



Marcio de Lima Pacheco
Francisco de Assis Costa da Silva
(Orgs.)

ENTRE FILOSOFIAS E FILOSOFIAS

O discurso que se faz no mundo



Este livro é fruto de várias pesquisas realizadas ao longo dos anos pelos seus autores. Esses expressam suas formas de pensar para que sejam criticados pelo leitor, pois, a pesquisa que não se apresenta para ser apreciada, não tem comprometimento com a verdade. O título revela que a filosofia quer conversar com as mais diversas teorias, que, por várias vezes, são conflitantes entre si. São discursos que se apresentam ao mundo. Isso que se apresenta é a realidade, como diria Ayan Rand, independente da mente do observador em uma visada ética em que se busca a felicidade ou melhor, o egoísmo racional, ou seja, a necessidade essencial da presença da razão como orientação moral para o indivíduo. É necessário um objetivismo em tudo no qual os fatos não possam ter qualquer interferência de emoções ou desejos dos homens. Para ser possível a apreensão objetiva da realidade, é necessário que os homens utilizem da razão a fim de melhor notarem a realidade. Portanto, cada leitor, tem o comprometimento de fazer suas reflexões e críticas sobre os temas aqui versados.



editora *fi*.org



ENTRE FILOSOFIAS E FILOSOFIAS

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni
(*in memoriam*)

Comitê Científico

Gelci Colli

Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR)

Elizangela Aparecida Soares

Universidade Metodista

Elton Vinícius Sadão Tada

Faculdade Católica Paulista (FACAP)

José Pereira Júnior

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN)

Fábio Rychcki Hecktheuer

Faculdade Católica de Rondonia (FCR)

Cícero Manoel Bezerra

Centro Universitário Internacional (UNINTER)

Adriano André Maslowski

Faculdade Santo Ângelo (FASA)

Edgaro Torres López

Juiz Titular de la Corte Superior de Justicia de Lima Norte, Colombia

Carlos Paula de Moraes

Universidade Federal do Acre (UFAC)

Francisco de Assis Costa da Silva

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN)

Marcio de Lima Pacheco

Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

Plínio Perreira Filho

Secretaria de Educação do Estado da Paraíba

Suylan Lourdes de Araújo Dantas

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Maria de Lourdes Ortiz Sanchez

Universidad Autónoma de Zaratecas (UAZ)

Mónica Muñoz Muñoz

Universidad Autónoma de Zaratecas (UAZ)

ENTRE FILOSOFIAS E FILOSOFIAS

O DISCURSO QUE SE FAZ NO MUNDO

Organizadores

Marcio de Lima Pacheco

Francisco de Assis Costa da Silva



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Carole Kümmecke (www.carolekummecke.com.br)



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

E61 Entre filosofias e filosofias: o discurso que se faz no mundo [recurso eletrônico] /
 Marcio de Lima Pacheco, Francisco de Assis Costa da Silva... [et al.]. – Porto
 Alegre : Fi, 2023.

 421p.

ISBN 978-65-5917-710-3

DOI 10.22350/9786559177103

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia. I. Pacheco, Marcio de Lima. II. Silva, Francisco de Assis Costa da.

CDU 101/141

COORDENADORES

Davi Horner Hoe de Casto
Ronaldo Cândido dos Santos
Moisés Alves de Miranda
Raphael Gomes Paes Leme Lobo

AUTORES PARTICIPANTES

André Luiz de Castro Mariano
Dieugrand Philippe
Flávia Tortul Cesarino
Francisco de Assis Costa da Silva
Géssica Rayane da Conceição Assunção
Ítalo José Marinho de Oliveira
José Roberto Alves Loiola
Joyce Aparecida Pires
Jurandir Ferreira Dias Júnior
Karla Andrea Cândido da Silva
Magnus Dagios
Marcio de Lima Pacheco
Maria de Lourdes Ortiz Sánchez
Rafael Graebin Vogelmann
Rodolfo dos Anjos
Salvador Vera Ponce

A presente obra foi aprovada pelo Conselho Editorial respeitando as diretrizes da Qualis/CAPES, quais sejam, originalidade, relevância, pertinência, embasamento teórico, densidade científica, metodologia e desenvolvimento. Inclusive o sistema double blind review, garantindo a isenção e imparcialidade do corpo de pareceristas e plena autonomia do Conselho Editorial, atestando a excelência da obra que apresentamos à sociedade. Os autores são responsáveis pela correção e suas opiniões nos textos.

SUMÁRIO

PREFÁCIO 13

Dra. Suylan Lourdes de Araújo Dantas

APRESENTAÇÃO 16

1 17

EL ITINERARIO DE EDITH STEIN HACIA EL CONOCIMIENTO DE LA VERDAD

Salvador Vera Ponce

Ma. de Lourdes Ortiz Sánchez

2 38

A APOROFOBIA E A QUESTÃO DA IMIGRAÇÃO HAITIANA: DESAFIOS PARA A SOCIEDADE DEMOCRÁTICA E PARA O AVANÇO DE SOCIEDADES JUSTAS

Marcio de Lima Pacheco

Francisco de Assis Costa da Silva

Rosimeire Britto

Dieugrand Philippe

3 99

VONTADE, DESEJOS E A EXPLICAÇÃO DA AÇÃO

Rafael Graebin Vogelmann

4 142

FORMAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INTERNACIONAIS E SUA RELAÇÃO COM OS ESTADOS NACIONAIS

Magnus Dagios

Ítalo José Marinho de Oliveira

5 173

O PROCESSO DE INTERPRETAÇÃO EM LIBRAS E A EUCARISTIA: ENTRE A LINGUAGEM E O MISTÉRIO

Jurandir Ferreira Dias Júnior

6

219

TIPOS DE AÇÃO SOCIAL: REFLEXÕES WEBERIANAS NAS PEREGRINAÇÕES CATÓLICAS A APARECIDA DO NORTE E VIAGENS DE ADEPTOS DA CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL

André Luiz de Castro Mariano

7

244

RACIONALIDADE COMUNICATIVA: POSSIBILITADORA DO ENTENDIMENTO E PROMOTORA DA INTEGRAÇÃO SOCIAL

Rodolfo dos Anjos

8

277

A MIGRAÇÃO HAITIANA PARA O BRASIL: OS DESAFIOS LINGÜÍSTICOS E O APRENDIZADO DA LÍNGUA PORTUGUESA

Marcio de Lima Pacheco

Karla Andrea Cândido da Silva

Géssica Rayane da Conceição Assunção

9

368

AS MÚLTIPLAS FACES DO FEMININO NO CONTEXTO EVANGÉLICO BRASILEIRO: UMA ANÁLISE DA QUESTÃO DE GÊNERO

Joyce Aparecida Pires

André Luiz de Castro Mariano

José Roberto Alves Loiola

Flávia Tortul Cesarino

SOBRE OS ORGANIZADORES

419

PREFÁCIO



Dra. Suylan Lourdes de Araújo Dantas ¹

Escrever o prefácio de uma obra, não é uma tarefa fácil. Deve-se analisar cuidadosamente o que os autores desejaram transmitir, para poder repassar de maneira atrativa e sucinta o que aguarda o leitor. Essa obra intitulada *Entre filosofias e filosofias: o discurso que se faz no mundo* aborda temáticas discutidas na atualidade, como por exemplo: é a questão da imigração dos povos haitianos e o preconceito por eles sofrido; Da verdade e o Conhecimento; O feminismo e a teologia; Vontade e desejo; Relações Internacionais; As Libras aplicada a uma catequese...

É interessante notar que cada autor tem seu modo de escrever e, portanto, de se comunicar com o leitor. Para isso, quem ler, deverá estar atento para criticar cada frase e cada conceito, como se dialogasse com os autores.

¹ Pesquisadora no Departamento de Ciência e Engenharia de Materiais. Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Enfatizo aqui os doutores Marcio de Lima Pacheco e Francisco de Assis Costa da Silva pela genialidade, capacidade técnica, visão humanística e crítica perante um assunto tão complexo e pouco avaliado, anteriormente abordado pela filósofa Adela Cortina e autora de diversos livros.

O leitor deve esperar uma discussão desses conceitos buscando uma conscientização e estimulando uma implementação de políticas socioeconômicas e culturais de inclusão dos imigrantes haitianos no Brasil, incentivando o exercício dos direitos e deveres de todos os cidadãos perante a sociedade capitalista. Explanando também como a sociedade pratica a aporofobia com a rejeição, segregação, medo e desprezo por aquele que é pobre e imigrante.

No decorrer da leitura podemos ver a abrangência de conteúdo como a abordagem sobre o avanço da sociedade capitalista, a relação com o consumo desenfreado e a segregação da população. Ressaltando a influência da mídia no entendimento dos elementos centrais da cultura capitalista: “moda, publicidade e propaganda”.

Aos poucos com a evolução da sociedade, esta vem se conscientizando perante as lutas contra o racismo, misoginia, homofobia e também contra a xenofobia, crescendo uma maturidade moral no que é justo e humano.

Ao se deparar com uma obra dessa magnitude, o leitor deve apurar sua visão crítica a partir do ponto de vista filosófico, social e cultural diante os artigos aqui apresentados.

Certamente, a leitura desse livro, será enriquecedor a todos que abertamente estiverem dispostos a se deleitar numa visão culta, formal e esclarecedora sobre a sociedade em que estamos inseridos.

APRESENTAÇÃO

“Você pode ignorar a realidade, mas não pode ignorar as consequências de ignorar a realidade” (Any Rand)

Este livro é fruto de várias pesquisas realizadas ao longo dos anos pelos seus autores. Esses expressam suas formas de pensar para que sejam criticados pelo leitor, pois, a pesquisa que não se apresenta para ser apreciada, não tem comprometimento com a verdade. O título revela que a filosofia quer conversar com as mais diversas teorias, que, por várias vezes, são conflitantes entre si. São discursos que se apresentam ao mundo. Isso que se apresenta é a realidade, como diria Ayan Rand, independente da mente do observador em uma visada ética em que se busca a felicidade ou melhor, o egoísmo racional, ou seja, a necessidade essencial da presença da razão como orientação moral para o indivíduo. É necessário um objetivismo em tudo no qual os fatos não possam ter qualquer interferência de emoções ou desejos dos homens. Para ser possível a apreensão objetiva da realidade, é necessário que os homens utilizem da razão a fim de melhor notarem a realidade. Portanto, cada leitor, tem o comprometimento de fazer suas reflexões e críticas sobre os temas aqui versados.

1

EL ITINERARIO DE EDITH STEIN HACIA EL CONOCIMIENTO DE LA VERDAD

Salvador Vera Ponce¹

Ma. de Lourdes Ortiz Sánchez²

INTRODUCCIÓN

La filósofa Edith Stein³ fue asidua lectora de los escritos de Edmund Husserl desde el año 1912, y su ilusión era acercarse a él y a su escuela. Al conocer las ideas filosóficas de Max Scheler, el padre de la axiología

¹ Es Licenciado en Filosofía, Maestro en Estudios Novohispanos y Doctor en Humanidades y Artes. Es docente tiempo completo en la Unidad Académica de Historia, de la Universidad Autónoma de Zacatecas, en México. Actualmente imparte las materias de Latín, Griego, Filosofía de la historia, Filología aplicada a la historia, Historia de las religiones y otras afines a su formación. También ha impartido diferentes materias en el Seminario Conciliar Diocesano como Lógica, Historia de la filosofía prehispánica, Filosofía mexicana e Historia de las ideas en América Latina. Es perfil PRODEP deseable y autor de diversos libros y artículos de investigación científica publicados en México y en Perú. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0454-9853> Contacto: salvera@uaz.edu.mx/empatia.42@outlook.com

² Es Licenciada en Letras, Maestra en Estudios Novohispanos, Doctora en Humanidades y Artes, realizó el Posdoctorado en la Facultad de Filosofía y Letras, en la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Es docente de tiempo completo en la Unidad Académica de Letras, y desempeña 10 horas en el programa de Maestría en Humanidades, línea formación docente, eje enseñanza de la literatura, de la Universidad Autónoma de Zacatecas, en México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT y perfil PRODEP deseable. Ha publicado diversos libros de manera individual y en coautoría, así como artículos de investigación científica en revistas indexadas en Estados Unidos, México, Perú, Argentina, Colombia, España e Italia. <https://orcid.org/0000-0003-3627-8509> Contacto: lmorsa@uaz.edu.mx/orsalou@gmail.com

³ Según Ferrater Mora (1994), Edith Stein nació el 12 de octubre de 1891, en Breslau, en una familia judía que contaba con descendientes polacos y que profesaba el judaísmo. Se convirtió al catolicismo en el año 1922. En cuanto filósofa colaboró con Husserl en Friburgo; enseñó en el Instituto Alemán de Pedagogía Científica, pero fue destituida en 1933, debido a su condición judía. En 1934 ingresó a la Orden Carmelitana y recibió el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz. En 1942 fue aprehendida por los nazis y fue martirizada en una cámara de gas del campo de concentración de Auschwitz. Esta filósofa combinó la escolástica y la fenomenología, con influencia de A. Pfänder, Hedwig Conrad-Martius, el Pseudo-Dionisio, San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, por lo tanto, hay en ella un espíritu místico. Partió del inmanentismo fenomenológico, pero concluyó en un realismo trascendental. Logró una filosofía en la cual se supera el dogmatismo extremista, al no permanecer en la pura razón sino al dar un giro hacia la experiencia, con la finalidad de integrar filosóficamente esencia y existencia.

o filosofía de los valores, se motivó en sus reflexiones sobre la intuición, el encuentro con el otro y el conocimiento del propio yo. Pero como asistente del padre de la fenomenología a la edad de veinticinco años, tuvo la oportunidad de madurar sus ideas principalmente sobre la intuición y la empatía. Con un espíritu abierto integra elementos de la filosofía moderna con la filosofía tomista; relaciona la razón y la fe a partir de un peculiar concepto de la filosofía, el cual abarca el conocimiento y la vivencia espiritual.

Hay una gran diferencia entre la filosofía y la teología, pues mientras que en la primera se reflexiona a la luz natural de la razón, en la segunda se hace desde la fe. Es importante señalar que en la modernidad se llegó a pensar que razón y fe son opuestas e irreconciliables. Por lo tanto, también se concibió la idea que entre filosofía medieval y filosofía moderna no hay relación posible. Además, en el período de entreguerras afloró un naturalismo, al cual siguió un proceso de despersonalización humana. Como consecuencia de eso el hombre se inclinaba hacia una vida superficial, centrada en lo material, y, en ese sentido, la civilización occidental estaba perdiendo el espíritu.

