessoal, sem riscos para "leituras libertadoras". Sendo sulistas a grande parte das missões que vieram para o Brasil no século XIX, este seria o efeito majoritariamente dado na formação de um protestantismo brasileiro e sua evangelização. "*O impacto seria naturalmente*", diz Reily, "*a ênfase na conversão individual, na vida de oração e devoção, e na ética pessoal impecável*"⁶.

O presbiteriano Ashbel Green Simonton é um exemplo significativo dessa escolha. Um dos fundadores do primeiro seminário teológico e do primeiro jornal evangélico no Rio de Janeiro, Simonton, embora vinculado à Igreja Presbiteriana do Norte, escolheu ligar o seu presbitério à Igreja Presbiteriana do Sul, profundamente escravocrata. Presbiterianos sulistas emigraram para o Brasil, atraídos, entre outras razões, segundo Duncan Reily, *pela boa terra a preços acessíveis, pelo clima e pela ajuda do governo imperial, e ainda a possibilidade de adquirirem escravos no Brasil*⁷. No racha da Igreja Batista dos Estados Unidos, as igrejas concordantes com o regime escravocrata se associam na Convenção Batista do Sul, que não só toleram a escravidão, como possuem escravos e, em grande parte, também são atraídos ao Brasil pela possibilidade de terem escravos sem serem incomodados ou "julgados" por isso⁸.

No contexto de um país escravocrata, colônia recém-independente, os luteranos alemães também chegam e se instalam no Brasil no século XIX, mas passam a migrar em maior contingente a partir do decreto de 1824. Comumente, a chegada e consolidação dos colonos alemães em terras brasileiras são narradas à revelia do contexto da escravidão no país, da pressão pelo abolicionismo, e da descartabilidade da mão de obra escrava, agora substituída pela branca, europeia e assalariada. A história de construção de uma instalação vitoriosa e "com muito trabalho" dos colonos luteranos do sul do país,

Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), 1984, pg. 23

⁶ Idem, pg. 24

⁷ Idem, pg. 111

⁸ Como qualquer regra que é afirmada pelas exceções que possuem, há registros de missionários, casais sobretudo, que buscaram romper com a visão de negros e negras como corpo escravo. Se esforçaram a ver como sujeitos à luz da Bíblia e buscaram a liberdade, a educação e a emancipação destes e destas.

ofusca o tratamento dado aos negros escravizados e como os mesmos foram usados no duro trabalho das charqueadas.

Alemães luteranos constroem um "mundo à parte" no Rio de Janeiro, alheios à realidade da cidade com o maior número de negros escravizados e negras escravizadas das Américas. Na construção de Nova Friburgo, luteranos suíços tomam as terras do Quilombo de Macaé, tirando a terra de negros e negras ali refugiados e usando da mesma força escrava.

Vozes dissonantes e esperança de arrependimento

A luta do congregacional Robert Reid Kally, médico e pastor da Igreja Evangélica Fluminense, no Rio de Janeiro, é um caso emblemático de resistência e perseverança para não permitir que a igreja conviva com a escravidão naturalizada. Em 1865, Kally faz uma exortação pública na igreja, indignado com o fato de membros da igreja terem escravos. Seu sermão tornou-se um marco, e talvez seja o mais contundente sermão explicitamente contra a prática da escravidão, seja como fosse tratado o escravizado.

Para o senhor, o escravo é SEU PRÓXIMO; portanto está incluído na grande lei que diz: "Amarás teu próximo, como a ti mesmo". Porventura o senhor gostaria de ser tratado como escravo?⁹

Dois anos antes da promulgação da Lei Áurea, o rev. Eduardo Carlos Pereira, presbiteriano explicita sua indignação em um artigo, já clássico, *A religião cristã em sua relação com a escravidão*, publicado em 1886. *Em sua Confissão de 1967* a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (aquela que Ashbel Green Simonton se recusou a vincular seu presbitério), em sua seção chamada de *Reconciliação com a Sociedade*, publica, ainda que de maneira tímida, mas significativa, uma advertência quanto ao racismo. No trecho ela diz que A Igreja trabalha pela abolição da discriminação racial e ministra aos prejudicados por ela. O "tímida" aqui se refere à dimensão da confissão, em um ano de auge na luta contra a segregação racial, e um ano antes do assassinato de Martin Luther King.

⁹ Iden, pg. 103

Mas no Brasil recente, um importante passo foi dado pela declaração "*Deus não é Racista*", publicado pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB), em 1992. O documento, ainda que trate o racismo em um âmbito mais geral, inclusive em que compara o racismo praticado no Brasil com a maneira como ele se expressa em conflitos públicos nos Estados Unidos e na África do Sul¹⁰, contribui ao explicitar a preocupação com o tema. Quase cem anos após a (assim chamada) abolição no Brasil, uma denominação importante reconhece em um manifesto público que o racismo está presente (também) no Brasil e marcou a nossa história com a escravidão.

Só em 2008 um documento, um documento parece tocar efetivamente no ponto, dirigindo-se ao Brasil de maneira objetiva e disposto a romper inclusive com a perspectiva da "democracia racial", que ainda insiste em dissimular *o racismo à brasileira*. O manifesto "*O Perdão, os 120 anos da Abolição inacabada e as Igrejas Históricas*" se dispôs a pautar efetivamente uma proposta de enfrentamento, revisão e reparação.

Conclusão

Não é uma questão menor, o fato de as igrejas negras nos Estados Unidos, por exemplo, estarem quase todas vinculadas ao *revivalismo* (ou o *avivamento*), que permitiram o acesso de mais negros e negras e mais pobres em seus templos e à leitura da Bíblia, que orientaram seus homens e mulheres para uma maior emancipação a partir da leitura da Bíblia. Não é uma questão menor a memória tão viva de um luterano reformado como Bonhoeffer esteja tão presente e inspire tantos protestantes à luta, e protestantes como Nat Turner e o pastor Samuel Sharp, ambos negros, insurgentes, que levaram às últimas consequências livrar o mundo de soberanos impiedosos e também presos e mortos, sejam absolutamente desconhecidos.

Nossas igrejas seguem reproduzindo o racismo, e nossos seminários teológicos, faculdades de teologia, nosso ensino segue reproduzindo o racismo, ao tornarem inviáveis as diversas e profundas compreensões de teólogos negros e teólogas negras ao longo da história. Ainda é necessária uma Reforma sempre (se) reformando.

¹⁰ É válido destacar que o apartheid na África do Sul de Tutu e Mandela, é profundamente influenciado (se não sustentado) pela teologia desenvolvida por parte de neocalvinistas holandeses.

Referências

- CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina), *Escravidão negra e história da igreja na América Latina e Caribe*, Petrópolis-RJ, Vozes, 1987
- GONZÁLEZ, Lélia, *A categoria político-cultural de Amefricanidade*, in: Tempo Brasileiro, n° 92/93, Rio de Janeiro, 1988
- IGREJA PRESBITERIANA, *A Constituição da Igreja Presbiteriana Unida dos Estados Unidos da América*, São Paulo, Missão Presbiteriana do Brasil Central, 1969
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa, *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, São Paulo, Edups, 1995
- PAIVA, Angela Randolpho, *Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre o Brasil e Estados Unidos*. Rio de Janeiro, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010
- MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010
- MBEMBE, Achille, *Crítica da Razão Negra*, Lisboa, Antígona, 2014
- PIMENTEL, Boris Marañon, *Buen Vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidade instrumentales*, México-DF, Ed. UNAM, 2014
- REILY, Duncan Alexander, *História documental do protestantismo no Brasil*, São Paulo, Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), 1984

Descolonizando a Reforma

Renate Gierus

*Doutora em Teologia. Ministra ordenada da IECLB.
Coordenadora programática e pastoral do Conselho de Missão entre Povos Indígenas.*

1. Introdução

"Enquanto houver o som do Mbaraká e do Takuapu, vai ter luta!"

Aty Kuña — Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani

18-22 de setembro de 2017

De repente ele e ela apareceram no círculo, em plena Praça dos Três Poderes, em Brasília/DF. Estavam lá com seu povo, o povo Kaiowá do Mato Grosso do Sul, presentes na vigília por vida e terra, ao som de suas maracas e cantos ancestrais. O sábio e a sábia faziam a sua dança e o seu canto para lutar diante do desmonte de seus direitos.

A presença indígena em Brasília é recorrente, pois já são 500 anos de resistências para manterem vivos sua cultura, sua história, sua ciência, sua religião, suas crianças, velhos, jovens, pajés, mulheres e homens. Assim como também já

são 500 anos desde que certo monge – com certeza não sozinho, nem isolado – fez parte do movimento da Reforma. Esses dois momentos históricos são fundantes das muitas realidades colonizadas nas quais nos encontramos imersas e imersos nos tempos atuais.

Há uma relação profunda entre o que aconteceu em Wittenberg/Alemanha em 1517 e o que aconteceu em Abya Yala em 1500, para além de uma simultaneidade de datas. As 95 teses foram uma coletânea de clamores, sistematizados por Lutero e vividos pelo povo, nas quais se questionava a atitude da Igreja da época, do seu clero e sua estrutura. Ela se julgava com poderes de decidir sobre a vida, a morte e a vida após a morte das pessoas, a partir de sua teologia e de sua ganância.

A chegada das caravelas foi resultado de políticas de expansão territorial e econômica europeias, garantidas pela Igreja, através da venda das indulgências, e pelo Estado, no recolhimento dos mais diversos impostos, em profunda sintonia mercantilista e papal. Igreja e Estado dão-se as mãos na mesma mentalidade expansionista e colonialista, tendo por base um conhecimento recentemente adquirido: a terra era redonda!

Estas são as bases sobre as quais se constrói o Brasil, a América Latina e a Europa desde então: poderes e rituais espirituais de má fé; dominação e exploração para garantir o status quo de Igreja e Estado europeus; colonização das mentes, corpos, saberes, filosofias, histórias e espiritualidades dos povos originários, ignorando e violentando seu modo de ser e ver o mundo. "Los primeros europeos que llegaron a América se encontraron con un mundo que no entendían; pero no se dieron cuenta que en verdad no querían entenderlo y, en consecuencia, poco esfuerzo hicieron por mirarlo desde dentro, desde la realidad americana."¹

O presente texto quer refletir sobre a descolonização da Reforma, buscando des-cobrir e des-velar o sentido das comemorações dos 500 anos, que não podem ser realizadas sem um alto grau de crítica e autocrítica, para não cair na armadilha de festejos vazios, ufanistas e heróicos.

Também de não olhar os próximos 500 anos simplesmente como os que virão, sem considerar que o Outro e a Outra realmente possam se desvencilhar das amarras coloniais que ainda persistem e insistem em viver nas mentes e corpos

¹ In: ESTERMANN, José, PEÑA, Antonio, *Filosofia Andina*, p.32.

das pessoas, das estruturas, das instituições, da religião cristã. Os povos originários estão distantes das igrejas da Reforma, estão invisibilizados, seus direitos são desconhecidos, desrespeitados, negociados. Trava-se e permite-se uma luta entre colonos e indígenas, que somente acirra violências e perpetua a mentalidade colonialista.

É preciso fazer diferente!

2. *Sermos diferentes e encontrar-nos*

Em nome da vida partilhada [...]
Em nome da liberdade sonhada [...]
Em nome da justiça esperada [...]
Em nome do amor sem fronteiras [...]
Em nome da esperança anelada [...]
Em nome da unidade desejada [...]²

É preciso fazer diferente!

Ivone Gebara afirma, durante seminário organizado pelo Fórum Ecumênico da Aliança ACT³, que Deus e o diabo entraram nos processos de colonização. Os povos europeus viam os povos indígenas como possuídos pelo diabo, por isso, missionários tinham que [trazer Deus e] trazê-los a Deus.

Essa imposição religiosa e cultural, essa expropriação do Outro e da Outra, o não querer entender outro mundo, a negação da alteridade e consequente descaso com sua organização social e cosmovisão são a legitimação para os atos e fatos violentos, de exploração predatória e de depredação que irromperam sobre povos indígenas de norte a sul do continente. A busca por caminhos alternativos e seguros para transportar mercadorias e, assim, satisfazer desejos de uma burguesia sedenta por riquezas e especiarias orientais, moveram sujeitos curiosos, seja da Espanha ou de Portugal, para os mares e, cegos pela exuberância e abundância encontradas,

² Adaptado por Luiz Carlos Ramos a partir de texto litúrgico de D. Pedro Casaldáliga.

³ O encontro anual do Fórum Ecumênico da Aliança ACT aconteceu de 14-17 de agosto de 2017, em Brasília/DF. O seminário teve como tema *Deus e o diabo na política – compaixão e ação profética*. Além da presença de Ivone Gebara, o debate contou também com Ras André Guimarães e Carmen Silva.

equivocadamente pensam que chegaram ao seu destino, as Índias⁴. "El regreso [de Colombo] a España fue triunfal. Aunque no había encontrado las populosas ciudades de la India y de China, impresionaron favorablemente las riquezas encontradas en el conjunto de islas que el genovés confundió con la legendaria Antillia."⁵

Nos dias atuais estamos vivendo as consequências desses caminhos e mentalidades, dessas construções hegemônicas, racistas, sexistas, classistas, intolerantes, orgulhosas de si, prepotentes e extremamente aniquiladoras. O que foge ao padrão homogêneo, linear, hierárquico, branco, de índole superior e de religião cristã traz à tona preconceito e discriminação. São 500 anos dessa mentalidade que faz parte dos corpos e dos jeitos de ser de hoje. É preciso fazer diferente "em nome da vida partilhada".

A ruptura democrática no Brasil, que faz experimentar retrocessos em todos os âmbitos sociais e políticos, especialmente nos direitos, é sinal claro de que ainda não foi possível mudar atitudes e pensamentos. A colonização impera com outra roupagem, através de um golpe parlamentar, mas está lá, perpetuando sua ganância, sua exploração, não só de seres humanos, mas igualmente, e de forma cada vez mais cruel, da natureza. O sofrimento dos mais diversos seres vivos é evidente, seus clamores são estridentes, mas há olhos que não veem, ouvidos que não ouvem e vozes que somente pregam um Deus, um Estado, uma Igreja, escolas e universidades, hospitais e postos de saúde imperialistas, acriticos, uniformizados.

Pela "liberdade sonhada", as juventudes buscam a promoção de direitos juvenis, considerando distintas formas de espiritualidade. Indígenas e negros buscam acesso e permanência digna nas universidades. Estas, por sua vez, precisam buscar "outras formas de avaliar que, somadas aos testes, estabeleçam de maneira mais justa o acesso à universidade, sem ter como única premissa o mérito no ingresso, pois este está mais na trajetória que no acesso inicial".⁶

Vive-se a supremacia de valores brancos, desde a cor da pele, até o jeito de se vestir, comer e dançar. Os valores brancos vêm associados hierarquicamente ao

⁴ O termo "índios", que por muito tempo foi o nome genérico dado aos diversos povos que viviam na Abya Yala, nasceu deste contexto histórico. Um desconhecimento geográfico, ampliado por um equívoco de ter alcançado o objetivo da viagem, fez com que os conquistadores utilizassem tal nomenclatura para as pessoas que encontravam.

⁵ In: ROMÁN, Acela Caner, **La tierra que es América**, p. 48.

⁶ In: ALVES, Maria José de Jesus. **Negros e indígenas cotistas na Uems**, p.271.

ser humano masculino, heterossexual, rico, vivendo no norte do mundo, usando o sul como celeiro, não só para sua alimentação, mas para usufruir de tecnologias e vestimentas baratas, à custa de trabalho análogo ao da escravidão.

As igrejas nascidas a partir do movimento da Reforma herdaram também uma mentalidade colonialista e etnocêntrica. Há muito caminho pela frente no que se refere à ordenação de mulheres e em aceitar e realizar casamentos entre pessoas de mesmo sexo, por exemplo. Pensar e agir achando que Deus não está presente onde vivem povos indígenas demonstra e corrobora essa mentalidade, além de ser de extrema arrogância e prepotência. É achar que Deus está nas mãos de uns poucos missionários, pronto para ser manipulado e usado a bel-prazer, pronto para ser imposto a quem foi classificado de pagão, não humano, sem alma. Essa mesquinhez de pensamento e ação destruiu muitas vidas, culturas e povos, criou desigualdades e destituiu direitos, impossibilitando diálogos.

Falta de diálogo cria desencontros e desentendimentos. Aos indígenas, desde 1500, se lhes nega sua religiosidade, seus mitos e rituais religiosos. E essa não é uma atitude evangélica, uma atitude que traz a Boa Nova do Evangelho. A Boa Nova do Evangelho somente é Boa Nova quando permite vida, e vida em abundância, em todos os aspectos e jeitos que ela tem, afirmando a "justiça esperada".

"Em nome do amor sem fronteiras", o encontro permite conhecer, abrir-se para a espiritualidade dos povos indígenas. Essa atitude enriquece, não empobrece. Não se perde sua identidade religiosa ou cultural ao conhecer, abrir-se, ao permitir o diálogo. A identidade de juventudes, indígenas, negros, mulheres, homens e de igrejas se fortalece e cresce em autoconhecimento justamente no ir junto (missão) e no fazer junto (diaconia). A diferença não é uma perda.

Os mitos indígenas contam como surgiram as pessoas, os animais, as plantas, as águas. Os seres humanos precisam ser mais humanos, não como supremacia, mas percebendo que a humanidade toda depende, interdepende da força divina criadora. Há vida para além da humanidade, pois o sopro de vida, a ruah, a Espírita Santa⁷, transcende e se doa a todos os seres vivos — não humanos —, em amor coletivo, trinitário. "Os indígenas veem este mundo como uma 'socieda-

⁷ Em memória de Rosa Marga Rothe, teóloga e pastora da IECLB-Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, que costumava invocar a presença de Deus, falando da Espírita Santa. Informação concedida gentilmente por Cibele Kuss.

de da vida”.⁸ Já “Los europeos de los siglos XVI y XVII (y aún hasta comienzos del presente) estuvieron tan convencidos de su superioridad que fueron incapaces de entender otra forma de vida que no fuera la suya.”⁹

“Em nome da esperança anelada” e da “unidade desejada”, é preciso criar encontros, para apre[e]nder outros olhares e perspectivas. É preciso dar voz e vez a quem a perdeu, marcando presença junto com povos indígenas. Estes precisam tomar nas mãos a descolonização, vivendo sua autonomia e protagonismo, como sujeitos de direito. Dessa forma, podemos ser diferentes e enfrentar as desigualdades gritantes.

3. Enfrentando desigualdades, reconhecendo direitos

Criar mundos e fundos
Sorrir amarelo e pensar azul.
Por que não?
Sim a todas as formas,
Existência a todos os seres
Harmonia na dança
Que cansa,
Esgota e desanima,
Mas lá longe vem a multidão
Para deixar de lado o marrom
E encher de balões coloridos
A atmosfera do encontro
De tantas e muitos.
(Renate Gierus)

O encontro e o diálogo são marcos na caminhada conjunta para enfrentar desigualdades e reconhecer direitos. A filosofia indígena pauta conceitos fundamentais para a compreensão e vivência destes, que quer aproximar tantas e muitos, em um movimento coletivo de e pela vida.

⁸ In: SASS, Walter. **O Deus trinitário**, p.35.

⁹ In: ESTERMANN, José, PEÑA, Antonio, **Filosofia Andina**, p.33.

É preciso desconstruir, logo de início, um princípio: "No solamente pensadores europeos, sino también latino-americanos presuponen — consciente o inconscientemente — una concepción de "filosofía" que ha nacido en la Grecia Antigua y que ha conquistado y sometido el mundo entero a través de la expansión europea."¹⁰

A submissão está sutilmente imbricada em pensamentos, mentalidades, gestos, atitudes e, por isso, é tão difícil de ser transformada. A religião cristã e a filosofia europeia, entranhadas em corpos e mentes de tantas mil pessoas, passam despercebidas enquanto estruturas que submetem. A expansão europeia não significou somente uma colonização dos povos indígenas e da natureza per se, mas sobrevive até hoje, por submeter também os gostos, as ideias, os desejos e as necessidades diárias das pessoas. As desigualdades ganham força, e os direitos a perdem. Ter consciência e abertura para o Outro e a Outra é um passo para perceber que há variadas filosofias e cosmogonias, além da grega.

A complementariedade é um conceito prático-filosófico para povos indígenas e que ajuda a descolonizar mentes, corpos e gestos por tanto tempo encobertos e invisibilizados. É um conceito desconhecido, por não partir do individualismo e do antropocêntrico, nos quais está pautada a sociedade capitalista neoliberal. Complementariedade "[...] significa que a cada ente y cada acción corresponde un complemento (elemento complementario) que de estos recién hace un todo integral."¹¹ Cada ser vivo somente é inteiro e íntegro quando complementar outro ser, outra ação, e quando complementado. Aqui não se considera o complemento como subjugado, bipolarizado, mas horizontal, de importância mútua para a continuidade da vida. O centro passa a ser o cosmos e sua diversidade; e a organização social, cosmocêntrica.

Mais concepções de Deus são possíveis, desde o conceito da complementariedade: "En la religiosidad popular el elemento femenino de lo divino juega un papel muy importante; una idea netamente masculina (o neutral) de la divinidad no sería consistente con el principio de la complementaridad que también rige para Dios." Nessa concepção, Deus não tem um atributo feminino, ele é mulher, é Deusa. O Deus colonizado, hierárquico e hegemônico (também da Reforma) pre-

¹⁰In: ESTERMANN, José, PEÑA, Antonio, **Filosofia Andina**, p.4-5.

¹¹In: ESTERMANN, José, PEÑA, Antonio, **Filosofia Andina**, p.12.

cisa considerar a existência de Deus Mulher. Deus tem o seu próprio jeito de ser, transcendente ao controle humano ou a um sistema religioso.

O cosmos é um todo balanceado de relações. A reciprocidade, outro conceito prático-filosófico indígena, contribui para a compreensão deste viver em comunidade, comunhão, coletivo. "Cada acción recién cumple su sentido y fin en la correspondencia con una acción complementaria, la cual restablece el equilibrio (trastornado) entre los actores sociales."¹²

É necessário deixar os povos indígenas falarem de seus mitos, suas histórias, sua religião, seu jeito de ser, expressar seu pensamento e seus sentimentos, sem sujeição, imposição, exposição ou biopirataria. Somente assim é possível enfrentar desigualdades, reconhecer direitos, iniciar um diálogo e proporcionar encontros e aproximações mais justas. A Abya Yala de grande diversidade está submersa em expressões cruéis, violentas e hegemônicas de valores, saberes e fazeres de uma minoria, que se pauta e se constrói, sempre de novo, sobre a míope visão economicista e reducionista da vida.

Afinal, é tudo uma construção equivocada da sociedade ocidental? Não, no momento em que reconhece o rosto indígena da Reforma.

4. Conclusão ou o rosto indígena da reforma

O movimento da Reforma trouxe outros e novos olhares sobre saberes e fazeres eclesialístico-sociais. Mulheres e homens permitiram-se ser diferentes do que o status quo o estabelecia na época. Expressaram suas ideias e agiram conforme seus pensamentos, em íntima relação com o conceito da graça de Deus, que igualmente permite descolonizar as reformas pendentes. Graça é acolhida e reconciliação, é sint(f)onia, é deixar o Outro e a Outra serem o que são, em sua plenitude criada e criadora. Graça é criação que acolhe os gemidos da terra, das pessoas, dos animais, da natureza, e os transforma em libertação.

Os desafios, provocações e aprendizagens que os povos indígenas oferecem graciosamente para as igrejas, podem ser nominados da seguinte forma:

- i) Os povos indígenas são parte da diversidade cultural e religiosa brasileira. São nação brasileira.

¹² In: ESTERMANN, José, PEÑA, Antonio, **Filosofia Andina**, p.14.

- ii) Oferecem um olhar diferenciado para a natureza, que as pessoas não indígenas perderam já há algum tempo.
- iii) Oferecem um modo de vida construído a partir de relações de interdependência com o cosmos.
- iv) Os povos indígenas questionam o antropocentrismo, colocando a vida no centro do cuidado, da solidariedade e do respeito.
- v) Os povos indígenas desafiam as igrejas para uma ampla experiência ecumênica, considerando ecumenismo muito mais do que o diálogo entre denominações cristãs, expressando possibilidades de diálogo intercultural e inter-religioso, tão necessários.
- vi) Partindo da filosofia andina-indígena, outro desafio que se coloca às igrejas em especial, e à sociedade em geral, é a relacionalidade de todo ser vivo e todo acontecer. O ser humano, como indivíduo, é considerado sozinho e perdido, sem direção, caso não se encontre em um sistema de múltiplas relações¹³. O sistema múltiplo, em consequência, diverso, é a base de todo conhecimento, ética e da própria vida, gerando vida, bem viver.

A percepção cósmica da vida permite dizer que há um caminho a seguir: o rosto indígena da Reforma. Reforma em constante transformação não leva a cultivar interesses próprios em detrimento dos do povo. Reforma é educação popular, já desde ontem, não só em outros 500. Reforma é dignidade humana, por isso, é luta por direitos, por sujeitos com direitos. Reforma é democracia, é estado laico, é Estado democrático, é luta popular.

Que segue.

Referências

- ROMÁN, Acela Caner. **La tierra que es América**. La Habana, Editorial Academia, 2004. 109p.
- ESTERMANN, José, PEÑA, Antonio. **Filosofia Andina**. Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina, N° 12. Iquique-Puno: IECTA – CIDSa, 1997. 50p.
- ALVES, Maria José de Jesus. *Negros e indígenas cotistas na Uems: desempenho acadêmico do ingresso à conclusão do curso*. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza; BARROSO, Maria Macedo (orgs.).

¹³ In: ESTERMANN, José, PEÑA, Antonio, **Filosofia Andina**, p.8.

Povos indígenas e Universidade no Brasil: contextos e perspectivas, 2004–2008. Rio de Janeiro : E-papers, 2013. p.241–71.

SASS, Walter. *O Deus trinitário está presente antes da chegada do missionário.* In: TISS, Frank; SASS, Walter. **Um só Deus Criador. Diálogo intercultural e inter-religioso com povos indígenas.** Cadernos do COMIN, v.11. São Leopoldo: Oikos, 2012. p.34–46.

Renate Gierus é doutora em Teologia-História do Cristianismo, pastora luterana, indigenista e teóloga feminista. Atua no COMIN-Conselho de Missão entre Povos Indígenas, na coordenação pastoral e programática.

Diaconia em corpos e sexualidades negadas há mais de 500 anos de Reforma

André S. Musskopf

Doutor em Teologia. Professor na Faculdades EST.

Vivemos tempos difíceis! Depois das duas grandes guerras mundiais no início do século XX e a emergência dos Direitos Humanos, das ditaduras militares na América Latina na segunda metade do século XX e a experiência de processos de revolução e redemocratização, elaboração e aprovação de constituições garantidoras de direitos e (até) a existência de governos populares, pareceria que o caminho estava aberto para o aprofundamento de práticas democráticas, do reconhecimento e garantia de direitos para além das compreensões liberais e a construção de outras formas de relacionamento — entre os seres humanos e com o mundo que nos cerca. Seria, em nossos sonhos mais loucos, a superação da própria maldição colonial que marca nossos corpos como expressão dos processos de conquista e apagamento das terras, povos e culturas através da crítica pós-colonial e decolonial, realidade reavivada nas diversas formas de imperialismo sob a égide de um sistema econômico essencialmente explorador e violento, presente

até mesmo nas mais bem-intencionadas políticas de "desenvolvimento sustentável". Pareceria... seria... mas aparentemente não é. Como em uma versão diabólica do eterno retorno, a sensação, muitas vezes, é de que o pesadelo se repete, e é necessário recomeçar.

Talvez esse fosse o contexto ideal para se retomar um evento histórico que teve influências significativas na trajetória do mundo como o conhecemos. Afinal, já está suficientemente estudado e discutido que o Movimento da Reforma no século XVI implicou muito mais do que o questionamento das estruturas teológicas de uma Igreja e teve impactos nas mais diversas áreas da vida. Ou, talvez, precisamente porque questionou as estruturas teológicas de uma Igreja é que tenha tido o impacto que teve. Mas as celebrações em torno dos 500 anos da Reforma, os congressos, seminários, conferências, inaugurações, publicações e materiais promocionais – muitas das quais realizadas em aliança com representantes do Estado, empresas privadas e até apoio e cobertura da mídia hegemônica – não parecem oferecer uma crítica e uma denúncia contundente ao atual contexto no Brasil, na América Latina e no mundo todo. Se alguns grupos celebram o fato de que Martim Lutero, um dos Reformadores, colocou em risco sua própria vida em nome da fé e contra sua manipulação corrupta por parte de autoridades religiosas e políticas, pareceria (pareceria) que a celebração dos 500 anos da Reforma requereria uma crítica voraz às estruturas violentas e injustas no campo da religião, da política e da cultura atual. Não é bem o que se vê; ainda que possa haver justas exceções.