Edith Stein captó el problema a partir de una necesidad personal de conocer la verdad. Por eso se puso en búsqueda, no sólo leyó a Santo Tomás de Aquino,⁴ sino que tradujo *Quaestiones disputatae de veritate*, y

⁴ Según Hirschberger (1991, t. I), Santo Tomás de Aquino, nació en Roccasecca, en una familia noble de Nápoles. Desde la edad de 5 años recibió una educación particular en el monasterio de Monte Cassino. Comenzó a estudiar en Nápoles cuando tenía ya 14 años y, uno de sus maestros fue Pedro de Hibernia quien lo inició en la filosofía griega. Estudió en la Universidad de Nápoles de 1239 a 1243 y, a los 20 años ingresó en la Orden Dominicana. Estudió en París de 1248 a 1252 y, en Colonia su maestro fue San Alberto Magno. Logró el título de *Magister* en la Universidad de París en 1256. Se dedicó a la enseñanza y a la investigación filosófica. El dominico Guillermo de Moerbeke le proporcionó comentarios de obras de Aristóteles y de otros. El período de su mayor actividad filosófica fue de 1269 a 1272. Murió en el

comenzó a comparar el pensamiento filosófico del doctor angélico con la fenomenología de Husserl.⁵ Se interesó en el problema del ser, por lo cual estudió a profundidad la doctrina tomista del acto y la potencia,⁶ y se enfocó a demostrar que estos conceptos son básicos en toda “sana” filosofía contemporánea. Ante un mundo carente de espíritu y de sentido, que se debatía en el caos económico, político y cultural, Stein captó el problema y buscó respuestas originales a partir de la filosofía medieval, pero ubicándose en la filosofía de Husserl. Este problema persiste en la actualidad y es relevante, en el fondo es el mismo que hay entre el conocer y el creer, entre la razón y la fe.

monasterio de Fossanuova, el 7 de marzo del año 1274. A Santo Tomás de Aquino se le ha llamado “Doctor Angélico”, escribió comentarios a obras de Aristóteles, como: *Metafísica*, *Física*, *Ética a Nicómaco*, *Política*, *De anima*, *Peri hermeneias*, *Segundos Analíticos*, y otras; igualmente al *De Trinitate*, de Boecio. También es autor de obras como: *De principiis naturae*, *De ente et essentia*, *De aeternitate mundi*, etc.; además, *Comentario a las Sentencias*, *Summa theologiae*, *De veritate*, *De potentia*, *De anima*, *De malo*, *Summa contra gentiles*, etcétera.

⁵ Según Pintor-Ramos (2002), Edmund Husserl nació en Prossnitz, Moravia, entonces bajo la soberanía del Imperio Austro-húngaro, el 8 de abril de 1859, en una familia judía adaptada a la vida social de aquel lugar. Estudió matemáticas, pero en la Universidad de Viena tuvo como maestro de filosofía a Brentano, de 1884 a 1886, con lo cual decidió a investigar sobre problemas filosóficos. Se dedicó a la enseñanza, sobre todo en la Universidad de Friburgo de 1916 a 1928. Estudió psicología, disciplina que estaba de moda en su tiempo, sin embargo, allí no encontró respuestas a sus interrogantes filosóficos. En el período 1900-1901 se publicaron sus *Investigaciones lógicas*, obra en la que Husserl hace una crítica al psicologismo. Husserl es el padre de la fenomenología, sobre todo a partir de la publicación, en el primer número del *Anuario*, de su obra *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, en 1913. Con el triunfo de Hitler, en 1933, la vida del judío Husserl se tornó difícil a causa de las políticas antijudías del partido nacional socialista; sin embargo, no murió sino hasta el año 1939.

⁶ La doctrina del acto y la potencia consiste en que el ser es el fundamento de todos los entes, o sea, estos participan de él. El ser está pues en movimiento y la potencia y el acto se implican mutuamente. No hay que confundir el ser con el ente, el primero posibilita la existencia de todos los entes. Se puede decir que la potencia y el acto son coprincipios del ente, con otros como: sustancia y accidente; materia y forma; esencia y existencia. El ser en potencia aún no es, pero es posible que sea; en cambio, el ser en acto es el que “es”, o sea, es ya ser real. Santo Tomás de Aquino empieza a tratar esta doctrina desde las *Quaestiones disputatae de potentia*, obra que es un preludio de la *Summa theologiae*. El Aquinate distingue tres grados del ser: las cosas materiales o compuestas; los espíritus puros o seres simples; el ente primero, o sea, Dios. Éste último es el Acto puro, el Ser puro, fuente y causa de todos los demás entes. La analogía del ente es indispensable para la comprensión de la relación entre el ser finito o temporal y el ser eterno. El primero es un análogo o una imagen del segundo.

En el presente ensayo el objetivo es reflexionar sobre la relación que Edith Stein hace de la filosofía tomista y la fenomenología de Husserl, y sobre la posibilidad de la cooperación entre los filósofos, para continuar el diálogo entre filosofía tomista y filosofía moderna. Trabajos como éste, sobre el pensamiento filosófico de Stein, a partir de su obra *Ser finito y ser eterno*, interesan a filósofos sin prejuicios, a los que han superado el positivismo y buscan sinceramente la verdad, sin descartar fuentes cristianas de la filosofía con el pretexto de que pertenecen a la Edad Media. El resultado más importante es la contribución para vencer el prejuicio, según el cual la filosofía medieval no tiene derecho a existir, por ser totalmente contraria a la filosofía moderna.

La metodología que se sigue consiste en la búsqueda de la integración de conceptos medievales y modernos, en este caso fenomenológicos. Se analiza el libro de Stein, *Ser finito y ser eterno*, y se pone en relación con algunos aspectos de la *Suma de teología*, de Santo Tomás de Aquino; se estudia la bibliografía secundaria y se hace comparación de textos, redacción y revisión; se reflexiona siempre a partir de las fuentes primarias.

1. LAS PERSPECTIVAS FILOSÓFICA Y TEOLÓGICA EN STEIN

Edith Stein cobra un significado peculiar en el contexto del secularismo que se desarrolló en la modernidad, el cual aflora en un ateísmo teórico porque el hombre puede emitir juicios falsos acerca del Ser Supremo; pero también práctico porque el cristiano que se deja

atraer por el mundo, aparentemente tiene fe, pero en realidad no la vive. Según Ladusans (1986) la autora aparece sobre todo en el periodo de entreguerras, en medio de una sociedad cuya cultura estaba dominada por un inmanentismo originado en el *cogito* cartesiano, desarrollado sobre todo en Kant y el marxismo, y que ya representaba las raíces del ateísmo del siglo XX.

En los años treinta, sin embargo, mientras a Stein se le cerraban todas las puertas, excepto las conventuales, a causa del triunfo de Adolfo Hitler en 1933 y su política antisemita, se produjo un debate con la participación de Blondel, Maritain y Gilson, en torno a la relación que hay entre filosofía y cristianismo; así como el sentido que podría tener una filosofía cristiana. Para los autores lo más importante era analizar la capacidad del cristianismo para aportar algo a la filosofía, en concreto: “No sólo para constituir el origen de una filosofía [...] sino para penetrar y vivificar el trabajo filosófico como una médula de pensamiento” (TILLIETTE, 1994, p. 21). La osadía de Stein consistió en tomar datos de la Revelación⁷ e incorporarlos a la filosofía, como puede verse, sobre todo, en su obra *Ser finito y ser eterno*. Por lo tanto, Stein reivindica la filosofía cristiana y con ello responde, a su manera, a los interrogantes que se planteaban aquellos filósofos.

⁷ La Divina Revelación consiste en la manifestación de Dios a los hombres por Jesucristo. En este sentido es de carácter histórico y fundamenta la tradición religiosa; pero también se puede entender como revelación natural, en cuanto que el Creador se da a conocer por medio de sus criaturas. En la Iglesia Católica, por ejemplo, se cree que el hombre es capaz de conocer a Dios a la luz natural de la razón, a partir de las obras creadas; sin embargo, no puede acceder de ese modo a la Divina Revelación, porque Dios se da a conocer libremente a los hombres y, además, les revela su Plan de Salvación de todos los pecadores por Jesucristo.

Stein (2004) toma como punto de partida la filosofía de Santo Tomás de Aquino, pues desde la introducción trata la cuestión del ser, y comienza con una pequeña explicación de la doctrina tomista del acto y la potencia. Según esta doctrina, el ser existe como ser en potencia (posible) o como ser en acto (real). Según Tilliette (1994) el acto puro coincide con el Sumo Ser, que en todo caso es Dios. Esto a pesar que en la época moderna existe la tendencia a desconfiar de la Edad Media, porque desde la patrística los autores se orientaron a hacer del cristianismo una filosofía. La autora termina la introducción de su libro con una referencia explícita al sentido y posibilidad de una filosofía cristiana. Lo que a ella le interesa es la relación entre filosofía medieval y filosofía moderna, o sea, “[...] entre saber y creer, entre la filosofía y la teología” (STEIN, 2004, p. 30). Afirma que, según Santo Tomás, la filosofía y la teología se implican mutuamente, y la razón natural por sí misma es incapaz de alcanzar la Suma Verdad; sin embargo, puede “[...] demostrar la armonía entre la verdad probada por la razón y la verdad de la fe” (STEIN, 2004, p. 31).

La filosofía de Stein no se limita al conocimiento, pues: “Por *filosofía* se pueden entender estos dos significados: hacer filosofía o tener una vida espiritual. (El filósofo es filósofo aun en los momentos en que no filosofa.) Pero además hay un tercer significado [...] *la filosofía es una ciencia*” (STEIN, 2004, p. 32). Esto representa que la filosofía tiene en principio una dimensión vivencial, y se puede considerar “ciencia”, lo cual implica que en ella se conozca la verdad; sin embargo, se circunscribe al ámbito de la razón natural, mientras que la teología se

fundamenta en datos revelados. Stein sigue a Maritain en cuanto a la idea que:

Por la gracia, el espíritu del hombre ha sido purificado y fortificado, está menos expuesto a errores que en el estado de caída, aunque todavía no haya sido inmunizado de ellos en lo que concierne a la filosofía en cuanto actitud espiritual (*habitus*) y en cuanto actividad espiritual (*acto*) (STEIN, 2004, p. 39).

La fe es una iluminación que permite a la razón natural llegar al Ser Primero. Si la razón tratara de conocer, ella sola sin ayuda de la fe, al Ser que es fundamento de todos los entes, “[...] se convertiría en sinrazón” (STEIN, 2004, p. 40). Por lo tanto, lo novedoso es que Stein conciba una filosofía que se enriquece a la luz de la Revelación. Esto nos permite comprender por qué, Stein, al relacionar el pensamiento de Santo Tomás con la fenomenología de Husserl, fue capaz de impulsarse desde allí hacia una nueva vida mediante su conversión al cristianismo. En ese caso, veremos que a ella le sucedió lo mismo que a San Agustín, quien comenzó buscando la verdad con minúscula, y terminó encontrando la Verdad con mayúscula, es decir, a Jesucristo.

2. LA ANALOGÍA Y LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

Edith Stein relaciona dos partes en su obra *Ser finito y ser eterno*, es decir, la filosofía tomista y la fenomenología de Husserl; y si logra conciliar estos dos extremos es sin duda mediante la aplicación de la analogía como método filosófico. Inicia el análisis de la doctrina tomista del acto y la potencia, pero esto no es casualidad porque lo hace con el

fin de presentar enseguida la filosofía fenomenológica de Husserl, y mostrar de una manera más profunda que no se puede predicar del mismo modo de Dios Creador y sus creaturas; y que la doctrina tomista sobre el ser puede constituir una preparación para la conversión hacia el plano trascendental husserliano. Por consiguiente, la analogía que se aplica en este libro resulta ser un paso indispensable en esta filosofía fenomenológica.

Uno de los apartados más interesantes en el libro *Ser finito y ser eterno*, es el que trata de la analogía en relación al ser primero o ser puro. El ser finito tiene principio y también fin, pero el ser puro es eterno, no está limitado por lo temporal y carece de imperfecciones. El sumo ser “[...] es llamado *puro* porque no hay en él ningún *no ser*; al contrario, el *ser finito* está sometido a una limitación temporal según la cual existió y no existirá más, y a una limitación temporal *concreta*, que es una cosa pero no todo” (STEIN, 2004, p. 352). El sumo ser, el ser puro, es ser por esencia, pero por analogía se puede aplicar el término “ser” también al ser finito, que lo es sólo por participación. Por lo tanto, como presupuesto de esta verdad está la doctrina de la potencia y el acto, de manera que a la potencia le corresponde el ser finito y al acto el ser eterno; sin embargo, solamente porque este último es el acto puro.

De acuerdo con Gómez (1988) el padre Przywara bien pudo asesorar a su amiga Stein en el tema de la analogía, pues a través de su obra *Analogia entis* transmite la doctrina aristotélica de la analogía tal como se difundió en la época medieval. Por eso la filósofa divide el término en unívoco, equívoco y análogo. El primero, significa una propiedad o razón que está presente en todos los individuos que pertenecen a la

extensión de tal término, por ejemplo, racionalidad en todos los individuos que se ubican en la especie humana. El segundo, se aplica a varios individuos en sentido diferente, por ejemplo, “gato” se dice del animal, pero también del instrumento hidráulico que sirve para levantar el vehículo. El tercero, sirve para referirnos a una cosa que se realiza en varios individuos en parte igual y en parte diferente, debido a que en ellos existe una relación de semejanza, por ejemplo, se puede decir “Pedro es amor”, como se dice que “Dios es amor”, o que “María es amor”, o bien “Juanito es amor”, “Bingo es amor”, etc.; pero el término “amor” no se aplica en el mismo grado a Dios y a los demás individuos, pues Dios es amor por esencia, es el principal analogado, no así, por ejemplo, los seres humanos, los cuales son amor en la medida que participan de ese amor divino.

Para Gómez (1988), Stein en el apartado sobre la analogía se funda en la distinción de dos clases de analogía, o sea, la de atribución y la de proporcionalidad. La primera, consiste en que algo se predica de un sujeto por su semejanza con otro a quien compete en mayor o menor medida tal predicado; en el caso de la segunda, lo que se predica se encuentra en los individuos que se comparan, pero en distinto grado, por ejemplo, a toda cosa se le aplica el término “ser”, pero no le corresponde en el mismo nivel que a Dios, al cual se le aplica en sentido absoluto.

Los conceptos anteriores no eran suficientes para que Stein pudiera orientarse hacia la verdad. Sin duda la influencia del pensamiento analógico en ella fue a partir de “[...] *l’analogia entis* come risposta cattolica al pensiero dell’epoca moderna da Descartes in poi”

(PRZYWARA, 1995: 245).⁸ Por consiguiente, ella concibió la filosofía no sólo en tanto conocimiento sino también como espiritualidad; lo cual significa que su punto de partida es la vivencia interior y no las ideas en sí. La doctrina tomista es sólo una primera etapa, le seguirá otra de carácter fenomenológico. Según Feldmann (1999) la autora comenzó su etapa husserliana con la lectura de las *Investigaciones lógicas*, las cuales le impresionaron tanto que en 1913 se trasladó a Gottinga, con lo que tuvo la oportunidad de conocer a Husserl y participar en su famosa escuela.

En opinión de Pintor-Ramos (2002) la convicción de Stein era que la filosofía tiene una dimensión de espiritualidad, Husserl la alentó con la idea que la vivencia de la verdad es el fundamento de toda certeza. La impresionó también el pensamiento fenomenológico según el cual el mundo extramental no es el verdadero, y no es racional creer que existe. Si se quiere llegar a la verdad no hay que renunciar a ese presupuesto natural. La *epojé* de Husserl consiste en ir a la esencia de las cosas, es decir, despojarlas de todos los accidentes, lo que implica poner entre paréntesis aquello que es tenido como la realidad. Tal forma de filosofar desempeña una función parecida a la duda en el sistema cartesiano, y sirve para descubrir nuevos presupuestos. Además, es una guía hacia el plano trascendental que, desde una visión fenomenológica, es el verdadero ámbito en donde es posible la verdadera filosofía. Para

⁸ Se tiene este texto en italiano: “[...] l'*analogia entis* come risposta cattolica al pensiero dell'epoca moderna da Descartes in poi” (Przywara, 1995, p. 245). En español: “[...] la *analogia entis* como respuesta católica al pensamiento de la época moderna desde Descartes en adelante” [La traducción es nuestra].

realizar la *epojé*, que hace posible dar el paso hacia el plano trascendental, es necesario un ejercicio de la libertad.