A crise do capitalismo neoliberal seguida de medidas de austeridade em várias partes do mundo revelou a fragilidade de direitos arduamente conquistados e abriu caminho para o ressurgimento de formas cruéis de exploração e exclusão. O pânico social promove o fortalecimento de fronteiras – geográficas e identitárias – e a demonização de indivíduos, grupos sociais e modos de ver o mundo. Governos são derrubados, outros são ilegitimamente empossados ou legitimamente (?) eleitos (!), acordos de paz recusados, direitos (trabalhistas, previdenciários) são retirados, programas de educação vetados, precarizando as formas de vida e gerando violência. Guerras declaradas, recursos naturais privatizados e explorados, pessoas e grupos perseguidos e assassinados, exposições de arte, peças de teatro, livros e eventos acadêmicos censurados, espaços de culto depredados e destruí-

dos. Extermínio nas reservas, no campo e nas periferias das cidades. Assassinato de indígenas, camponeses e camponesas, defensores e defensoras de direitos humanos, da juventude negra e pobre. Femicídios, assassinatos de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBT). Pouco se tem visto desses temas nas "celebrações" dos 500 anos da Reforma — e há teologia para isso.

Mas não há só isso. Há grupos e movimentos de resistência e construção de caminhos alternativos. Há novas práticas e perspectivas políticas que emergem em todo o mundo que questionam e resistem a essas tentativas de (re)colonização da vida e gestam novas formas de luta e visões de mundo que superam as antigas e novas dicotomias exclusivistas. Desafiam o poder atropelador de uma mídia hegemônica aliada ao capital que insiste em apresentar uma única saída — conservadora e fundamentalista — que serve aos interesses do mercado e suas elites. São esses mesmos desacreditados, censurados, criminalizados. Mas aí está a possibilidade de vida, inclusive para uma igreja e uma teologia que se querem relevantes no atual contexto. É hora de denúncia. Uma denúncia encarnada que tem na diaconia, em termos práticos e teóricos, um lugar onde a realidade vivida se encontra com uma fé libertadora e que é capaz de oferecer alternativas para transformar os sistemas e as estruturas injustas que insistem em promover a morte. Se o Movimento da Reforma e as celebrações de seus 500 anos quiserem ter alguma relevância, então precisarão levar a sério o seu mandato de trabalhar pela libertação dos corpos explorados e massacrados, invisibilizados e vistos como descartáveis pelo atual sistema econômico, político, religioso e cultural.

Corpos e sexualidades

Não é exagero dizer que corpo e sexualidade se tornaram tema de discussão e debate nos últimos séculos como nunca antes. Se Michel Foucault estiver certo, isso se deve, também, ao papel que essas questões assumiram no campo da discursividade como efeito de práticas regulatórias exercidas por meio da confissão no âmbito religioso, mas também em outras áreas de gestão da vida Moderna. Nunca se *falou* tanto sobre corpo e sexualidade — para o bem e para o mal. Isso não significa que corpo e sexualidade não estivessem presentes ou demarcassem formas de pensamento e organização das relações em outros contextos. Todo o

conhecimento e todas as relações estão fundadas na corporeidade – como materialidade evidente e como forma de estar no mundo e se relacionar com ele.

Ainda assim, a forma como são vividos os corpos, os significados que constroem e são construídos sobre, a partir e com eles, bem como a forma como são vividas as sexualidades, em um entrelaçamento de desejos, práticas e situações diversas, não podem ser entendidas fora dos contextos que demarcam seus limites e suas possibilidades: em termos históricos, políticos, econômicos, religiosos e culturais. O(s) corpo(s) e a(s) sexualidade(s) têm uma história que é resultado de condicionantes que, ao mesmo tempo, determinam sua experiência real e são transgredidos em atos de resistência e subversão. Justamente por isso, qualquer exercício ou tentativa de leitura transistórica na busca por uma autoridade exterior que justifique valores e práticas atuais corre um risco muito grande de transpor questões contemporâneas para um passado idealizado ou um futuro imaginado, esquivando-se das perguntas éticas para as quais se busca respostas hoje. É nesse sentido que qualquer releitura do passado não pode fugir da contingência histórica atual dos corpos e suas relações, pois como já disse Mary Hunt "os corpos não mentem".

A perspectiva histórico-crítica – na Teologia Sistemática, na Exegese Bíblica ou mesmo na Teologia Prática – anunciou a promessa de que a análise de "texto e contexto" seria suficiente para estabelecer essas conexões transistóricas ao exercitarem uma "atualização" que permitia determinar o que artefatos do passado poderiam "dizer para os dias de hoje". Especialmente em questões relacionadas a corpo e sexualidade, busca-se fazer esse exercício na tentativa de explicar por que as coisas são ou deveriam ser (pois sempre foram) como são. Em certo sentido, elude-se da realidade dos corpos que habitam o mundo e nossas realidades nesse momento, ignorando suas construções particulares como produção de conhecimento sobre o contexto atual e como resposta às mais diversas situações que determinam esse mesmo contexto. Nesse sentido, ainda que um retorno ou uma releitura do Movimento da Reforma e dos últimos 500 anos possa ser um exercício promissor (e talvez até necessário) para entender o caminho percorrido e estabelecer um diálogo crítico com questões contemporâneas, a responsabilidade sobre as escolhas e caminhos a seguir hoje não pode ser delegada a figuras, textos e compreensões que emergiram naquele contexto. A tarefa é nossa!

Tudo o que se tem *falado* sobre corpo e sexualidade nos últimos séculos, em certo sentido, é estranho à Reforma. Por outro lado, seria possível dizer que é, também, uma consequência de diversas questões que a Reforma levantou e produziu a partir de suas próprias compreensões sobre corpo e sexualidade. Afinal, não há teologia, política, economia e cultura fora dos corpos e suas relações. De um ponto de vista da materialidade das relações do contexto no qual se desenrolou o que hoje chamamos de Reforma, pode-se afirmar que compreensões sobre os corpos reais e suas relações são complexas e ambivalentes o suficiente para levantar diversas suspeitas e questionamentos. As consequências nefastas para mulheres, para camponeses e camponesas, para judeus e judias, por exemplo, não podem ser subestimadas ou esquecidas e têm sido discutidas e criticadas como limites e até como aliança da Reforma aos poderes constituídos e promotores de sistemas que, ainda hoje, alimentam a exploração e a opressão. Mas, também de um ponto de vista do contexto de então e, mais especificamente, do ponto de vista da história subsequente – religiosa, política e cultural – é possível dizer que diversas questões levantadas e discutidas naquele contexto podem oferecer elementos interessantes para a discussão atual sobre corpo e sexualidade, especialmente quando colocadas em diálogo com teorias e práticas desenvolvidas recentemente nesse campo. O exercício de Elisabeth Gerle em *Passionate embrace – Luther on love, body, and sensual presence* é um dos exemplos desse tipo de exercício.

Diversas autoras e diversos autores têm demonstrado como a compreensão sobre corpo e sexualidade mudou desde o século XVI. Uma das grandes contribuições desses estudos, desenvolvidos especialmente no campo da história, mas não somente, foi justamente evidenciar que há alterações nas compreensões e vivências com relação a essas questões, particularmente quando se pretende apresentá-las como inalteráveis, utilizando argumentos naturalizadores e essencializadores, muitas vezes fazendo referência à "biologia" ou à "natureza" como realidades imutáveis. Entre outras, utiliza-se uma teologia da criação como evento realizado e acabado no passado, estático, para justificar tais compreensões desde uma perspectiva religiosa. Utilizando novamente Michel Foucault como referência de um vasto campo de conhecimento no qual ele mesmo está inserido e que se desenvolve a partir dele, é especialmente a partir do século XIX que emergem compreensões novas sobre sexualidade que estão diretamente relacionadas

a compreensões sobre o corpo, seu lugar e suas relações no mundo. São essas compreensões que abrem caminho para aquilo que mais recentemente se vem chamando de diversidade sexual e de gênero como elemento fundamental para pensar as relações e a organização social no contexto atual.

O processo que marcou essa mudança de compreensão é frequentemente chamado de "medicalização" da sexualidade. Faz-se referência, por um lado, ao papel que assumiram as ciências médicas e biológicas na definição do que é um corpo e uma sexualidade saudável. Herdeiras de tradições científicas, teológicas, filosóficas e até jurídicas, essas compreensões ressignificaram antigas ideias e preconceitos com relação ao corpo e à sexualidade para dentro de um marco (teórico, prático e discursivo) científico com características racionalistas que serviram de base para o Iluminismo e delinearam os rumos da Modernidade. Mas, argumenta-se, ao deslocarem essas questões do campo da religião (marcada por concepções de pecado) e da criminalidade, as reflexões médicas e biológicas também permitiram a emergência de movimentos de resistência e ressignificação no campo político e no campo teórico. Como resultado, no século XX, surgiram movimentos políticos e discussões acadêmicas que problematizaram as compreensões médicas apontando para dimensões sociais e subjetivas das experiências e vivências fora dos padrões de normalidade e questionando os próprios limites desses padrões e seus mecanismos de conformação dos corpos e das sexualidades – como a noção de "heterossexualidade compulsória".

De uma perspectiva identitária, que ainda marca em muito as discussões e políticas atuais no campo da diversidade sexual e de gênero, a última década do século XX e o início do século XXI marcaram a emergência de novas perspectivas na discussão sobre corpo e sexualidade. Essas perspectivas têm aprofundado a crítica aos mecanismos e práticas normatizadoras de construção das identidades (de gênero e sexualidade, mas também com relação a outros marcadores), revelando de que forma, ainda que se reconheça "novas identidades", elas, muitas vezes, continuam presas nas tramas de sistemas excludentes e violentos que determinam, ainda que de maneira um pouco mais ampla, as fronteiras dos corpos e das sexualidades possíveis, que importam, que são vivíveis. Ao mesmo tempo, esse contexto também vem marcado pelo ressurgimento de perspectivas conservadoras e fundamentalistas (especial-

mente no campo da religião ou utilizando-se de um discurso religioso) que resistem às transformações em curso, revitalizando antigos discursos e práticas que interferem diretamente na vida, na existência e na garantia de direitos de pessoas e grupos sociais.

Reforma e teologia

Se corpo e sexualidade se tornaram temas de discussão e embate nas mais diversas áreas, o mesmo vale para o campo da teologia. Grande parte das teologias da libertação que emergiram nos últimos 70 anos tem no corpo um dos elementos fundantes de suas discussões e proposições. Embora "experiência" seja usada de forma mais geral como categoria epistemológica para falar do lugar fundante da reflexão teológica, corpo e corporeidade têm assumido cada vez mais importância. O corpo das pessoas empobrecidas dentro das discussões mais gerais das teologias da libertação foi ocupando também um espaço importante desde a perspectiva das teologias feministas, das teologias negras e indígenas, das teologias gays-lésbicas-*queer*, e até mesmo nas teologias evangélicas e pentecostais. De modo mais profundo, as teologias camponesas, ecológicas, ecofeministas trabalham não apenas com o corpo em uma perspectiva humana individual, mas com a relação entre os corpos, a interação com o corpo do mundo e com o corpo de Deus, influenciando, também as demais teologias.

Especificamente no campo da sexualidade, as teologias homossexuais, gays e *queer* têm evidenciado e incorporado as mudanças de compreensão refletindo a transição de uma perspectiva mais apologética (marcada pelo discurso médico do século XIX e buscando responder a perguntas sobre a razão de existência da própria homossexualidade e sua possibilidade no campo religioso), para uma perspectiva liberacionista (que carrega marcas assimilacionistas à estrutura heterocêntrica normativa defendendo uma "identidade homossexual" relacionável a uma "identidade heterossexual"), e para uma perspectiva pós-identitária (que entende a sexualidade para além das identidades e práticas específicas, pensando-a como elemento de estruturação das relações sociais em todos os âmbitos no seu entrecruzamento com outras dimensões estruturantes da vida). Uma das propostas mais promissoras, nessa perspectiva, sem dúvida, é o trabalho de Marcella

Althaus-Reid a partir da ideia de uma *teologia indecente*. Tendo como ponto de partida a teologia da libertação latino-americana e a teologia feminista e estabelecendo um diálogo com os estudos pós-coloniais e *queer*, ela evidencia e questiona a base heteronormativa das próprias teologias latino-americanas e apresenta alternativas teológicas que emergem de corpos e sexualidades vivenciadas à margem dos sistemas reguladores e violentos, que são excluídas e invisibilizadas pelas teologias e práticas eclesiais tradicionais.

Meu próprio trabalho, especificamente se analisado a partir dos livros *Uma brecha no armário*, *Talar Rosa* e *Via(da)gens teológicas*, evidencia, em certo sentido, esse caminho. Embora o ponto de partida de *Uma brecha no armário* seja histórias de vida de homens gays e sua postura não seja propriamente apologética (no sentido de justificar a possibilidade de existência de pessoas homossexuais na igreja ou na sociedade), há elementos de uma teologia homossexual que busca encontrar em temas clássicos da teologia uma porta de entrada para a cidadania religiosa. O elemento de uma "identidade gay" aparece mais forte em *Talar Rosa*, na discussão sobre o exercício do ministério ordenado na Igreja por homossexuais. A perspectiva identitária fica mais evidente, talvez na identificação de contribuições de homossexuais para a concepção e prática do Ministério, ainda que, como no trabalho anterior, histórias de vidas e experiências concretas e historicamente situadas sejam o ponto de partida para essas proposições. Já em *Via(da)gens teológicas*, que inclui uma reflexão sobre religiosidade e sexualidade no contexto brasileiro e uma sistematização e apresentação da produção teológica nesse campo, chegando à teologia indecente de Marcella Althaus-Reid, as histórias de vida e as reflexões teológicas (apresentadas principalmente no capítulo 3) não pretendem vínculo algum necessário com um esquema teológico predeterminado, assumindo as ambiguidades do corpo e da sexualidade como perspectiva epistemológica.

Em artigo recente – *Cruising (with) Luther – Indecent Lutheran Theologies from the South or What makes a Lutheran Theology Lutheran* – revisei as obras mencionadas acima no contexto das discussões em torno dos 500 anos da Reforma para pensar "o que torna uma teologia luterana, luterana". O tema da sexualidade, em relação às elaborações teológicas desenvolvidas no contexto da Reforma, aparece mais claramente na discussão sobre Ministério Ordenado (no livro

Talar Rosa) a partir de uma análise de textos de Martim Lutero. Fica evidente que o reformador não se ocupou aprofundadamente do tema, embora tenha questionado a imposição do celibato aos ministros ordenados e defendido o exercício da sexualidade como direito e necessidade humana no contexto da liberdade cristã, sempre dentro do matrimônio e em função da procriação. Em várias passagens, é possível perceber como sua compreensão é marcada por um discurso médico que reflete as ideias de sua época. No texto *Da vida matrimonial*, ele afirma:

Por isso também não estão errados os médicos quando dizem que, se essa obra da natureza [a sexualidade] é impedida à força, isso passa para a carne e o sangue e se transforma em veneno; daí resultam fedorentos corpos doentios, fracos e tuberculosos, pois aquilo que se destinava para a frutificação e procriação o corpo agora tem que consumir para si mesmo. (...) Pois aí também se percebe como são fracas e doentias as mulheres estéreis; as fecundas, porém, são mais saudáveis, mais asseadas e alegres.

Com relação ao tema da homossexualidade, é ainda mais difícil encontrar referências nas obras de Martim Lutero. Em seu artigo *What Martin Luther says about homosexuality*, Markus Müller afirma que "aqueles e aquelas que esperam encontrar em Lutero uma condenação inequívoca da homossexualidade como a entendemos hoje ficarão duramente desapontados". O autor identifica apenas uma referência à homossexualidade (de modo negativo) no texto *O Cristão e a Sociedade*, no qual Lutero se refere aos "casamentos proibidos" de Roma e menciona a destruição de Sodoma como analogia às consequências que se deve esperar. No entanto, ao analisar outros textos do reformador nos quais ele trabalha especificamente a narrativa de Gênesis 19, em nenhum momento ele identifica os crimes cometidos em Sodoma com algum pecado sexual, como aliás é tratado o relato dentro da própria Bíblia ou pela interpretação bíblica recente – contrariando a ideia construída no século XII que associa a destruição de Sodoma com práticas sexuais entre homens através do conceito (estranho ao texto bíblico) de "sodomia" utilizado (equivocadamente) para a condenação da homossexualidade, como demonstrou Mark Jordan em *The invention of Sodomy in Christian Theology*.

Ou seja, será difícil encontrar elementos para fundar uma moral sexual restrita aos padrões heteronormativos que exclua pessoas LGBT das instituições religiosas e suas experiências da reflexão teológica baseando-se, por exemplo, em textos como os de Lutero. Afinal, ele mesmo não pretendeu dar respostas a essas questões em suas reflexões. Em *O sétimo capítulo de S. Paulo aos coríntios*, por exemplo, ele afirma: “Por isso não quero ir muito a fundo e escrever coisas a respeito do dever conjugal. Um cristão certamente saberá como comportar-se nesse assunto e proceder moderadamente”. Além disso, as suas compreensões sobre sexualidade de modo geral e sobre diversidade sexual e de gênero de modo específico estão fundamentadas em perspectivas há muito questionadas e superadas.

Mais promissoras, nesse sentido, parecem ser as reflexões teológicas que aparentemente não estão relacionadas diretamente com sexualidade, mas que, quando olhadas desde essa perspectiva, podem nos ajudar a construir caminhos de justiça e paz. Nos meus trabalhos mencionados acima, especialmente em *Uma brecha no armário* e em *Talar Rosa*, temas teológicos como justificação por graça e fé, *imago Dei*, batismo, sacerdócio geral de todas as pessoas crentes, ministério são abordados em diálogo direto com textos de Martim Lutero e de teólogas luteranas e teólogos luteranos tendo como ponto de partida a experiência de pessoas LGBT, particularmente de homens gays. Na mesma linha, reflexões como as de Mary Elise Lowe em *Re-embracing the Body of Jesus Christ: A Queer, Lutheran Theology of the Body of Christ*, nas quais a autora utiliza as concepções de Lutero sobre a encarnação radical, da presença do infinito no finito e da integralidade da pessoa (*totus homo*) para fundamentar uma teologia do corpo que não evada do corpo material de Jesus Cristo, que é possível, embora talvez não necessário ou determinante, encontrar na tradição da Reforma elementos teológicos que nos ajudem a pensar sobre os corpos e sexualidades de maneira a romper com as noções dualistas e dicotômicas que insistem em nos classificar em esquemas hierárquicos que produzem violências, desigualdades e injustiças e ignoram a complexidade e a diversidade que emanam do mundo criado.

É esta teologia — que brota das revelações cotidianas nas vivências dos corpos e suas relações, explorados, marginalizados e excluídos — que pode sustentar uma diaconia que provoque as igrejas e as ajude a sair de suas tramas e de seus marasmos burocráticos e institucionais e assumir seu verdadeiro papel

profético em tempos de ódio e barbárie como os que estamos vivendo nesse momento. Como parte da identidade e da missão da Igreja (e não apenas como ações restritas a setores ou grupos), essa será uma diaconia transformadora que denuncia o sexismo e o machismo, a homofobia, a lesbofobia e a transfobia como pecados de um sistema heteropatriarcal, e que anuncia uma realidade possível de relações reconciliadas na qual a diversidade e a convivência pacífica são expressões do bem viver. Será, ela mesma, em sua prática e em sua construção teórica, a base de uma teologia comprometida com a superação de todas as formas de injustiça e – quem sabe – em coerência com o melhor que a tradição da Reforma tem a oferecer.

Referências

- ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent theology*. London: Routledge, 2001.
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter*. New York: Routledge, 1993.
- BUTLER, Judith. *Vida precária*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja*. Autonomedia, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I*. 14ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- GERLE, Elisabeth. *Passionate embrace: Luther on Love, Body, and Sensual Presence*. Eugene: Cascade Books, 2017.
- HUNT, Mary. *Bodies don't lie*. Texto apresentado no Fórum Mundial de Teologia e Libertação. Belém, 2009. Disponível em: <http://www.wftl.org/pdf/063.pdf>. Acesso em: 28/06/11.
- JORDAN, Mark D. *The invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LOWE, Mary Elise. Re-embracing the Body of Jesus Christ: A Queer, Lutheran Theology of the Body of Christ. In: GRENHOLM, Carl-Henric; GUNNER, Göran (ed.). *Lutheran Identity and Political Theology*. Eugene: Pickwick Publications, 2014. p. 117-133.
- LUTERO, Martim. Da vida matrimonial. In: *Obras selecionadas*. Vol. 5. São Leopoldo, Porto Alegre: Sinodal, Concórdia, 1995. p. 160-183.
- LUTERO, Martim. O sétimo capítulo de S. Pulo aos coríntios. In: *Obras selecionadas*. Vol. 5. São Leopoldo, Porto Alegre: Sinodal, Concórdia, 1995. p. 184-229.
- MÜLLER, Markus. What Martin Luther says about homosexuality. In: *Concord*, Chicago, Vol. 22, Nº 4, dezembro de 2001, p. 16-17.

MUSSKOPF, André S. Cruising (with) Luther – Indecent Lutheran Theologies from the South or What makes a Lutheran Theology Lutheran. *Consensus*, Canadá. No prelo.

MUSSKOPF, André S. *Talar Rosa*. São Leopoldo: Oikos, 2005.

MUSSKOPF, André S. *Uma brecha no armário*. 3ª ed. São Leopoldo, São Paulo: CEBI, Fonte Editorial, 2015.

MUSSKOPF, André S. *Via(da)gens teológicas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

Teologia da cruz e diaconia transformadora

Wanda Deifelt

*Doutora em Filosofia. Ministra ordenada da IECLB.
Professora no Luther College, Iowa, EUA*

Neste artigo, a autora trará uma reflexão a partir da teologia da cruz que resulta em uma inversão radical de valores que se colocam em oposição a uma lógica imperialista e dominadora. A partir da realidade daquelas e daqueles que se encontram marginalizadas e marginalizados, a teologia da cruz fomenta resistência e luta por direitos. Para diferentes segmentos dentro do cristianismo, a cruz se converte em pedra de tropeço justamente por ser o oposto da glória, do glamour e do poder autoritário. Somente por meio da teologia da cruz, as mulheres, população LGBT, povos indígenas, pessoas em situação de rua, trabalhadoras e trabalhadores rurais sem terra, entre tantas outras parcelas da população, poderão se entender como corpo de Cristo. O diálogo entre a teologia da cruz e a teologia da graça, tão reafirmada por Lutero, pode produzir subsídios importantes para a atuação diaconal transformadora em contextos de exclusão e dominação.

Introdução

A cruz é um símbolo inevitavelmente associado ao Cristianismo. Da torre da igreja ao adorno no colar, a cruz se tornou tão comum e familiar que seu impacto pode passar despercebido. Lutero dizia que a cruz é a marca de toda a teologia. "No Cristo crucificado é que estão a verdadeira teologia e o verdadeiro conhecimento de Deus".¹ Para ele, conhecer a Deus pela cruz é conhecer a realidade humana (marcada por pecado) e o amor de Deus (marcado pela graça). A sabedoria da cruz reflete a graça de Deus, que estende perdão aos ímpios e declara justo quem não o é. Através da cruz alcançamos salvação. Essa teologia da cruz também tem efeitos no cotidiano das pessoas, pois através dela ocorre uma inversão de valores. Conforme Lutero:

"Quem reconheceria que aquele que é visivelmente humilhado, tentado, condenado e morto é, internamente e ao mesmo tempo, sobre-modo enaltecido, consolado, aceito e vivificado, não fosse o Espírito ensiná-lo pela fé? E quem admitiria que aquele que é visivelmente enaltecido, honrado, fortificado e vivificado é internamente rejeitado, desprezado, enfraquecido e morto de maneira tão miserável, se a sabedoria do Espírito não lhe ensinasse isso?"²

Desde o ventre materno até o seu último suspiro, a mensagem de Jesus destrói todas as ideias preconcebidas da glória divina. É semelhante ao que Maria já havia anunciado no *Magnificat* (Lucas 1:46-55): Deus dispersa os que no coração tem pensamentos soberbos, derruba dos seus tronos os poderosos, exulta os humildes, enche de bens os famintos e despede vazios os ricos. Essa inversão não é somente espiritual e escatológica (como foi muitas vezes falsamente interpretada), mas tem consequências reais para o aqui e agora.

Se, para Lutero, a cruz significava uma antítese à teologia da glória e a justificação por méritos próprios (boas obras), a cruz para nós, hoje, pode ter outros significados e implicações. Muitas vezes, no transcurso da história, seres humanos

¹ LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. Vol. 1. São Leopoldo e Porto Alegre: Sinodal, 1987, p. 50.

² LUTERO, IV, 439, 19-24 apud EBELING, Gerhard. *O Pensamento de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 83.

tentaram barganhar com Deus, buscaram justificar a si próprios diante de Deus e dos demais através de suas realizações ou bens materiais, esquivaram-se de assumir responsabilidade pelas suas próprias falhas ou pecados e não pouparam esforços em impor sofrimento (a seres humanos ou à natureza) desde que o resultado lhes trouxesse benefícios.

Há urgência em resgatar a mensagem cristã em um tempo onde divisões políticas, religiosas e culturais ameaçam o futuro da humanidade e de toda a criação. A cruz e sua teologia podem ser um caminho não só para um melhor entendimento da mensagem de amor encontrada na vida, morte e ressurreição de Jesus, mas também para o que significa seguir nos passos de Jesus. Nesse processo, a cruz é tanto um desafio quanto um anúncio profético.

Outros símbolos além da cruz

Apesar de sua centralidade no Cristianismo atual, a cruz nem sempre foi um símbolo cristão. Um dos símbolos mais antigos do Cristianismo é o peixe. Na língua grega, a palavra peixe é *ἰχθύς*, ou *ΙΧΘΥΣ* em letras maiúsculas (em português pronuncia-se Ichthys ou Ichthus). As iniciais de *ΙΧΘΥΣ* formam um acrônimo: "Iêsous Christos Theou Yios Sõtēr", que significa "Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador" (em grego Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ).³ A origem dessa confissão de fé se encontra em Atos 8:37, quando o eunuco etíope é batizado e diz: "Creio que Jesus Cristo é o Filho de Deus". A essa fórmula foi acrescentada a palavra "salvador", assim formando o acrônimo *ΙΧΘΥΣ*.

Esse acrônimo era utilizado pela cristandade primitiva tanto como um testemunho de fé quanto uma maneira de identificar outros seguidores do movimento de Jesus. O símbolo consiste de dois arcos que se cruzam para formar o perfil de um peixe. Segundo a lenda, os cristãos usavam esse símbolo para se identificar. Uma pessoa desenhava uma meia-lua para baixo e, se a outra pessoa fosse cristã, marcava uma meia-lua para cima, formando o símbolo do peixe.⁴ Como o Cris-

³ HILFERTY, M. C. "Ichthus." *New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., vol. 7, Gale, 2003, pp. 277-278. Gale Virtual Reference Library, proxy.luther.edu/login?url=http://go.galegroup.com/ps/i.do?p=GVRLE&sw=w&tu=luther_col&v=2.1&id=GALE%7CCX3407705536&it=r&asid=a4cc38fa59a5237e2bc3fef815ca9ee7. Acessado em 26 Nov. 2017.

⁴ <http://www.christianitytoday.com/history/2008/august/what-is-origin-of-christian-fish-symbol.html> acessado em 26 nov. 2017.

tianismo era perseguido e seus seguidores aprisionados por não prestarem culto aos deuses do império romano, o símbolo do peixe servia como um desafio não verbal à ideologia do império romano e uma fonte de apoio ou empoderamento aos grupos que o império romano atormentava.

Tertuliano, por exemplo, dizia que os cristãos eram "peixinhos" (*pisciculi*), assim como o ΙΧΘΥΣ (peixe) Jesus Cristo (*De Baptismo* 1).⁵ Igualmente, o discipulado cristão foi identificado como "pescar gente" e o milagre da multiplicação de pães e peixes (João 6: 1-14) serviu como modelo de atuação para esse discipulado, ou seja, saciar o mundo faminto e, no processo, trazer mais pessoas para perto da graça de Deus. Além do símbolo do peixe, também o cajado do bom pastor serviu como inspiração e alento, marcando catacumbas cristãs. A arte cristã dos primeiros séculos era mais simbólica do que figurativa, sem pretensão de descrever ou ilustrar a pessoa de Jesus. A imagem de Jesus é de alguém que acolhe e conforta quem é considerado "perdido" ou sem valor pela sociedade (João 10: 11,14-15). Jesus como o bom pastor é uma das gravuras mais antigas que temos. Ela é datada do século III e encontrada no epitáfio de uma menina, Apuleia Crysopolis, na catacumba de São Calisto, em Roma.⁶

A cruz no Império Romano

A cruz não era um símbolo do Cristianismo por ser um instrumento de tortura no Império Romano. A identificação da cruz com o Cristianismo era pejorativa, como mostra a imagem mais antiga da crucificação de Jesus. Trata-se do *graffito blasfemo*, do ano 200 (aproximadamente), encontrada em Roma, com o dizer "Alexamenos sebeta Theon" (Αλεξαμενος σεβετε θεον), que significa "Alexamenos adora Deus". A imagem da cruz, gravada na parede, traz uma figura humana com cabeça de asno. A caricatura ridiculariza Alexamenos, um cristão, por venerar um asno pregado na cruz.⁷

No início do Cristianismo, a cruz era motivo de escândalo, não de adoração (1 Coríntios 1:23). Como um objeto de tortura, a cruz servia para lembrar o sofrimento

⁵ Idem.

⁶ Mike Aquilina. *Revealing Ancient Christian Symbols*. Huntington, IN: Our Sunday Visitor, 2008.

⁷ http://penelope.uchicago.edu/~grout/encyclopaedia_romana/gladiators/graffito.html. Acessado em 26 Nov. 2017.

de Cristo e o compromisso da cristandade em salvar vidas e de dirimir — ou pelo menos diminuir — o sofrimento. Mas a partir do século IV, quando o Cristianismo se tornou a "religião oficial" do Império Romano, com Constantino (306–337 AD), houve uma inversão no papel que a cruz desempenhava dentro da igreja. Se antes a cruz causava indignação, ela foi cooptada e se tornou um objeto de veneração.

No contexto romano, a violência fazia parte do cotidiano das pessoas e era tida como inevitável. Diferentes escolas filosóficas apresentavam suas soluções ao dilema humano da dor, indo desde o ascetismo ao hedonismo. Na cosmovisão romana, não havia um valor no sofrimento em si, pois ele levava à negação do mundo material.⁸ O uso da violência nas festividades romanas, por exemplo, trivializava o sofrimento como forma de entretenimento. A cultura do *panem et circensis* (pão e circo) era usada para abrandar a população romana — o que em nada difere da cultura midiática atual.⁹ Sangue, corpos dilacerados, violência sexual, torturas e o uso de um sem número de métodos de impor sofrimento eram empregados no coliseu para divertir espectadores. Quanto mais escancarada a violência, menos ela chocava, assim trivializando e banalizando a dor.

A cruz como fonte de solidariedade e resistência

Já a primeira geração de seguidoras e seguidores de Jesus tentou responder a pergunta sobre a morte de Jesus e interpretar a cruz à luz de seu ministério. A imagem de Jesus como o bom pastor que dá sua vida pelas ovelhas encontra eco na confissão de fé de Filipenses 2:6-8: "Subsistindo em forma de Deus, não julgou como usurpação o ser igual a Deus; antes, a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de humano; e, reconhecido em figura humana, a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz". Ainda hoje tentamos responder as perguntas pelo motivo da cruz: como Deus pode morrer, como o justo pode pagar pelo injusto, qual é o papel do sacrifício expiatório e qual redenção o sofrimento pode trazer?

⁸ Peter Brown. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

⁹ A tendência nos meios de comunicação é de copiar o modelo romano, com um aumento crescente e intensificado do uso da violência, uma vez que a fórmula *pão e circo* precisa ter novidades que apeteçam. Repetir cenas de violência não causa o mesmo horror (ou fascínio) que sua primeira aparição, por isso a necessidade de exacerbá-las.

A contradição entre afirmar a cruz como escândalo e aceitá-la tacitamente pode ser explicada pelo lugar de poder (ou não poder) que o Cristianismo usufruía. Quando o Cristianismo era ainda uma seita perseguida no Império Romano, a identificação de fiéis com um Deus morto na cruz tinha um tom de dissidência, por não aceitar a divindade do imperador e o que seu poder representava. Para o Cristianismo primitivo, a violência da cruz havia acabado com as expectativas messiânicas; e a morte de Jesus, colocado um ponto de interrogação na teologia de um Deus todo-poderoso. A explicação do sofrimento como consequência do pecado tampouco fazia sentido, uma vez que em Jesus não havia qualquer mácula.

Seria a cruz um símbolo de resignação e abandono da realidade mundana em favor de uma vida de contemplação? Essa interpretação corrobora a ideia de que a cruz é sinônimo de passividade e resignação diante dos horrores deste mundo. Melhor seria resignar-se à transitoriedade desta vida e abraçar o reino dos céus. Ou seria a cruz um sinal de empatia divina (a solidariedade de Deus com o sofrimento humano) e uma negação radical dos poderes que conduzem à morte? Essa interpretação da cruz afirma que a ressurreição não se restringe a um momento escatológico (além da morte), mas inicia aqui e agora.

Interpretando o sofrimento

Teologicamente, o sofrimento de Cristo se tornou paradigmático — uma loucura, conforme Paulo (1 Coríntios 1.22-31) — porque ele é o único a sofrer injustamente. Todos os seres humanos, pecadores, merecem punição e castigo. Essa morte de Jesus na cruz teve diferentes interpretações: que morreu para lavar pecados, por causa de nossos pecados, ou para propiciar uma vida sem pecados. As múltiplas interpretações sobre o significado da morte de Jesus na cruz é evidente nas disputas cristológicas dos primeiros séculos. Ebionistas, por exemplo, afirmavam que Jesus havia sido somente um profeta (um ser humano), defensor da causa dos pobres. Docetistas defendiam que Jesus era somente divino, que meramente aparentava ser um humano.¹⁰ Mas como fazer sentido da morte na cruz? A teologia cristã tradicional optou pela interpretação do sacrifício expiatório, *pro nobis*.

¹⁰ Elizabeth A. Johnson. *Aquela que é: o mistério de Deus no tratado teológico feminista*. Petrópolis: Vozes, 1995.

Não por coincidência, o abrandamento do escândalo ou a domesticação da cruz acontece na medida em que o Cristianismo vai ganhando poder e se aliando às estruturas do império. Esse processo inicia com o império romano, mas gradualmente se estende a outros impérios e poderes colonizadores. A figura do *Christus Victor* já não é o Cristo da ressurreição, vitorioso sobre o poder da morte. Sequestrado pelo poder e ideologia dominantes, a vitória não é sobre o pecado estrutural, mas se restringe ao individual.¹¹ Do mesmo modo, a boa nova da ressurreição não vale mais para o presente, mas é postergada para um futuro escatológico. O *Christus Victor* é o Cristo da conquista, que expande os limites do império – seja ele romano, ibérico ou americano.

Quando a cruz é usada para justificar sofrimento

No contexto do império, ganha força a figura de um Jesus que volitivamente se sacrifica em favor de uma humanidade inescrupulosa. A figura do Cristo sofredor, capaz de aguentar escárnio, mutilações e desprezo não causa incômodo. A cruz já não desassossega. Quanto mais escancarada a violência, mais ela “desaparece”. A cruz, um signo fundante de escândalo, banaliza e absolutiza a violência quando ela se torna parte do discurso normativo, podendo ser usada simbolicamente para perpetuar relações assimétricas de poder e levar à resignação.¹²

Na teologia cristã, paulatinamente a cruz deixou de ser vista como instrumento de tortura, causando indignação, para se tornar um objeto de adoração. A cruz ganhou um valor em si mesma, não mais um símbolo que aponta para além de si. “Carregar a cruz” se tornou um ideal que justifica a realidade de negação e sofrimento em que as pessoas se encontram. Ela idealiza o martírio como sofrimento e não a *martyria* como testemunho. Ao sofrer, seres humanos estariam participando do sacrifício expiatório de Cristo e, com isto, estariam mais próximas da salvação. Essa idealização do sofrimento passou a ser parte do ethos cristão (contrastando com o ministério de Jesus, que promulgava vida plena e superlativa, abundante), levando à passividade e resignação diante de injustiças, violência ou autoritarismo.

¹¹Veja a crítica de James Cone, em seu livro *The Cross and the Lynching Tree* (Maryknoll: Orbis, 2015), sobre a privatização da fé e seu papel em perpetuar racismo, sexismo e classismo.

¹²Vitor Westhelle, *After Heresy: Colonial Practices and Post-Colonial Theologies*. Eugene, OR: Cascade, 2010, p. 38-19.

Esse é o paradoxo da cruz no Cristianismo. Um símbolo que deveria causar repulsa e indignação é usado para justificar sofrimento e perseguição. A cruz é utilizada como um método coercitivo, empregada por setores do Cristianismo para respaldar as Cruzadas, a conquista das Américas, a escravidão de povos indígenas e africanos, a violência de gênero, etc. Michel Foucault constata que não há, no Cristianismo, uma afirmação do ser sem que haja, pelos mecanismos de silêncio e fala, também uma idealização do sacrifício deste ser.¹³ De um símbolo que deveria causar horror e escândalo, a cruz foi se transformando gradualmente em um instrumento de adoração, despojado de seu poder de resistência ou subversão. Lamentavelmente, a veneração da cruz levou à idealização do sofrimento, e não à sua superação.

Uma teologia libertadora

A cruz como um instrumento de tortura aponta para o óbvio: é punição. Ela é consequência de uma vida que questiona normas socioculturais, de práticas igualitárias, de desvinculamentos daqueles poderes hierárquicos que usam a ordem, a religião, a economia e a ideologia para se manter no poder. Jesus morreu na cruz como um perseguido político. Sua vida representava uma ameaça aos poderes de seu tempo. No entanto, dentre as muitas interpretações que a morte na cruz poderia ter tido, a do sacrifício expiatório, vicário, é a que prevaleceu. Essa teologia teve profundas repercussões, especialmente quando igualou piedade com passividade.

No entanto, a cruz pode ser ressignificada, apontando para seu potencial libertador e afirmador da dignidade. A cruz é o resultado do ministério de Jesus, de uma vida de diaconia, através de seu serviço profético e transformador. Por isso, outros símbolos do Cristianismo, como o cajado do bom pastor e o peixe, servem para nos informar acerca desse ministério. As primeiras comunidades cristãs entenderam seu próprio discipulado através da boa nova do evangelho encontrada na fórmula de batismo de Gálatas 3:27-28: "... todos quantos fostes batizados em Cristo de Cristo vos revestistes. Dessarte, não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus".

¹³ Michel Foucault, "About the beginning of the hermeneutics of the self," in Jeremy R. Carrete (ed.). *Religion and culture*. New York: Routledge, 1999, p. 158-181.

Em Cristo nos tornamos comunidade, um só corpo. Através do batismo, ocorre uma inversão radical de valores: todos os estereótipos e preconceitos sociais, culturais, raciais, de gênero ou classe são superados. Já não existe mais hierarquia entre seres humanos. Mesmo que a lógica dominante tente se impor e estipular que algumas vidas valham mais do que outras, a fé cristã nos relembra de que, como um corpo, nenhuma parte é mais importante do que a outra. A mensagem da cruz inverte radicalmente a lógica de poder e ganho que a sociedade consumista tenta vender: vale mais quem possui mais, quem consegue comprar mais, quem produz mais, ou quem consegue influenciar mais.

A cruz é um testemunho de vulnerabilidade, onde a fraqueza recebe mais atenção do que a força e a loucura, mais consideração do que a racionalidade humana. Como afirma Sturla Stalsett, a vulnerabilidade é um valor antropológico, ético e teológico.¹⁴ Suprimir a vulnerabilidade implica em negar a fragilidade da vida e a codependência que torna a vida possível. Assumir a vulnerabilidade é assumir também a solidariedade, a possibilidade de viver bem, ou seja, viver em plenitude e graça. A partir da mensagem de Jesus, reconhecer a vulnerabilidade humana e de toda criação é proclamar vida em abundância não só para quem tem sucesso e poder. Antes, é engajar-se nos esforços de reestabelecer justiça e paz para toda a criação.

O compromisso cristão no mundo se dá através do discernimento ético e da vocação ao discipulado. Como diz o apóstolo Paulo: "Porque a nossa glória é esta: o testemunho da nossa consciência, de que, com santidade e sinceridade de Deus, não com sabedoria humana, mas, na graça divina, temos vivido no mundo e mais especialmente para convosco" (2 Coríntios 1:12). O amor ao próximo – vivenciando solidariedade e afirmando dignidade e respeito mútuo – se transforma no maior testemunho da cruz de Cristo.¹⁵ O propósito da vida cristã não é impor sofrimento ou buscar ganhos próprios, mas em tudo e em toda parte buscar tornar a graça de Deus visível em atos de bondade e misericórdia.

¹⁴ Sturla J. Stålsett, "Vulnerabilidad, dignidad, y justicia: Valores éticos fundamentales en un mundo globalizado," *Revista Política y Administración para el Desarrollo* 4, no. 3/4 (2003).

¹⁵ Alberto L. García e John A. Nunes. *Wittenberg Meets the World: Reimagining the Reformation from the Margins*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2017. Os autores demonstram como a teologia da Reforma, em especial os escritos de Lutero, tem um potencial transformador.

Para seguir refletindo

Com a cruz de Jesus, há uma identificação divina com o sofrimento humano e, em contrapartida, uma motivação humana de sofrer por causa deste Jesus (ou como ele). Nesse sentido, a cruz é consequência de uma vida coerente. Ela não é um sofrimento arbitrariamente imposto. Teologicamente, essa relação simbiótica da cruz como causa e consequência ofereceu duas interpretações distintas. Por um lado, a cruz visibilizou a violência sofrida pela comunidade cristã através do símbolo da cruz, onde os horrores sofridos por Deus são os mesmos que sofrem os e as mártires. Com isso, as dores do mundo são também as dores de Deus. Por outro lado, o sofrimento de Jesus na cruz também mostrou sua impotência diante da realidade de violência, onde não há alternativa além de sacrificar-se. Essa resignação se tornou ainda mais forte quando a morte na cruz foi entendida como vontade de Deus (como sacrifício expiatório). Mesmo que essa morte culmine na ressurreição, a comunidade de fiéis muitas vezes remeteu a negação da morte — a ressurreição — a uma expectativa escatológica. Lamentavelmente, essa segunda abordagem da cruz se tornou normativa.

Mesmo que a cruz tenha sido domesticada, ela continua sendo motivo de escândalo e indignação. Mas para chegar a essa conclusão, é necessário olhar também para outros símbolos (como o peixe e o cajado do bom pastor), para melhor entender como as primeiras comunidades cristãs compreenderam e viveram a mensagem de Cristo. Uma constante na comunidade de Jesus sempre foi a afirmação do serviço em prol do bem-estar de quem sofre e a inclusão de quem está à margem da sociedade. Esse é o testemunho da consciência a que Paulo se refere. Vivemos *martyria* s pela graça de Deus e queremos que essa graça transforme um mundo des-graçado. .

Pessoas não estão à venda

Kjell Nordstokke

Doutor em Teologia. Reverendo ordenado da Igreja da Noruega.

A dignidade humana como um conceito teológico

Um dos principais componentes da fé cristã é o seu ponto de vista sobre a dignidade humana. As pessoas são valorizadas por aquilo que são, criadas à imagem de Deus, e não pela sua situação social, econômica ou religiosa.

A Reforma afirma essa compreensão: pela graça de Deus, cada pessoa recebe um valor inerente, que nunca será perdido, independentemente da quantidade de poderes e principados que possa tentar invalidar isso. O amor afetuoso de Deus, revelado em Jesus Cristo, reconhece e defende a dignidade de cada pessoa, especialmente daquelas considerados indignos e de menor valor, de acordo com os padrões predominantes na nossa sociedade. Além disso, a dignidade humana se expressa em uma grande variedade de habilidades e talentos que a cada uma e um de nós nos são dados. Esse ponto de vista, que Lutero reiterou veementemente, afirma que toda pessoa tem direito pelo Criador a ser um sujeito com uma nobre vocação de servir a Deus e ao próximo.

É, por conseguinte, fundamentalmente errada e contra a vontade de Deus reduzir os seres humanos a um objeto, e menos ainda a uma mercadoria, obede-

cendo as regras do mercado. As pessoas não estão à venda! Nem o mercado nem atores políticos ou até mesmo religiosos têm o direito de reduzir os seres humanos a meros peões no seu jogo de busca de riqueza e poder.

Essa convicção levou Martinho Lutero a publicar as 95 teses sobre indulgências. Em sua opinião, a venda de indulgências constituía uma comercialização inaceitável de salvação, transformando-a em uma mercadoria que alguém pudesse comprar e, como consequência, reduzindo o fiel a um mero consumidor de bens "religiosos".

A crítica de Lutero incluiu outro importante argumento. Ao aconselhar os membros de sua congregação que haviam comprado indulgências, ele os ouviu dizer que agora se consideravam isentos da vocação para fazer boas obras. De acordo com Lutero, isso significou uma distanciação de suas vocações como cristãos e uma negação dos dons e talentos que Deus livremente tinha concedido a eles.

A primeira tese manifesta essa preocupação:

Quando o nosso Senhor e Mestre Jesus Cristo disse: "Arrependei-vos" (Mateus 4:17), sua vontade era de que a vida inteira das pessoas cristãs fosse uma de arrependimento.

Lutero usa aqui a terminologia do sacramento da penitência. O perdão dos pecados liberta as pessoas que creem para fazer boas obras para servir o próximo. A Tese 42 claramente afirma:

As pessoas cristãs devem ser ensinadas que o Papa não pretende que a compra de indulgências, de modo algum, deva ser comparada com as obras de misericórdia.

Lutero remodelou essa posição, três anos depois, em novembro de 1520, em Tratado sobre a liberdade cristã:

Uma pessoa cristã é perfeitamente livre de todas e de todos, sujeito a ninguém. Uma pessoa cristã é uma serva ou um servo perfeitamente obediente de todos, sujeito de todos, sujeito a todos.

A dignidade do ser humano é reconhecida e expressa em duas relações: Uma em relação a Deus, que é uma relação de vida e de liberdade em Cristo. A outra é a relação com o próximo, como uma vocação para servir as outras e os outros e promover o bem comum. Esse é outro dom de estarmos em Cristo, de sermos pessoas reconhecidas e confirmadas como sujeitos indispensáveis nas relações humanas, como mães, pais, vizinhas, vizinhos, trabalhadoras, trabalhadores, cidadãs, cidadãos. A vida humana, de fato, não está à venda, é para a vida e para a promoção do bem comum.

O que é novo aqui é que as "obras de misericórdia" referidas na Tese 42 não devem ser realizadas dentro dos limites de edifícios ou práticas religiosas, mas na vida cotidiana para o bem do próximo. Essa posição continua a ser um elemento-chave na herança da Reforma.

A fórmula *ecclesia semper reformanda est* continuamente nos chama para salvaguardar que as pessoas contam mais do que as estruturas, incluindo as estruturas da Igreja. Transmitimos a mensagem da graça libertadora de Deus de uma maneira que afirma a dignidade humana e incentiva os fiéis a usar seus talentos para servir ao próximo e promover o bem comum? Denunciamos políticas e práticas que valorizam a pessoa condicionada pelo o que importa no mundo, como, por exemplo, dinheiro e posição social, e não de acordo com o que nós somos e chamados a ser aos olhos de Deus?

Os desafios contemporâneos que pedem ação, declarando que as pessoas não estão à venda

Como dizer que "Pessoas não estão à venda» responde às tendências em tempos como o nosso, em um mundo globalizado, que tende a avaliar pessoas de acordo com seu papel como produtor ou consumidor?

O Livro de Estudo da XII Assembleia da Federação Luterana Mundial (FLM), realizada em Windhoek, Namíbia, de 10 a 16 de junho de 2017, identifica vários tópicos que se destacam em relação ao nosso tema:

- Trabalho e (des)emprego no contexto do sistema de mercado neoliberal
- Dívida

- Trabalho forçado e tráfico humano
- Refugiados e migrações
- Corrupção e não inclusão

O fenômeno global de profunda relevância para todos esses tópicos é a crescente diferença entre ricos e pobres, tanto a nível global como dentro dos países. Esse desenvolvimento ameaça privar uma grande parte da população do mundo de uma vida digna, excluindo-os de direitos humanos básicos como trabalho, abrigo e proteção social. O resto de nós corre o risco de nos tornarmos desumanizados se passivamente permitirmos que isso aconteça.

Olhemos com mais atenção para a questão do aumento da desigualdade:

O relatório da Oxfam, publicado em janeiro deste ano, afirma que oito homens têm a mesma riqueza dos 3,6 bilhões de pessoas que compõem a metade mais pobre da humanidade. A lacuna entre ricos e pobres é muito maior do que antes; o relatório mostra "como as grandes empresas e os super-ricos estão alimentando a crise da desigualdade por sonegar os impostos, reduzindo salários e usando seu poder para influenciar a política".

De acordo com o relatório, sete a cada 10 pessoas vivem em um país que tem visto uma desigualdade crescente nos últimos 30 anos. Entre 1988 e 2011, a renda dos 10% mais pobres aumentou em US\$ 65/pessoa, enquanto que a renda dos mais ricos cresceu 1% em US\$ 11.800 por pessoa – 182 vezes mais. Além disso, mostra que as mulheres, muitas vezes empregadas em setores de baixos salários, enfrentam níveis elevados de discriminação no local de trabalho.

O aumento da desigualdade é tanto uma causa fundamental e uma consequência dramática quando se trata de questões como o trabalho, a dívida e o tráfico de seres humanos. Nosso compromisso com base na fé leva-nos a questionar esse paradigma econômico dominante, para desmascarar suas práticas desumanas e apoiar iniciativas que se destinam a uma distribuição mais justa da riqueza e das políticas que defendem os direitos humanos, especialmente dos pobres e vulneráveis, garantindo-lhes proteção social.

Qual é a relação da fé cristã e a teologia para com essa causa, a economia? É bastante óbvio que, como a dignidade das pessoas é uma questão fundamental,

a igreja deve resistir a poderes e sistemas que privem mulheres e homens da sua dignidade dada por Deus e apoie as iniciativas que visam a tornar o mundo melhor para todos.

Isso não implica que a igreja deve argumentar que ela sabe melhor do que economistas e políticos quando se trata de assuntos como, por exemplo, mercado, trabalho, dívida, migração e assim por diante. A Igreja não procura uma posição hegemônica ao discernir tais questões; em vez disso, tal como indicado na publicação da FLM, *Igreja no espaço público*, a igreja tem a missão de contribuir para a construção de um espaço público inclusivo que garanta:

- Igualdade de acesso aos bens comuns e processos de decisão política;
- Segurança, especialmente para os mais vulneráveis;
- Participação significativa e interação entre todos os grupos da sociedade.

A economia é importante demais para ser deixada apenas aos economistas. Nos últimos anos, as igrejas têm sido envolvidas no desenvolvimento de conceitos alternativos de economia, com mais ênfase em questões sociais e ecológicas do que os modelos que se centram no crescimento e no lucro.

Aqui na Namíbia, as igrejas têm promovido a ideia de Concessão de Renda Básica (BIG); a nossa assembleia representa uma oportunidade única de aprender com essa experiência e, em conjunto, refletir sobre seus possíveis benefícios e potenciais.

Em 2012, a FLM, juntamente com o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) e outros parceiros ecumênicos, organizou uma conferência em São Paulo, Brasil, com o objetivo de desenvolver um plano de ação para a construção de estruturas econômicas e financeiras mundiais de forma sustentável, justa e cuidadosa. Concluiu conclamando para uma Transformação Financeira Internacional para a Economia da Vida, com uma arquitetura que "define limites claros para a ganância e, em vez disso, promove o bem comum".

Como podemos nós, como igrejas e como pessoas cristãs, engajar em campanhas de promoção de uma economia suficiente e que reafirme os valores de simplicidade e solidariedade, sem parecer moralista e ressentido; campanhas que desmascarem os mitos do mercado, que têm a busca da felicidade no acúmulo

de riquezas e em estilos de vida hedonistas. Como podemos ver a nossa tarefa de testificar estilos de vida alternativos, de desfrutar os dons de convívio e de ver as pessoas florescentes em relacionamentos significativos?

A dignidade humana e a diaconia

Se afirmamos que as pessoas não estão à venda, a igreja deve então se envolver em defender e promover a dignidade da pessoa humana. Essa tarefa pertence ao mandato diaconal da igreja, inspirada no exemplo dos profetas do Antigo Testamento, que em nome de Deus levantaram sua voz contra os poderosos que oprimiam e exploravam os pobres e, pelo exemplo de Jesus, que defendeu a dignidade dos excluídos, curou os enfermos e restaurou as relações quebradas.

Como esse mandato diaconal funciona na prática concreta? É expresso de três formas principais:

O **primeiro** refere-se ao que poderíamos descrever como o diácono de todos os fiéis. No batismo, todos os cristãos são chamados e recebem o poder de participar na missão de Deus, a ser colaboradores de Deus na promoção da justiça, paz e alegria (Romanos 14:17).

O batismo afirma a dignidade de todas e de todos os que foram batizados, independentemente do status econômico e social. O ato do batismo é livre. A partir dessa perspectiva, o sacramento do batismo — o espaço sagrado onde Deus está presente e age — anuncia que os seres humanos não estão à venda. Eles são dignos (ou santificados) pela Palavra (o dom gratuito de Deus), água (o dom gratuito da criação) e a capacitação do Espírito.

Em um antigo ritual da igreja, a diácona ou o diácono apresentaria uma vela para a criança recém-batizada, recordando o dito: "Vós sois o sal da terra [...]; vós sois a luz do mundo" (Mateus 5:13-14). Os dons do batismo nos equipam e capacitam para servir a Deus e ao próximo. Por isso, use seus talentos! Esse é justamente o título de um programa importante de várias igrejas luteranas aqui na África.

A **segunda** forma de expressar esse mandato é organizar a ação diaconal e atividades que visem afirmar a dignidade de todas e de todos, criando espaços que permitam que as pessoas sejam sujeitos em suas próprias vidas e capacitando as pessoas para a cidadania ativa.

Desde sua fundação, a igreja tem oferecido espaços para acolher as pessoas pobres e indefesas. Ela estabeleceu seus primeiros hospitais — como espaços de hospitalidade para doentes — em Constantinopla, no início do século IV, iniciando uma rica tradição de oferecer serviços a doentes e outros grupos em necessidade. Em muitos países, essas instituições foram pioneiras na saúde pública e nos serviços sociais; elas testemunharam a convicção de que toda a vida humana conta e de que a segurança e a saúde são direitos fundamentais.

Ser inclusivo e acolhedor pertence à natureza intrínseca da congregação cristã. A narrativa em Atos 6:1-6 retrata uma comunidade que ignorou um grupo de viúvas em sua diaconia diária. Muito provavelmente, trata-se de uma partilha diária de dons da comunidade, incluindo comida, amizade e orações. Devido à sua idade, gênero, status social e etnia, as viúvas eram vítimas de um mecanismo de exclusão. Tais mecanismos são bem conhecidos também hoje. Felizmente, logo os Apóstolos prestaram atenção às queixas e reorganizaram sabiamente a igreja, criando o serviço dos sete — talvez até mesmo foram os sete primeiros diáconos — responsáveis pela "diaconia da mesa", garantindo a inclusão e a prática receptiva da igreja. Também hoje, *ecclesia semper reformanda* continua a ser uma marca da Igreja. Isso implica estar atento à voz das margens e a encontrar formas de organizar a vida da igreja de maneira que seja abrangente e afirme a dignidade de todos.

A Comunhão Sagrada é um espaço de acolhimento, de inclusão e de empoderamento para o serviço. Isso nos lembra da hospitalidade de Jesus, que convidou os publicanos e os pecadores para a mesa, muitas vezes provocando os guardiões da moral e dos comportamentos sociais de seu tempo.