Según Husserl y sus seguidores, hay que desprenderse de todo lo que no es la esencia de las cosas, partir del fenómeno, de “[...] aquello que se manifiesta por sí mismo en tanto que es manifiesto, es decir, la verdadera realidad” (PINTOR-RAMOS, 2002, p. 188). Esta idea se completa cuando se afirma que hay que pasar de la concepción natural del mundo al plano trascendental, lo cual exige renuncia a toda la riqueza inmediata que ofrece el mundo natural. Sin duda, estos conceptos enriquecieron la concepción filosófica de Stein, quien se dispuso decidida a dar el paso libremente hacia el plano trascendental, pero a tal grado que no se quedó en el conocimiento, sino que continuó su búsqueda de la verdad con un anhelo tan grande, que la llevó a convertirse al cristianismo, y así renunció a todo para llenar su existencia con una espiritualidad cristiana.

Stein aprovechó esta riqueza conceptual husserliana, al hacer una comparación analógica con la filosofía tomista, por ejemplo, a partir de la pregunta **“Dios, ¿es o no es la verdad?”** (AQUINO DE, 2006, t. I, parte I, C. 16, art. 5). La analogía se aprecia en la solución que se da a la pregunta a partir de la Sagrada Escritura:

Como ya se dijo (a.1), la verdad se encuentra en el entendimiento en cuanto que aprehende las cosas como son; y en las cosas en cuanto que son adecuables al entendimiento. Todo esto es así en Dios en grado sumo. Pues su ser no sólo se conforma a su entendimiento, sino que también es su mismo entendimiento. Y su conocer es la medida y causa de cualquier otro ser y entendimiento. Y El mismo es su ser y su conocer. Por lo tanto, en El

no sólo está la verdad, sino que El mismo es la primera y suma verdad (AQUINO DE, 2006, t. I, parte I: C. 16, art. 5).

Stein trata expresamente el tema de Dios en cuanto Verdad. La verdad es uno de los trascendentales, de manera que todo ser es verdadero; pero, no es que a Dios se le conceda una perfección o una nueva cualidad, más bien: “Si pensamos en el ente primero, tal como se manifiesta a sí mismo, el ser y la verdad coinciden aquí (por eso Dios mismo es llamado también *la Verdad*)” (STEIN, 2004, p. 325). Todos los entes se corresponden con el Creador, y todas las perfecciones que poseen se originan en esta correspondencia. Stein relacionó los pensamientos tomistas con la fenomenología de Husserl, y aspiró al conocimiento de la Suma Verdad, del Ser eterno. Si el concepto de plano trascendental exigía una conversión, y era asunto que concernía a la libertad humana, entonces, ella se decidió libremente a dar el paso; por eso se tiene al alcance su obra maestra *Ser finito y ser eterno*, en la cual se puede interpretar que trabajó arduamente la fenomenología de Husserl, pero con el fin de utilizarla junto con el tomismo y como preparación para dar libremente otro paso, ahora no hacia un plano trascendental sino al ámbito de lo sagrado, en el cual se tienen las experiencias místicas, y el ser humano permanece mudo de admiración ante la teofanía.

Según Pintor-Ramos (2002) la influencia del padre Przywara en Stein es patente en la misma estructura de *Ser finito y ser eterno*, pues en ella se muestra la aplicación de su concepto de analogía al estudio del tomismo y la fenomenología. Se podría decir que los sistemas filosóficos

nada tienen en común; sin embargo, ante esta comparación analógica tal parece que la doctrina tomista de la potencia y el acto ya esperaba las aportaciones de Husserl. Por otra parte, el padre de la fenomenología era consciente de los alcances que podía tener su filosofía, pues consistía prácticamente en la denuncia de que el hombre en su concepción del mundo permanecía en el plano natural, y eso tendría consecuencias, por ejemplo, el irracionalismo nazi. Consideró que el ser humano en lugar de avanzar hacia una mayor racionalidad, se alejaba de ella cada vez más. Stein tuvo la misma percepción, pero también descubrió que los hombres necesitaban abrirse al don de la fe en Cristo.

3. CONOCIMIENTO DE LA VERDAD Y BEATITUD

Edith Stein relaciona el pensamiento filosófico de Santo Tomás de Aquino y la fenomenología de Husserl, con el objetivo de llegar a conocer la verdad, pero eso sucede en un período de crisis de la cultura occidental. En Europa algunos filósofos habían logrado la unidad y respuestas a los interrogantes fundamentales del hombre a partir del cristianismo; sin embargo, en el período de entreguerras algunos olvidaron esos principios, entre otras causas por el impacto del antropocentrismo, el humanismo ateo que fue aumentando desde el Renacimiento, y la autonomía del sujeto moral, que tuvo como consecuencia en el siglo XX una economía y una política sin ética. Irrumpieron los totalitarismos ruso y nazi, prosperó el fascismo; dominó la irracionalidad y se desencadenó un proceso de despersonalización del hombre. Se vivió una crisis profunda en todos

los aspectos: cultural, económico, político, social, educativo, religioso, etc., Europa estaba perdiendo su espíritu, y esto le sucedía a todo el mundo occidental. Pero no todos los seres humanos percibieron lo que estaba sucediendo. Otra vez, como en el caso del “resto fiel” israelita, unos cuantos contribuyeron a la salvación del todo. Se trata de un auténtico movimiento de renovación espiritual que muestra verdaderos deseos de conocer la verdad. A continuación, se expresa con qué intelectuales se dio este movimiento de renovación:

[...] en la novela, con figuras como la noruega Sigrid Undser, la alemana Gertrud von Le Fort, los franceses Georges Bernanos y Francois Mauriac; en el ensayo, con el italiano Giovanni Papini y los ingleses Gilbert Keith Chesterton, Hilaire Belloc y Christopher Dawson; en el pensamiento político con el fundador del *Partito Popolare Italiano* Luigi Sturzo; en la espiritualidad con los ingleses Columba Marmion, Ronald Knox y Robert Hugh Benson; en la filosofía, donde se pueden citar a Romano Guardini, Edith Stein y Peter Wust en Alemania, y a Jacques Maritain, Etienne Gilson, Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier en Francia; en la poesía, con Paul Claudel y Thomas Stearns Eliot. La enumeración, evidentemente, no es exhaustiva (FAZIO, 2008, p. 13).

Tal parece que el conocimiento de la verdad y el itinerario hacia la beatitud van juntos. Además, tanto la filosofía como la vida de fe se desarrollan siempre por el hombre en determinadas condiciones socio-históricas. Es el caso de Stein, quien no sólo hizo filosofía, sino que creció en santidad en condiciones adversas. A raíz de la Revolución Industrial se presentaron nuevos y graves problemas, acompañados de un creciente secularismo; se necesitaba una nueva luz, por eso, desde los últimos años del siglo XIX se promovió el estudio del pensamiento

tomista. Hay documentos papales de importancia al respecto como la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, el *Motu Proprio Doctoris Angelici* de Pío X, o la Encíclica *Studiorum Ducem* de Pío XI. A partir de esta documentación se logró que los filósofos echaran la mirada hacia el pensamiento de Santo

Tomás de Aquino. Así, no sólo se reactualizó la filosofía, sino que la filosofía cristiana entró en diálogo con las filosofías moderna y contemporánea, es decir, vino a iluminar todo un panorama desolador. Es este contexto socio-histórico y cultural el escenario en el cual apareció Stein, produjo su reflexión filosófica y se convirtió a Cristo. Pero si su conversión se dio a partir de la analogía entre la filosofía tomista y la fenomenología de Husserl, “Péguy, Lotte, Maritain, Massis y Madeleine Sémier testimonian la importancia de la obra bergsoniana en su camino hacia la verdad”. (FAZIO, 2008, p. 21). En efecto, muchos jóvenes hombres y mujeres, asistían a las conferencias de Bergson en París, porque necesitaban con urgencia conocer la verdad. Sin embargo, algunos de los conversos, como Maritain y su esposa Raïsa Oumancoff, comenzaron con el estudio de la filosofía de Santo Tomás de Aquino.

Stein se interrogaba sobre la realidad y su más profundo fundamento, y en ese sentido estaba en búsqueda de la verdad, pero también quería una iluminación para su propia existencia. Tenía un gran sentido de justicia social, al punto que: “[...] sufría por el abismo que existe entre los planteamientos académicos y las necesidades reales de las personas” (FELDMANN, 1999, p. 81). Por lo tanto, en aquel tiempo había preferencia por la teoría en detrimento de la práctica, lo cual se traducía en situaciones de injusticia social; además, había un gran vacío

a causa del antropocentrismo y el inmanentismo. En moral se concebía al hombre como un sujeto autónomo, y ya se manifestaban las consecuencias de que entre ciencia y sabiduría, en la modernidad se optó por la ciencia por influjo del positivismo.

Husserl constató que el hombre moderno eligió el naturalismo, que solamente lo llevó a dar por sentado que este mundo que percibe por los sentidos existe. Pero no era suficiente la respuesta al interrogante sobre la existencia o no existencia del mundo sensible, pues el problema antropológico crecía cada vez más. Por eso: “Con el lema ‘objetividad’, la fenomenóloga Edith Stein había abogado por el vaciamiento de prejuicios y opiniones previas, para permitir que la verdad irrumpiera en la persona con toda su potencia” (FELDMANN, 1999, p. 97). Se puede apreciar que Stein siguió dos procesos semejantes, en los cuales se requería la renuncia: el filosófico y el espiritual. En su investigación filosófica había que renunciar a toda la riqueza, representada por los prejuicios y opiniones previas naturalistas sobre el mundo, para poder conocer la realidad verdadera a través de la *epojé* en el plano trascendental; pero también en la espiritualidad había que renunciar a todo para seguir a Cristo, a partir del plano de lo sagrado en el cual se goza la contemplación del Ser Eterno y Verdadero. En este caso: “La especulación filosófica, tan abstracta a primera vista, se convierte en una ayuda para la vida, ofrece unas perspectivas prácticas” (FELDMANN, 1999, p. 109). Como se ve en el caso de Stein, el filósofo no puede encontrar la felicidad en su quehacer filosófico en cuanto tal, es necesario acompañarlo de una vida espiritual e integrar las dos partes;

por lo tanto, el conocimiento por sí solo no basta, lo más importante es la dimensión existencial de la persona humana.

Husserl emprende la búsqueda de las esencias de las cosas, es decir, de las cosas mismas. Pero la iniciativa no era nueva, pues: “Esta vía fue intentada ya por Descartes, el cual buscó para su filosofía un fundamento inamovible, a saber, el ‘yo pienso’, con el que se da inseparablemente el ‘yo soy’. A esto denomina Husserl ‘una intuición originaria’” (DARTIGUES, 1981, p. 22). Sin embargo, Stein (2004) parte de la doctrina tomista y concibe la esencia como aquello por lo cual una cosa es lo que es. Además, el ser es ser en potencia y ser en acto, de manera que al primero corresponde el ser finito, y al segundo, el ser eterno en cuanto acto puro. Se entiende que el primero es espacial y temporal. Por lo tanto, Husserl al ir a las esencias de las cosas, busca aquello que las constituye; y su discípula se interroga por las esencias de las cosas, pero también por la esencia del Ser supremo, al cual identifica con Dios, por lo cual dice:

El ser supremo es necesariamente una *persona*. Esta persona no sería el ser supremo, si alguna cosa se sustrajera a su poder ser, a saber, si hubiera ser o no-ser independientemente de él (de su poder). Así el ser de las unidades inteligibles tampoco puede ser independiente de Dios. ¿Cae con esto bajo el influjo del tiempo? Esto tampoco es posible (STEIN, 2004, p. 122).

La idea es explicada de esta manera: “Las esencias son la racionalidad inmanente del ser, el sentido *a priori* en el que debe entrar todo lo real o posible, y fuera del cual nada puede producirse, puesto que la idea misma de producción o acontecimiento es una esencia [...]” (DARTIGUES, 1981, p. 25). Por lo tanto, el concepto de esencia tomista

fue adoptado por Husserl, pero Stein a la luz de la Revelación se refirió al Ser supremo identificándolo con Dios, es decir, buscó la verdad de las cosas, pero también la del ser que las sostiene en la existencia.

Edmund Husserl (1997) trata el tema de la constitución del mundo espiritual; el de la oposición entre el mundo naturalista y el personalista; la motivación como ley fundamental del mundo espiritual; insiste en la centralidad de la persona en relación al mundo circundante. No sólo atiende la constitución de la naturaleza material, sino animal y la del mundo espiritual. Sin duda estos aspectos de la filosofía de su maestro motivaron a Stein a emprender el paso hacia lo trascendental y posteriormente a lo sagrado. En efecto, el padre de la fenomenología reconoce valor a la persona en cuanto ser libre, por lo que afirma:

Encontramos, pues, como LO PRIMIGENIA Y ESPECÍFICAMENTE SUBJETIVO AL YO EN SENTIDO PROPIO, el yo de la 'libertad', el que presta atención, considera, compara, distingue, juzga, valora, es atraído, repelido, se aficiona, se fastidia, desea y quiere: el YO que es en todo sentido 'ACTIVO', QUE TOMA POSICIÓN (HUSSERL, 1997, pp. 260-261).

Enseguida se relaciona el yo activo con el yo pasivo, y con una receptividad que implica ya cierta actividad o toma de posición del sujeto humano. Stein leyó las obras de Husserl como buena discípula y las lecturas le sirvieron de motivación no sólo para vencer, a partir de su libertad personal, contra ese proceso de despersonalización del hombre en el período de entreguerras, sino también para identificarse a sí misma en el encuentro con la Verdad divina donde, además, tuvo acceso a la felicidad que no se acaba.

CONCLUSIÓN

Edith Stein al comparar analógicamente la filosofía tomista y la fenomenología de Husserl, sobre todo en su obra *Ser finito y ser eterno*, logra resultados tanto a nivel de la filosofía como de la espiritualidad cristiana. Demuestra que la filosofía medieval y la filosofía moderna tienen semejanzas y diferencias, y que es necesario apreciar las primeras. Además, hace ver que la reflexión filosófica en la que se busca la convergencia de estos dos modos de filosofar es enriquecedora, porque vuelve al hombre a la racionalidad a la cual se estaba renunciando en el período de entreguerras, al aprecio de la persona humana y a la espiritualidad.

La autora contribuye en la lucha contra la irracionalidad y el ateísmo; abre puertas a partir de la investigación filosófica en el momento en que todas parecen cerrarse bajo el dominio del empirismo y el positivismo, que en el periodo de entreguerras propiciaban un enfoque naturalista respecto a la concepción del mundo y, por lo tanto, la pérdida del espíritu y de la capacidad para actuar en contra de los totalitarismos. Stein se unió a los filósofos de su tiempo, que buscaban la verdad en medio de la crisis europea, por caminos de ciencia, filosofía y espiritualidad. Se convirtió al catolicismo como Raïsa y Jacques Maritain, Péguy, Lotte, Psichari, León Bloy, y otros. Produjo una filosofía práctica a partir de la doctrina del acto y la potencia, es decir, con implicaciones éticas y espirituales. Superó los prejuicios naturalistas desde los cuales el hombre común daba por sentada la existencia del mundo circundante, a pesar de la ausencia de garantías

racionales. Guiada por las enseñanzas de su maestro Husserl manifestó la conveniencia de la *epojé* para poder pasar al plano trascendental y poder conocer la verdadera realidad.

En su obra *Ser finito y ser eterno* demuestra que la reflexión filosófica puede realizarse a partir de una comparación analógica entre diferentes sistemas filosóficos y, de este modo, hacer posible la innovación y un mayor acercamiento a la verdad. Por lo tanto, la filosofía y la teología se complementan en el aspecto teórico y motivan hacia determinadas acciones en la vida práctica. Una de sus ideas favoritas es la capacidad de la fe para iluminar a la razón. Por lo tanto, si el hombre vive de manera racional, puede propiciar la apertura de su corazón al don de la fe. La filosofía medieval, en concreto la de Santo Tomás de Aquino, se puede poner en diálogo con la filosofía moderna y contribuir para que en la civilización occidental haya racionalidad.

REFERENCIAS

- ABBAGNANO, N. **Diccionario de filosofía**. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- AQUINO, T. de. **Suma de Teología**, t. I, parte I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- BASAVE-FERNÁNDEZ DEL VALLE, A. **La sinrazón metafísica del ateísmo**. México: Publicaciones Paulinas, 1986.
- DARTIGUES, A. **La fenomenología**. Barcelona: Editorial Herder, 1981.
- FAZIO, M. **Cristianos en la encrucijada**. Madrid: Ediciones Rialp, 2008.
- FELDMANN, CH. **Edith Stein. Judía, filósofa y carmelita**. Barcelona: Editorial Herder, 1999.

- FERRATER MORA, J. **Diccionario de filosofía**. Barcelona: Editorial Ariel, 1994.
- GÓMEZ ROBLEDO, A. **El pensamiento filosófico de Edith Stein**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- HIRSCHBERGER, J. **Historia de la filosofía**, t. I. Barcelona: Editorial Herder, 1991.
- HUSSERL, E. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- LADUSANS, S. Prólogo. En: Basave-Fernández del Valle, Agustín. **La sinrazón metafísica del ateísmo**. México: Publicaciones Paulinas, 1986, pp. 5-17.
- PINTOR-RAMOS, A. **Historia de la filosofía contemporánea**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- PRZYWARA, E. **Analogia entis**. Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- STEIN, E. **Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser**. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- TILLIETTE, X. **El Cristo de la filosofía**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1994.

2

A APOROFOBIA E A QUESTÃO DA IMIGRAÇÃO HAITIANA: DESAFIOS PARA A SOCIEDADE DEMOCRÁTICA E PARA O AVANÇO DE SOCIEDADES JUSTAS

Marcio de Lima Pacheco¹

Francisco de Assis Costa da Silva²

Rosimeire Britto³

Dieugrand Philippe⁴

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Professor do Mestrado Acadêmico em Filosofia e Adjunto da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Avaliador do MEC/INEP para os Cursos de Filosofia e Teologia. E-mail: ppachecus@hotmail.com, <http://lattes.cnpq.br/3757823723460546> Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-3902-2680>

² Doutor em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana di Roma (2007). Mestre em Teologia Fundamental pela Pontifícia Università Gregoriana di Roma (2004). Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Eclesiástica de Filosofia João Paulo II (1993). Bacharelado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1997). Licenciatura em Letras Clássicas: Português-Latim-Literaturas pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1998). Leciona no Mestrado em Filosofia do Perfil. Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Diretor do Colégio Diocesano Seridoense. Foi professor do Departamento de Letras da Universidade Federal do Pernambuco. Foi Reitor do Seminário Diocesano São João Maria Vianey. Diretor da Faculdade Eugênio Sales. Foi Coordenador do Curso de Filosofia da UERN Caicó, Diretor do Campus de Caicó (UERN). Tradutor e revisor de textos latinos, principalmente, do período medieval. Tem como área de atuação: Ensino de Filosofia, Política Moderna e Contemporânea, Filosofia Antiga e Medieval Ontologia, Hermenêutica Bíblica, Análise do Discurso, Teologia Fundamental, Teologia Pastoral, Teologia Dogmática, Doutrina Social da Igreja, Ética Social e Cristã. <http://lattes.cnpq.br/9015115945793735> E-mail: diretor@cdscaico.com.br <http://orcid.org/0000-0001-9874-0784>

³ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Graduação em Psicologia pelo Centro Universitário de Santo André - (2008 - 2012). Pós-Graduação em Sociopsicodrama pela Universidade Municipal de São Caetano do Sul - USCS - (2013 - 2015). Pós-Graduação em Neuropsicologia pela Faculdade de Medicina do ABC FMABC - (2015 - 2018). Pós-Graduanda em Terapia Cognitivo Comportamental com Ênfase em Saúde e Saúde Mental Pela Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo FCMSCSP - (2019 ? 2020) Psicóloga Clínica - (2013) Título de Especialista em Neuropsicologia - (2018). Parceria Profissional com Associação Brasileira de Esclerose Múltipla - (2015 - 2018). Estuda os seguintes temas: Aporofobia e intolerância; A questão do egoísmo dos Redpill a partir de Any Rand; As contribuições hermenêuticas investigação fenomenológica na psicologia a partir de Paul Ricoeur. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5272683134061897>

⁴ Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Rondônia <http://lattes.cnpq.br/9494551759225964>. E-mail: dieugrandphilippe@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

Este texto faz parte de um estudo que vem sendo desenvolvido desde 2011, em continuação da análise filosófica da situação do pobre na obra *Les Misérables* de Victor Hugo (2004), com o terremoto no Haiti e, consequentemente, com a onda imigratória haitiana para o Brasil. Os três autores vivenciaram esse momento com a chegada dos primeiros imigrantes em Porto Velho-RO. Os dois primeiros como pesquisadores, o terceiro como imigrante, aluno da Universidade Federal de Rondônia e pesquisador do tema a partir de 2016. Não trataremos aqui de uma xenofobia, mas de uma Aporofobia, aversão ao pobre, em relação ao imigrante haitiano. Esse é, por muitas vezes, tido como alguém que não tem nada a oferecer àquela pátria que o recebe, ou seja, o imigrante é alguém pobre. Esse neologismo foi desenvolvido em 2017 no livro *Aporofobia: a aversão ao pobre, um desafio para a democracia*. Nas palavras de Cortina (2017, p. 21), esse conceito designa “a fobia aos pobres que leva à rejeição de pessoas, raças e grupos étnicos que normalmente não têm recursos” (CORTINA, 2017, p. 21). Em suma, o nosso trabalho não é somente a respeito de uma explicação da realidade social em que os fatos sociais são “coisas no mundo, considerando os fenômenos sociais isolados das manifestações sociais.” (DURKHEIM, 2007, p. 46), mas devemos estudar em uma perspectiva filosófica na intenção de analisar os fenômenos sociais em conjunto, com o objetivo de capturá-los de forma completa.

Ao discutirmos esse conceito, queremos contribuir para implementação de políticas públicas de inclusão socioeconômica, que

promovam a dignidade, através de uma erradicação da pobreza, abrem a possibilidade de concretizar uma ação de desenvolvimento dos imigrantes haitianos no Brasil nos seus mais variados campos, como: cultura, política, economia e social. Relacionando-se assim com o desenvolvimento e conscientização de uma cidadania e que permite o exercício dos direitos e deveres como cidadão cosmopolita. Desta forma, as políticas públicas que prezam a inclusão são uma necessidade urgente e permanente dentro da sociedade brasileira, principalmente, diante de fenômenos excludentes, provenientes, sobretudo, da imigração, das desigualdades, das discriminações e da pobreza.

Diante da assertiva, procuraremos a compreensão do fenômeno da imigração haitiana no Brasil além do fenômeno social apresentado pela filósofa Adela Cortina: a aporofobia.

Aqui merece destaque que as desigualdades existentes não são propriamente novas. Elas carregam consigo uma história, uma estrutura que foi sendo consolidada ao longo dos séculos e que se adaptou as estruturas contemporâneas, representando uma dificuldade para o desenvolvimento econômico e social, vai afetar de forma direta a erradicação da pobreza, a expansão de uma cidadania cosmopolita e a aplicação dos direitos e deveres; enfraquecendo também as sociedades.

Sendo assim, a possibilidade de acessar o poder social, político e econômico, como também, os direitos fundamentais são características limitadas na maioria dos países, gerando uma desigualdade social, um fenômeno que não se dissolve nas relações de poder individual e coletivo.

A aporofobia se apresenta como um dos maiores desafios para a sociedade democrática e para o avanço de sociedades justas. A rejeição para com os pobres ocorre, pois esta classe se apresenta como pessoas que “incomodam” os demais. Os pobres, indefesos, migrantes são incapazes de participar do jogo de troca e contribuir para o desenvolvimento econômico dos países, são sinais visíveis de perturbação. O grande fluxo de migração por causa das gerar e os movimentos xenofóbicos tem suas bases nestes argumentos, deixando claro que, o sentimento de aversão não é apenas de cunho racial ou étnico, mas se apresenta como um “perigo em potência” que essas pessoas pobres apresentam para o bem-estar social.

2 A APOROFOBIA É UMA CONDIÇÃO DE INVISIBILIDADE DO IMIGRANTE HAITIANO

2.1 APOROFOBIA: A ORIGEM DO TERMO

“Pobres, sempre tereis convosco.” (Mc.14, 7)

A questão da imigração carrega consigo diversas consequências, dentre elas, o aumento massivo da marginalização e o afastamento dos menos favorecidos da vida política, social e pública. O imigrante é aquele que ao chegar em um país está privado de seus bens, de sua família, de sua língua materna e, por vezes, de sua dignidade como pessoa, o que pode ocasionar em uma situação de pobreza. A pobreza faz com que as pessoas que vivem em situações menos favorecidas sejam vistas e colocadas como rejeitadas. Por viver a condição de pobreza, tais indivíduos acabam sofrendo com humilhações, incompreensões por não

conseguirem se expressar bem na língua daquele país que o recebe, desconfianças e agressões verbais ou físicas. É de bom tom que analisemos e conceituemos tais rejeições sofridas pelos imigrantes haitianos, observou-se a urgência de uma nomeação para estas situações.

Dar um nome a essa patologia social era urgente para poder diagnosticá-la com maior precisão, para tentar descobrir sua etiologia e propor tratamentos efetivos (CORTINA, 2020, p. 27).

Viver em uma sociedade que produz massivamente pobres e que os culpa por esse aumento é sinal preocupante para a filósofa Adela. O pobre por ela caracterizado é aquele que não consegue estreitar laços sensíveis com os demais membros da sociedade e, por isso, acaba sendo invisível e estigmatizado pelas demais pessoas (CORTINA, 2020).

A criação da nomenclatura é justamente pela necessidade de indicar os motivos de tais rejeições, de tais tratamentos desiguais e dos conflitos sociais sobre aqueles que não possuem nada para oferecer ao sistema. Segundo Cortina, o pobre não possui nenhum elemento que possa agregar à economia, não pode alimentar algo pela situação que vive. Em seu livro, intitulado *Aporofobia, a aversão ao pobre, um desafio para a democracia*, ela apresenta elementos e discute esse conceito; para tal, Adela caminha inicialmente pelo aumento dos turistas provenientes de outros países para o território europeu no ano de 2016. Neste cenário, os turistas são um sinal visível do progresso econômico, gerando um sentimento de conforto e entusiasmo generalizado, impulsionado pela mídia e demais membros da sociedade.

Um elemento importante salientado por Adela na sua obra é que, diversas vezes, esses turistas, por serem oriundos de outros locais, são de raças e etnias diversas. Independentemente disso, é necessário nomear esses turistas, “em português seria “estrangeiros”, e em grego, “Xénos” (CORTINA, 2020, p. 15). No atual contexto, o termo se expandiu e ganhou os holofotes midiáticos devido ao aumento dos casos de rejeição, aversão e medo dos estrangeiros, a famosa xenofobia. Contudo, Adela vai tecer um questionamento: seriam esses estrangeiros responsáveis por despertar sentimentos de aversão ou xenofobia na população local? Ou, eles sentem-se rejeitados pelo povo espanhol? A resposta é clara, esses turistas não despertam nenhum medo, aversão, ou rejeição, pelo contrário, são acolhidos como reis e rainhas.

As pessoas se esforçam para lhes atender nos hotéis, nas lojas, nos apartamentos, nas praias e nas casas rurais. Não apenas lhe explicam com todo detalhe o trajeto mais adequado quando perguntam um endereço, senão que os acompanham até o lugar correto. Interessam-se por fazer com que encontrem o que querem, igual ou melhor do que em sua própria casa. Que volte é o desejo mais forte (CORTINA, 2020, p.16).

Portanto, não é possível afirmar a aplicação de uma xenofobia no caso acima, pois a situação encontra-se no caminho oposto, de xenofilia¹, isto é, torna-se perceptível a hospitalidade, um zelo e um sentimento de gratidão pela vida destes estrangeiros. Todavia, não é reconhecida a mesma hospitalidade com outros estrangeiros com menor ou nenhum poder financeiro. Desde a última década, a Europa é destino de muitos estrangeiros que buscam salvar suas vidas devido às crises políticas de seus países. A questão central é que essas pessoas não

têm como investir dinheiro, são outro tipo de estrangeiros e, devido a isso, não tem nada lucrativo a somar.

Seu êxodo vem de muito longe no espaço e no tempo. Não são o atrativo do sol e das praias, a beleza natural e artística que os trazem a nosso país, e muito menos nossa hospitalidade proverbial, que, com eles, deixa de sê-lo. São arrancados de seus lares pela guerra, pela fome e pela miséria. São colocados nas mãos de máfias exploradoras, embarcam em balsas e tentam por todos os meios chegar às nossas praias. Milhares deles morrem no mar e, para os que chegam, o suplício continua através de terras inóspitas, povos hostis, lugares de confinamento em péssimas condições e risco de deportação imediata (CORTINA, 2020, p.17).

Os conflitos bélicos na região ocidental agravam a crise dos refugiados no continente europeu. A base desta situação encontra-se quando pessoas inocentes se tornam os protagonistas desta crise e desesperadas aceitam o risco sobre suas vidas para poder tentar vivê-la em outro país, pois o seu não é mais reconhecido como lar, “suas histórias não são fictícias, mas contundentemente reais” (CORTINA, 2020, p.17).

Entretanto, a mídia procura salientar e afirmar através de um discurso conformista que tal situação é algo irremediável, não podendo ser feito nada pelas autoridades ou entidades. A realidade é que tal situação pode e deve ser remediada. É neste jogo de divergências que surge a comparação entre o acolhimento de turistas estrangeiros e a rejeição dos refugiados. Para aqueles que são refugiados são fechadas as portas, erguidos muros e barrados nas fronteiras (CORTINA, 2020).