A **terceira** forma de expressar o mandato diaconal da igreja é através da defesa pública de direitos. A defesa de direitos é parte integrante de todo o trabalho diaconal; além disso, trata-se de uma tarefa distinta, abordando os titulares de direitos em primeiro lugar e lembrando-os de suas responsabilidades.

Igrejas podem hesitar quando desafiadas a exercer a defesa de direitos, pensando que elas são pequenas e que suas vozes não contam. Isso seria subestimar o nosso valor como cristãos e cidadãos, como igrejas e agentes da sociedade civil e nossa vocação para participar na missão de Deus para a cura do mundo. Testemunho e defesa de direitos são parte integrante da vocação diaconal e de sua dimensão profética.

Isso inclui a tarefa de encorajar cristãs e cristãos a envolver-se em atividades que visam a promoção do bem comum.

A Agenda 2030 da ONU e seus Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) são uma questão importante. Como podemos, como igrejas e como comunidade luterana, contribuir para a implementação dessa agenda e seu objetivo de não deixar ninguém para trás?

Como podemos responder à questão da desigualdade crescente? Na Assembleia da FLM, uma oficina conclamou que igrejas e organizações religiosas mobilizem os recursos da diaconia para apoiar as agendas de justiça fiscal e proteção social financiada publicamente.

O Omatala, um espaço ecumênico criado na assembleia, forneceu ampla informação sobre as consequências desumanas do tráfico humano, escravidão moderna, migração forçada e outras questões que nos desafiam para reforçar nossa ação diaconal e testemunho público. Também expôs as várias maneiras que nós, juntamente com as pessoas de boa vontade, identificamos caminhos que conduzem a um mundo melhor, com mais respeito pela dignidade humana e mais espaço para a participação significativa e a interação entre todos os grupos da sociedade.

Em tempos como o nosso, é de fato uma grande causa proclamar que os seres humanos não estão à venda. Graças a Deus, faz sentido proclamar que os seres humanos não estão à venda!

Ecumenismo e cooperação inter-religiosa na diaconia transformadora

Cibele Kuss

*Ministra ordenada da IECLB.
Secretária executiva da Fundação Luterana de Diaconia.*

Romi Márcia Bencke

*Mestra em Ciência da Religião. Ministra ordenada da IECLB.
Secretária geral do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs no Brasil.*

1.1. É necessário problematizar a cooperação inter-religiosa em contextos de democracias não democráticas

A comemoração dos 500 anos da reforma protestante acontece em um período histórico de profundas transformações, cuja característica principal é a crise do capitalismo e a incompatibilidade, cada vez mais evidente, entre capitalismo e democracia. O que virá após essa crise ainda não se sabe. Os horizontes são incertos.

Guardadas as devidas proporções e diferenças históricas, também o século XVI foi caracterizado por profundas crises com grande decadência moral e violência (TARNAS, 2008, p. 249). As mudanças daquele período conduziram para a

transformação do sistema feudal para o Renascimento e a Modernidade. A religião desempenhou um papel fundamental para esse processo. Por mais estranho que possa parecer, no contexto atual, o papel das religiões nas transformações não é menos relevante do que foi nos séculos que antecederam a Reforma e no século da Reforma. O que muda é o grau de influência e de protagonismo das religiões nos processos de transformação e de crise atual.

Uma das características relevantes do contexto religioso, político e econômico do século XVI era que a vida do Estado se orientava e era definida por estruturas de poder herdadas e leis impostas pela tradição ou autoridades superiores, nesse caso, da Igreja.

A Igreja Católica Romana, que era simbioticamente ligada ao Império Romano, garantia que a autoridade cultural do Ocidente fosse um bloco monolítico (TARNAS, 2008, p. 240; 256). Isso não significava que o contexto europeu da época não fosse plural ou isento de conflitos sociais. Como lembra Silvia Frederici em seu livro *El Caliban y las Brujas* (p. 51), já nos séculos XII e XIII movimentos milenaristas surgiam de forma espontânea e mobilizavam as pessoas excluídas do sistema feudal. Os grupos excluídos eram camponesas e camponeses pobres e sem terra, padres afastados do sacerdócio, mulheres. Esses movimentos difundiam profecias e visões apocalípticas de um futuro não parcialmente distante, mas iminente, em que muitos dos que viviam poderiam ser testemunhas ativas de um novo mundo, sem sofrimento.

Mais organizados que os movimentos milenaristas e com o objetivo de criar uma nova sociedade e promover uma democratização radical da vida social (FREDERICI, 2010, p. 54), os movimentos heréticos reinterpretavam a tradição religiosa para promover a renovação espiritual e a justiça social. Os movimentos heréticos denunciaram as hierarquias sociais e religiosas, a propriedade privada e a acumulação de riquezas. Foram responsáveis por difundir uma compreensão nova da sociedade que redefinia todos os aspectos da vida cotidiana, passando pelo trabalho, pela propriedade, a reprodução sexual e a situação das mulheres. Esses movimentos reivindicavam a emancipação humana de forma realmente universal (FREDERICI, 2010, p. 54).

A compreensão dos movimentos heréticos era que Deus não falava através do clero, por causa da sua ganância, corrupção e comportamento pouco coerente.

Esse questionamento em relação à Igreja era mais político do que propriamente religioso, uma vez que desafiar a Igreja significava enfrentar o pilar do poder feudal (FRIDERICI, 2010, p. 55-56).

Esses movimentos são pouco considerados quando se pensa na Europa daquele período. De igual maneira, há uma tendência de considerar que a Europa da Idade Média era exclusivamente cristã, o que, certamente não confere. Como observa AMJAD-ALI (2017, p. 258), a península Ibérica ao longo de oitocentos anos estava sob governo muçulmano. No século XIV, ampliou-se a expansão imperial turca, cuja consequência foi o controle islâmico sobre a maior parte da Europa Central e Oriental. Além da presença muçulmana, não é possível desconsiderar a forte e influente presença judaica, além das práticas consideradas pagãs.

Nesse sentido, as concepções sobre Deus eram bastante variadas e dependiam muito das experiências das pessoas, da posição que ocupavam na sociedade. Havia um Deus para os clérigos e um Deus para as pessoas leigas, um Deus dos monges e um Deus das pessoas seculares; um Deus das pessoas poderosas e um Deus das humildes; um Deus das pessoas pobres e um Deus das pessoas ricas (LE GOFF, 2010, p. 11).

O diálogo entre as diferentes expressões e compreensões de Deus não era uma realidade. Havia, isso sim, a perseguição e violência para banir o diferente e impor uma única compreensão de Deus. Para isso, a elaboração do discurso do mal e do diabo foi fundamental para justificar a perseguição pública de quem fosse identificado como ameaça à ordem estabelecida. As inquisições são o exemplo maior da negação e da morte ao diferente.

Lutero, em sua reforma, repetiu as mesmas concepções hegemônicas daquele período. Ao afirmar a centralidade e a exclusividade da fé em Jesus Cristo para a salvação, ele não só negou qualquer aproximação de judeus e muçulmanos como se posicionou a favor de uma guerra secular contra os turcos (AMJAD-ALI, 2017, p. 282), por considerar que a luta contra os turcos era uma luta contra o inimigo de Deus e contra os blasfemos de Cristo, o diabo. (AMJAD-ALI, 2017, p. 282). Esse posicionamento foi assumido mesmo após o reformador ter se posicionado contrário às cruzadas católicas contra os turcos. Inicialmente, Lutero compreendia a presença muçulmana na Alemanha como algo necessário por causa das iniquidades praticadas pelos alemães. A presença muçulmana era compreendida por ele como castigo de Deus.

Em relação aos judeus, seus posicionamentos foram antissemitas. Ele via os judeus como um povo imoral e adúltero. Lutero incitou o ódio contra judeus, dizendo que suas sinagogas e escolas deveriam ser queimadas e suas casas destruídas. Incentivou que fossem retirados dos judeus os seus livros de oração e talmúdicos e que os rabinos fossem proibidos de ensinar sob pena de perder a vida (AMJAD-ALI, 2017, p. 275).

Não é difícil pressupor que o diálogo entre igrejas e religiões era algo impensável. São bastante conhecidos os conflitos ocorridos tanto entre grupos cristãos e muçulmanos no período da presença do Império Otomano na Europa. Nesse caso, os conflitos tinham um caráter religioso, mas o foco central era por ampliação de território por parte do Império Romano e Espanhol. A perseguição ao povo judeu e seu confinamento em guetos é outra violência religiosa praticada por séculos, além dos posteriores extremismos e guerras religiosas como consequência da reforma.

A aproximação e o diálogo entre igrejas e religiões são recentes, se considerada a história das diferentes tradições de fé.

Saltando séculos, um momento simbólico dessa aproximação foi a criação do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), após a Segunda Guerra Mundial. A criação do CMI e sua atuação tem sido essencial para engajar a ação conjunta de diferentes igrejas em favor de uma cultura de paz.

Durante a Segunda Guerra, parte das lideranças das igrejas se envolveu com os regimes nazista, na Alemanha, e fascista, na Itália. Outra parte fazia de conta que não sabia das atrocidades cometidas. Houve a colaboração de estudiosos da bíblia em um projeto do governo nazista que tinha por objetivo "desjudaizar" a Bíblia, o catecismo e a teologia cristã na Alemanha" (HELTZEL, 2017 p. 212). O final da guerra e as suas consequências obrigou as autoridades eclesiásticas a reverem o papel social de suas instituições, sua presença pública e sua relação com o poder político.

A resistência do movimento ecumênico, conhecido como Igreja Confessante, formado por pessoas que buscavam afirmar as raízes judaicas do cristianismo, que se dedicavam em articular redes internacionais de solidariedade com judeus e denunciavam os extermínios praticados nos campos de concentração tornou-se fundamental para refletir sobre o papel da cooperação entre diferentes tradições de fé, a fim de que ocorra uma real reconciliação da humanidade.

Esse movimento chamava a atenção para o empenho urgente de cristãs e cristãos na superação do racismo, do ódio de classe, da misoginia, do antisemitismo e outras formas de intolerância. A motivação era o próprio evangelho que desafia que o olhar para a sociedade fosse direcionado para as pessoas que sofrem a violência, os preconceitos e as exclusões. Compreendiam que era necessário olhar e ouvir as pessoas das quais se suspeita apenas porque transgridem as hegemônias e as normatividades estabelecidas e consideradas definitivas. Esse movimento também é inspiração ainda hoje para a prática de uma diaconia transformadora.

Essa breve retrospectiva histórica permite ilustrar o quanto a cooperação entre igrejas e religiões é complexa, ambígua e difícil.

O profundo espírito de exclusividade ainda permeia as tradições de fé. Da mesma forma, os dogmatismos, colocados acima do Evangelho, as hierarquias, o apego ao poder, compreender a comunidade de fé como um espaço de preservação da cultura são alguns dos elementos que enrijecem e impedem a prática diaconal transformadora. As tradições de fé ainda continuam sendo mobilizadas ou instrumentalizadas para garantir que os interesses de grandes potências econômicas sejam alcançados. Um exemplo disso é o apoio dado aos grupos extremistas de diferentes tradições de fé em regiões ricas em petróleo e reservas minerais.

A cooptação de organizações religiosas pelo mercado financeiro é outro tema complexo a ser considerado quando se fala sobre a cooperação inter-religiosa. É interessante que o Banco Mundial tem estimulado cada vez mais a cooperação inter-religiosa em regiões com profundos problemas econômicos e sociais. As organizações religiosas são consideradas bastante confiáveis pelas populações locais. Elas geralmente estão em lugares onde outras organizações não chegam. A questão toda é que esse interesse do Banco Mundial pelas religiões não significa transformar o sistema que gera a pobreza. As organizações baseadas na fé, na verdade, com seu altruísmo e desprendimento são utilizadas para minimizar os impactos das decisões econômicas decididas por uma minoria ínfima que tem poder de definir sobre os grandes projetos econômicos.

Não é possível falar em cooperação inter-religiosa sem se perguntar pelas motivações dessa cooperação. O que se espera das tradições de fé e quais são seus limites para rever seus dogmas e concepções de fé quando o sofrimento humano apresenta situações que se chocam com a compreensão de mundo de determinada tradição de

fé? É o caso, por exemplo, de projetos voltados para a prevenção e o cuidado de pessoas soropositivas. O envolvimento e o engajamento de organizações baseadas na fé têm sido muito importantes para desempenhar esse trabalho, principalmente em países da África. Sabe-se que para que o HIV não se prolifere é necessário o uso de preservativos. Porém, algumas organizações baseadas na fé não aceitam o uso de preservativo porque são contraceptivos. Tais organizações têm trabalhado no diagnóstico do HIV/AIDs e acompanhamento de pessoas soropositivas. Não entram no assunto da prevenção porque esse tema está em desacordo com a doutrina.

No Brasil, esse debate é tão complexo quanto é em outras partes do mundo. É o que pretendemos pontuar no próximo ponto deste artigo.

1.2 – Desafios para o ecumenismo e a cooperação inter-religiosa no contexto brasileiro

A presença do cristianismo no Brasil não foi isenta de violência. A começar pela chegada da Igreja Católica Romana junto com os navegadores portugueses e a imposição do cristianismo aos povos indígenas. As pessoas africanas escravizadas foram batizadas à força e seus nomes africanos eram substituídos por nomes portugueses. Foram proibidas de pronunciar o seu nome original, ou seja, era uma violência contra a identidade dessas pessoas. Mais tarde, as tensões ocorreram entre católicos e protestantes, que também tiveram posturas discriminatórias e violentas com os povos indígenas e africanos.

A maioria dos projetos missionários implementados no Brasil tinha como objetivo a conversão das pessoas para a tradição de fé "correta". Parte dos protestantes não compreendia o Brasil como cristão porque a maioria era católica romana. Já os católicos viam os protestantes não como expressão do cristianismo, mas como seitas.

As tradições religiosas afro-brasileiras eram perseguidas. Seus cultos deveriam ser realizados na calada da noite, às escondidas. O espiritismo era visto como charlatanismo e por muito tempo foi proibido. Tudo isso indica que no Brasil há uma forte história de intolerância religiosa.

Talvez um momento que possibilitou que experiências de aproximação acontecessem foi a partir das décadas de 1950, quando diferentes igrejas pro-

testantes começaram a dialogar e refletir sobre a sua responsabilidade social no Brasil. Mais tarde, com a abertura possibilitada pelo Concílio Vaticano II, a Igreja Católica Romana também se inseriu no movimento ecumênico.

Experiências pontuais de cooperação ecumênica começaram a surgir. No entanto, o momento simbólico dessa cooperação foi no contexto da Ditadura Militar, quando a cooperação conjunta das Igrejas foi fundamental para denunciar as torturas. Marco simbólico foi a celebração inter-religiosa ocorrida na Catedral da Sé (SP) por ocasião da morte de Wladimir Herzog. Participaram dessa celebração, além de católicos romanos, judeus e protestantes.

A característica que tem marcado a trajetória ecumênica brasileira é o compromisso com a promoção dos direitos humanos, traduzida em linguagem teológica como Diaconia Transformadora. As principais experiências de cooperação ecumênicas aconteceram em torno dessa temática. Entre os muitos exemplos, pode ser lembrada a Campanha Um Milhão de Cisternas, que conclamou as igrejas do país a doarem recursos financeiros para a construção de cisternas no Nordeste. Outra experiência é a defesa de direitos dos povos indígenas, realizada pelo Conselho de Missão entre Povos Indígenas e o Conselho Indigenista Missionário. O primeiro ligado à IECLB e o segundo à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Walter Sass, em seu livro "Caminhos Sinuosos" (2012), recupera a história do COMIN e a cooperação entre esses dois Conselhos de apoio aos povos indígenas. No livro são interessantes as elaborações, a partir do convívio com os povos indígenas, sobre o que é a missão. Desenvolve-se gradativamente a compreensão de que o cristianismo não deveria ser considerado como uma religião absoluta. O trabalho missionário, portanto, não é a pregação imediata de Jesus, mas a ação diaconal concreta em favor da sobrevivência dos povos indígenas.

No entanto, apesar dos muitos exemplos afirmativos de cooperação ecumênica, essa prática tem se tornado, nos últimos tempos, bastante difícil e, muitas vezes, conflituosa. Um dos aspectos mais complexos é o trabalho de cooperação inter-religiosa, em especial, quando essa cooperação é justamente com tradições religiosas de matriz africana ou indígena. O racismo, nesse caso, é o muro que impede que esse tipo de cooperação ocorra.

Nos últimos anos, fortaleceu-se outra forma de cooperação ecumênica, denominada em um artigo escrito por Antônio Spadore e Marcelo Figueroa (IHU,

2017) de "ecumenismo de ódio". Esse ecumenismo é a articulação entre o integralismo católico romano e o fundamentalismo evangélico. O objetivo é combater pautas consideradas anticristãs.

Entre os temas, estão as questões relacionadas a gênero, modelos de família, direitos sexuais e reprodutivos, entre outros.

É importante chamar a atenção que a atual campanha antigênero surgiu como reação do Vaticano às discussões e demandas apresentadas na Conferência Internacional sobre População no Cairo, em 1994, e na Conferência Mundial sobre as Mulheres em Pequim. Imediatamente após essas Conferências, o Vaticano convocou especialistas para iniciar uma contraofensiva às agendas das mulheres e reafirmar a doutrina católica e a naturalização da ordem sexual (JUNQUEIRA, 2017, p. 32). É a partir dessa iniciativa que se formula a compreensão de "ideologia de gênero", em torno da qual tem se criado verdadeiro pânico social, além de ações violetas. A campanha contra a "ideologia de gênero", que nada mais é do que uma campanha contra a justiça de gênero tem impedido que se fale abertamente sobre vários tipos de violência, em especial, violência doméstica, contra mulheres e população LGBTI e tem unido as alas do integralismo católico e evangélico fundamentalistas.

Discutir e praticar a cooperação ecumênica e inter-religiosa exige necessariamente a abertura para o diálogo horizontal, sincero. Exige também aceitar rever doutrinas e dogmas sempre que estes, ao invés de promover Jesus Cristo, promoverem a intolerância e o medo. Nesse sentido, um grande desafio é o de contrapor a política de identidade religiosa, no caso brasileiro, cristã, que impedem qualquer discussão sobre direitos sexuais e reprodutivos, orientação sexual, diversidade religiosa e justiça de gênero.

É necessário ter em mente que as religiões, também o cristianismo, são fontes importantes para a política de identidade, pois as pessoas compreendem que têm autoridade divina para julgar e punir as pessoas que elas consideram estar fora do que é "aceito por Deus" (NESSEN, 2017, p. 232).

Essa postura da identidade religiosa poderia ser contraposta por uma "política do próximo" (NESSEN, 2017, p. 232-233) que não desconsidera a complexidade na análise ética e a pluralidade da agenda política. Na perspectiva da política do próximo, as necessidades de todas as pessoas, em especial, das excluídas e

agredidas em função de preconceitos e posturas políticas e teológicas, são eticamente consideradas.

A teologia da graça e o escrito de Lutero sobre a "Liberdade cristã" destacam o amor ao próximo como núcleo ético do evangelho. É esse o aspecto a ser valorizado em uma prática diaconal ecumênica, inter-religiosa e transformadora. Nesse sentido, a agenda política por excelência é Mt 25.31-46, que afirma a misericórdia como centro da ação diaconal. A misericórdia é política porque afirma a dignidade de todas as pessoas e provoca para que as estruturas injustas sejam transformadas.

Referências

- Amjad-Ali, Charles. Preconceito e aplicação histórica: hermenêutica radical do tratamento dado por Lutero aos turcos (muçulmanos) e judeus. In. Hoffmann, Martin; Beres, C. Daniel; Mooney, Ruth (ed). **Radicalizando a Reforma – Outra teologia para outro mundo possível**. São Leopoldo: Ed. Sinodal; Faculdades EST. 2017, Pp. 257-290.
- FEDERICI, Silvia. **El caliban y las brujas – mujeres, cuerpo y acumulación originaria**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.
- HETZEL Goodwin, Peter. Jesus, o revolucionário: radicalizar a cristologia após Bonhoeffer. In. Hoffmann, Martin; Beres, C. Daniel; Mooney, Ruth (ed). **Radicalizando a Reforma – Outra teologia para outro mundo possível**. São Leopoldo: Ed. Sinodal; Faculdades EST. 2017,pp: 205-228.
- JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Ideologia de gênero: a gênese de uma categoria política reacionária ou: – a promoção dos direitos humanos se tornou uma "ameaça à família natural. In. Ribeiro, Costa Paula Regina; MAGALHÃES, Corpes Joanalira. **Debates contemporâneos sobre a educação para a sexualidade**. Rio Grande: ed. Da FURG, 2017, pp.25-52.
- LE GOFF, Charles. **O Deus da Idade Média – conversas com Jean-Luc Pouthier**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2. Ed. 2010.
- NESSAN, L. Craig. Ir além da Reforma ética de Lutero: camponeses, anabatistas e judeus. In. Hoffmann, Martin; Beres, C. Daniel; Mooney, Ruth (ed). **Radicalizando a Reforma – Outra teologia para outro mundo possível**. São Leopoldo: Ed. Sinodal; Faculdades EST. 2017,pp: 232-255.
- SAAS, Walter Werner Paul. **Caminhos Sinuosos**. São Leopoldo: OIKOS, COMIN. 2012.
- TARNAS, Richard. **A epopeia do pensamento ocidental: para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo**. 8. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

Sites:

SPADORE, Antônio; FIGUEROA, Marcelo. Fundamentalismo evangélico e Integralismo católico: um "ecumenismo do ódio". In. IHU online – 17 de julho de 2017. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/569668-fundamentalismo-evangelico-e-integralismo-catolico-um-ecumenismo-surpreendente>. Acessado em 27 de novembro de 2017.

O movimento da Reforma e a resistência popular no Brasil: pela convergência nos “outros 500”!

Valério Guilherme Schaper

Doutor em Teologia. Ministro ordenado da IECLB. Professor na Faculdades EST.

“(...) o tempo verdadeiro dos homens e o que neles é mudança não se rege por vir o sol ou ir à lua, (...).

Às vezes requer-se uma impaciência dos corpos, senão um exaspero, para que as almas enfim se movam (...).”

José Saramago. Levantados do chão, 1980.

1. Das guerras indígenas do século XVI à ocupação Povo sem Medo: 500 anos de luta e resistência

Em uma palestra no marco do encontro de 2015 da ANDHEP (Associação Nacional de Direitos Humanos, Pesquisa e Pós-graduação), um professor de direito da Universidade Federal do Paraná disse que, em suas aulas com alunos da graduação em direito do primeiro ano, perguntava a cada nova turma as mesmas

questões relativas à propriedade da terra: Quem de vocês tem terra? Os pais de vocês têm terra? Vocês têm um parente (próximo ou distante) que tem terra? Vocês têm um conhecido que tem terra? Quem de vocês, dos pais de vocês, qualquer parente ou conhecido não têm terra? Enquanto a resposta afirmativa à última pergunta tendia a ser muito alta, as respostas afirmativas às outras perguntas iam rareando. Entretanto, quando esse mesmo professor perguntava quem deles era contra a reforma agrária havia plena unanimidade nas turmas.

Com esse pequeno experimento mental realizado ano após ano o professor apresentava para as pessoas presentes naquela palestra, de forma sumária, a cabeça das futuras e dos futuros operadores do direito no país. Seus valores relativos à terra não procedem de interesse determinados por pertença a qualquer tipo de categoria social (filhas e filhos de pequenos agricultores ou de empreendedoras e empreendedores agrícolas, p. ex.). A conclusão daquele professor era que as concepções relativas à terra que circulam entre nós estão firmemente interiorizadas como parte de um amplo e compartilhado imaginário sobre a terra no Brasil. Esse imaginário desconhece segmentações sociais de qualquer natureza ou de classe. Exceto para uma pequena parte daquelas pessoas que não têm terra e que querem viver da terra, a terra é uma categoria fundacional da sociedade brasileira, uma espécie de resíduo colonial das capitâneas hereditárias.

A verdade é que o Brasil conhece 500 anos de lutas pela terra. São séculos de resistência dos povos originários e das comunidades tradicionais contra as mais diversas formas de ocupação do solo. Um levantamento rápido e preliminar indica a ocorrência de mais de 90 levantes populares no Brasil desde a ocupação portuguesa. Desde o século XVI até o XVII, povos indígenas como os Potiguar, os Tamoio e os Guarani lutaram contra a invasão de seus territórios e contra o cativeiro. Desde meados do século XVI, povos são trazidos da África nos navios negreiros para o trabalho escravo. Data já do fim desse mesmo século as referências aos primeiros Quilombos, áreas remotas em que os escravos viviam em liberdade segundo sua própria organização. As guerras travadas pelos povos indígenas contra a invasão de territórios e o cativeiro; a construção e defesa dos Quilombos pelas pessoas que conseguiam fugir do cativeiro são os primeiros grandes registros da luta pelo espaço, pela terra no Brasil. Essas lutas ativas e de resistência atravessaram cinco séculos

de história, somando-se a muitas outras (messianismos como o de Canudos ou dos Muckers, o cangaço de Lampião, Maria Bonita e Antônio Silvino, etc.), chegando aos contemporâneos movimentos como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-terra (MST), Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA), MMC (Movimento de Mulheres Camponesas) e Movimento dos Trabalhadores Sem-teto (MTST).

Considerando os objetivos dessas lutas que atravessam cinco séculos, é impossível não perceber que elas sustentam as mesmas bandeiras. Descendentes dos povos escravizados continuam resistindo e lutando pelo direito de ter acesso ou continuar nas áreas de Quilombos ancestrais. Povos indígenas lutam pela demarcação e permanência em suas terras. Milhões de brasileiras e brasileiros, "desgarrados" da terra, seguem lutando para ter acesso à terra para cultivo ou para moradia. Aqui a tese de José de Souza Martins em "O cativo da terra" cobra seu sentido. Martins argumenta que o fim histórico da escravidão que libertou os corpos humanos do jugo da terra levou a uma complexa transformação fundiária que tornou a própria terra cativa. Surgiu o paradoxo da terra escravizada em uma sociedade de pessoas livres. Na lógica descortinada por Martins, era possível liberar os corpos da escravidão porque a escravidão da terra manteria as pessoas escravas de uma nova forma.

Não há como libertar as pessoas sem libertar a terra e vice-versa.

Assim, é preciso entender que as lutas dos povos e comunidades tradicionais pelo direito de acesso e permanência na terra, dos setores urbanos na luta pela moradia, dos trabalhadores rurais pela reforma agrária, as lutas pela soberania e segurança alimentar, as lutas por uma agricultura alternativa e por comida boa na mesa são as lutas que libertarão também a própria terra. Não há como pensar a transformação da sociedade brasileira sem pensar uma democracia política e agrária, no bojo da qual se poderá construir uma cidadania plena. Essa cidadania não se restringe ao cuidado ecológico, mas diz respeito à libertação da terra de todos os liames políticos, econômicos e culturais que escravizam territórios e pessoas.

2. *Do levante de 1524-1526 na Alemanha aos “outros 500” da reforma hoje no Brasil*

Os festejos dos 500 anos da Reforma têm sido oportunidade para rever a longa história desse movimento. Não há dúvida de que a Reforma representou uma ruptura religiosa no cristianismo europeu com vastas repercussões sociais, políticas e econômicas. Em certo sentido, é possível dizer que, uma vez posta em movimento, a dinâmica da Reforma não era mais controlável, como se evidenciou de forma clara nos eventos que tiveram lugar entre 1524 e 1526, na Alemanha. Pelo seu tamanho e violência, os eventos de 1524-1526, usualmente chamada de Guerra dos Camponeses, foram marcantes para a Reforma em muitos sentidos.

Em breve retrospectiva histórica, é preciso dizer inicialmente que fatos semelhantes a essa insurreição não constituíam novidade no cenário da Europa. Levantes de grupos camponeses na Europa são relatados com alguma frequência desde o século XIV (em Flandres, 1321-1323, França, 1358, Inglaterra, 1381-1388). Segundo levantamento de historiadores, seria possível indicar 18 levantes de camponeses entre 1423 e 1517, de caráter local ou regional. Embora seja possível que o modo de ocupação da terra no sistema feudal tenha sido a raiz profunda e comum dessa insatisfação contínua, as motivações últimas que levavam camponeses a se sublevarem contra seus “senhores” nem sempre eram as mesmas.