Sendo assim, não se pode falar de uma acolhida fraterna e com sentimento de xenofilia para os refugiados, pois não é encontrado nenhum sentimento de amizade ou amor para com eles. Da mesma

forma, não pode ocorrer uma caracterização como xenofobia, pois o motivo central não é uma aversão a pessoa estrangeira, de raça ou etnia diferente, mas porque estes vivem em condição de pobreza. Na visão dos habitantes europeus, os estrangeiros irão ocupar seus cargos e posições sociais, assim devem ser rejeitados para que a situação não aconteça.

É o pobre que incomoda, o sem recursos, o desamparado, o que parece que não pode trazer nada de positivo ao PIB do país em que chega ou em que vive há muito tempo, o que, aparentemente, pelo menos, não trará mais do que complicações (CORTINA, 2020, p. 18).

O fato destes refugiados serem pobres, alimenta uma série de preocupações de ordem econômica, política, cultural e social. A mídia propaga entre os cidadãos que estas pessoas roubarão empregos, aumentarão gastos públicos, possuem culturas duvidosas, em suma, são elas responsáveis por acabar com o equilíbrio social, que mesmo existindo desigualdades, encontram-se em melhores condições do que os países em conflito.

Essas são algumas situações que evidenciam na sociedade a aporofobia de forma concreta, isto é, a rejeição, segregação, o medo e o desprezo por aquele que é pobre e não pode devolver nenhum benefício para a sociedade capitalista. A autora não chega a duvidar, em momento algum, que na sociedade exista a xenofobia, o racismo, a misoginia, a cristofobia, a islamofobia e a homofobia perante as pessoas estrangeiras (CORTINA, 2020).

A aporofobia é justamente esse desprezo pelo pobre, a segregação daqueles que aparentemente não podem exercer o câmbio

socioeconômico com os demais (PACHECO, 2004, p. 42). De acordo com Cortina, esse é o motivo da exclusão “[...] um mundo construído sobre o contrato político, econômico ou social desse mundo de dar e receber, no qual só podem entrar os que parecem ter algo de interessante para dar retorno.” (CORTINA, 2020, p. 19)

Ao se ofertar qualquer produto é natural da pessoa se questionar sobre qual benefício cairá sobre ela (CORTINA, 2020). O homem, um ser de necessidades, mas também um ser de doações, desta relação nasce, em essência, o Estado de direito, isto é, a prática dos direitos e deveres de cada pessoa humana. Daí em diante são edificadas instituições que têm como finalidade orientar e ajudar aqueles que são descartados na sociedade. Não obstante, “os pobres parecem quebrar esse jogo de dar e receber, porque nossa mente calculadora percebe que não vão trazer mais do que problemas em troca, e, por isso, prospera a tendência de excluí-los” (CORTINA, 2020, p. 19).

A aporofobia é uma violação que ocorre no cotidiano das relações, sendo mascarada por outras fobias, ela fere diretamente a dignidade humana e o bem-viver da sociedade. Possuindo um alcance universal, a aporofobia atinge toda a sociedade, isto é, todos os homens possuem na sua essência raízes cerebrais, sociais que os fazem ser aporófobos, mas que podem ser alteradas.

3 AS IDEIAS DE MORAL E SUAS CONTRADIÇÕES

Cortina nota uma barreira erguida entre os desejos das sociedades, as declarações por elas realizadas e a realidade sensível. Navega-se em

um mundo de contradições políticas, econômicas, científicas e sociais. Ou seja, as comunidades sociais que vivem uma democracia liberal no presente século estão alicerçadas em algumas bases centrais, cuja fonte representa os sonhos da mesma sociedade. No campo político, deseja-se uma democracia que viva e propague convicções de igualdade e liberdade, que esteja bem articulada, assim como sonha-se com uma democracia a nível mundial que consiga dividir equitativamente os bens entre seus membros. Na dimensão econômica, é almejada uma economia ética, com o objetivo de erradicar a vulnerabilidade e as desigualdades. Assim, como também é desejo real alimentar uma cidadania de cunho econômico, isto é, fazendo dos cidadãos os protagonistas das decisões sobre o sistema de produção capitalista.

Ao realizar uma aplicação dentro de toda sociedade, o desejo é formar uma comunidade pluralista, capaz de dialogar e se comprometer com o bem comum, respeitando a pluralidade cultural, mas sempre aplicando os princípios da justiça. Outrossim, uma cidadania de cunho cosmopolita é ainda um sonho, em que todos sejam capazes de conviver, sem uma segregação de alguns membros da sociedade. Ademais, “o cuidado para com a natureza completaria o desenho de um mundo que é utópico, sem dúvida, mas é o que, ao menos no âmbito do que é declarado, aceitariam as sociedades com democracia liberal. O estranho é comprovar que, entretanto, o que é feito está muito distante do que é declarado” (CORTINA, 2020, p. 73).

Além de tudo, o que ocorre no real da sociedade não comunga com aquilo que é propagado pelos meios de comunicação. Nesta perspectiva,

Adela utiliza três níveis ontogenéticos do desenvolvimento da consciência moral para tentar esclarecer tal lacuna (CORTINA, 2020).

No primeiro deles, as pessoas consideram justo o que as favorece individualmente; no segundo, têm por justo o que coincide com as normas de sua comunidade, é o momento do comunitarismo; e no terceiro nível, o de maior maturidade moral, as pessoas refletem sobre o justo e o injusto tendo como referência a humanidade. É o momento do universalismo (CORTINA, 2020, p.74).

O acontecimento que marca a comunidade atual na visão de Cortina, é um distanciamento entre o nível da consciência moral que se encontra nas instituições para um nível dos indivíduos e da sociedade. Ao mesmo tempo que o Estado e as demais instituições que o compõem são reconhecidas pela luta em defesa dos direitos dos cidadãos, pautando-se num nível universal, as pessoas que são contratadas para trabalharem nestes ambientes e os cidadãos acabam se encaixando no primeiro ou segundo nível desta consciência moral. Sendo assim, pode-se dizer

Que existe nessas sociedades uma consciência moral social, uma ética cívica que dá sentido às instituições políticas, econômicas ou acadêmicas e é universalista, enquanto os juízos e as atuações pessoais são egoístas ou comunitaristas e pretendem favorecer os indivíduos ou os grupos (CORTINA, 2020, p.75).

Ao longo do processo histórico humano, as sociedades que compõem o mundo foram aos poucos dando passos significativos no que se refere a uma consciência moral, considerando as enormes lutas que foram travadas contra o racismo, a misoginia, a homofobia e, também

contra a xenofobia. No que tange ao horizonte das declarações, as comunidades tentam crescer numa maturidade moral sobre aquilo que é considerado justo e humano. Contudo, essa é a moral pensada e a moral transcrita em documentos, códigos civis, declarações dos direitos humanos de 1948 (ONU).

Em todos eles, é um objetivo declarado erradicar a fome, acabar com a miséria e a desigualdade injusta em suas diversas formas, o que faz parte da moral pensada, escrita e declarada (CORTINA, 2020, p.75).

Esse distanciamento soma-se a um cenário chocante que existe entre as declarações redigidas e a moral vivida no tecido social pelas instituições e as pessoas. De um lado, tenta se afirmar que sonhar é manter a esperança em um mundo possível e necessário para combater as diversas formas de injustiça, e, numa outra perspectiva, são levantadas barreiras que impedem a construção de uma democracia que inclui a todos nessa utópica sociedade justa (CORTINA, 2020).

Recebe o nome de debilidade moral, esse distanciamento entre o dito e o que é concretizado, isto é, aborda uma pessoa que defende um determinado juízo moral, mas na hora de colocá-lo em prática toma um posicionamento oposto do juízo. Tal debilidade não se encontra apenas nas pessoas, mas se estende até o construto social.

Utilizando do pensamento de Kant sobre a propensão natural do homem que é escolher o egoísmo frente a prática moral, Cortina evidencia uma predisposição do homem a descartar aquele que é pobre e desamparado, apesar dos inúmeros documentos e juízos sobre a igualdade dentro da sociedade, sobre a dignidade e a urgência de um

mundo onde todos sejam respeitados na sua totalidade (CORTINA, 2020). Sendo assim, na hora de colocar determinada ação em prática, tanto a pessoa quanto a sociedade estariam propensas, na sua raiz, a rejeitar aqueles que nada podem oferecer.

A questão moral e social pode caminhar para o encontro com uma raiz de cunho biológico em que seria possível esclarecer a tendência ao abismo da ação e do discurso. Nesta situação, estaria relacionado aos pobres? Adela tece uma indagação e procura por uma explicação, talvez uma resposta, na neurociência, para compreender as bases cerebrais que regem a conduta humana e essa contradição entre declarar algo e atuar de forma diferente (CORTINA, 2020).

Para a autora o cérebro é uma verdadeira máquina, ativa e com um sistema autônomo, que vive uma relação social constante, evoluindo com as necessidades e não assumindo uma postura neutra, ou seja, o cérebro se adapta e realiza juízos de valores que são essenciais para assegurar sua sobrevivência.

Aprendemos e recordamos porque os estímulos são apresentados a nós em termos de valores negativos ou positivos, os quais levamos em consideração na hora de decidir. É por isso que os valores desempenham um papel central na tomada de decisões e o fazem em pelo menos dois níveis: como uma estrutura biológica básica ou como uma característica do nosso raciocínio moral avançado (CORTINA, 2020, p. 81).

É natural que no interior do homem se viva relações de conflito, que não o permitem se organizar de forma harmônica e que são tensionadas quando sob a necessidade de tomar decisões. Sendo assim, “o cérebro pode ser interpretado como uma equipe de rivais em

conflito” (CORTINA, 2020, p. 82). O que vale salientar é que cada pessoa possui particularidades e pode carregar consigo uma vastidão de sentimentos que entram em conflito, fazendo-se necessário nomear, conhecer e alimentar aqueles que podem agregar à vida pessoal e comunitária.

A formação de uma identidade inata acaba sendo propícia para os indivíduos que desenvolvem tendências evolutivas de caráter universal que ao longo da vida acarretarão problemas, na medida que entram em conflitos entre si. A autora aponta que a identidade neural do homem faz dele um ser social e individual, na proporção que o auto interesse, o controle, a dissociação, a gentileza seletiva, a empatia e a xenofobia entram em guerra (CORTINA, 2020).

É próprio do homem possuir um auto interesse, é uma armadura biológica que tem como objetivo principal garantir a sobrevivência, não pairando sobre o campo ético ou moral. A orientação ao controle se liga ao autointeresse na medida que sente a necessidade de se controlar o contexto, isto é, controlar o que já se conhece e faz o homem se sentir seguro. A dissociação, tende a evitar a propagação de informações desnecessárias protegendo o cérebro, sendo assim, investe boa parte de energias emocionais e intelectuais para afastar qualquer informação que não seja valorativa. E, na visão de Adela, é aqui que se funda a raiz da aporofobia, a raiz de cunho biológico que busca segregar e rejeitar aquilo que o ser humano acredita ser perturbador.

Ao se falar de predisposição não se fecha um conceito sobre o homem, isto é, não quer dizer que o ser humano se encontra determinado a atuar de uma única forma, pois o cérebro carrega uma

enorme plasticidade que lhe possibilita adaptar-se ao decorrer da vida (CORTINA, 2020). Existem também, outras tendências que buscam equilibrar tais fobias, como a simpatia, que, mesmo tendo na sua construção uma seletividade com determinados grupos, busca construir uma relação além de si, mas que vai ao encontro do outro. Outro elemento que agrega é a empatia, que se manifesta na capacidade de compreensão sobre o sentimento do diferente. Contudo, é na simpatia seletiva que ocorre a manifestação do empático xenófobo, uma empatia que se manifesta apenas na relação do “nós” e não com “os outros”.

De todo modo, essas capacidades supõem funções cognitivas complexas, tanto de valores biológicos como socioculturais. No caso da simpatia, ao ser seletiva, aproximamo-nos dos que são próximos, mas não dos estranhos, torna-nos por natureza “empaticamente xenófobos” (CORTINA, 2020, p. 88).

Esses elementos são, na visão da autora, elementos constitutivos que levantam barreiras culturais, sociais e políticas, sendo um dos maiores desafios para se edificar uma sociedade pautada na justiça e no bem estar comum.

A estrutura cerebral, possui uma extensa atividade, principalmente nos campos emocionais e de socialização. Quando impostos os dilemas da moralidade, se caracteriza como xenófobo no caminhar de tal atividade que ocorre em relação a um determinado grupo. Sendo a pessoa estranha, existe um medo concreto, um temor e uma rejeição àquele que é tido como diferente (CORTINA, 2020).

Evidentemente, se o homem pratica uma simpatia seletiva com aqueles que constituem seu grupo de convívio e não a exerce com os

externos a ele, seria irremediável um sentimento e uma atitude excludentes. “No entanto, essa afirmação parece ser refutada pelo fato de que os seres humanos praticavam e ainda praticam o altruísmo cruzando também as fronteiras do grupo (CORTINA, 2020, p. 91).

Ainda assim, o homem caminha para edificar uma racionalidade que esteja empenhada apenas no seu máximo benefício, tornando o indivíduo o multiplicador de sua própria ganância. Assim, comunga-se de uma racionalidade pautada na reciprocidade, ou seja, de um ser humano capaz de dar e receber, de ajudar racionalmente, mas também de se deixar guiar pelas sensações e emoções.

Ocorre que, ao se verificar que o jogo de dar e receber é benéfico para o grupo e para os indivíduos que o compõem, esse jogo foi se cristalizando em regras de reciprocidade indireta que formam o esqueleto no qual se sustentam as sociedades contratuais em que vivemos, regidas pelo princípio da troca. Qual ação espera um retorno, a reciprocidade é a base da cooperação, mas esse retorno nem sempre precisa vir do beneficiário, ele pode vir dos outros (CORTINA, 2020, p. 93).

Parece que o ser humano vive um processo de dualidade constante, isto é, biologicamente está propenso para o egoísmo, mas também tende à cooperação. Igualmente, apesar de e até por causa de condições naturais, o homem decide por edificar um Estado de direito, devido ao seu sentimento de moralidade, buscando serem salvaguardados por leis e com a possibilidade de escolherem seus futuros. Adela Cortina nota que existe um princípio de adaptação para o cérebro contratualista, nele não é observada a busca de um bem para um maior número de pessoas, mas, sim, uma espécie de pacto mútuo de ajuda, em que aqueles menos

desfavorecidos não podem e nem tem condições de fazer parte (CORTINA, 2020).

Se o cérebro assume uma postura dissociativa, não é de se espantar que dentro da sociedade as pessoas evitem e rejeitem os indivíduos que podem ser agentes de perturbação e quebram o processo capitalista de lucro, levando a um movimento massivo de exclusão social. Além do mais,

[...] Na sociedade contratualista e cooperativa de troca se exclui o radicalmente estranho, o que não entra no jogo da troca, porque não parece que possa oferecer qualquer benefício em retorno. Esse é o pobre em cada âmbito da vida social (CORTINA, 2020, p. 94).

Adela acredita que o pobre contemporâneo é caracterizado pela falta de possibilidade de restituir algo em uma sociedade pautada no dar e receber. Sendo assim, aparenta perder a capacidade adaptativa biológica e social, pois apenas aqueles que estão no topo social podem ajudar na sobrevivência dentro da sociedade e no aumento da prosperidade. Aqueles que não possuem os “poderes sociais”, pobres, deficientes físicos e mentais, os sem papéis, dentro da esfera da troca devem ser descartados. “Em cada esfera social, aqueles que não podem devolver os bens que nela são trocados, que podem ser favores, empregos, dinheiro, votos, apoio para ganhar as eleições, honras e regalias que satisfazem a vaidade” (CORTINA, 2020, p. 94).

Este é o terreno fértil, biológico e social, da aporofobia, da aversão aos áporo, aos que nada têm de bom a oferecer em troca. E não só se estiverem longe, mas ainda mais se estão perto e podem causar problemas, se

pertencem à própria família e são tratados como uma vergonha a ser escondida (CORTINA, 2020, p. 94).

Na sociedade contemporânea em que o elemento da troca é algo essencial para viver, os pobres são caracterizados como aqueles que nada podem oferecer dentro deste jogo do dar e receber, deste intercâmbio de poder. Aqui, encontra-se o alicerce das sociedades tidas como contratualistas, que por mais que possuam elementos superiores ao aspecto egoísta, acabam excluindo o pobre porque encontram-se sempre pautadas no elemento da troca, onde “quem tem mais, recebe mais, e quem tem pouco, mesmo o pouco lhe será tirado” (SMITH, 1999, p. 138).

No mundo das trocas, os pobres provocam um sentimento de rejeição porque só apresentam problemas para quem, na realidade, só deseja ajuda para prosperar; suscitam desprezo quando são vistos de uma posição de superioridade, medo quando geram insegurança e, na melhor das hipóteses, impaciência para se livrar deles, impaciência do coração (CORTINA, 2020, p. 148).

Na visão construída e alimentada pela autora, a questão racional que marca a perpetuação da aporofobia é a ideia de uma riqueza e grandeza que, economicamente falando, são alimentadas e contempladas dentro da sociedade, com estima e até admiração, enquanto o desdém é direcionado à pobreza e a fraqueza do povo. Tal propensão, deve ser trilhada em caminho diferente, isto é, deve ser conduzida no sentido de respeito para com a dignidade de cada pessoa. Assim sendo, é primordial edificar instituições e organizações que,

estando ligadas ao mundo econômico, promovam e caminhem na igualdade, e dignidade de toda e qualquer pessoa (CORTINA, 2020).

A autora vai lembrar que, o cérebro humano é dotado de grandes capacidades e de uma plasticidade, onde desde o nascimento recebe influência externa da sociedade em que se encontra inserido. Desta maneira, o homem recebe biologicamente e socialmente uma influência constante, é a construção de um cérebro biossocial, onde aprendizado e as experiências vividas se enamoram e se ligam as ações dos genes. Assim, a educação formal e informal é vital, as decisões tomadas no decorrer da vida são vitais, mas também a construção de organizações e instituições que sejam capazes de formar e alimentar o reconhecimento daqueles que não têm poder.

Segue-se que, para estar à altura daquele sonho compartilhado com o qual começamos este capítulo, nem o egoísmo, nem mesmo o desejo de cooperar são suficientes enquanto critérios de conduta. É preciso ir além disso, em direção ao reconhecimento recíproco da dignidade e à compaixão, que rompe barreiras e se estende universalmente. Isso não vem inscrito nos genes, inscrito no cérebro, mas o bebemos nas tradições culturais, as quais constituem a experiência humanizadora por excelência (CORTINA, 2020, p.95).

Portanto, os pobres não são pessoas invisíveis, mas que foram invisibilizados. A rejeição, construída ao longo do processo evolutivo do cérebro não cabe mais no século XXI, e necessita ser superada urgentemente. O sentimento de compaixão não deve ser visível apenas na demanda do jogo de dar e receber, mas no processo de reconhecimento que faz do outro um igual, sendo um elemento que

existente antes mesmo de se fundar qualquer contrato social. Para que aos poucos se promova esse processo de transformação de uma sociedade com princípios igualitários é fundamental somar com a educação familiar e institucional, com os meios de comunicação e com todos que são responsáveis pelo bem comum na vida pública. E, é de extrema importância, edificar instituições e organizações que comunguem destes ideais, pois as que não comungam destes princípios não podem construir um mundo justo. Sendo assim, se trata,

De criar instituições políticas, educacionais e culturais que busquem promover uma neurodemocracia frente aos crimes e discursos de ódio contra os pobres, contra os mal situados em cada caso. Porém a política, a educação e a cultura não bastam, porque o peso das instituições econômicas e da vida econômica em seu conjunto é extraordinário, tem uma influência decisiva na configuração da forma de pensar e agir (CORTINA, 2020, 148).

A tentativa e o comprometimento de eliminar, erradicar a pobreza tem sido objeto de estudo e de luta ao longo de toda história da humanidade, pessoas e grupos doam e somam forças para devolver a dignidade a muitos. Contudo, apesar dos inúmeros esforços, compreende-se que é um dever de justiça dos órgãos públicos, da sociedade e do próprio Estado, assim como também da comunidade internacional, buscar erradicar a pobreza nas suas várias faces e a desigualdade econômica. Para tal, a autora demonstra que existem quatro passos iniciais para que se caminhe para tal erradicação (CORTINA, 2020).

De início, é fundamental indicar quem são esses pobres, numa perspectiva econômica, e para tal é necessário se deparar com alguns

parâmetros que possibilitem constatar como anda a luta contra as desigualdades sociais, especialmente, a pobreza. Para tanto, são traçadas algumas linhas que possibilitem calcular determinado parâmetro, mas tais linhas precisam ser analisadas e atualizadas constantemente. Essa atualização constante se dá devido ao contexto em que cada pessoa se encontra inserida, contudo, pouco se atualiza, adotando apenas uma linha pautada na moeda e na condição econômico-financeira (CORTINA, 2020). Autores e economistas acabam adotando apenas a linha monetária que, muitas vezes, não leva em consideração os vários contextos do povo, levando em consideração outras propostas, como a do economista Amartya Sen, na qual afirma que a pobreza acontece pela falta de liberdade. Trata-se assim, daquele que

[...] supõe falta de liberdade, impossibilidade de realizar os projetos de vida que tenha motivos para valorizar, carência das capacidades básicas necessárias para assumir o comando da própria vida, o que tem consequências tão indesejáveis para quem dela sofre, como a de não poder ser um agente de sua própria vida, senão que apenas um sujeito paciente na loteria natural ou social, à mercê da própria sorte, sem poder buscar a felicidade da maneira que gostaria de escolher (CORTINA, 2020, p.153).

Ou seja, a pobreza abre, sem sombra de dúvidas, um processo de discriminação negativa entre os membros da sociedade no que toca as necessidades básicas, como a própria organização de um projeto de vida e de se alcançar a felicidade, pois apenas uma pequena parcela da sociedade, basicamente aqueles que retém o poder, contam com os meios necessários para se alcançar esse objetivo. Na visão de Adela, a

pobreza ergue uma barreira que além de segregar, impossibilita que o indivíduo seja autor de sua própria vida e, que se torna um mal para quem se encontra preso a tal situação (CORTINA, 2020).

No caminho histórico, apenas no findar do século XVIII é que ganha corpo a questão da pobreza involuntária e suas raízes sociais que impossibilitam o pobre de ser alguém, mesmo que, no caminho da vida todos tenham o direito de construir uma boa vida, sendo somente dever do sistema promover tal conquista. Sendo assim, se reconhece a pobreza como um mal que pode ser evitado.

Séculos atrás, a humanidade vivia em estado de extrema pobreza, o acontecimento da riqueza indefinida é algo recente e que só ocorreu devido a junção de alguns fatores, “como as novas tecnologias industriais, a energia do carvão, as forças de mercado, a mobilidade social, a urbanização, a mudança na estrutura familiar e a divisão do trabalho (CORTINA, 2020, p. 156). Em detrimento dos vários eventos políticos e das demais transformações sociais que aconteceram e que ainda iam continuar acontecendo, a atividade de cunho econômico cresceu em larga escala chegando a ser multiplicada por quarenta e nove nos últimos oitenta anos (CORTINA, 2020), com a capacidade e quantidade suficiente de recursos para sanar a pobreza em todo planeta. A pobreza é evitável.

Durante o decorrer das décadas, a humanidade sofre grandes mudanças sobre a noção da pobreza. Compreender o pobre como causa social, como pessoa portadora de dignidade era algo que ao longo do tempo foi sendo trabalhado. Entretanto, é preciso olhar a pobreza como algo evitável, que pode e deve ser erradicada, e que compete ao Estado

buscar sanar a situação. Assim sendo, se concebe a pobreza como algo que não pode ser aceitável e, conseqüentemente, deve ser sanada.

Posteriormente, surgem de forma mais efetiva algumas políticas protetivas que buscavam combater a pobreza e garantir o bem estar das pessoas e da sociedade. Nelas, eram garantidas as necessidades básicas e, também, o valor da vida. Não obstante, acaba surgindo um problema, enquanto as pessoas têm a garantia de suas necessidades básicas asseguradas, acabam caindo na armadilha: cada pessoa ganha o valor mínimo para sobreviver, entretanto não podem e nem conseguem sair da situação de pobreza. Infelizmente, muitas das políticas públicas conduzem as pessoas para esse abismo, os impedindo de amadurecerem socialmente, tornando-os dependentes do Estado já que é a única instituição que garantiria sua sobrevivência básica. Em contrapartida, uma eficiente política que combate a antipobreza é aquela que luta por garantir e proporcionar que cada um seja capaz de sair do quadro da pobreza.

Ao criar sua teoria sobre a justiça, John Rawls (1999) segue a linha de um pensamento pautado no deontologismo, onde aponta que a sociedade possui o dever de garantir a cada cidadão o básico de material físico, a efetivação dos seus direitos e a liberdade, as bases sociais que regem a autoestima, a igualdade perante a sociedade. Na teoria alimentada por John Rawls, seriam estes os bens tidos como primários, bens que todos devem ter para assegurar uma boa vida. Nesta perspectiva, “uma sociedade será justa se nela a distribuição de encargos e benefícios for tal que nenhuma outra seja mais benéfica para os menos favorecidos” (CORTINA, 2020, p.164).

Trilhando a mesma linha de pensamento (deontológica), Amartya Sen (2000) vai questionar em qual sentido deve caminhar a igualdade, ou seja, qual o porquê e no que deve consistir a igualdade. Na década de setenta, foram diversos os estudiosos que se debruçaram sobre tais perguntas e, grande parcela deles compreendem que para tornar visíveis as pessoas e respeitar seus direitos é primordial se atingir a igualdade social, seja nos bens primários como defende a teoria Rawlsiana, seja na garantia básica das pessoas, seja por meio dos recursos, seja na proteção da dignidade humana ou no seu empoderamento, como defendem Amartya e Martha Nussbaum. “Em todos esses casos se entende que erradicar a pobreza e reduzir as desigualdades é uma meta inegável do mundo econômico para os séculos XX e XXI, estes que, por sorte, nos coube viver” (CORTINA, 2020, p.165).

Em suma, num mundo marcado por mudanças nos mais variados campos, surgem desafios que precisam ser enfrentados, dentre eles, a aporofobia. Ao longo deste capítulo é evidente a necessidade de se reduzir e erradicar a pobreza. Para tal, é preciso empoderar os pobres e superar os elementos externos, como os mercados, os governos e a falta de acesso aos meios básicos de sobrevivência, pois são eles os grandes geradores da pobreza.

É preciso fomentar políticas públicas que busquem uma igualdade entre os membros da sociedade e garanta a justiça social. Justiça esta que tem sua consolidação nos direitos e deveres do cidadão. Quando bem vivenciado e aplicado é possível garantir uma condição justa de vida e promover a dignidade de que toda pessoa é constituída. Assim, a lógica de um mundo da troca não tem como sobressair diante de um sistema que preza pela dignidade e qualidade humana de vida. Reconhecer o fenômeno da aporofobia é comunicar que estamos diante de um fato que identifica e denuncia a pobreza, o preconceito e as

desigualdades, forçando respostas urgentes para sanar essa desumanidade global.

4 EM DIREÇÃO A UMA FILOSOFIA DA HOSPITALIDADE AOS IMIGRANTES EM ADELA CORTINA

Desde o início do pensamento filosófico o homem foi tido como um ser social, ou seja, que necessita de uma estrutura coletiva para viver, no pensamento cortiniano a cidadania torna-se um instrumento político que regula as ações de cada pessoa para com o meio social que está inserida. Tal configuração centrada na colaboração do sujeito no campo político de sua cidade, serve como base para firmar uma crítica aos antigos pensamentos universalistas e consensualistas. A crítica tecida por Adela Cortina revela o sentido da vida em comunidade.

Não se trata de tomar as decisões em assembleia, nem tampouco de que todos os membros do grupo participem continuamente das decisões da vida compartilhada, mas que cada um saiba a que se ater e não se veja obrigado a se defender estrategicamente dos ambiciosos, [...] atento a suas mudanças de humor e recorrer à falsa adulação para desfrutar de segurança (CORTINA, 2005, p. 84).

Sendo assim, a cidadania proposta por Adela Cortina não é arma de defesa da pessoa contra as autoridades que possuem o poder nas mãos. Pelo contrário, conforme o pensamento da autora no campo político, a cidadania consiste em ser

primordialmente uma relação política entre um indivíduo e uma comunidade política, em virtude da qual o indivíduo é membro de pleno direito dessa comunidade e a ela deve lealdade permanente. O estatuto de

cidadão é, em consequência, o reconhecimento oficial da integração do indivíduo na comunidade política, comunidade que, desde as origens da era moderna, adquire a forma de Estado nacional de direito (CORTINA, 2005, p. 31).

Assim sendo, o primeiro sinal visível que possibilita construir o conceito de uma cidadania cosmopolita no pensamento cortiniano é por meio da garantia dos direitos políticos e civis dos que compõem a comunidade. A inversão realizada no campo dos direitos da segunda e primeira geração vistos na citação anterior, leva ao entendimento que Adela propõe uma efetivação de seu pensamento sobre a cidadania. Ao colocar os direitos políticos como elemento primeiro frente ao civil, a autora deixa claro que seu modelo de cidadania não tem como meta ser imposta para a sociedade contemporânea, a partir de uma quebra com a realidade. Ao propor a vivência de uma cidadania política, Cortina deixa claro a existência de um contrato social já estabelecido, mas que pode ser reformulado mediante a necessidade política (CORTINA, 2008). Existe ainda outro elemento na citação que ajuda a compreender a ideia de cidadania cosmopolita, a saber, a proposição de que “o indivíduo é um membro de pleno direito dessa comunidade e a ela deve lealdade permanente” (CORTINA, 2008, p.79). Esse pensamento faz uma rememoração da base política comunitária, ao enxergar a comunidade como:

O núcleo da vida política, [donde] a força do poder comunicativo é uma força política, o direito é direito objetivo, e existe uma certa identificação entre a vida política e a vida ética, entre o bem comum e a moral” (CORTINA, 2008, p. 79).