No caso dos eventos que levaram à chamada *Guerra dos Camponeses na Alemanha*, muito cedo historiadores procuraram relacioná-los com questões econômicas, especialmente historiadores de tradição marxista, visto que a obra de Friedrich Engels, *As Guerras Camponesas na Alemanha*, de 1850, estabeleceu um tipo de paradigma para essa linha de historiografia. Entretanto, dados de outros historiadores indicam que o empobrecimento dos camponeses nesse período não era tão intenso e não poderia ser apontado como causa decisiva. Além disso, tem se tornado um avanço na pesquisa atual a caracterização desse movimento não mais como uma revolta de camponeses, mas como uma espécie de revolta do “homem comum”.

As pesquisas hoje indicam que as revoltas relacionadas a esse movimento de 1524-1526 espalharam-se para além dos territórios alemães, e sua composição era bem mais diversificada do que se supunha tradicionalmente.

Embora a origem desse movimento possa ser remontada às persistentes lutas camponesas por um tratamento justo e o direito de viver dignamente da terra, ele foi composto basicamente do "homem comum". Essa terminologia corrente no século XVI englobava todas as pessoas sujeitas aos senhores do clero e da nobreza, destituídas de poder (o camponês, o mineiro, a gente da cidade sem voz e até alguns nobres da pequena nobreza rural). Entretanto, algumas *historiadoras* não têm deixado de criticar a contínua cegueira dos historiadores que, embora tenham conseguido corrigir a unilateralidade da leitura de classe do movimento, ainda não foram capazes de considerar, ao lado do "homem comum", a "mulher comum" como parte ativa dessa revolta. A suposta neutralidade do termo "homem comum" serve à invisibilização das mulheres.

Voltando ao tema das causas da revolta, outros historiadores e outras historiadoras indicaram que as causas decorreriam de uma mudança política no interior do ainda persistente sistema feudal que restringia direitos tradicionais dos camponeses (caça, pastagens, etc.). Se se considera os artigos reivindicatórios dos camponeses da Suábia, há alguma razão nesse argumento¹. Uma terceira linha de reflexão sobre causas é a de ordem religiosa. Alguns pesquisadores entendem que, de fato, o fator religioso foi mais preponderante nesse levante do que nos anteriores. A participação efetiva de clérigos nesse movimento só encontra similar nos levantes hussitas² (1420-1430), cuja motivação inicial não era a terra. Entretanto, se se considera a influência de reformadores diversos, de movimentos religiosos diversos e o fato de que o tema da "justiça divina" já era frequente em levantes anteriores, a motivação religiosa desse levante não pode ser tributada exclusivamente à teologia de Lutero.

Contudo, embora não se possa estabelecer uma relação causal entre o "movimento do homem e da mulher comum" e a Reforma protestante, é possível arrolar os seguintes elementos que passaram a fazer parte do imaginário religioso e político do período graças ao movimento da Reforma:

¹ Cf. anexo a este texto, o documento dos *Doze artigos*, com tradução do Dr. Lauri E. Wirth, professor do PPG em Ciências da Religião da UEMESP – Universidade Metodista de São Paulo.

² Movimento reformador e revolucionário que surgiu na Boêmia, no século XV. O nome vem do teólogo boêmio Jan Hus (1372-1452). O movimento mais tarde se juntou à Reforma Protestante.

- a) Textos de Martinho Lutero haviam colaborado para questionar o lugar da autoridade tradicional que suprimia violentamente os levantes camponeses. Em 1523, Lutero escreveu um tratado intitulado "Da autoridade Secular, até que ponto se lhe deve obediência". Nesse tratado, Lutero dizia: "Não se tolerará, não se pode nem se quer tolerar vossa tirania e caprichos por mais tempo. Queridos príncipes e senhores, observai isso. Deus não o tolerará por mais tempo. O mundo já não é mais aquele como quando caçáveis e perseguíeis as pessoas como animais de caça. Por isso, deixai vossos crimes e violência e pensai em proceder com justiça".
- b) O tradicional tema teológico da justiça divina é, na compreensão reformatória do evangelho, relacionado com fundamentos bíblicos que possam sustentá-la. Cientes disso, "Os dozes artigos" da revolta do "homem e da mulher comum" trazem constantes referências bíblicas (cf. anexo mencionado na nota 2).
- c) Lutero tratara em seus textos de questões econômicas e sociais e, em particular, daquelas relativas aos camponeses referentes ao dízimo, aos bens da igreja, serviço gratuito aos senhores e outros.
- d) Lutero escrevera em 1520 um tratado intitulado "Da liberdade Cristã", que declarava a liberdade da pessoa crente diante de tudo e de todos, considerando de forma particular os direitos e deveres das pessoas no seio de uma sociedade cristã. Esse tema, associado ao tema bíblico do "sacerdócio geral" de todas as pessoas crentes, em que a figura de autoridade do clero é definida como "serviço", foi um baque para toda compreensão de hierarquia que sustentava a visão feudal de sociedade.
- e) Até o mesmo o tema da violência havia encontrado em Lutero uma tematização complexa que, em muitos momentos, oscilou entre justificativa do uso da força (violência), em casos extremos, e a ação pacífica, em outros.

Concretamente, é possível dizer que houve uma "afinidade eletiva" entre as motivações do "movimento do homem e da mulher comum" e as da Reforma protestante, em particular com as ideias de Lutero e também de outros reformadores como Karlstadt e Müntzer. No caso específico desse levante de 1524-1526, Lutero

foi indicado pelas lideranças do movimento como eventual mediador em caso de negociação. Como fora mencionado como mediador, Lutero entendeu que poderia colaborar e ajudar a conduzir a bom termo a crescente inquietação representada por esse movimento. Na "Exortação à Paz: Resposta aos Doze Artigos do Campe-sinato da Suábia" de 1525, Lutero escreveu:

Eles apresentaram doze artigos. Alguns deles são tão justos e procedentes que desmascaram a vocês perante Deus e o mundo e tornam verdadeira a palavra de Deus que diz: "Derramarão desprezo sobre os príncipes" (Salmo 107.40). É verdade que todos visam seus interesses e suas vantagens; no entanto, não estão buscando seu próprio bem (...). Vocês, Senhores, têm contra si a Escritura e a História que relatam como os tiranos foram castigados. (...). Visto que não há dúvida de que governaram de modo tirânico e prepotente, que estão proibindo o Evangelho e oprimindo e esfolando o homem do povo, não há consolo e esperança para vocês, a não ser a perspectiva de perecerem, como já aconteceu a vários de vocês. (...). Vocês camponeses, também têm contra si a Bíblia e a experiência da História. Ela ensina que jamais uma rebelião terminou bem. (...). De minha parte, eu e os meus pediremos a Deus que faça com que as duas partes cheguem a um acordo, promova um entendimento ou evite misericordiosamente que as coisas aconteçam de acordo com as intenções de vocês (...). (LUTERO, Martinho. Exortação à Paz: Resposta aos Doze Artigos do Campe-sinato da Suábia. In: ID. Obras Seleccionadas. V. 6: Ética. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1996, p....)

Após esse primeiro texto de caráter claramente mediador, os acontecimentos precipitaram-se de tal forma que os escritos subsequentes de Lutero contribuíram para acirrar a violência, instalando um espírito de revanche brutal contra o frágil preparo militar e o precário armamento dos revoltosos. Os exércitos profissionais, unidos na famosa Liga da Suábia, levaram adiante uma carnificina sem controle, em um dos episódios mais sangrentos da história dos levantes camponeses na Europa. Não há argumentação capaz de justificar o equívoco das perspec-

tivas adotadas por Lutero, seja na excessiva e idealista concepção de uma ordem pacífica do início, seja no implacável ódio de escritos posteriores, um dos quais publicado posteriormente aos fatos mais cruéis.

É possível argumentar que Lutero não pretendia em nenhum dos seus textos afastar-se do "homem e da mulher comum". Entretanto, seus textos foram interpretados como evidente abandono da pessoa comum. Seu esforço de salvar o evangelho de um uso equivocado como elemento capaz de promover o bem e restringir o mal, confundindo-o com a razão secular e a lei, não encontrou respaldo nem mesmo entre as e os simpatizantes mais próximos da Reforma. É discutível se Lutero se tornou de fato um "amigo dos príncipes", como foi acusado em sua época. Contudo, ele sentiu o gosto amargo da rejeição ao movimento da Reforma e a sua pessoa. Não obstante, o historiador Delumeau afirmou, com muitos dados, que houve protestantes (luteranos) em todas as classes sociais. O erro histórico durante a revolta do homem e da mulher comum não significou o surgimento de um protestantismo exclusivamente composto por pessoas da nobreza e da incipiente burguesia urbana. Se o movimento da Reforma continuou atraindo pessoas de todos os grupos sociais, isso indica que o apelo de sua mensagem transcendeu seu eventual erro histórico. Que elementos dessa mensagem continuam vivos e podem ser articulados como relevantes para o atual contexto?

3. Os cativeiros e a glória a ser revelada

O movimento da Reforma, que teve em Lutero um dos seus grandes nomes, é sempre sinalizado como movimento que defendeu a tese de que a pessoa que crê é livre. Entretanto, em sua luta contra o "cativeiro babilônico da igreja", um aspecto importante da luta pela liberdade foi a libertação da palavra de Deus do cativeiro em que se encontrava. A liberdade da pessoa que crê era inseparável da libertação da palavra de Deus. O controle da palavra era um esteio importante do senhorio sobre a terra no sistema feudal. Ao libertar a palavra, Lutero possibilitou a libertação do "homem e da mulher comum" e também possibilitou um discurso de libertação da terra do seu cativeiro. A clara incidência pública da Reforma dá conta dessa sua relevância econômica, social e política. É provável que Lutero não tenha atinado com o alcance do fim do cativeiro da palavra em sua plena extensão

social e política. Cabe hoje, portanto, considerar o fim do cativeiro da palavra e sua contribuição para democracia. Além disso, é necessário desenvolver mais claramente o impacto do fim do cativeiro da palavra de Deus para quem luta contra as demais formas de cativeiro, entre as quais também a do cativeiro atual da terra em nosso país.

Talvez, nesse caso, a teologia não tenha ainda desenvolvido todas as suas potencialidades. É verdade que o apóstolo Paulo, em Romanos 8.18-25, escreveu que a criação também anseia por sua redenção assim como os seres humanos. A criação foi submetida ao "cativeiro da corrupção" por causa daquele que a sujeitou, ou seja, os seres humanos. Assim como o ser humano, insiste Paulo, a criação "geme e suporta angústias" até agora. Também ela espera a "adoção", a filiação divina e a redenção do corpo. A destinação humana, segundo Paulo, é indissociável da destinação da totalidade da criação. Entretanto, o pensamento histórico moderno estabeleceu uma contraposição entre história humana e natureza sem história (Moltmann). Em certa medida, isso equivale a dizer que o triunfo da história no pensamento moderno se deu à custa da natureza.

Não é de estranhar que a teologia cristã tenha tido dificuldade de recuperar sua fala sobre a criação. Nesse sentido, novamente Lutero pode auxiliar. Segundo o Reformador, Deus vale-se de "máscaras" para se manifestar. A criação seria uma dessas máscaras. Se a teologia cristã abraçou o pensamento histórico, precisa recuperar urgentemente a dimensão natural (criação) da história, sob pena de perder uma dimensão importante da revelação de Deus ("máscara"). Uma das consequências dessa dificuldade teológica é que a oposição entre história e natureza leva à dissociação de eventos e de lugares, como o demonstrou Vitor Westhelle.³ Sem os lugares a que pertencem, os eventos perdem sua densidade humana (experiências, memórias, afetos) e não se pode atribuir-lhes significado. Eles são transformados em fatos, dados, estatísticas. Entretanto, os lugares são sagrados ("máscaras de Deus"). O cativeiro da liberdade e da palavra é a impossibilidade de tematizar os espaços de constituição da vida, orientando toda a liberdade para uma história sem espaços, sem lugares, sem natureza. O cativeiro

³ WESTHELLE, Vitor. Os sinais dos lugares. As dimensões esquecidas. In: DREHRE, Martin N. Peregrinação. Estudos em homenagem a Joachim H. Fischer pela passagem do seu 60º aniversário. São Leopoldo: Sinodal, 1990, p. 258-9.

da terra é o aviltamento de todos os lugares, espaços, impossibilitando a gestação das identidades e o reconhecimento de companheiras e companheiros de jornada. Entretanto, como sabemos pelo testemunho bíblico a fé é movida pela esperança da redenção da totalidade da criação como glória a ser revelada. Como escreveu Paulo, "na esperança fomos salvos" (Romanos 8.24).

Referências

- BLICKLE, Peter. *The Revolution of 1525*. The German Peasants War from a new Perspective. Baltimore: John Hopkins Press, 1981.
- LINDBERG, Carter. *As reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 2001.
- LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. V. 2: Programa da Reforma. Escritos de 1520. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989.
- LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. V. 6: Ética. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1996.
- MARTINS, José de Souza. *O cativo da terra*. Ed. revista e ampliada. São Paulo: Contexto, 2010.
- WESTHELLE, Vitor. Os sinais dos lugares. As dimensões esquecidas. In: DREHRE, Martin N. *Peregrinação*. Estudos em homenagem a Joachim H. Fischer pela passagem do seu 60º aniversário. São Leopoldo: Sinodal, 1990.

Diaconia institucional em movimentos de reforma

Marilu Nörnberg Menezes

Mestra em Educação. Coordenadora Programática na Fundação Luterana de Diaconia.

Rogério Oliveira de Aguiar

Mestre em Teologia Prática. Assessor de Projetos na Fundação Luterana de Diaconia.

**"Eles dão curso ao retrocesso, conspiram ministérios.
Eles sustentam privilégios, transformam o oprimido em opressor bandido.
Legislam pela redução da idade penal, reprimem manifestações com
militares, governam para a exploração do capital."
(Caio Prado)**

O ano de 2017 foi significativo para as comunidades protestantes, especialmente as igrejas luteranas, herdeiras históricas da teologia de um dos principais reformadores do século XVI, Martinho Lutero. Este monge agostiniano influenciou o movimento que mudaria o cenário religioso, político, social, econômico e cultural da Europa, até então de predominância católica romana, e do ocidente de maneira significativa. No Brasil, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e a Igreja Evangélica Luterana do

Brasil (IELB) promoveram ações conjuntas de comemoração aos 500 anos da Reforma Luterana.

Feita essa introdução inicial, partilhamos que esse artigo não se ocupará da reforma e suas histórias. Nossa intenção é dialogar sobre a diaconia institucional a partir da provocação feita pela IECLB, ao longo do ano do jubileu, com o tema "*Igreja sempre em reforma: agora são outros 500*". A diaconia precisa de reforma? Que reformas? São algumas perguntas que nos mobilizam a partir de impulsos como de Wanda Deifelt: "A Reforma, como um processo, não é o resultado da ação de um indivíduo, mas a soma de muitas vozes proféticas que apontam as incoerências existentes na estrutura eclesial. Como tal, reformas são extremamente necessárias."¹

Queremos trazer para o diálogo algumas provocações sistematizadas a partir de nossas práxis diaconais e colocar em debate duas ações diaconais, em que a FLD está diretamente envolvida, que se apoiam na metodologia de redes (Rede de Diaconia e exposição *Nem Tão Doce Lar*) para buscar transformar contextos.

A diaconia, palavra de origem grega que em diversos momentos foi traduzida como "serviço", se manifesta através do amor e da solidariedade como ação intermediadora entre as comunidades e organizações com base na fé e a sociedade. Durante muito tempo, o trabalho diaconal esteve associado apenas ao público feminino nas igrejas e nas organizações diaconais e inferiorizado na comparação com as funções administrativas e de gestão. Márcia Paixão afirma que "a feminização da diaconia denunciou esse papel normativo para as mulheres, e essa vinculação com servidão que impede as mulheres de participarem [...] e impede a sua autolibertação e pleno desenvolvimento de decidir e de contribuir nos espaços públicos." (PAIXÃO, 2017, p. 73).

Para compreender fenômenos como o evidenciado acima, propomos a reflexão sobre a diaconia institucional em sua perspectiva transformadora. Para Kjell Nordstokke, "a comunidade cristã é, pois, o primeiro lugar onde se exercita a diaconia. Mas há desafios maiores. Por isso, a comunidade cristã deve, necessariamente, ampliar seu raio de atuação para dentro da sociedade e do mundo. Quanto maior for esse raio, melhor terá de se organizar".² A diaconia institucional

¹ DEIFELT, Wanda. *Um olhar feminino sobre a Reforma Protestante*. Instituto Humanitas IHU – UNISINOS: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/561775-um-olhar-feminino-sobre-a-reforma-protestante-entrevista-especial-com-wanda-deifelt>

² NORDSTOKKE, Kjell (Org.). *Diaconia: Fé em ação*. Ed. Sinodal, São Leopoldo, 1995, p. 59.

concretiza, portanto, essa ampliação da atuação exigindo o envolvimento direto no enfrentamento das violências e das violações de direitos presentes no contexto.

Diaconia é uma ação amorosa que nos mobiliza a refletir e a elaborar estratégias de transformação e implica trabalho coletivo com ações de empoderamento, dignidade, protagonismo e comunhão entre pessoas, grupos e organizações, na superação das desigualdades e das opressões. Em Marcos 10.4³, Jesus afirma: "Não deve ser assim entre vocês".

Diferentes dimensões estão imbricadas na diaconia e é a partir das suas interconexões que a atuação pode desencadear processos de transformação dos contextos. A dimensão prática é pautada pelas ações concretas de cuidado e atenção às pessoas. A dimensão profética envolve a denúncia das violações e o anúncio de perspectivas de superação. A dimensão ecumênica é permeada pelo diálogo respeitoso e atuação conjunta com organizações religiosas diversas. A dimensão libertadora é comprometida com processos de promoção da autonomia e do empoderamento. A dimensão política envolve a atuação no campo da incidência pública e controle social.

Por incidência pública, compreendemos a articulação e construção de espaços de controle social e atuação da sociedade civil na garantia de direitos de forma democrática e autônoma. "A criação de novas formas e canais de participação cidadã enfrenta uma arraigada cultura política elitista e autoritária que não se transforma da noite para o dia. Há uma lógica, historicamente predominante, na relação entre Estado e população, impregnada de apatia, clientelismo, submissão, populismo, cooptação e outros tantos efeitos perversos dessa herança cultural." 3

O contexto político, social, econômico, religioso e cultural brasileiro, na atualidade, tem sido marcado pelo desmonte das escassas políticas públicas conquistadas ao longo das últimas décadas. O golpe misógino que depôs a presidenta Dilma Rousseff, ocorrido em 2016, conforme afirma AMORIM et. al (2016)⁴, é o reflexo do patriarcado cristalizado na sociedade brasileira: "[...] quando se trata de

³ PONTUAL, Pedro de Carvalho. EDUCAÇÃO POPULAR E INCIDÊNCIA EM POLÍTICAS PÚBLICAS. Revista e-Curriculum, São Paulo, v.15, n.01, p. 62 – 81 jan./mar.2017.

⁴ AMORIM, CARVALHO, SANTOS. A FACE MACHISTA DO IMPEACHMENT: postura de revistas brasileiras perante o processo de destituição da presidenta Dilma Rousseff. XIX Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste – Fortaleza – CE – 29/06 a 01/07/2011, p.06. Disponível em <http://www.portalintercom.org.br/anais/nordeste2017/resumos/R57-1163-1.pdf>

uma mulher, e ainda uma mulher que conseguiu chegar à presidência, esses grupos reacionários (protagonizados por homens) usam todas as ferramentas para deslegitimar a imagem da tal."

A instabilidade política e econômica ocasionada por esse quadro tem provocado a precarização dos serviços e políticas públicas, assim como acentuado a criminalização dos movimentos sociais e as manifestações e ataques fascistas dentro da sociedade brasileira. "Entendemos que podemos estar às vésperas de um novo período de hegemonia autoritária, marcado pela intensificação de atitudes fascistas [...] pensamentos, discursos, atitudes e ações fascistas, sobretudo na esfera do cotidiano, reiterando uma mentalidade estrutural nessa direção", afirma a historiadora Rosa Maria Silveira.⁵

O conservadorismo, associado ao fundamentalismo religioso, ao racismo e ao machismo sustentam a perseguição às religiões de matriz africana, população LGBT e o genocídio da juventude negra. Michael Kinnamon em seu discurso na Assembleia da Federação Mundial de Diaconia, junho de 2017, afirmou que "obviamente há um tempo para a defesa de direitos pacienciosa e de longo prazo. Mas certamente também há um tempo apropriado para resistir a políticas e sistemas que estão fundamentalmente em conflito com o evangelho".⁶ E chamou para uma diaconia da resistência. O tempo presente exige da diaconia institucional um profundo engajamento e compromisso com os processos de resistência aos avanços das desigualdades, da pobreza, do racismo, da xenofobia e da violência de gênero, sobretudo, contra meninas e mulheres, população LGBT e povos indígenas e tradicionais.

Vivemos tempos em que se acirra a cultura do medo: medo do diferente, medo do espaço público, medo de se manifestar, medo de se posicionar. Mas como o próprio Kinnamon afirma: "é preciso um esforço intencional para viver com esperança e não com medo. A esperança é uma atividade consciente, cognitiva; o medo é uma emoção mais automática, espontânea — o que quer dizer que não é

⁵ SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. *A FASCISTIZAÇÃO DA SOCIEDADE BRASILEIRA. XVII ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA GUARABIRA, PARAÍBA* — 18 a 22 de julho de 2016. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0Bx8Kty7SntbvNHFIQmM2ZjNOeGM/view>

⁶ KINNAMON, Michael. *Impelidos e impelidos pelo vento (Shaken by the Wind)* Assembleia da Federação Mundial de Diaconia — Chicago, 29 de junho de 2017. Disponível em <http://www.diakonia-world.org/2017/Presentations/Michael%20Kinnamon.pdf>

fácil viver com esperança quando a narrativa cultural é uma narrativa de medo. É por isso que necessitamos do reforço mútuo, que a esperança precisa ser enfatizada repetidamente, que precisamos insistir que promover a esperança é uma parte crucial da diaconia da igreja".⁷

A diaconia institucional, representada no Brasil por um conjunto significativo de organizações baseadas na fé, vem atuando há várias décadas nas áreas de direitos humanos, direitos indígenas, segurança e soberania alimentar, superação da violência doméstica, racial e social, garantia de direitos de crianças e adolescentes, de mulheres, de pessoas com deficiência e de pessoas idosas. Um conjunto, talvez menor, dessas organizações atua no campo do apoio e fortalecimento de coletivos, movimentos sociais e organizações da sociedade civil, enquanto a grande maioria atua diretamente com públicos em situação de violação de direitos.

O conjunto dessas instituições, por sua vez, vem sendo afetado ao longo das últimas décadas pelo fenômeno da contratação de organizações da sociedade civil para a execução de programas e projetos de outros setores, sejam públicos ou privados. De acordo com Domingos Armani, com isso "emerge no horizonte um risco em relação a sua condição de ator autônomo da sociedade civil, que pode vir a ficar circunscrita às possibilidades oferecidas pela demanda de serviços na área social".⁸

Essa é uma tendência que vem se dando a partir da diminuição do apoio da cooperação internacional, da intensificação da atuação de institutos e fundações privadas, e da chamada terceirização das políticas públicas. Entretanto, conforme o próprio Armani afirma, prestar serviços e executar projetos não representam problemas para a legitimidade e sustentabilidade das OSCs, problemático é assumir que estes dois elementos são suficientes para definir sua identidade e seu sentido de existência. (ARMANI, 2016, p. 32). A diaconia institucional precisa manter sua capacidade de exercer protagonismo vinculado à defesa de direitos e ao interesse público na sociedade ao passo que vai encontrando caminhos para se fortalecer em sua sustentabilidade.

⁷ KINNAMON, 2017.

⁸ ARMANI, Domingos. *Organizações da sociedade civil no Brasil: A relevância dos atores*. In: BOCK, GARCIA, MENEZES (Org.) Fé e Transformação: Papel e relevância das organizações de base ecumênica. Ed. Sinodal, CLAI, São Leopoldo, 2016, p. 29.

Rede de Diaconia: articulação e fortalecimento para atuação

As instituições diaconais, ligadas a IECLB, ao perceberem as mudanças em seu papel no cenário de atuação das organizações da sociedade civil, entenderam ser emergente a criação de uma articulação nacional em rede que pudesse de forma coletiva e continuada analisar o contexto, os cenários, as tendências, oportunidades e riscos para sua atuação, assim como superar os efeitos negativos do sentimento de isolamento manifestado pelas instituições na relação entre si e com a própria igreja. Assim, nasceu a Rede de Diaconia.

A Rede iniciou sua caminhada em meados de 2012, a partir de um projeto executado pela FLD, em parceria com a Secretaria Geral da IECLB e instituições diaconais e, na fase atual, está organizada em âmbito nacional a partir de quatro articulações regionais. Encontros presenciais de diálogo e formação, ações de visibilidade e processos participativos de gestão tem integrado sua metodologia. O grupo gestor nacional do projeto é formado por representantes de instituições das áreas criança e adolescente, pessoa idosa, povos indígenas, agroecologia, saúde popular e tradicional, formação da juventude, Conselho Nacional da Juventude Evangélica (CONAJE), Conselho Nacional de Diaconia (CONAD), FLD e Secretaria Geral da IECLB.

O projeto envolve, ainda, o acompanhamento às instituições e aos projetos de avaliação e planejamento institucional. A intenção é que as instituições se sintam provocadas e animadas a repensar, ressignificar e atualizar sua atuação a partir de processos participativos de avaliação e planejamento que respondam de forma mais efetiva aos desafios impostos pelo contexto. Nos encontros, tem se aprofundado a formação em temas como comunicação, laicidade e diversidade religiosa, sustentabilidade e resiliência, diaconia transformadora, justiça de gênero e relação instituição-comunidade.

A Política de Justiça de Gênero da FLD⁹ tem influenciado o processo de

9 A Política de Justiça de Gênero da Fundação Luterana de Diaconia (FLD) é um documento normativo e estratégico que implementa a justiça de gênero como critério transversal para todas as dimensões de trabalho da FLD e para todos os projetos por ela fomentados ou executados diretamente. Visa promover o exercício de relações de gênero justas e igualitárias, reconhecendo nelas um potencial transformador das relações sociais; visualiza oportunizar a valorização igualitária de mulheres e homens, gerando acesso, de modo equilibrado, aos espaços de poder e governança da instituição e suas parceiras. Disponível através do

planejamento, monitoramento e avaliação da Rede de Diaconia. Trata-se de um documento que propõe a adoção da linguagem inclusiva de gênero, falada e escrita, enquanto ferramenta potente de denúncia das desigualdades e de reconhecimento das mulheres; apoio e/ou realização contínuas de formação e sensibilização sobre o tema de gênero; apoio ao empoderamento e protagonismo das mulheres e promoção do envolvimento ativo dos homens na justiça de gênero; transversalização da justiça de gênero no cotidiano das instituições.

A Rede está comprometida com o princípio da busca pelo equilíbrio em termos da participação de mulheres e homens e com o apoio às iniciativas das instituições na construção da superação da violência de gênero, a partir, sobretudo, de projetos de formação da equipe e do público beneficiário. As mulheres constituem uma significativa maioria na execução dos trabalhos diaconais, tanto comunitários como institucionais. Essa é uma característica de uma sociedade patriarcal onde as ações voltadas para o cuidado com as pessoas sempre foram destinadas e atribuídas ao público feminino. Assim, são as mulheres que estão mais envolvidas diretamente na execução das atividades-fim das instituições diaconais enquanto os espaços de gestão e, sobretudo, de governança continuam historicamente sendo ocupados pelos homens. Enfrentar os papéis historicamente construídos para mulheres e homens é um dos desafios da diaconia institucional, assim como romper com as práticas caritativas e assistencialistas históricas.

A gestão democrática constitui outro significativo desafio para a diaconia institucional. A democracia participativa que tanto queremos ver pulsando em nossa sociedade precisa ser cada vez mais experimentada no cotidiano das instituições diaconais para se corporificar em experiências de vida. O planejamento, monitoramento e avaliação do projeto político pedagógico pode contribuir nesse processo, assim como ampliar as condições de sustentabilidade, desde que a participação esteja garantida para a diversidade de atrizes e atores que se movimentam na e a partir da instituição.

Toda ação diaconal tem um projeto político pedagógico, ainda que este não esteja evidente e que não resulte de processo coletivo. Há sempre um projeto mesmo que ele não esteja escrito, pois a diaconia é política, conforme já afirmamos, e é também pedagógica, na medida em que é permeada por processos educativos. É

política mesmo quando se mantém em silêncio frente às violações e é pedagógica mesmo quando sua ação ao invés de educar, deforma.