Desta maneira, o axioma da vida política comunitária engloba não somente identificar o papel ao sentido de pertença por meio da interação de seus membros (CORTINA, 2004). O axioma se manifesta como um elemento da teoria da cidadania que é a formação da identidade do cidadão não apenas pelo seu papel político, mas também pelo papel social que cada pessoa deve exercer dentro da sociedade (CORTINA, 2008).

Na visão cortiniana, a cidadania faz com que o homem assuma um papel de lealdade para com a comunidade, interagindo e buscando melhoria para ela, sendo assim, a pessoa que vive esse modelo assume uma postura atuante, tendo a função de tecer críticas para com a própria sociedade. Assumir uma postura de criticidade dentro da sociedade provoca uma mudança pessoal e, também, na própria visão que a sociedade possui sobre si, pois a construção de um novo comportamento social configura uma nova identidade coletiva que diverge da anterior (CORTINA, 2005).

Para solidificar a construção de sua teoria sobre a cidadania cosmopolita, Adela Cortina utiliza de três elementos essenciais. O primeiro elemento volta-se para as cinco faces que compõem a cidadania; o segundo elemento é a relação entre Estado social e a identidade das pessoas que podem vivenciar a cidadania cosmopolita e, por fim, o terceiro elemento que se mostra como a autonomia é vivida por cada pessoa que busca aplicar a teoria de Adela a sua vida. Entretanto, este trabalho vai se deter apenas em apresentar o primeiro elemento para se chegar à hospitalidade cosmopolita e ao acolhimento das pessoas pobres.

5 AS CINCO FACES DA CIDADANIA COSMOPOLITA

Em sua obra *Cidadãos do mundo* (2005), Adela Cortina busca caracterizar a construção da cidadania em duas partes. A primeira, a base clássica que faz brotar a cidadania na Grécia e em Roma. A segunda, Cortina vai direcionar para à proporção que essa construção adquiriu na sociedade contemporânea, com o surgimento dos novos conceitos de comunidade política: o Estado e a nação.

Na concepção clássica da cidadania, a autora apresenta que tal construção provém de uma “dialética “interno/externo”, dessa necessidade de união com os semelhantes que comporta a separação dos diferentes, necessidade que, ao menos no Ocidente, é vivida como um permanente conflito.” (CORTINA, 2005, p.32). Isto é, existe uma necessidade de afirmar quem pertence ou não pertence à comunidade, para assim aceitar tal pessoa como cidadã. Tal necessidade acaba mostrando e regulando os privilégios e obrigações que cada um vai ter dentro da comunidade.

Nesta perspectiva, são desenvolvidos rituais, ações e imaginações que vão ser capazes de unir as pessoas em torno de sinais simbólicos comuns à comunidade (DOMINGUES, 2002). Essa ação coletiva vai excluir os indivíduos que não possuem uma “iniciação” neste ambiente simbólico, justamente porque neste campo comportamental conflituoso, existe uma articulação teórica instável entre a religião do cidadão e a religião da pessoa.

Sendo assim, na construção de sua teoria cívica, a religião do cidadão assume um caráter social de adesão para com a comunidade.

Tal vinculação decorre de uma tradição ou de um contrato social existente nas sociedades modernas. Em um caso, a tomada ocorre quando a pessoa passa a partilhar do mesmo universo simbólico da comunidade, respeitando sua cultura (BOAS, 2005). Já no outro caso, o sentimento de pertença se revela pela formalidade jurídica, isto é, a adesão a um contrato social, com cláusulas promulgadas a todas as pessoas independentemente de sua origem étnica ou econômica (CORTINA, 2008).

A religião da pessoa segundo Adela Cortina vai em contrapartida da religião do cidadão, isto é, a religião da pessoa se apresenta a partir das orientações éticas e morais que existem em cada religião que é escolhida pelo sujeito, podendo gerar ou não uma influência sobre a forma como a pessoa vai vivenciar o contrato social (CORTINA, 2008).

Tendo sido apresentada a diferenciação entre ambos os conceitos, percebe-se que na contemporaneidade existe uma vivência forte de um culto à religião da pessoa. Fica ainda mais evidente com a quebra dos muros espaciais. A religião assume um caráter além do sentido religioso. Na visão de Adela Cortina, a religião é vista como um compromisso social que a pessoa assume diante da comunidade, integração entre as pessoas que vinculam suas ideias com as demais pessoas do mundo, que pensam de forma igual, criando uma comunidade universal (CORTINA, 2005).

A diferença existente consiste em que hoje os estudiosos possuem uma gama maior de ferramentas teóricas para trabalhar as questões que se debruçam sobre o campo das religiões do cidadão e da pessoa. Assim

sendo, Adela Cortina deixa evidente que é justamente por tal motivo que:

Qualquer noção de cidadania que pretenda responder à realidade do mundo moderno precisar unir desde o início a cidadania nacional e a cosmopolita em uma “identidade integrativa”, mais que desagregadora, recordando, por outro lado, que a pessoa não é só cidadã (CORTINA, 2005, p. 33).

É pela vivência de uma identidade integrada, que Adela Cortina busca retratar em sua cidadania cosmopolita, por meio de um modelo de cidadania cívica em que a pessoa é um agente ativo na comunidade política, tecendo uma crítica ao modelo helênico-ateniense que existia. O ideal é que todos aqueles que constituem a comunidade política sejam responsáveis por ela (GARCÁ-MARZÁ, 2003). Entretanto, para um regime que preza a cidadania cosmopolita algumas objeções precisam ser tecidas sobre o modelo ateniense que existia.

A primeira crítica tecida pela autora se refere às deliberações públicas feitas no período, o fato é que apenas “os homens adultos, cujos pais tivessem sido também cidadãos atenienses” (CORTINA, 2005, p. 40) poderiam exercer seus direitos. Sendo assim, se percebe uma cidadania exclusiva e não inclusiva na *Pólis* do povo grego. Não se pode limitar a participação do povo para construção de uma sociedade, isto é, essa linhagem de homens que eram tidos como seletos não poderia se sobressair diante da participação na vida política da sociedade. Também as mulheres, os homens e aqueles que eram emigrantes, mas aderiram a uma nova pátria, deveriam possuir o direito de participar das decisões que por ela vão ser tomadas (HABERMAS, 2007).

Essa atitude da sociedade ateniense conduz à construção de uma segunda crítica que leva em consideração as noções de liberdade e igualdade. Para a sociedade “livres e iguais eram apenas os cidadãos atenienses, não os seres humanos pelo simples fato de sê-lo” (CORTINA, 2005, p.40). Nesta perspectiva, posto que a pessoa humana deve se encontrar sempre antes da figura do cidadão, essa prerrogativa da igualdade muito mais que liberdade permite que a comunidade política interfira na vida de seus cidadãos.

A liberdade do cidadão ateniense, o que Constant chamaria mais tarde de “liberdade dos antigos”, consiste na participação, mas não protege das ingerências da Assembléia na vida privada. Pelo contrário, a Assembléia pode intervir na vida privada, nos assuntos domésticos (CORTINA, 2005, p. 40).

Tais críticas levantadas no pensamento cortiniano não ficam envoltas apenas nas relações da sociedade política para com seus membros. É necessário rever a relação política das pessoas com as estruturas políticas existentes, tendo em vista que as deliberações coletivas só são possíveis “em comunidades reduzidas, não nos grandes impérios nem nos Estados nacionais” (CORTINA, 2005, p. 40). Desta forma, cria-se a necessidade de desenvolver um regime político que tente integrar as necessidades das pessoas, e que possam se agrupar e conceder isso também a terceiros, para que possam ser deliberações coesas e justas. Assim sendo, essa reorientação da cidadania volta-se para a criação de um estatuto legal que vai gerir e manter não apenas a igualdade, mas garantir todos os direitos e deveres do povo (CORTINA,

2005). Portanto, na visão de Adela Cortina conceder uma cidadania vai além de um patamar ou status jurídico é uma “exigência de implicação política, uma base para reclamar direitos, e não um vínculo que pede responsabilidades” (CORTINA, 2005, p. 43).

Todavia, a sociedade contemporânea é marcada pela formação de comunidades universais, ou seja, comunidades que recebem influência de tradições liberais e socialistas, elas em si demandam que a cidadania assuma um caráter “híbrido”, quanto à realidade que é apresentada (CANEVACCI, 1996, p. 13). Desta forma, aderir a um modelo único “comunitário” de cidadania parece ser inviável e uma prova real de retrocesso no campo político-social. Isso acontece por uma simples razão, tendo em vista que nossa sociedade é multicultural, “faz-se imprescindível uma vontade para vivermos juntos com outros indivíduos e outras comunidades, com identidades que são, por sua vez, pluralistas, variadas e dinâmicas” (MONTIEL, 2003, p. 42).

Todavia, conceber a cidadania como algo simplesmente local, como era com o povo ateniense, torna-se inviável para as urgências políticas da contemporaneidade. Defender apenas uma cidadania local implicaria duas situações graves. A primeira, traria fortemente um voltar às origens, isto é, voltar para a tradição, a símbolos e ritos que provocam a exclusão do homem do restante da sociedade. A segunda, ocorreria uma negação de um elemento recorrente na sociedade: a imigração de pessoas para outras localidades em busca de uma vida digna (HABERMAS, 2003).

Viver no tempo atual requer de cada pessoa o reconhecimento das demandas sociais, isto é, reconhecer também aquelas pessoas que não

pertencem a alguma comunidade local, mas que necessitam serem acolhidas para partilhar dos mesmos sonhos, ideais e fugir das vulnerabilidades existentes nos países.

Em conexão com a declaração universal dos direitos humanos de 1948, a pergunta que se coloca diante da crise migratória não é “se” é preciso acolher quem vem movido pela necessidade e em condições de extrema vulnerabilidade, senão “como” fazê-lo. Isso é urgente (CORTINA, 2020, p. 179).

A acolhida é um elemento urgente para o povo que sofre com as fragilidades socioeconômicas. Desta forma, quando bem acolhido, brota um sentimento de pertença no indivíduo que é elevado e ele vai sentir-se parte integrante da comunidade, partilhando não somente os ganhos benéficos outorgados pela comunidade, mas também as próprias responsabilidades — sociais, econômicas, culturais — que vão compor a sociedade em que vive por meio do exercício da autonomia pessoal. (Cf. HABERMAS, 2000).

Temos de notar que:

O retorno aos tribalismos impostos é sem dúvida um retrocesso neste tempo em que caminhamos para identidades “pós-nacionais”; o sentimento nacional deve ser verdadeiramente sentido e, como a fé religiosa, não imposto. Cada um pode senti-lo livremente em qualquer grau, e seu cultivo consiste em recordar com carinho as tradições compartilhadas, em deixar que cada um se expresse nas línguas comuns (CORTINA, 2005, p. 48-49).

Na visão cortiniana, a pessoa seria considerada um cidadão mediante um reconhecimento de sua origem étnico-cultural que não é uma barreira para impossibilitar a vivência dentro de uma comunidade

distinta. Isso se deve porque a nacionalidade não é reconhecida como um “estatuto legal de quem dispõe de um passaporte, nem tampouco ao nacionalismo como ideologia política, e sim ao sentimento de compartilhar algumas tradições e cultura” (CORTINA, 2005, p.49).

O ato de reconhecimento de tal pessoa como um membro em potência dentro da comunidade que o acolheu se dará por meio do sentimento de cidadania que vai conectar o indivíduo aos grupos existentes através de uma “identidade comum” (CORTINA, 2005). Essa identidade provém do reconhecimento a nível coletivo e do comprometimento particular do migrante para com a nova sociedade. Desta maneira, na teoria de Adela Cortina, é assim que a cidadania no campo da política começa a dar bases para as ações dos seus membros num viés cosmopolita. Não basta reconhecer o indivíduo como membro integrante da comunidade através do viés político, seria insuficiente na teoria cosmopolita. Por isso, a autora apresenta a segunda face da teoria, a cidadania social. Isso porque o ato de reconhecimento não pode se limitar a um formalismo jurídico. Antes de tudo, é importante que as pessoas saibam que são honradas frente aos outros membros. E que, assim, participem também dos direitos sociais e dos compromissos civis destas sociedades, que são oferecidos a todos os seus integrantes, pois:

Satisfazer essas exigências é indispensável para que as pessoas se saibam e se sintam membros de uma comunidade política, ou seja, cidadãos, porque só pode sentir-se parte de uma sociedade quem sabe que essa sociedade se preocupa ativamente com a sua sobrevivência, e com uma sobrevivência digna (CORTINA, 2005, p. 52).

Por isso, na cidadania cosmopolita torna-se essencial defender os direitos sociais por meio de uma efetivação e manutenção dos direitos de primeira e segunda geração. É o ato de romper com sistemas que coisificam as pessoas e as fazem serem dependentes. Assim, os bens básicos da sociedade como: seguros, aposentadorias e saúde não podem se tornar meios de submissão para o povo e nem elemento de poder para o governo (CORTINA, 2005). Portanto, é dever dos Estados que fomentem estados de justiça, ou seja, que comunguem da liberdade política e busquem garantir aos seus cidadãos o reconhecimento necessário para a condição humana universalizada, visando além das limitações étnicas, mas não as descartando.

É dever do Estado salvaguardar os direitos sociais sem transformá-los num evento de assistencialismo. É garantir aos seus membros o acesso aos meios dignos de sobrevivência, mas não somente isso, é possibilitar a participação no campo socioeconômico também, assim, esse meio garante não somente o mínimo, mas protege a própria dignidade de sobrevivência, gerando autonomia e não submissão.

Para que possa existir uma condição social saudável, os direitos sociais se tornam prerrogativas fundamentais para serem garantidas pelos Estados. Historicamente, grandes conflitos foram travados para se conquistar tais serviços sociais e os Estados não podem realizar uma castração do que com luta foi conquistado.

A partir dessa perspectiva, é cidadão aquele que, em uma comunidade política, goza não só de direitos civis (liberdades individuais), nos quais insistem as tradições liberais, não só de direitos políticos (participação política), nos quais insistem os republicanos, mas também de direitos

sociais (trabalho, educação, moradia, saúde, benefícios sociais em épocas de particular vulnerabilidade). Assim, a cidadania social se refere também a esse tipo de direitos sociais, cuja proteção era garantida pelo Estado nacional, entendido não já como Estado liberal, mas como Estado social de direito (CORTINA, 2005, p. 51-52).

Desta forma, o Estado transforma-se em Estado social de direito, pois vai garantir de forma universalizada o reconhecimento da dignidade humana por meio das necessidades básicas, gerando um sentimento de bem-estar particular que se distingue, por exemplo, do bem-estar proposto por Marshall. Para Adela Cortina, o sentimento de bem-estar revela-se quando os direitos do cidadão são garantidos e efetivados, possibilitando que a própria pessoa tenha os meios para atingir seus objetivos.