O projeto político pedagógico compromete a instituição com o enfrentamento dos contextos violadores e opressores e a defesa intransigente dos direitos? É um projeto que resulta de processos coletivos de diálogo e construção? É um projeto em movimento que organiza a vida institucional? Qual é o projeto político-pedagógico da diaconia institucional para os próximos anos?

Nem Tão Doce Lar: metodologia diaconal para o fortalecimento de redes

A Nem Tão Doce Lar é uma exposição itinerante e interativa que nasceu a partir de uma mostra internacional chamada Rua das Rosas, idealizada pela antropóloga alemã Una Hombrecher, com apoio da agência Pão para o Mundo (PPM).¹⁰ A casa-exposição é itinerante porque pode ser montada simultaneamente em diferentes cidades e estados e adaptada a diferentes contextos geográficos e culturais e é interativa porque permite que as pessoas que a visitam possam interagir com as pessoas acolhedoras e com o ambiente. Consiste na réplica de uma casa, com cenários (cômodos/peças) que remetem ao ambiente doméstico. Dentro desses cenários são colocados vestígios/pistas que ajudam as pessoas visitantes a identificar situações de violência e aprofundar sua compreensão sobre o tema. As tarjetas ou cartazes distribuídos por toda a casa trazem informações, estatísticas e dados sobre a violência em suas diversas manifestações.

A metodologia envolve a articulação de diferentes organizações, serviços públicos e igrejas para organizar a exposição. A Nem tão doce Lar quer assim provocar, reativar, apoiar as redes locais. As pessoas que vão atuar como acolhedoras passam por uma oficina preparatória em que são abordados temas como conceitualização de violência, etapas do ciclo da violência, vulnerabilidades, relação entre violência doméstica e exploração sexual, violência e relações de gênero, Lei Maria

¹⁰ MENEZES, Marilu Nörnberg. *Nem Tão Doce Lar*. FLD, Porto Alegre, 2012, p.02 Também disponível para download através do link: <http://www.fld.com.br/uploadspublicacoes/4e920744419a504ddf5317e4087c7a20.pdf>

da Penha,¹¹ com uso de recursos audiovisuais, como documentários e filmes, debates e dinâmicas de grupo.

A Nem Tão Doce Lar realiza a denúncia pública da violência ao se materializar nas ruas, nas praças, nos espaços urbanos e rurais de grande circulação. Converte-se em espaço de sensibilização da população e de organizações frente à temática. Busca ser instrumento de denúncia sobre a precarização das políticas públicas de atendimento e enfrentamento, assim como da necessidade de integração de organizações, programas e serviços que, em geral, atuam de forma dissociada.

A potência da Nem Tão Doce Lar está justamente na sua capacidade metodológica de fomentar ações em rede. E, assim, muitas instituições diaconais, comunidades de fé, órgãos públicos, coletivos feministas e universidades têm ensaiado aproximações que, ainda que permeadas por dúvidas, desconfiças, receios, sobretudo por conta da interface político-religiosa que a metodologia carrega, estão ampliando o enfrentamento da violência e a cultura da participação democrática.

Pensando nos desafios apontados para o futuro que se desenha, a Diaconia Transformadora apresenta-se como ferramenta de luta pela conquista de direitos usurpados ao longo desse processo. Portanto, a práxis diaconal seguirá se ampliando e qualificando a sua atuação em constante transformação e reforma, na promoção de vida digna para todas as pessoas, em consonância com o evangelho e com as políticas públicas voltadas para a garantia de direitos.

¹¹ Em setembro de 2006, a lei 11.340/06 finalmente entra em vigor, fazendo com que a violência contra a mulher deixe de ser tratada como um crime de menos potencial ofensivo. A lei também acaba com as penas pagas em cestas básicas ou multas, englobando além da violência física e sexual, também a violência psicológica, a violência patrimonial e o assédio moral. Mais informações através do link: http://www.observe.ufba.br/lei_mariadapenha

Conversas à mesa com comida boa

Rodolfo Gaede Neto

Doutor em Teologia Prática. Ministro ordenado da IECLB. Professor na Faculdades EST.

1. Introdução

Se, por curiosidade, buscarmos em dicionários uma definição para o verbete *mesa*, teremos, entre outras respostas, esta: "móvel composto por um tampo horizontal de madeira, metal, mármore ou qualquer outro material, sustido por um ou mais pés"¹. Se continuássemos a investigação, talvez descobriríamos ainda que a mesa tem várias utilidades e que uma delas é a de servir de suporte para a realização de refeições. Neste caso, aproveita-se o tampo horizontal (que é sustido por um ou mais pés) para depositar nele os utensílios que contêm os gêneros alimentícios, preparados para serem consumidos. Além disso, colocam-se ali os pratos e talheres, que servem de instrumentos para a ingestão dos alimentos.

Essa explicação, além de engraçada, é simplesmente objetiva. A nossa experiência é que a mesa, na qual acontecem refeições, possui um sentido muito mais subjetivo. Ao redor de uma mesa reúnem-se pessoas; essas saciam ali sua fome física,

¹ <https://www.priberam.pt/dlpo/mesa>.

mas, também conversam e se relacionam; falam de si, de suas vidas, experiências e histórias, de suas alegrias e de seus pesares. Celebram momentos importantes, brindam, aproximam-se, constroem amizade e confiança, enfim, vivenciam comunhão de mesa.

Quando a mesa proporciona o encontro de pessoas, de relacionamento humano saudável, de saciação da fome de pão e da sede de comunhão, ela está exercendo uma função importante para o bem dos seres humanos. Essa função da mesa é tema deste artigo.

Acontece, todavia, que essa boa função da mesa às vezes é desvirtuada. Junto à mesa também se pode fazer experiências ruins. Por exemplo: a mesa está lá, repleta de comida boa, mas, alguém se diz dono da mesa e convida apenas pessoas do seu próprio grupo; ou coloca condições para a participação na refeição, condições que nem todas as pessoas podem cumprir. Ou, há comida na mesa, mas, ela não é saudável; pode estar contaminada com os produtos tóxicos usados no cultivo da lavoura. Ou, há comida na mesa, mas ela é insuficiente ou não é devidamente distribuída para que todas as pessoas possam dela usufruir. Portanto, a mesa pode ser espaço com acesso limitado, bloqueado, espaço de discriminação e exclusão.

No presente artigo pretendemos colocar em discussão a mesa com suas ambiguidades e contradições, mas também com o seu potencial de ser experiência do Reino de Deus entre nós. Na abordagem recorreremos a duas fontes de reflexão teológica: a) relatos bíblicos referentes à comensalidade inclusiva de Jesus na companhia de pessoas que faziam a experiência de exclusão da mesa e textos em que Jesus usa a mesa como metáfora para o Reino de Deus; b) escritos de Martim Lutero; o jubileu dos 500 anos da reforma protestante enseja a pesquisa sobre os mais diferentes temas que mereceram a reflexão teológica de pessoas que participaram da Reforma; neste contexto, cabe perguntar qual foi a atenção que Lutero dedicou ao tema do pão, da mesa e da comunhão de mesa.

2. Jesus, Lutero e a mesa com comida boa

Não há como não vincular a vida e a obra de Jesus Cristo à mesa. Antes de tudo, é necessário lembrar que a religião cristã tem a mesa como referência central, como símbolo de sua própria identidade, considerando que foi no contexto de uma refeição que Jesus instituiu a Santa Ceia. É através desta ceia que

a Igreja celebra a presença de Cristo no tempo atual. Na forma de uma refeição, a comunidade cristã rememora a vida, a obra, a morte e a ressurreição de Cristo. O pão e o vinho remetem à autodoação do próprio Cristo, a entrega de seu corpo e sangue em favor da humanidade. As pessoas que o seguem, ao ingerirem esses alimentos, tornam-se renovadamente partícipes e continuadoras da obra de Cristo neste mundo; literalmente "ingerem" o compromisso de permanecerem fiéis à causa de Jesus, causa esta de promover a dignidade do ser humano no seu sentido mais profundo.

Na sequência, cabe observar que a Santa Ceia é o momento culminante de toda uma prática de comensalidade de Jesus durante todo o seu ministério, assim como de todo um conjunto de ensinamentos em que utilizava o banquete como metáfora para o Reino de Deus. Não é por acaso que os textos bíblicos falam em "última ceia", pois, antes dela muitas outras aconteceram, reunindo pessoas em torno da mesa, especialmente aquelas que a sociedade excluía de uma vida digna. A comensalidade de Jesus é fundamento bíblico-teológico para a diaconia cristã, por duas razões: a) a tradução original de diaconia é "servir à mesa"; b) a autocompreensão de Jesus é de quem veio a este mundo "não para ser servido, mas para servir" (Mc 10.45); ele explica isto às pessoas que o seguiam: "Qual é maior: quem está à mesa (deixando-se servir), ou quem serve? Porventura não é quem está à mesa? Pois, no meio de vós, eu sou como quem serve" (Lc 22.27).

Coincidentemente, também Lutero é muitas vezes lembrado pelas suas conversas à mesa (*Tischreden*). Na residência da família Lutero, durante as refeições, conversava-se informalmente sobre os assuntos do dia, mas, em geral, acabava-se discutindo temas teológicos e eclesiais, na presença não só de familiares, como também de visitantes e estudantes. Estes últimos se encarregavam de fazer anotações, que deram origem a uma obra cuja primeira edição foi publicada por Johann Aurifaber em 1566, vinte anos após a morte de Lutero. Ainda cabe pesquisar até que ponto o próprio pão nosso de cada dia foi tema nessas conversas à mesa. Entretanto, para os objetivos deste artigo não deixa de ser interessante que, para Lutero, assim como para Jesus, a mesa da refeição tenha sido um espaço aberto, inclusivo, um ambiente privilegiado para a experiência de comunhão e para a reflexão sobre temas teológicos importantes.

O pão de cada dia é tematizado por Lutero, em sentido mais geral, quando aponta para a responsabilidade da fé em relação ao próximo necessitado; de maneira mais específica, quando explica o 1º artigo do Credo Apostólico, a 4ª petição do Pai Nosso e a Santa Ceia. Por exemplo, quando faz referência à intimidade criada pela Ceia do Senhor entre Cristo e a pessoa comungante, afirma:

Não existe unificação mais íntima, profunda e indivisível que a unificação do alimento com quem é alimentado. Isto porque o alimento entra e é transformado na natureza do alimentado e se torna um só ser com ele².

Embora Lutero esteja se referindo especificamente à íntima relação que se dá entre Cristo e a pessoa comungante no comer e beber da Santa Ceia, essa afirmação não deixa de apontar, em perspectiva nutricional, para o fato de que os alimentos ingeridos se incorporam à vida do ser humano; em consequência, se forem saudáveis, manterão a saúde; se não forem, tornarão a pessoa doente. Aliás, isto já era proclamado por Hipócrates, o pai da medicina, há 25 séculos, quando afirmava que "somos o que comemos"³.

Na continuação de nossa abordagem, apresentaremos teses teológicas, com base em textos de Jesus e Lutero, referentes à comida boa na mesa, ou seja, comida com gosto de Reino de Deus.

2.1 A comida com gosto de confraternização universal

No texto de Mateus 8.1, Jesus afirma que "muitos virão do Oriente e do Ocidente e tomarão lugar à mesa com Abraão, Isaque e Jacó no reino dos céus". A versão de Lucas amplia o horizonte: "Muitos virão do Oriente e do Ocidente, do Norte e do Sul, e tomarão lugares à mesa do reino de Deus" (13.29).

Jesus manifesta sua convicção de que no vindouro reino dos céus participarão todos os povos, provenientes de todos os quadrantes da terra. Deus reunirá à mesa, juntamente com nossos e nossas antecedentes na fé, não só as pessoas eleitas, mas todas, inclusive as do mundo gentílico. Portanto, este texto aponta

2 LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas*. São Leopoldo : Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987, p. 434.

3 <https://thericeexperience.com/2012/11/27/a-sabedoria-de-hipocrates-nos-somos-o-que-comemos/>

para o caráter de abertura universal da mesa que tem o Reino de Deus como parâmetro. Não há barreira de espécie alguma.

Lutero entende que o banquete do Reino pode ser experimentado antecipadamente através da Santa Ceia. Ao encorajar a pessoa crente a buscar a participação neste sacramento, afirma: "Sentirás quão alegre e opulento banquete de casamento e regalo teu Deus preparou para ti sobre o altar (...); então verás o que são as bodas em que Deus abateu seus bois e cevados, conforme está no evangelho"⁴. Ou seja, ingerindo a Ceia do Senhor, "ingere-se" a causa do Reino de Deus, proclamada por Jesus, e assume-se renovadamente a fidelidade a esta causa.

2.2 *A comida com gosto de diversidade*

Em Mateus 22.1-14, Jesus conta que um rei preparou um grande banquete convidou seus amigos. Estes estavam ocupados, cada um, com o seu próprio projeto de vida. Diante da rejeição do convite, o rei mandou chamar: a) as pessoas que se encontram "nas encruzilhadas dos caminhos" (v. 9); b) "a quantos encontrades" (v. 9); c) "maus e bons" (v.9-10). Lucas acrescenta: as pessoas das *ruas e becoss; as pobres, aleijadas, cegas e coxas* (Lc 14.21).

O primeiro convite era seletivo (Jesus veio para os seus, conforme Jo 1.11a). O segundo é aberto, aleatório. Uma segunda lista de pessoas convidadas é preparada: uma lista aberta. Esse texto carrega a mensagem de que junto à mesa do Reino de Deus não há discriminação nem exclusão por conta da identidade física, étnica, racial, geracional, de gênero, etc. Além de aberta para todas as pessoas, a mesa é aberta para a diversidade de identidade dessas pessoas.

2.3 *Comida com gosto de justiça social*

Na explicação do 5º mandamento, Lutero afirma: "Se vês alguém que sofre fome e não o alimentas, estás permitindo que morra de fome". Por isso, "transgride este preceito não só quem pratica ações más, senão também aquele que, podendo fazer o bem ao próximo, e obviar"⁵.

⁴ LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas*. São Leopoldo : Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987, p. 435s.

⁵ LIVRO DE CONCÓRDIA. São Leopoldo : Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1980, p. 423.

Referindo-se à Santa Ceia, Lutero lembra: "Outrora se praticava este sacramento tão corretamente e se ensinava o povo a entender essa comunhão tão bem, que chegavam a reunir também os alimentos e bens materiais na igreja para distribuí-los aos carentes"⁶.

Na parábola de Lucas 16.19-31, Lázaro representa as pessoas famintas, as socialmente excluídas na Palestina, que perfaziam a grande maioria da população. O texto passa a mensagem de que o homem rico (que representa um grupo minoritário no vértice da pirâmide social) desperdiçou a oportunidade de abrir a porta ao mendigo, convidá-lo à sua mesa farta, partilhar com ele o pão e manter com ele comunhão. Propõe, portanto, a eliminação do abismo social que separava essas duas pessoas e as classes sociais que elas representam, e a criação de uma comunidade inclusiva, construída sobre o paradigma da partilha, da distribuição justa dos bens acumulados.

2.4 Comida com gosto de graça e solidariedade

Lucas 14.7-14 narra a presença de Jesus em um jantar na casa de um fariseu. Junto à mesa se encontravam os amigos do fariseu, seus irmãos, parentes, vizinhos ricos. Esta era uma prática comum entre as pessoas abastadas das aldeias. Em sistema de rodízio, cada um se encarregava de assumir as despesas quando a ceia ocorria em sua residência. Praticava-se a reciprocidade, o sistema de troca.

A partir da reação de Jesus, podem-se fazer algumas avaliações desse sistema: a) só funciona com pessoas que têm o mesmo poder aquisitivo e podem assumir os gastos com uma tal ceia; b) ninguém desembolsa nada além do que gastaria consigo mesmo; não há doação, não há ajuda, não há gratuidade. Por isso, Jesus desafia o fariseu: *"Quando deres um jantar, não convides os teus amigos, nem teus irmãos, nem teus parentes, nem vizinhos ricos; para não suceder que eles, por sua vez, te convidem e sejas recompensado... ...Antes, ao dares um banquete, convida os pobres, os aleijados, os coxos e os cegos; e serás bem-aventurado, pelo fato de não terem eles com que recompensar-te"*.

O modelo alternativo de hospitalidade, apresentada por Jesus, inclui pessoas que estão nas periferias da aldeia ou fora dela, aquelas que não têm condições de

⁶ LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas*. São Leopoldo : Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987, p. 433.

retribuir o convite. Propõe a ruptura com o modelo que se fecha em torno da mesa das pessoas iguais, a mesa particularizada pelas que têm melhor poder aquisitivo.

Em uma sociedade marcada pela desigualdade social, Jesus desafia a uma hospitalidade que traz em si o potencial de desconstruir a exclusão. Brilha atrás da argumentação de Jesus a ideia de um novo modelo econômico, construído sobre o princípio da distribuição. É a economia solidária. Jesus ilumina as relações econômicas com outra lógica: a de uma mesa em que se distribua o pão existente entre todas as pessoas, em que se inclua sempre as que "não têm com que recompensar". Na compreensão de Jesus, a mesa não é um lugar de manutenção do status quo, mas de confecção de novas listas de pessoas convidadas, listas inclusivas, que têm como critério a gratuidade. O texto nos faz repensar nossas velhas listas, aquelas das mesmas pessoas de sempre, que são excludentes. A comida da mesa que Jesus propõe tem gosto de graça.

O acesso das pessoas pobres à mesa pode ser dificultado também de outras formas, a exemplo do que Lutero percebeu na exploração comercial: "Cada qual faz uso do mercado a seu bel prazer e ainda se mostra desafiador e arrogante, como se a pleno direito pudesse vender os seus bens tão caro quanto lhes pareça, e a ninguém fosse permitido fazer objeções"⁷.

Na compreensão do Reformador, a economia deve estar a serviço do bem-estar das pessoas e que o desvio deste objetivo não deve ser tolerado pelas autoridades instituídas. Por isso, cobra dos príncipes e magistrados de seu tempo providências para o restabelecimento da ordem: "Para reprimir essa aberta arbitrariedade, requerem-se príncipes e magistrados que tenham olhos e ânimo para estabelecer e manter ordem em todos os negócios e transações comerciais, a fim de a pobreza não ser gravada e oprimida"⁸.

2.5 Comida com gosto de novo paradigma político

Marcos 6. 30-44 relata que Jesus encontra uma multidão faminta e desorientada, como ovelhas que não têm pastor. A metáfora "pastor-ovelha" provém do AT onde é usada para designar a relação "governantes-governados". Cabia aos governantes cuidar do bem-estar do povo.

⁷ LIVRO DE CONCÓRDIA. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1980, p. 431.

⁸ LIVRO DE CONCÓRDIA. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1980, p. 433.

Na época de Jesus, a função de "pastor" cabia ao rei Herodes. O texto mostra que ele não estava cumprindo a contento o seu papel de bom pastor. Apenas uma elite usufruía dos benefícios de seu governo, grupo com quem se reunia em banquetes fechados, no palácio: "no seu aniversário natalício dera um banquete aos seus dignitários, aos oficiais militares e aos principais da Galileia" (Mc 6.21). Num desses banquetes se trama a morte do líder popular João Batista. Os banquetes de Herodes eram banquetes da morte, também porque o povo da Palestina da época morria de fome em consequência da má distribuição das riquezas e da cobrança de altos impostos. Herodes elitizou, privatizou a mesa do pão.

Em contraposição, Jesus realizava banquetes da vida: o texto diz que "todos comeram e se fartaram". Entre as mensagens do texto, esta é certamente também uma mensagem para a área política. Jesus era movido por outro paradigma "político": aquele que permite que a mesa seja posta para todas as pessoas e se organize uma sociedade em que todas as pessoas possam comer e se fartar diariamente.

Lutero tem consciência de que o pão, para chegar à mesa de todas as pessoas, pode enfrentar empecilhos, inclusive de ordem política: "Quando pedes 'o pão de cada dia', pedes tudo o que é necessário para que se tenha e saboreie o pão cotidiano, e, por outro lado, também pedes que seja eliminado tudo o que o impede"⁹.

Quanto à responsabilidade das autoridades pelo pão de cada dia da população, Lutero escreve:

Ainda que hajamos recebido de Deus plenitude de todos os bens, todavia não podemos reter nenhum deles nem deles usar seguros e contentes, se ele não nos dá um governo estável e de paz. Porque onde há discórdia, contenda e guerra, aí o pão cotidiano já nos está subtraído ou pelo menos obstaculizado.¹⁰

⁹ LIVRO DE CONCÓRDIA. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1980, p. 467.

¹⁰ LIVRO DE CONCÓRDIA. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1980, p. 467.

As autoridades seculares precisam ser lembradas de seu compromisso com o pão cotidiano da população:

Com razão poder-se-ia, por isso, pôr no escudo de todo príncipe reto um pão em lugar de um leão ou de uma grinalda de arruda, ou imprimi-lo na moeda em lugar do cunho, a fim de lembrar príncipes e súditos que pelo ofício deles temos proteção e paz, e que sem eles não podemos comer o pão nem conservá-lo¹¹.

3. Conclusão

A mesa, além de um móvel que serve de suporte para a realização de refeições, é o símbolo do espaço no qual se desenvolvem processos de inclusão. Inclusão de todas as pessoas e inclusão das pessoas em sua diversidade. É símbolo do espaço de superação da fome, de distribuição justa dos alimentos, de justiça social, de alimentação saudável, de soberania e segurança alimentar e nutricional. Espaço de construção de novos paradigmas para a política e a economia, que promovam banquetes de vida, banquetes de solidariedade, enfim, espaço em que todas as pessoas possam comer e se fartar tanto de pão quanto de comunhão. Espaço de inclusão das pessoas no universo da dignidade humana em seu sentido mais profundo. Assim, a mesa torna-se metáfora para o Reino de Deus, que quer irromper entre nós diariamente.

Referências

- BOLYKI, János. *Jesu Tischgemeinschaften*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- LIVRO DE CONCÓRDIA: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1980.
- LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas*. São Leopoldo : Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987.

¹¹ LIVRO DE CONCÓRDIA. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1980, p. 467.

Perspectivas críticas sobre o movimento da Reforma e o papel atribuído às mulheres – de protagonismos à superação da violência doméstica

Elaine Neuenfeldt

*Doutora em Teologia. Pastora ordenada da IECLB.
Secretária para Mulheres na Igreja e na Sociedade,
no Departamento de Teologia e Testemunho Público da FLM.*

A proposta deste artigo envolve reconhecer o papel protagônico que as mulheres desempenharam no desenvolvimento da Reforma protestante. A partir desse protagonismo, também perguntar pelos movimentos que ultrapassam a mera presença, indagando pela capacidade da reforma, como movimento, de tratar de temáticas relevantes para a vida cotidiana das mulheres. O exemplo que será trabalhado é um texto do Reformador Martin Lutero, que aborda o caso de violência doméstica. Além disso, resgatar a presença e a participação de mulheres no movimento da Reforma e, especificamente, como Lutero aborda o caso da violência doméstica. Tem ainda como propósito úl-

timo propor que esses assuntos sejam inseridos na agenda das igrejas e da educação teológica, como capacidade de incidência pública das igrejas e do rol público da teologia.

Genebra — a cidade de Calvino e de Marie Dentière

Trabalho na Federação Luterana Mundial (FLM). Sou a secretária executiva da Secretaria de Mulheres na Igreja e na Sociedade. A FLM é uma comunhão de 145 igrejas membros, onde se congregam mais de 74 milhões de pessoas luteranas ao redor do mundo. A sede da FLM é em Genebra, na Suíça.

Na Universidade de Genebra, fundada por Calvino, há um muro em homenagem aos reformadores¹ — todos homens. Há até espaço para Zwinglio e Lutero. Bem ao lado, muitas vezes coberto por galhos, encontra-se o nome de uma mulher: Marie Dentière.

Essa referência a esta mulher reformadora é paradigmática para tratar das experiências das mulheres com a Reforma: escondida entre as sombras da história; precisando esforço e criatividade para descobrir onde estão as mulheres, quais papéis desempenharam, quais contribuições tiveram para o movimento da reforma.

Marie Dentière, a reformadora que atuou junto com Calvino, em Genebra, dedicou-se aos estudos da sagrada escritura e traduziu parte de textos bíblicos; escreveu sobre as mulheres testemunhas da ressurreição: "Se Deus deu então a graça a algumas boas mulheres, revelando-lhes, pelas Santas Escrituras, algo santo e bom, não ousariam elas escrever, falar e declará-lo uma a outra? Ah! seria uma audácia pretender impedi-las de fazê-lo. Quanto a nós, seria muita tolice esconder o talento que Deus nos deu".²

Mulheres participaram ativamente da reforma.³ Umas, por serem filhas da nobreza, apoiavam o movimento economicamente; outras, por terem tido a chance de estudar e estar reclusas na vida monástica, ao abandonar e integrar-se à reforma, eram formadas em teologia e, por isso, participaram das elaborações

¹ Veja mais informações aqui: https://fr.wikipedia.org/wiki/Monument_international_de_la_Réformation

² A Rede de mulheres e justiça de gênero da FLM na América Latina e Caribe construiu um blog onde coleta uma compilação de textos sobre a participação de mulheres na Reforma. Veja mais aqui. <http://redemulheresluteranas.blogspot.ch/p/estudo-biblico-teologico.html>

³ Para saber mais : Ulrich, Claudete Beise e Dalferth, Heloisa. Mulheres no movimento da Reforma. São

teóricas, teológicas do movimento. O que passa é que até hoje, muito pouco se conhecia dessas mulheres. Foram necessários 500 anos para que descobríssemos a presença e a participação delas nos acontecimentos da reforma; espero que não sejam necessários outros 500 para integrar o estudo de suas biografias, e especialmente de sua teologia, nos currículos dos cursos de teologia, ou de história eclesiástica ou do pensamento religioso.

Ainda há um longo trajeto para afirmar que, ao falar da Reforma hoje, a participação das mulheres seja verdadeiramente valorizada. Há ainda uma visibilização, que eu diria, distorcida, como se as mulheres só tivessem ficado atrás das cortinas, nas cozinhas, como benfeitoras ou como apoiadoras. Essa é uma visão que ainda é determinada pelas construções de gênero que temos hoje em dia, referente ao papel de homens e de mulheres, em geral, na sociedade e na igreja; ou seja, lê-se a história com as lentes carregadas, embaçadas pelos estereótipos de gênero que temos hoje em dia. Recordar as mulheres do passado implica, necessariamente, em um movimento de deslocamento do lugar atribuído às mulheres no presente.

Jubileu da Reforma na Comunhão das Igrejas Luteranas que se reúnem na FLM

A FLM, junto com muitas outras iniciativas que comemoram os 500 anos da Reforma, assim como na própria IECLB,⁴ também se engajou para trazer à tona algumas histórias de mulheres. A partir de uma iniciativa que chamamos "mulheres em movimento"⁵ buscamos visibilizar as histórias de mulheres – em inglês, chamamos essa iniciativa de Her-story, ao invés da His-story.

Visibilizar as mulheres no movimento da Reforma implica em pesquisar primeiro quem são essas mulheres. Alguns exemplos de mulheres reformadoras:

– **Catarina von Bora**, talvez seja uma das mais conhecidas; foi esposa do reformador Martin Lutero. Seu papel foi muito além do que normalmente se destaca, o de esposa e mãe abnegada; ela foi a administradora da casa, no mosteiro

Leopoldo, Sinodal, 2017.

⁴ <http://www.luteranos.com.br/organizacao/missao-mulheres>

⁵ <https://wicas.lutheranworld.org/content/her-stories-141>

negro de Wittenberg, onde o reformador recebia até 40 pessoas por dia, na maioria estudantes ou adeptos do movimento; ela participava ativamente das discussões e conversações sobre a reforma, que aconteciam em torno da mesa, nas refeições.

- **Argula von Grumbach**, mulher nobre da Baviera, escreveu panfletos promovendo a liberdade acadêmica e princípios reformatórios. Ela se correspondia com Lutero e com outros reformadores. Quando um de seus amigos de teologia é preso e torturado, ela entra em sua defesa publicamente, sem medo de represálias. Os homens, que defendem as mesmas convicções silenciam. Ela, então, escreve carta ao Reitor e aos professores de Ingolstadt, cita Mateus 10.32 e Lucas 9.26 e, baseando-se na autoridade de seu batismo, pergunta: *Mostrai-me, senhores professores, onde se encontra na Bíblia, que Cristo ou seus apóstolos tenham encarcerado, queimado ou assassinado ou banido alguém... Não vos escrevi lero-lero de mulher, mas a Palavra de Deus, como membro da Igreja cristã, ante a qual as portas do inferno não prevalecerão*. No mesmo dia, envia carta ao duque Guilherme, em Munique. Sua carta à Universidade foi impressa e divulgada. O chanceler da Universidade oficia ao esposo de Árgula, mandando que cale a boca, pois segundo a prática cristã é proibido às mulheres ensinar na Igreja. Lutero escreve em sua defesa. Em 1563 é presa pela segunda vez sob a acusação de haver levado pessoas a abandonar a antiga fé. Sai da prisão e falece cinco anos mais tarde, em 1568.⁶

- **Katharina Schütz-Zell** foi pregadora na igreja de Strassburg, onde foi defensora do direito do casamento dos clérigos e ativamente promoveu pessoas leigas como pregadoras do Evangelho.

Na época da reforma prevalecia a ideia de que o chamado para uma vida monástica era superior do que a vida em matrimônio. Algumas poucas mulheres tinham a oportunidade de estudar nos conventos, mas o custo econômico e para a vida eram consideráveis. Catarina von Bora foi levada pelo pai ao convento com 5 anos de idade. Sim, há que reconhecer que os conventos eram uma oportunidade para as mulheres, de estudo, de independência, de produção teológica. Ao abrir os conventos, a reforma traz de volta as mulheres

⁶ Ver mais informações aqui:

<http://www.luteranos.com.br/conteudo/o-movimento-da-reforma-e-a-participacao-das-mulheres>

<http://www.luteranos.com.br/conteudo/mulheres-reformadoras>

à vida matrimonial — este é um olhar crítico que devemos ter ao papel que a reforma jogou na vida das mulheres, sim. Embora haja uma revalorização e reorientação do que significa a vida matrimonial.

O casamento e a paternidade/maternidade foram considerados igualmente espaços de exercício da vocação da pessoa cristã. A reforma desconstrói essa ideia de superioridade de chamado vocacional no convento e propaga o ideal de acesso à educação para meninos e meninas — o que era revolucionário para a época.

A ênfase da leitura da Bíblia, como outro pilar da reforma, era motivador de que pessoas crentes devessem saber ler e escrever. Lutero defendia que igrejas deveriam estabelecer escolas e conclamava aos pais e mães que levassem seus filhos e filhas à escola, ao invés de tê-los trabalhando em casa. É claro que ainda não há igualdade na qualidade de educação de meninos e meninas: meninas ainda têm uma educação voltada para o lar e criação dos filhos.⁷

Graças a essa concepção do valor da educação que as igrejas luteranas são conhecidas pelo seu serviço diaconal estabelecendo escolas. Quando da vinda dos primeiros imigrantes alemães luteranos ao sul do Brasil, a prática de fundar igrejas e junto a elas escolas é bem conhecida. Hoje em dia essa preocupação com educação deveria ser continuada com qualidade e direito de educação pública, com capacidade de formação crítica de sujeitos, sujeitos que pensam, que têm opinião, que estudam história, sociologia, que entendem seu passado para construir um presente e um futuro com direitos e dignidade para todas as pessoas.

Alguns desdobramentos atuais da Reforma e as mulheres: a Comunhão Luterana — FLM e as políticas de empoderamento de mulheres e de justiça de gênero

Uma pesquisa feita com todas as 145 igrejas membros revelou que mais de 80% é a favor da ordenação de mulheres.⁸ Ainda há uma minoria de igrejas que não ordenam mulheres para o ministério pastoral — embora algumas ordenem para o ministério diaconal.

⁷ <https://www.livinglutheran.org/2015/09/women-reformation-now/>

⁸ <https://www.lutheranworld.org/content/resource-participation-women-ordained-ministry-and-leadership->

Algumas igrejas ordenam mulheres ao pastorado, mas não reconstróem seus espaços de participação que inviabilizam a plena participação das mulheres. Não adianta só ordenar mulheres e não redefinir o pastorado; ao incluir mulheres no ministério o ministério muda, a igreja muda, a forma de pregar o evangelho muda. A igreja é dinâmica. Eventos históricos nesses 500 anos mudaram o ser igreja.

Hoje, a grande maioria de fiéis luteranos pertence a igrejas que ordenam homens e mulheres. Essa prática revela uma nova compreensão do testemunho bíblico. A ordenação de mulheres expressa a convicção de que a missão da igreja requer os dons de homens e mulheres no ministério público de palavra e sacramento, e que limitar o ministério ordenado só aos homens ofusca a natureza da igreja como lugar da reconciliação e unidade em Cristo mediante o batismo, a despeito de divisões em termos de identidade étnica, de condição social e de gênero (Gálatas 3.27-28).

A Política de justiça de gênero da FLM

Em 2013, o Conselho da FLM aprovou a Política da Justiça de Gênero. Esse documento é um marco na comunhão luterana, pois é fruto de decisões de Assembleia – em 2010 houve uma resolução que pedia a instauração de um processo que resultasse nessa política para toda a comunhão. O documento hoje está em processo de implementação e contextualização nas diferentes realidades locais, nas 7 regiões geográficas que a FLM está dividida. O texto já está traduzido para 25 línguas, o que facilita a apreensão e contextualização em cada realidade específica.

Um princípio-chave e fundamental é a justiça. A política de justiça de gênero da FLM tem como base a noção bíblica e teológica de justiça. Justiça que é profética e evangélica – que proclama as boas novas de vida digna dos Evangelhos, na prática de Jesus. Essa política de justiça de gênero marca uma trajetória, é um caminho que aponta para práticas de inclusão. É antes de tudo uma resposta ao chamado de Deus para relações permeadas de justiça entre os gêneros, e a esperança de construir sinais tangíveis de fazer efetivas essas relações no dia a dia de pessoas, fiéis, nas comunidades.

O documento define justiça de gênero nos seguintes termos:

"Justiça de gênero implica na proteção e promoção da dignidade das mulheres e dos homens que, sendo criados na imagem de Deus, são corresponsáveis cuidadores da criação. A justiça de gênero se expressa através da igualdade e através do equilíbrio nas relações de poder entre homens e mulheres e, na eliminação de sistemas institucionais, culturais e interpessoais de privilégio e opressão que sustentam discriminação."⁹

Para fins de trabalho nos programas da FLM, justiça de gênero é prioridade transversal, a ser implementada em todas as atividades programáticas da comunidade. Cada processo, estrutura, plano de trabalho, programa, relação deve ser intermediado pelo critério da justiça de gênero.

Quando falamos em justiça de gênero, necessariamente devemos tocar nas espinhosas formas de poder que permeiam as relações entre as pessoas, homens e mulheres. Precisamos discutir as relações de poder, como elas organizam, estruturam, moldam as relações entre homens e mulheres. Aqui a imagem da "mesa redonda" onde todas as pessoas têm um lugar, onde a palavra e as decisões são democraticamente distribuídas e tomadas tem lugar. Uma mesa compartilhada, onde homens e mulheres se sentam, está presente e participa em condições iguais e justas, dignas.

A fé e a teologia entrelaçadas com a justiça de gênero na incidência pública

Um dos objetivos desse texto é a pergunta das influências da Reforma para fora dos ambientes eclesiais. Quer se buscar a relação da participação de mulheres e as iniciativas de justiça de gênero nos espaços das igrejas da reforma, com os movimentos de defesa dos direitos das mulheres e de superação de violências.

Vou entrar neste debate a partir de um texto quase desconhecido de Lutero. É um destes textos que hoje diríamos que se insere em uma ação de incidência de um líder religioso na defesa dos direitos e vida digna, sem violência que mulheres tanto

⁹ <https://wicas.lutheranworld.org/content/martin-luther-spousal-abuse-timothy-j-wengert-141>

almejam. Ou é um belo exemplo de He for She — Eles por Elas — que é uma campanha promovida pela ONU e amplamente reconhecida e com muitos engajamentos em diferentes lugares e setores no Brasil, na América Latina e no mundo.¹⁰

Metendo a colher: Lutero e o caso de violência doméstica em Wittenberg¹¹

Em maio de 1524, Lutero atuava como pastor em Wittenberg, quando soube de um caso de uma esposa que sofria violência doméstica; ele escreve uma carta ao oficial da corte (juiz), George Spalatin:

"Eu suplico que o senhor vai dar o tratamento necessário a este documento que contem um pedido ao príncipe, e cuidar para que se tenha uma resposta. Embora possa estar me intrometendo de forma involuntária nesses casos envolvendo casamento, no entanto, até este ponto este problema está tão profundamente mergulhado em apatia e tirania tanto do poder secular (ou hoje diríamos público) quanto eclesial, que é necessário que Cristo mesmo seja o juiz e conselheiro. Por isso, eu sou forçado tristemente a servir esta necessidade, que, eu peço, também você (o juiz) não se esquive."

O pedido que Lutero anexa contendo as instruções ao príncipe:

"no caso contra o senhor Michael Hanck, o sapateiro de Wittenberg, em nome de sua mulher, no seu caso de divórcio:"

Eu, Martin Lutero, com o pastor e o juiz secular (Johannes Bugenhagen e, quem sabe o xerife (delegado), Valentine Forster) temo só caso entre Michael Hanck e sua mulher Margareta Mollwitz. Por úl-

¹⁰ <https://nacoesunidas.org/iniciativa-da-onu-mulheres-leva-homens-a-sentirem-na-propria-pele-a-violencia-de-genero/>

¹¹ Agradeço profundamente ao professor Timothy J. Wengert que foi quem publicou este texto em inglês e pela permissão de uso. O texto foi publicado originalmente: Timothy J. Wengert. Comment. Martin Luther on Spusal abuse. Lutheran Quarterly, vol XXI, 2007. P 337-339. Ver o texto em inglês aqui:

timo, Michael foi denunciado por 8 testemunhas, homens responsáveis e de muita fé, que a sua esposa, agora por muitos anos está sob continuada ameaça de morte enquanto sob o poder de seu esposo. Ele bate tanto nela, é tão violento e ataca ela tantas vezes com uma faca (espada) que ele parece insano. Ele nem mesmo fornece alimento a ela, de fato, ele toma tudo o que tem em casa para gastar.

Dado que estas testemunhas estão em completo acordo, nós fazemos conhecer publicamente a nossa opinião, que ela seja separada dele, e deixamos a discricção de vossos magistrados como vocês irão puni-lo na corte judicial (secular). Acima e além disso tudo, ela está de acordo em voltar pra ele, desde que seja assegurado que em 3 ou 6 meses seja provado que ele esteja bem e contido (de sua violência), se por acaso, ele quer e pode mudar.

Aqui se diz, se os magistrados (do conselho da cidade de Wittenberg) não estejam de acordo com a advertência coletiva dada aqui, por quem sabe quantas centenas de mentores, que este divórcio é válido, e que estes (os magistrados) não se importem nada com o aviso de tantas testemunhas. De fato, então, eles querem forçar ela a voltar para o perigo mortal (que os magistrados dizem ser sem fundamento) sob o pretexto que este exemplo de divórcio iria se espalhar entre as pessoas. Aqui se pede que o ilustríssimo príncipe tenha piedade desta mulher e confie o caso a outros que não seja o conselho da cidade, ou a nós, e administre a justiça e julgamento a este pobre povo, a como ele convém, e como a ele é pedido aqui.

Em 12 de maio de 1524 o príncipe envia uma carta ao conselho da cidade de Wittenberg, com as instruções:

Estimados Srs! Nós enviamos aqui uma petição, onde uma mulher, Margareta Wollwitz, de Witteneberg, apresentou a nós e da qual vocês vão dar-se conta da sua queixa e pedido. Ela deveria agora estar

divorciada de seu esposo, como ela mesma noticia, e se no caso de vocês legislarem que ela deva retornar ao seu esposo de novo, sem dúvida isto não acontecerá sem uma boa razão. Por isso, nós pedimos que vocês possam informar-nos, inteiramente e de boa fé, todos os fatos deste caso, respondendo por escrito, à queixa desta mulher. Em base a isto, nossa decisão será tomada.

Em Junho de 1524 Lutero escreve de novo ao juiz descrevendo o caso mais uma vez e ao desafio sobre a veracidade de seu relatório:

Graça e paz no Senhor. Antes de tudo, eu peço que o sr ajude em restaurar a minha reputação ante o príncipe através destas cartas de testemunhas. Esta reputação sofreu estrago por causa da danosa resposta do nosso conselho da cidade, na qual se assume de que o príncipe não foi corretamente informado no caso do divórcio entre Michael Hanck e sua mulher.

Talvez eles ignoravam o fato de que este informe foi compilado por mim e assim eles estavam ousando aqui em sua crítica. Eu provei conclusivamente a eles, na presença do xerife (Valentin Forster) e seu adjunto (Gregory Burger) que minha informação estava correta e que eles iriam submeter ao meu julgamento, na base de que este poderia ser comprovado com o xerife e seu adjunto, se eu menti ou não. No entanto, eu não os quero acusar, como se eles estivessem zombando do príncipe usando mentiras. Talvez, por sermos humanos, e sempre tentados pro Satanás, eles estavam preocupados com este crime e por isso estavam imbuídos "no espírito da brandura" (Gálatas 6,1) considerando que todos nós também, "devemos sofrer punição infernal" e ninguém está livre de sujeira.

Trago este texto sobre um evento que Lutero acompanhou, defendendo claramente a mulher vítima de violência, conclamando o poder público – juízes e mandatários – a exercerem o seu papel na defesa da vida desta

mulher. Lutero, em sua função de pastor foi atuante, crítico, ativo e exerceu sua autoridade como líder religioso, em sua época e com suas limitações, na defesa da vida desta mulher.

Que bom seria se hoje em dia todos os pastores e as pastoras tivessem textos como este como inspiração de sua prática pastoral. Que diferença teria feito em nossa formação teológica se textos como este tivessem sido leitura básicas e obrigatória nos tempos de estudos de teologia. Quais são os passos necessários para que este texto seja incluído no currículo de formação teológica? Ainda há tempo de formar pastores e pastoras com esta mirada de incidência em assuntos de violência baseada em gênero ou violência doméstica.

Que diferentes seriam as nossas comunidades de fé, como espaços seguros, onde mulheres vítimas de violência doméstica teriam lugar de acolhida e amparo e orientação na defesa de seus direitos e de sua dignidade se tivéssemos tido o esforço por parte de pesquisadores de Lutero de divulgar e fazer conhecidos esta posição do reformador.

O engajamento em movimentos de defesa de direitos, superação de violências e promoção da dignidade e direitos humanos de mulheres – experiências das igrejas membro da FLM

Somos Igrejas herdeiras da reforma. Reivindicamos essa reforma como memória ecumênica, não de separação, mas como já foi dito nesses últimos tempos, "do conflito à comunhão."¹²

Há uma motivação teológica que compele a comunhão luterana no engajamento com os espaços públicos como testemunho profético de uma visão de ser igreja ativa na transformação de estruturas injustas. Nas palavras do Bispo Palestino, que presidiu a FLM de 2010 a 2017:

"Nós somos de muitas e diferentes culturas, mas cada igreja na FLM com parte em comum a Bíblia e os escritos confessionais (confissão de Augsburg). Da nossa teologia da justificação pela fé somente, nós compartilhamos os valores

¹² https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/dtpw-from_conflict_to_communion_pt.pdf

da igualdade, que abraça a justiça intergeracional e de gênero. Estamos comprometidos ao trabalho ecumênico e de diálogo inter-religioso. Estamos comprometidos também ao trabalho de ajuda e desenvolvimento e nosso serviço diaconal continua em mais de 36 países. Não somos todos iguais, mas nestes importantes caminhos nós somos mais que uma federação de igrejas – nós somos comunhão de igrejas com altar e púlpitos compartilhados.”¹³

Nas reflexões e programas da FLM afirmamos o engajamento nos espaços públicos, papel público e crítico da teologia, que vai desembocar em uma prática eclesial engajada, uma igreja que não se omite em seu papel profético e público na defesa de direitos e promoção da igualdade, justiça e dignidade.¹⁴

Alguns exemplos desse engajamento e incidência a partir dos programas da Comunhão luterana são:

Participação nas sessões anuais da Comissão do Status da Mulher – ONU – Nova Iorque. Facilitamos uma incidência que permite que temas de relevância nos contextos locais sejam inseridos nas agendas internacionais e vice-versa. Todos os anos, enviamos participantes das igrejas nas sessões desta comissão e assinamos declarações que são integradas nas agendas dos estados membros, através de muita atividade ecumênica, inter-religiosa nas duas semanas que esta comissão se reúne.

Outra plataforma que desde uma perspectiva programática tem sido relevante para a atuação de organizações de fé e igrejas é a CEDAW – **Convenção sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação contra as Mulheres**. Organizamos momentos de formação que tem como objetivo a capacitação de homens e mulheres, que a partir de sua fé se engajam ativamente nos processos nacionais de defesa de direitos humanos das mulheres. O foco é promover agentes de transformação, que tragam para as plataformas nacionais suas experiências de trabalho nas igrejas e organizações ecumênicas, comunidades de fé, no que tange a defesa de direitos das mulheres.

¹³ Munib Younan, Reflections on « Reformation » today. In. Reformation : a Global Perspective. Councilium 2017/2, Marie-Theres Wacker, Felix Wilfried, and Andre Torres Queiruga. (eds), SCM Press, London, p. 84.

¹⁴ <https://www.lutheranworld.org/content/resource-church-public-space>

Desafios

Neste trabalho de incidência, com uma perspectiva de justiça de gênero, há alguns desafios que acompanham a jornada. Um destes é a luta contra todos os fundamentalismos que usam e politizam a religião para fins de manipulação e intolerâncias em relação a diversas manifestações e práticas de fé.

A teologia luterana promove leitura crítica e contextualizada da bíblia, para que a aproximação do texto bíblico seja de forma que apoie e fomente a transformação e a vida digna. Uma leitura que está deslocada da realidade é problemática porque vai dar lenha pra esta perigosa fogueira onde se quer queimar quem é "progressista", "liberal", fomentando discursos de ódio, em nome de uma Bíblia com textos bem seletivos, com tendenciosas interpretações, que só servem pra aumentar o medo e a intolerância destes temerosos tempos que vivemos.

Fundamentalismos e extremismos violentos são expressões de uma teologia intolerante. Racismo, intolerância religiosa e outras formas de discriminação promovem e reproduzem as desigualdades de gênero.¹⁵

O desafio é integrar a noção radical de **justiça de gênero** não como um conjunto de técnicas a serem aplicadas ou estudadas para que assim transformações aconteçam. Há uma enorme diferença entre uma abordagem baseada apenas na boa vontade, ou uma perspectiva de intencionalidade de mudanças, com implicações a nível pessoal e estrutural.

O que estou reivindicando nesta celebração de 500 anos de reforma protestante, resgatando as histórias e experiências das mulheres é que tenhamos uma produção teológica, uma igreja, uma prática de religião que dá sentido as nossas vidas fragmentadas, quebradas, doloridas, sofridas... que contribua a transformar estruturas e relações injustas que produzem exclusão e marginalização. Que nossa concepção de graça, de seres agraciados em Deus, justificados pela fé nos faça livres para abraçar e ir ao encontro do outro, da outra.

O que nos une é o nosso desejo de reconstruir nossas relações humanas e desenvolver em nós valores de compartilhar, de misericórdia e amor, que estão sendo ofuscados por intolerância e discursos de ódio. O que nos une é essa ne-

¹⁵ Diz a Rev Cibele Kuss em sua participação no painel na sessão da CSW. <https://www.lutheranworld.org/news/interfaith-collaboration-can-reduce-gender-inequality>

cessidade de sentir de novo o calor dos nossos corpos unidos em torno da mesa comum, essa necessidade de sermos humanas, pessoas e não só números ou estatísticas.¹⁶

O que queremos é uma igreja em continua reforma, em movimento, que abra suas portas, em acolhida e boas vindas, sem excluir, sem julgar; onde o amor seja carne, pão e vinho, comunhão, Deus conosco.

¹⁶ Ivone Gebara. *Longing for running waters. Ecofeminism and liberation*, p. Fortress, Minneapolis, 1999.

Luteranismo e democracia – contornos de um compromisso

Gottfried Brakemeier

Doutor em Teologia. Ministro ordenado da IECLB.

Martim Lutero não era simpatizante da causa democrática. Como filho de seu tempo achava natural que o estado fosse governado por regime monárquico, encabeçado por um imperador, por príncipes e mesmo por bispos em funções seculares. Isto apesar de que já no tempo de Lutero houvesse modelos democráticos que poderiam ter inspirado o reformador. E, no entanto, a Igreja estava acostumada a que a autoridade estatal fosse exercida por um soberano. Assim aconteceu desde suas origens. Nascida no império romano, comandado por César Augusto, a Igreja teve que adaptar-se a muitos tipos de governo, entre eles ditaduras, regimes totalitários, organizações tribais e outros. Para cumprir seu mandato ela independente de determinadas estruturas sociais. Também não está presa à democracia. M. Lutero pensava de maneira semelhante.

Ainda assim, o reformador deve ser considerado um protagonista das democracias modernas. Destacou-se como enérgico batalhador em favor de uma fé consciente. Ao traduzir a Bíblia para o vernáculo quis que a pessoa cristã tivesse acesso direto às fontes da fé e se informasse de primeira mão sobre o que im-

porta crer e sobre como conduzir a vida. Para tanto insistiu na criação de escolas e em boa educação, tanto de rapazes quanto de moças. Para ele, analfabetismo era sinônimo de obstrução da maioridade na fé. Lutero libertou o povo da tutela religiosa de seu tempo. Quis a autonomia do crente. É claro que essa insistência teve reflexos políticos. Pois ela inclui a autonomia do cidadão na sociedade civil.

Isso era algo novo. Ditaduras costumam manter o povo ignorante para facilitar sua manipulação. Enquanto isso, a educação emancipa as pessoas, ensina-lhes responsabilidade, transforma-as em sujeitos de sua história. Trata-se de premissas básicas de qualquer democracia. Lutero, ao afirmar a necessidade da educação popular, preparou o terreno para a sociedade democrática dos tempos posteriores. Ele o fez involuntariamente, e, todavia, com muita eficiência.

Para tanto, contribuiu não menos mais outra provocação de Lutero. Ele entende ser a Igreja de Jesus Cristo uma irmandade, na qual não há hierarquia nem discriminação de membros. Todos são iguais, sendo sacerdotes uns dos outros. Falou-se no sacerdócio geral de todos os crentes. Trata-se de uma concepção de enormes consequências. A pessoa cristã é chamada a servir a seu semelhante de igual para igual. Embora nem todos devam fazer a mesma coisa, admitindo-se inclusive a necessidade de ministérios, não se permite desprezar os membros humildes. O sacerdócio geral de todos os crentes implica um processo de emancipação de autoridade alheia e redundante em "democratização" da comunidade. Ainda que não conseguisse concretizar-se em sentido pleno, a ideia deu fôlego às propostas democráticas e pertence às origens do Estado moderno. Também nesse sentido Lutero tem sido pioneiro.

Quinhentos anos depois as pessoas estão cansadas de autoritarismo estatal. Elas querem democracia. O anseio é forte mesmo que a realidade seja outra. Infelizmente, o século XXI assiste ao renascimento de regimes ditatoriais. Isto apesar de que ninguém arrisque defender abertamente o retorno do autoritarismo cerceador das liberdades individuais e coletivas. Até mesmo os estados mais fechados reivindicam natureza democrática, camuflando sua verdadeira natureza. Não querem entrar em conflito com a "Declaração Universal dos Direitos Humanos". Esta estabelece no Art. 1º que todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. É o que deve ser respeitado na maneira de o Estado conduzir seus negócios.

Tal reclamo favorece o regime democrático que tem longa tradição na história humana. Nasceu na antiga Grécia, embora tivesse dificuldades para se impor, a ideia jamais morreu. Democracia significa que o povo deverá ser o agente de seu destino. Todo poder tem aí a sua fonte. Seja na forma da democracia direta, seja na representativa, a vontade popular deve prevalecer na vida pública. A fim de evitar abusos, a democracia distingue entre o poder executivo, legislativo e judiciário. São poderes independentes, cada qual com atribuições específicas. O Brasil adotou o sistema da democracia representativa. O povo elege vereadores, deputados, senadores além de outras autoridades civis, encarregando-as de defender a causa pública. O Congresso tem enorme força. Enquanto isso, aplica-se a democracia direta nas eleições do presidente da república, dos prefeitos e em casos de plebiscitos. Sempre que isso acontece, o povo é chamado a externar sua preferência sem a mediação de representantes.

A democracia tem defeitos. Proíbe-se a sua idealização. Não há como proteger o eleitorado contra os demagogos que fanatizam as massas e podem levar uma nação à ruína. Casos recentes mostraram que as decisões populares nem sempre se destacam por sabedoria e conhecimento de causa. Democracias requerem um povo educado, imune a falsas promessas, consciente das consequências de seu voto, bem como de representantes moralmente íntegros. A baixa reputação da "classe política" no Brasil em razão de corrupção e outros escândalos é altamente preocupante. O país precisa mudar. Necessita não só de decidido investimento em educação como de urgente mudança de mentalidade das lideranças. Importa entender ser a ação política não uma chance para a promoção própria, e, sim, para o serviço ao povo. Política tem a "polis", ou seja, a sociedade toda por legítima destinatária. Está comprometida com o bem comum. Ela quer ser "diaconia" no amplo sentido da palavra.

Apesar das inegáveis limitações da democracia, há motivos para nela apostar. Certamente não existe forma perfeita de governo. Política não deixa de ser uma empresa humana, onerada com falhas, imperfeição e pecado. E, no entanto, entre todos os regimes, a democracia leva vantagem. É a melhor opção. Ela evita o acúmulo de poder nas mãos de uma elite ou de um só sujeito; obriga as autoridades à prestação de contas; tem na Constituição e nos demais códigos legais as normas a reger a sociedade. É somente por dispositivos democráticos que a

sociedade consegue controlar o arbítrio de seus governantes, assegurar o Estado de Direito e garantir, entre outras, as liberdades de expressão e de imprensa. Já não pretende o súdito obediente às ordens que vem "de cima" e, sim, cidadãos e cidadãs participantes da vida pública. Caso o governo seja omissivo no cumprimento de suas obrigações, o povo é chamado a manifestar seu protesto.

Com esse ideário, a democracia preconiza a imagem do ser humano responsável pela boa administração de seu mundo. A tarefa não é de apenas poucos, e, sim, da coletividade. Revestido de dignidade pelo criador, as pessoas não se prestam a serem instrumentos de outros. Devem ser respeitadas como membros da sociedade humana, iguais em valor e direitos. Reside nisto forte afinidade com a imagem em evidência na tradição bíblica. O ser humano não se reduz a um robô, a um objeto descartável ou a uma peça passiva no tabuleiro político dos poderosos. Na qualidade de imagem de Deus, requer coparticipação na gestão da "casa" que Deus lhe destinou para habitação. É chamado a ser cooperador na obra de Deus (1 Co 3.9). Na questão da democracia, pois, uma visão de ser humano está em jogo, razão pela qual merece o decidido apoio da fé cristã.

Isso não significa que a Igreja devesse assumir as funções do Estado secular. Lutero se opôs com determinação à confusão de Estado e Igreja. Esta não deve reivindicar autoridade secular, assim como àquela não compete a interferência em assuntos religiosos. A Igreja não é Estado e este não é Igreja. Lutero até mesmo achou desnecessário alguém ser cristão para fazer um bom governo. Basta o bom senso, a orientação no bem comum, o juízo racional. Mencionou os turcos como exemplo. Cabe à Igreja a divulgação da palavra de Deus, enquanto o Estado deverá cuidar do bem-estar das pessoas, reprimir o mal, zelar pela justiça e assegurar a paz (cf. Rm 13.1s). O Estado, pois, tem sua própria agenda. Ainda assim não se lhe permite agir a bel-prazer. Também a política está sob a exigência divina. Não é campo neutro ainda que seja exercida por pessoas ateias.

Em razão disto não se permite à Igreja uma postura pretensamente apolítica. Tal postura não existe. A própria passividade cívica tem consequências sociais. Portanto, não há como esquivar-se de assumir um papel ativo no cenário político. O próprio Lutero o ensina. Denunciou vigorosamente os males da época, apelando à autoridade secular a proceder às indispensáveis reformas. A Igreja está incumbida de cuidar da salvação das pessoas. Simultaneamente, porém, não tem a licença

de descuidar do bem-estar da população. A recorrente reivindicação de a Igreja se manter afastada dos negócios políticos é correta somente com relação aos partidos. Caso a Igreja se atrelar a somente uma proposta partidária, perde a sua liberdade e exerce intolerável ingerência na responsabilidade individual dos membros. O partido da Igreja é Jesus Cristo. Com ele importa identificar-se. Ele não sanciona nem a "politização" nem a "despolitização" da sua Igreja. Em outros termos, a comunidade cristã é chamada a apoiar causas, não partidos, razão pela qual alianças com quaisquer grupos sociais terão inevitavelmente natureza temporária. Todos estão comprometidos com o direito e a justiça. Exclusivismo ideológico conduz ao inconveniente da "ditadura partidária", respectivamente a regime teocrático. Democracia é outra coisa.

Convém ressaltar que, de acordo com Lutero, o Estado cumpre um mandato divino mesmo em suas funções seculares. Deus quer o bem-estar de sua criatura. Para tanto, deve haver instituições que garantam o objetivo. Deus usa também a "lei" para beneficiar o ser humano. Lutero falou no "regimento de Deus à esquerda", no qual a autoridade secular está obrigada a manejar até mesmo a "espada" (Rm 13.4) em repressão ao mal. Cabe ao Estado punir os maus e zelar pela ordem social. Cumpre desse modo um designio divino. Enquanto isso, no "regimento à direita", deve prevalecer a palavra que convida à fé e ensina o amor. Reside nisto a tarefa da Igreja. Deus governa o mundo por "lei e evangelho". É evidente que a pessoa cristã seja integrante de ambos os regimentos. Ela tem a obrigação de cuidar de estruturas justas em seu entorno social bem como da propagação do evangelho.

Somente assim a Igreja fará jus ao mandamento do amor, que é um dos legados inalienáveis de Jesus Cristo. Ele remete os e as fieis às pessoas que sofrem, são injustificadas e vivem à margem. Jesus dá olhos para enxergar os Lázaros neste mundo e envia seus discípulos em seu socorro (Lc 16.19s). Ele mesmo, com sua vida e sua morte, deu o exemplo. Portanto, fidelidade ao Senhor da Igreja está em jogo. Ela não pode passar ao largo das pessoas à beira da estrada, sofrendo sob os efeitos de assaltos, de doenças e injustiça (Lc 10.30s). Do mesmo modo, o amor não permite a vingança, a perseguição aos descrentes, a indiferença com relação à fome e à pobreza. Está incumbido de combater o ódio que infectou o mundo globalizado e que redundou em terrível violência.

Nesse afã, o amor, se for autêntico, perceberá ser insuficiente a simples caridade. Ele se vê compelido a lançar mão de meios políticos. Pois as feridas deste mundo não podem ser curadas somente mediante esmola e assistência social. É por ação política que se criam as distorções sociais. Logo, estarão aí também os remédios para a terapia. Para tanto, os dispositivos democráticos são instrumentos indispensáveis. O luteranismo demorou em despertar para essa verdade. Entrementes, porém, assumiu essa bandeira, podendo escorar-se em forte respaldo ecumênico.

É o que vale também para a Igreja Evangélica de Confissão Luterana neste País (IECLB). Ela se sabe devedora da tradição que tem origem em Lutero e que passou por um processo, no decorrer do qual aprendeu a privilegiar a democracia entre os demais regimes. Trata-se de um compromisso já não opcional, e, sim, obrigatório. Consequentemente, a presidência engajou-se em favor da restituição democrática do Brasil após o ocaso da ditadura militar. Fez a IECLB participar da coleta de assinaturas em favor de causas consideradas relevantes quando da formulação da nova Constituição na década de 1980 a 1990, exigiu auditoria da dívida externa brasileira, apoiou o movimento da campanha "Diretas já" na eleição do presidente da República, entre outras iniciativas. Juntamente com os demais membros do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), desempenhou um papel de vanguarda na redemocratização da sociedade brasileira. Nem todas as esperanças se cumpriram. As Igrejas mesmo unidas sentiram suas limitações. Às vezes esbarraram em fortes resistências. Mesmo assim, o esforço valeu a pena.

Nessa trajetória, o "Manifesto de Curitiba", votado em Concílio Geral no ano de 1970, foi um dos marcos importantes. Com ele, a IECLB reagiu à infração dos direitos humanos por parte da ditadura militar. Chamo atenção à excelente reflexão da autoria de Lindolfo Weingärtner. Desde então, intensificou-se o debate sobre o compromisso sócio-político da IECLB, sendo outro desses "marcos" o Concílio Geral em Hamburgo Velho de 1982 sob o tema "Terra de Deus – Terra para todos". Ele colocou em pauta a urgência de uma reforma agrária no Brasil. Não é necessário historiar o despertar da consciência social da IECLB. Basta constatar que estava acompanhado de conflitos e polêmicas, exigindo atenção e explicação.

A identidade da IECLB continua a mesma. Há uma dívida da comunidade cristã com a democracia. Em defesa da mesma, as instâncias diretivas, sejam a nível local, regional, nacional, seguidas vezes têm levantado a voz, levando a público

o seu alerta. No Brasil, a democracia está enferma. Interesses pessoais e corporativistas impedem o bom funcionamento. É vergonhoso testemunhar a disputa de privilégios, a barganha de poder, a compra de votos por quem foi eleito para defender a causa do povo. O grau de corrupção, verificável em todos os níveis, é motivo de espanto e até de nojo. Democracia autêntica não tolera escândalos de tamanha magnitude. Mas a alternativa não pode consistir na restauração da ditadura, e sim, na recuperação da saúde democrática.

É no que a IECLB é chamada a cooperar. Para tanto, é fundamental sua própria estrutura. Ela é de natureza sinodal. Trata-se de um modelo democrático, aliás, representativo. Por ele, a IECLB pretende garantir a participação leiga no cumprimento de sua missão. Não quer ser uma igreja nem clerical nem anárquica. Espera-se que suas estruturas sejam transparentes para o espírito democrático. O mesmo vale para seu discurso. Aliás, não convém prender-se ao passado. É preciso olhar para frente. Bem lembrou o então presidente da Comissão Constituinte Ulisses Guimarães do princípio romano que dizia "Salus populi suprema lex". Portanto: "O bem do povo é a suprema lei." É o que deverá nortear a política.

Assim como o fez Lutero, assim também a IECLB não pode calar com respeito às ameaças do atual momento histórico. Entre estas está o crescente fosso entre riqueza e pobreza. Trata-se de uma tendência registrável em quase todo o mundo, mas especialmente aguda no Brasil. Reside aí uma das principais fontes da violência e do fortalecimento das alas radicais. Não menos preocupante é a destruição do meio ambiente. As mudanças climáticas colocam em risco a sobrevivência do ser humano no planeta. Ademais, o Brasil se ressentido da moralização de suas instituições. Falta credibilidade. Talvez a crise da ética seja a pior de todas. É como um tóxico que paralisa a ação. Enfim, seja apontado para a surto dos fundamentalismos de um lado e a militância de um mundo sem fé, de outro. Ambos multiplicam a desorientação da humanidade, privando-a de sentido e valor. Ora, são muitos os sintomas de um mundo em crise. Eles desafiam as Igrejas, obrigando-as a manifestar sua voz profética.

Seria ilusório esperar das Igrejas a elaboração de uma agenda própria para salvar o País. Falta-lhes competência para substituir o ministro da fazenda e os demais peritos. Da mesma forma, elas não dispõem de força política para conseguir as maiorias no Congresso. A mobilização de "bancadas evangélicas" pro-

mete pouco êxito. Cabe às Igrejas, isto sim, exigir dos especialistas propostas que contemplem as necessidades do povo e corrijam os desajustes sociais. É dessa maneira, assim entendemos, que o luteranismo vai honrar seu compromisso político-democrático. Dele é belo exemplo a "Carta da Direção da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB às Autoridades responsáveis pela Nação Brasileira", de março de 2017.

Referências

- ALTMANN, Walter. Lutero e Libertação. São Paulo: Ed. Ática; São Leopoldo : Ed. Sinodal, 1994
- BARTH, Hans Martin. Die Theologie Martin Luthers – eine kritische Würdigung. Gütersloh. Gütersloher Verlagshaus, 2009
- BAYER, Oswald. A teologia de Martin Lutero - uma atualização. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2007
- BRAKEMEIER, Gottfried. Por Paz e Justiça. Manifestos da Presidência da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 1997
- HONNECKER, Martin. Theologische Ethik – Grundlagen und Grundbegriffe. Berlin / New York, 1990
- IDEM. Grundriss der Sozialethik. Berlin / New York : Walter de Gruyter, 1995
- KIRCHHEIM, Huberto. Novo Jeito de ser Igreja – Textos selecionados. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2002
- SINNER, Rudolf / MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves. A contribuição da IECLB para a cidadania no Brasil. São Leopoldo. Estudos Teológicos, Ano 45, n. 1. São Leopoldo: Ed. Sinodal
- TRILLHAAS, Wolfgang. Ethik. Berlin : Alfred Töpelmann, 1959
- WACHHOLZ, Wilhelm. O ser humano cooperador de Deus: Ética cristã a partir dos dois regimentos e três estamentos na teologia de Martim Lutero. São Leopoldo. Estudos Teológicos, v. 57, n. 1, 2017, p 14-29
- WEINGÄRTNER, Lindolfo. A responsabilidade pública dos cristãos – exemplificada no "Manifesto de Curitiba". Blumenau: Otto Kuhr, 2001

Lutero e seu legado para compreender a economia

Eduardo Borchardt

Graduado em Ciências Econômicas. Representante do Sínodo Espírito Santo a Belém da IECLB no Conselho Nacional da Juventude Evangélica, e da IECLB na Rede Global de Jovens Reformadores e Reformadoras da FLM.

Falar de Martin Lutero e Economia, em princípio, pode soar estranho e sem sentido. Talvez porque a sociedade acostumou-se à ideia de dissociar a religião de diversos âmbitos da vida material, incluindo a própria organização do modo de produção – no nosso caso, o capitalismo. Lutero, porém, versou não só sobre educação, política e igreja, mas também sobre economia, em uma crítica aberta a práticas de seu tempo. Aliás, a própria cobrança de indulgências, assunto central das 95 teses, tratava-se de uma questão econômica. Assim, é possível revisitar escritos de Lutero com o intuito de resgatar o legado da ética luterana para compreender o modelo econômico atual.

Três escritos de Lutero estão diretamente associados à Economia de seu tempo: *[Pequeno] Sermão contra a usura*, de 1519, *[Grande] Sermão contra a usura*, de 1520 – compilados em 1924 como *Comércio e Usura* –, e *Prédicas*

semanais sobre Mateus 5-7, de 1530. Além de posicionamentos teológicos, são importantes registros históricos sobre a situação econômica da Europa e demonstram amplo conhecimento do monge acerca do assunto. Por meio de suas viagens, Lutero pôde captar a realidade nas diferentes regiões da Alemanha e compará-las ao progresso na Itália. Chegou, inclusive, a administrar dez mosteiros como supervisor geral e tinha conhecimento de transações financeiras, pois "mosteiros e conventos – dentre várias outras atividades – se destacavam no grupo das principais entidades bancárias da Idade Média" (RIETH, 1995, p. 368). Ao mesmo tempo, conseguiu visualizar o contraste entre cidade e campo, onde a servidão tomava novos contornos e se aprofundava.

Mas qual a importância de entendermos a visão de Lutero sobre o funcionamento da economia se, como alerta o historiador Fernand Braudel (2009), o próprio termo capitalismo é recorrentemente anacrônico quando utilizado para períodos anteriores ao século XVIII? A resposta começa pela compreensão da própria transição do feudalismo para o capitalismo.

Do feudalismo para o capitalismo

Para entender o surgimento do capitalismo, situado entre o fim da Idade Média e o início da Idade Moderna, devemos nos desfazer da ideia de que a era medieval foi uma Idade das Trevas, como geralmente aprendemos na escola. Apesar da fragmentação territorial e do domínio dos senhores feudais – daí o nome feudalismo para descrever aquele modo de produção –, houve inovações no campo que aumentaram a produção agrícola e possibilitaram o crescimento das cidades, expansão do comércio e da circulação monetária.

Uma sucessão de eventos a partir do século XIV, porém, interrompeu o progresso verificado – como a Peste Negra, que dizimou cerca de um terço da população europeia em apenas três anos (PIRENNE, 1999). A partir daí o capitalismo foi se desenvolvendo ao mesmo tempo que o feudalismo entrava em crise e outros dois polos se formavam como "sistemas que lhe são estruturalmente estranhos" (BRAUDEL, 2009, p. 231): a escravidão e a segunda servidão.

As regiões mais prósperas e que lideraram as novas formas capitalistas de produção foram as ricas cidades holandesas e italianas, que contro-

lavam o comércio que ligava a Europa ao Oriente, e países como França e Inglaterra, que adotavam práticas mercantilistas para promover atividades comerciais e bancárias.

Subordinadas a essas regiões mais prósperas, outras duas regiões da Europa distinguiam-se pela forma com que exploravam a mão de obra. De um lado, Portugal e Espanha reabilitaram a *escravidão* e lançaram-se na exploração de colônias na África, Ásia e América, convertendo-as em plataformas exportadoras ao continente europeu. De outro lado, o oeste europeu – que abrange os territórios germânicos – também se tornou uma espécie de colônia exportadora de matérias-primas, mergulhando no que se denominou *segunda servidão* (BRAUDEL, 2009).

Percebe-se então que tanto o Brasil, colônia de Portugal descoberta em 1500, quanto a Alemanha, ainda um território fragmentado no qual Lutero viveu entre 1483 e 1546, já se tornavam regiões periféricas do capitalismo nascente europeu, em uma precária divisão internacional do trabalho assentada em formas primitivas de expropriação do trabalhador.

É importante lembrar que a Alemanha como a conhecemos hoje teve seu território definido há menos de 30 anos, após a reunificação e queda do Muro de Berlim. No tempo de Lutero, a região ainda fazia parte do Sacro Império Romano-Germânico, no qual uma série de territórios e principados eram diretamente controlados pela Igreja junto ao imperador. Daí ser possível intuir de imediato a ampla aceitação da Reforma nas regiões norte e oeste da Europa, pois contestar a autoridade da Igreja também era uma forma de contestar o controle político e econômico da região.

O aprofundamento das disparidades e o empobrecimento generalizado no campo faziam com que o descontentamento popular aumentasse. Nessa Alemanha revolta, também foram gestados diversos movimentos intelectuais de contestação da ordem vigente, compostos por humanistas, anabatistas e hussistas. Nenhum, todavia, se comparou à reforma iniciada por Lutero em 1517. Para além da questão religiosa, o surgimento do protestantismo abalou o frágil Sacro Império Romano-Germânico, contribuindo para a sua fragmentação. Por seu caráter desagregador no que tange a relação com a Igreja Católica, a Reforma protestante significou um impacto direto na autoridade religiosa do imperador.

Comércio e usura: posicionamento da Igreja no tempo de Lutero

Quando Lutero falou sobre economia, inseriu-se em um debate já existente à sua época. A Igreja Católica também se pronunciava sobre questões econômicas — seja por concílios, seja pelo direito canônico — condenando o monopólio e a cobrança de usura.

Antes de tratar o assunto, é preciso entender melhor o significado de usura. Traduzida diretamente, usura é compreendida hoje por nós como cobrança de juros. Em outros idiomas, usura também foi traduzida para interesse, como espanhol (*interes*), inglês (*interest*) e francês (*intérêt*). Tal diferença nos vocábulos, porém, reserva um sentido na história. A usura denominava a prática de cobrar pelo empréstimo de dinheiro desde aproximadamente o início do século XIV e, em termos gerais, acabou sendo utilizada para a descrição de práticas financeiras proibidas pela Igreja. Já os juros (ou interesse) passaram a denominar uma negociação considerada lícita, como mera compensação contra possíveis danos causados pela inadimplência.

O desuso da expressão usura já reserva em si um conteúdo histórico relacionado à sua proibição, que passou a ser ignorada na medida em que se tornou crescente a importância dos grandes grupos comerciais ao financiarem guerras e a eleição de monarcas, quando não a própria Igreja.

Diversas profissões foram proibidas pela Igreja durante a Idade Média, ora relacionadas a algum tabu — como sangue, impureza, dinheiro — ora aos sete pecados capitais, em que a usura se associava à avareza. A partir de discussões da filosofia medieval, no entanto, diversos pretextos passaram a isentar alguns dos ofícios, pois o foco do pecado passou da prática em si para a intenção da pessoa pecadora.

Boa parte das licenças dadas se baseava na reinterpretação de passagens bíblicas. No caso de usurários, porém, restava pouca margem à interpretação. Tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, a condenação da ganância, do lucro e da usura é clara e aparece em diversas passagens¹. Mas o desenvolvimento econômico aos poucos foi se sobrepondo à legislação sacra. E frente à clareza e coesão da Bíblia perante à usura, o caminho encontrado foi a flexibilização no uso do termo e de algumas práticas.

¹ Alguns trechos podem ser encontrados em Lv 25.36-37, Dt 23.20, Sl 15.5, Pv 28.8, Eclo 31.5, Jr 6.13, Ez 18.13,

Lutero se opôs às formas criativas de se burlar as regras existentes. Uma delas era o fato de os próprios reis negociarem empréstimos com judeus, para os quais as proibições da Igreja não se aplicariam. Lutero fez pesadas críticas a essas associações. Na capa de duas edições de Comércio e Usura, as xilogravuras traziam a imagem de um judeu com dizeres como "Eu me chamo Rabino e quero lucro o tempo todo; honra tua dívida ou então paga juro" (Cf. RIETH, 1995, p. 374). O posicionamento de Lutero em relação a pessoas judias resultou, inclusive, em sua apropriação por parte de teólogos nazistas que viam nele um inspirador de políticas antisemitas.

Citando ainda um exemplo no campo teológico, também é possível lembrar a discussão acerca do Purgatório. Segundo Le Goff (1986), ele foi uma instituição criada pela Igreja para abrandar as penas do Inferno e atenuar o pecado da usura. Assim, Lutero indiretamente criticou o abrandamento em curso ao questionar a existência do Purgatório pela rejeição do livro de Macabeus da Bíblia Católica.

Lutero e a luta contra a ganância

Para além da discussão sobre a usura, o foco de Lutero estava no combate à ganância. Ele percebeu que o progresso econômico estava claramente concentrado e que o desenvolvimento de atividades comerciais e bancárias não favoreciam o conjunto da sociedade.

A ganância equivaleria à *incredulidade*, que leva as pessoas à adoração de outros ídolos – como Mâmon, figura bíblica geralmente associada ao dinheiro e à riqueza – e as afasta de Deus. A pregação incorreta da Bíblia e a ganância eram as grandes responsáveis pelo desvirtuamento das pessoas cristãs nas esferas espiritual e material.

Combater a ganância, portanto, seria reforçar a fé. Aliado à demanda crescente de seus seguidores e suas seguidoras e ao seu envolvimento cada vez maior com questões sociais a partir do aprofundamento da Reforma, Lutero se lançou à análise econômica para compreender as manifestações da ganância, resultado natural de sua teologia.

A análise de seu método para a formação de um juízo ético referente à atividade econômica mostra que Lutero, apesar dos inegáveis e para o séc. XVI privilegiados conhecimentos em teoria econômica, trata do assunto antes de mais nada como teólogo e professor da Bíblia. (RIETH, 1995, p. 369)

Os dois canais visualizados por Lutero em que a ganância se manifestava de forma mais clara eram a usura e o comércio, pelos quais a injustiça era praticada levando ao empobrecimento de umas pessoas e ao enriquecimento de outras. Apesar do assunto já ser tratado pela filosofia medieval, o reformador inovou pelo método que utilizou.

Conforme Rieth (1995), seu método para a análise da realidade social se dividia em quatro etapas: 1) observar a situação presente buscando uma descrição geral do problema em evidência; 2) estudar o Evangelho em busca de elementos relacionados à problemática apontada; 3) fazer a contraposição das Escrituras com as práticas correntes com vistas à formação de um juízo ético para o assunto; e 4) evidenciar casos concretos e específicos de forma a deixar explícito o ensinamento que a Bíblia dá para a prática cristã.

Assim, o reformador parte do problema da ganância para identificar suas formas expressas na realidade. Por isso focou no comércio, na atuação do Estado e na cobrança de usura.

Começando pelo comércio, ressalta que a atividade é importante para a sociedade e que há formas de se praticar um comércio cristão, pois "também os patriarcas, por exemplo, venderam e compraram gado, lã, cereais, manteiga, leite e outros bens" (LUTERO, 1995, p. 377). Lutero distingue o bom comércio do mau comércio, mas vê sinais de que o comércio em geral é injusto, visivelmente no comércio exterior:

Deus rejeitou a nós alemães a ponto de termos que entregar nosso ouro e prata a países estrangeiros, enriquecendo o mundo todo e permanecendo mendigos nós próprios. A Inglaterra certamente teria menos ouro, se a Alemanha lhe deixasse seu tecido, e o rei de Portugal também teria menos, caso o deixássemos ficar com

suas especiarias. Calcule quanto dinheiro é levado para fora da Alemanha durante uma feira de Frankfurt, sem qualquer necessidade. É de se admirar que ainda reste um centavo na Alemanha. Frankfurt é o ralo da prata e do ouro, pelo qual se escoam da Alemanha tudo que entre nós brota e cresce, se cunha e forja. Se o ralo fosse fechado, não se haveria de ouvir agora as queixas de que só há dívidas e falta de dinheiro por toda parte, de que todas as regiões e cidades estão sobrecarregadas pelos juros e pela usura. (LUTERO, 1995, p. 378)

A razão para isso se deve ao fato de que comerciantes têm um "lema principal e fundamento de todo negócio; eles dizem: 'Posso vender minha mercadoria tão caro quanto puder'. Acham que este é um direito deles. Aí se dá espaço à ganância e se abrem todas as portas e janelas para o inferno" (LUTERO, 1995, p. 378).

Ele defendia que o mercado por si só daria as "condições normais" para que os preços convergissem para o seu correto valor, deixando "[...] que o mercado comum determine os preços de compra e venda, ou conforme a prática comum de vender e comprar da região" (LUTERO, 1995, p. 381). E esta seria uma aparente contradição: como o comércio poderia levar à injustiça se por si só os preços se ajustam ao nível de preços justos?

A resposta para isso possivelmente se encontra não no mecanismo de mercado que seria falho, mas nas diferentes práticas comerciais fraudulentas que existiam. Ou seja, se todo e toda comerciante buscasse o preço justo e negociasse de modo cristão, não haveria com o que se preocupar em termos de desvios que o mercado proporcionaria. Lutero cita várias práticas que impressionam pela semelhança com a atualidade: monopólios, *dumping* (forçar preços baixos para falir a concorrência), surgimento de cartéis e associações incestuosas entre a nobreza e as companhias de comércio.

Nota-se que o mercado para Lutero é uma instituição idealizada, pois ele mesmo deixa claro que as "distorções" eram a regra e não a exceção. Logo, apesar de defender que o mercado em si poderia ser justo, não via motivo algum para defender um desenvolvimento crescente do comércio.

Sobre a atuação das autoridades na economia, Lutero defendeu a separação de papéis do Estado e da Igreja, embora os dois tivessem que trabalhar em conjunto para a defesa da cristandade: “[...] é verdade que Deus instituiu a espada secular bem como o poder espiritual da Igreja, e ordenou a ambas as autoridades a punir os maus e libertar os oprimidos [...]” (LUTERO, 1995, p. 403). Ele defendia a atuação do Estado, por exemplo, para acabar com a mendicância, pois o pagamento de indulgências para a construção de templos pela Igreja seria melhor utilizado se fosse destinado no auxílio a pessoas pobres.

Por fim, Lutero condena qualquer forma lícita ou ilícita de pagamento de juros e acusa a Igreja pela demasiada prática da usura em todas as atividades:

[...] tornou-se costume no mundo inteiro ceder empréstimos visando lucros, especialmente desde que escolásticos, sacerdotes, clérigos e as igrejas o praticam com vistas ao melhoramento das igrejas, do patrimônio eclesiástico e do serviço divino. (LUTERO, 1995, p. 415)

Essa condenação não se deu somente pela interpretação da Bíblia, mas por suas funestas consequências sociais, que irradiavam dos grandes centros urbanos:

Os usurários têm suas sedes em Leipzig, Augsburgo, Frankfurt e cidades semelhantes, e lidam com somas de dinheiro. Nós, porém, sentimos os efeitos aqui em nosso mercado e na cozinha, a tal ponto que não nos resta tostão nem vintém. (LUTERO, 1995, p. 491)

O combate à usura e às práticas comerciais fraudulentas significava, portanto, defender a equidade e o bom funcionamento da economia.

O legado da ética luterana para a Economia

Apesar de se inserir numa discussão que já existia, Lutero destacou-se pelo método que utilizou e pelo amplo conhecimento da realidade alemã, posicionando-se de forma crítica frente às transformações econômicas em curso no século XVI.

É interessante observar que o reformador já enxergava os reflexos da condição periférica da Alemanha e como as atividades comerciais e bancárias levavam à concentração de renda. Estamos falando de um teólogo que tratou de temas que a Economia Política só começou a se aprofundar cientificamente dois séculos depois!

Sabemos que suas ideias tiveram curto alcance devido a questões de classes na qual estava inserido. Afinal, Lutero contou com a adesão de boa parte da nobreza e parcela importante da burguesia – que no caso alemão ainda era uma classe relativamente frágil –, pois sentiam-se ameaçadas pela influência de Roma.

Deixou-nos, contudo, um legado em termos de crítica às injustiças da economia. Quais seriam os posicionamentos de Lutero sobre a sociedade atual, em especial a brasileira? Considerando o que ele escreveu há 500 anos, não é muito difícil imaginar o que ele pensaria sobre desigualdade de renda; inserção assimétrica no comércio internacional; relações de trabalho precárias e em condições análogas à escravidão; existência de poucos grupos que controlam a economia; taxas de juros que comprometem boa parte do orçamento público; sistema financeiro que determina as condições de produção; e vários outros problemas relacionados à nossa organização econômica atual.

Identificar práticas comerciais injustas, ausências de políticas públicas e taxas de juros excessivas é tão atual quanto necessário. Resgatar a ética luterana e o método de Lutero para a análise da Economia é compreender que a denúncia profética é resultado natural da fé.

Referências

- BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV–XVIII. Vol. II: Os jogos das trocas.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média.** 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- LUTERO, Martinho. Aos pastores, para que preguem contra a usura. In: **Obras selecionadas**, vol. 5. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura, 1995.
- _____. Comércio e usura. In: **Obras selecionadas**, vol. 5. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura, 1995.

_____. Prédicas semanais sobre Mateus 5.7. In: **Obras selecionadas**, vol. 5. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura, 1995.

PIRENNE, Henri. **História econômica e social da Idade Média**. 4. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1999.

RIETH, Ricardo Willy. Economia introdução ao assunto. In: LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas**, v. 5. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura, 1995.

A Fundação Luterana de Diaconia (FLD), com sede em Porto Alegre (RS), atua na promoção e defesa de direitos por meio do Programa de Pequenos Projetos (PPP), com apoio a grupos, organizações e movimentos sociais em todo o Brasil. As áreas prioritárias do PPP são Justiça Econômica, Justiça Socioambiental, Direito, Diaconia e Ajuda Humanitária. Na área institucional, a FLD promove incidência pública, relações inter-religiosas e ecumênicas, e prioriza sua participação em fóruns e conselhos.

Sustentada na Diaconia Transformadora e na Política de Justiça de Gênero, a FLD também desenvolve projetos com organizações de catadoras e catadores de materiais recicláveis, com empreendimentos da economia solidária no âmbito da Rede de Comércio Justo e Solidário, com organizações e igrejas na superação da violência doméstica, a partir da exposição interativa Nem tão Doce Lar, com organizações diaconais em parceria com a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e com povos e comunidades tradicionais.

Também trabalha com outros dois programas: o Conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN) e o Centro de Apoio e Promoção da Agroecologia (CAPA), na promoção de direitos, respeito à interculturalidade e construção de políticas públicas.

ISBN 978-85-93033-01-8



9 788593 033018



IECLB



FLD
projetos de vida
actaliança

Brot
für die Welt