Em suma, Adela Cortina quer mostrar, por intermédio da cidadania social, a urgente necessidade dos Estados atuais se modificarem para Estados sociais de justiça, isto é, para se efetivar e garantir não apenas a igualdade que existe no ambiente político, mas também a liberdade dos indivíduos que compõem a comunidade. Isso decorre porque, para Adela, os membros da sociedade são livres para escolher os meios que vão utilizar para chegarem aos sentimentos de bem-estar, conforme relata:

O chamado “Estado de bem-estar” confundiu, a meu ver, a proteção de direitos básicos com a satisfação de desejos infinitos, medidos em termos do “maior bem-estar do maior número”. Mas confundir a justiça, que é um ideal da razão, com o bem-estar, que é um ideal da imaginação, é um erro pelo qual podemos acabar pagando um alto preço: esquecer que o bem-estar deve ficar às expensas dos próprios indivíduos, ao passo que a satisfação

dos direitos básicos é uma responsabilidade social de justiça, que não pode ficar exclusivamente nas mãos dos indivíduos, mas continua a ser indispensável um novo Estado social de direito [...] avesso ao “eleitorismo”, e consciente de que deve estabelecer novas relações com a sociedade civil (CORTINA, 2005, p. 68-69).

Assim, a cidadania social cortiniana busca dentro do Estado social de justiça integrar e assistir de forma digna os cidadãos em suas mais simples necessidades, coisa que não seria possível no Estado de bem-estar social, pois esse sacia de forma particular as necessidades (CORTINA, 2005). Essa atitude acaba revelando a debilidade do sistema e sua falta de humanização para com os seus membros.

Como dito, é preciso garantir os direitos, mas não gerar um assistencialismo. Para Adela, a cidadania é “um tipo de relação de mão dupla” (CORTINA, 2005, p.72). Ou seja, é dever do cidadão ajudar a própria comunidade mostrando não apenas seus direitos, mas deveres. Sendo assim, a cidadania social cortiniana é um complemento da cidadania política, pois o comprometimento não se revela apenas no reconhecimento, mas sim no sentimento de pertença que se encaminha para ajudar a pessoa no campo econômico, qualificando seu membro para a produção, concorrência e o mercado. O que acaba conduzindo para a terceira face da cidadania cosmopolita: a cidadania econômica.

Um conceito interessante é o da cidadania econômica. O termo cidadania é sempre atemporal ou desconexo de algum outro conceito, seja ele geográfico, social, étnico, religioso ou até mesmo econômico. A tônica da ideia de cidadania, portanto, relaciona-se em grande medida com a dinamicidade e a fluidez próprias e inatas a qualquer organização

social humana (PINSKY, 2013, p. 8). é um dos pilares necessários para se construir uma cidadania ativa, pautada na responsabilidade dos deveres de cada cidadão (CORTINA, 2005). O que consequentemente, vai aumentar a atividade do cidadão no ambiente público, não sendo apenas produtor, mas consumidor dos bens materiais e simbólicos que socialmente são produzidos pelo Estado.

Todavia, é preciso evidenciar que uma cidadania econômica não dá ao cidadão uma participação direta nas decisões macroeconômicas que circundam a sociedade. Por um simples motivo, como apresenta Adela Cortina:

Garantir aos membros das sociedades pós-liberais o exercício da cidadania econômica – a participação significativa nas decisões econômicas – é praticamente impossível. Em princípio, porque a globalização dos problemas econômicos e a financeirização dos mercados transnacionais exigiria uma cidadania econômica cosmopolita, que é preciso tomar como ideia norteadora, mas cuja realização mostra-se verdadeiramente distante, senão impossível. Mas também, porque no nível dos próprios Estados nacionais, se apresentam problemas de difícil solução, que dificultam especialmente o exercício de uma cidadania econômica ativa e responsável (CORTINA, 2005, p. 78).

Adela assim vai apontar uma cidadania econômica não tão ligada ao sentido cosmopolita. Mas vai revelar a necessidade de uma cidadania econômica que parta da esfera local orientando-se para o cenário global. Somente quando bem articulada no local é que a cidadania vai se tornar ativa, participativa e responsável, para isso, surgem dois trajetos na teoria cortiniana.

Essa afirmação é compartilhada ao menos por duas correntes atuais de pensamento que inspiram a ação econômica: a ética do discurso, em sua vertente aplicada à economia e à empresa, e o chamado stakeholder capitalismo, ou “capitalismo dos afetados” pela atividade empresarial... (CORTINA, 2005, p. 79).

O primeiro trajeto, segundo Adela Cortina, encontra-se baseado na ética do discurso proposta por Habermas. No caso, Adela aplica essa teoria dentro da área econômica empresarial para afirmar que, o princípio desta ética quando ligada a cidadania de viés econômico tem início dentro do próprio ambiente em que o sujeito pratica suas atividades de produção. Os próprios padrões incentivam, por meio do consenso coletivo, agrandar ou atingir o interesse da maioria, gerando uma universalização dentro do sistema empresarial (CORTINA, 2005). O segundo trajeto que, na visão de Adela, seria o ideal, pauta-se na teoria Stakeholder capitalism, em que vai considerar membros da cidadania econômica aquelas pessoas que estão atuando na produção, do fornecedor da matéria ao consumidor que a adquire. O desenvolvimento de um modelo ético de economia não se encontra apenas numa teoria utópica, mas é aplicada nos atuais Governos. Como vai sugerir Giddens:

Os mercados podem também favorecer atitudes responsáveis, uma vez que os participantes precisam calcular as prováveis rendas de suas atividades, quer sejam produtores ou consumidores. Esse fator ajuda a explicar outros aspectos do potencial de liberalização dos mercados, já que as decisões que os indivíduos tomam não são determinadas por comandos autoritários ou pela burocracia (GIDDENS, 2001, p. 43).

Nesta perspectiva, a ideia de que pode existir uma sociedade civil de cunho ativo, constituída por pessoas que irão regular o mercado, leva à seguinte constatação, na visão de Cortina: existe uma possibilidade de distribuir um modelo de cidadania que esteja centrado num olhar econômico. O “cálculo” que é realizado sobre os lucros, tanto para os produtores quanto consumidores, na citação de Giddens, induz aos mesmos, conforme vai se apresentar na teoria cívica de Cortina (2005, p. 81):

aceitar que os afetados pelas decisões empresariais são “cidadãos econômicos” implica reconhecer que, no mundo empresarial, os cidadãos legitimados para tomar decisões não são apenas os dirigentes, nem somente os afetados por elas são os acionistas, mas todos os grupos de interesse de algum modo afetados pela atividade empresarial.

Portanto, a participação das pessoas no processo empresarial, na perspectiva cortiniana, estaria gerando uma nova forma de capitalismo, que se pauta numa perspectiva ética dentro do processo de produção e acumulação de capital (CORTINA, 2005). Contudo, esse novo capitalismo não comungaria da tradição liberal anglo-saxã que olha apenas o mercado como ferramenta de acúmulo financeiro (CORTINA, 2007). Mas, sim, indo ao encontro de uma tradição renana, que:

Considera esse tipo de capitalismo capaz de prolongar a tradição européia do capitalismo renano, diante da tradição norte-americana neoliberal, precisamente porque nele a empresa não é considerada unicamente um instrumento destinado a obter benefício econômico, mas um grupo humano cuja meta consiste em satisfazer interesses de tipos muito diferentes, já

que, em última instância, os afetados pela atividade empresarial compõem distintos grupos (CORTINA, 2005, p. 81).

Sendo enfática, Adela Cortina fala da urgente necessidade de reformular o capitalismo não apenas no sentido econômico local, mas no cenário global. Esse não é apenas o sentido da cidadania econômica que por ela é proposta, a centralidade encontra-se na visão com os indivíduos, isto é, que eles comecem a conceber a cidadania econômica dentro de sua localidade para efetivarem as mudanças globais. Assim sendo, Adela Cortina indica que deve haver o repensar a partir do núcleo duro que dá vida à economia: as empresas (CORTINA, 2005). Mas como reorganizar e propor uma nova ideia de empresa e, conseqüentemente, remodelar sua função social? Adela, afirma que para a mudança ocorrer é preciso negar o sentido que a elas já foi imposto.

Um tipo de máquina, orientada exclusivamente para a obtenção do benefício material, mas como um grupo humano, que se propõe satisfazer necessidades humanas com qualidade. A meta pela qual adquire seu sentido consiste, portanto, em satisfazer necessidades humanas, mediante a obtenção de um benefício no qual contam bens tanto tangíveis, quanto intangíveis (CORTINA, 2005, p. 82).

Desta maneira, as empresas precisam assumir pelo menos cinco posicionamentos (corresponsabilidade, cultura organizada, ressignificação ética, satisfação social, dignidade humana) que revelam sua preocupação com a sociedade e com seus funcionários que são ao mesmo tempo, cidadãos de tempo integral. Isto é, as empresas precisam ofertar os meios para seus empregados consolidarem os direitos civis e

políticos, fazendo do trabalho não o fim de suas vidas, mas o meio pelo qual atingirão sua autonomia e satisfação pessoal (CORTINA, 2005).

Sendo assim, quando a empresa busca vivenciar estes cinco posicionamentos, cria-se um projeto cívico que vai ecoar no mundo capitalista globalizado, promovendo uma cidadania econômica que parte do local para o global e dignifica a pessoa como um cidadão econômico, social e político.

Adela cortina retrata que é dever da sociedade civil ensinar aos seus membros a superarem a mentalidade kantiana, isto é, que todo ser é um fim em si mesmo, e vivenciem na realidade a humanidade como um fim em si mesmo (CORTINA, 2005). Todavia, para tal passo ser tomado é importante que cada membro busque universalizar o sentimento de responsabilidade social que se revela no ambiente local, no passado identificado nos antigos sistemas políticos, e atualmente, nos grandes nomes dos partidos políticos, na área global, buscando universalizar a aristocracia política.

Em sua obra intitulada *Hasta un Pueblo de demonios: ética y sociedad* (1998), Adela utiliza o termo aristocracia como uma contribuição crítica a alguns grupos sociais que tinham o sentimento de detentores perpétuos sobre o sistema político e a comunidade. Ainda hoje, na sociedade contemporânea encontram-se muitas famílias que tentam manter a dominação e as castas (CORTINA, 1998). Por isso, ao utilizar o termo “universalizar a aristocracia”, a autora busca endossar a tese de que os atuais governantes acabam se destacando pelas representações e capacidades naturais (GARCIA-MARZÁ, 2003). Em síntese, Cortina volta à tese de Weber sobre o patriotismo político.

Por consequência, não deve ser permitida nenhuma atitude nepotista dentro do cenário político, assim o Estado zela pelos direitos civis e políticos de todos os grupos existentes, garantindo uma efetivação igualitária de seus cidadãos, especialmente, no campo eleitoral.

A democracia se convertia em um mecanismo para eleger representantes, mecanismo que consistia em deixar nas mãos do povo a eleição entre as elites políticas que competem por seu voto. Como é o povo que vota, entende-se que é ele que deseja seus governantes, como é próprio da democracia (CORTINA, 2005, p. 112).

O papel do político é não representar os interesses particulares dos eleitores. Para Adela Cortina, compete aos políticos seja de vocação ou profissão promover uma autonomia cosmopolita que gere autonomia e solidariedade entre o povo, consequentemente, gerando uma sociedade civil participativa e cidadã. Ao defender o civismo garante-se uma geração futura preparada para os campos políticos e burocráticos da sociedade e buscadora da excelência no campo local e global.

Entretanto, é importante lembrar que universalizar a aristocracia é qualificar de maneira digna cada pessoa para atuar nas facetas da cidadania e gerar uma eficiência nas políticas públicas de cunho social, pois buscar a excelência é superar a mediocridade revelada nas variadas atividades produtivas. Assim, quando feito de forma coerente, cada pessoa desenvolve um compromisso com o bem público, que se revela em forma de um civismo ativo dotado de direitos políticos e civis (CORTINA, 2005).

Por fim, o último trajeto apresentado é a cidadania intercultural. Cortina, ao tratar da cidadania em vista da realidade socioeconômica global, retrata a pluralidade que existe nas sociedades do século XXI e como deve ocorrer uma busca para se haver uma convivência pacífica. Adela vai dizer que se trata de um multiculturalismo que se caracteriza pelo aparecimento de “um conjunto variado de fenômenos sociais, que derivam da difícil convivência e/ou coexistência em um mesmo espaço social de pessoas que se identificam com culturas diferentes” (CORTINA, 2005, p. 140).

Porém, ao tentar construir uma convivência pacífica com uma adesão forçada à cultura, geram-se duas ações conflituosas, são elas: o *apartheid* e o *melting pot* (CORTINA, 2005). Na primeira existe um erro em detrimento da hierarquização das culturas através da cultura dominante. O segundo também é fadado ao fracasso por não permitir que imigrantes, pobres e adeptos de outras culturas mantenham suas tradições em outro território.

Assim, as pessoas são direcionadas a assumir uma segunda identidade — a identidade dominante — como forma de ser aceito pela outra comunidade (CORTINA, 2005). Por isso, propor uma teoria cosmopolita é urgente para a mediação das relações e para a abertura de um diálogo cultural que construa uma convivência pacífica e uma vida comunitária boa. Há a necessidade, assim, de uma ética intercultural que possibilite o desenvolvimento do cidadão e gere o sentimento de cidadania. Assim sendo, esse interculturalismo se manifesta nas políticas sociais que atuam sobre o direito civil, político

e social, sendo aceita por todos que compõem a comunidade, tal situação acaba reconhecendo que:

Ética intercultural não se contenta em assimilar as culturas relegadas à vencedora, e tampouco com a coexistência das culturas, mas convida a um diálogo entre as culturas, de forma que respeitem suas diferenças e esclareçam conjuntamente o que consideram irrenunciável para construir, a partir de todas elas, uma convivência mais justa e mais feliz. Tendo em conta, por outro lado, que a compreensão dos outros obtida por meio da convivência e do diálogo é indispensável para a autocompreensão (CORTINA, 2005, p. 144).

Desta maneira, a cidadania intercultural é elemento fundamental para a teoria da cidadania cosmopolita, pois através do diálogo é possível chegar a um reconhecimento do indivíduo como cidadão. Isto se deve porque o ato de dialogar e respeitar o diferente possibilita uma convivência pacífica orientando as pessoas para uma boa vida. Por isso, ao admitir uma política de reconhecimento entre as culturas, abre-se uma possibilidade de viver um ideal, assim, a cidadania intercultural de Adela assume um caráter de Estado, isto é, em relação ao sentimento de bem estar. Esse Estado se concretiza quando as pessoas e suas culturas buscam por meio do diálogo construir um ideal de vida que todos possam usufruir, gerando uma comunhão entre todos os trajetos da cidadania cosmopolita que é proposta por Adela Cortina.

6 A IMPLANTAÇÃO DE UMA HOSPITALIDADE COSMOPOLITA

Seguindo a linha neokantiana, da qual comunga profundamente, Adela Cortina vai propor um caminho que busca solucionar a questão da

aversão aos pobres por meio de uma cidadania e hospitalidade cosmopolita. Sendo assim, ela retrata a urgente necessidade de garantir aos homens o sentimento de acolhida que lhe é devido e que deve ser garantido pelo Estado.

Immanuel Kant, filósofo do qual Adela é adepta, afirma, na obra *Sobre a pedagogia*, que “o homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação faz dele” (KANT, 1999, p. 15). Contudo, surgem dois problemas que vão atingir de forma direta toda a humanidade: o governo das sociedades e a educação. Esta por sua vez, é muito mais preocupante para o filósofo, pois “é preciso decidir se vamos educar para o presente ou para um futuro melhor, um futuro que deve ser antecipado pela criatividade” (CORTINA, 2020, p. 177). Sendo assim, ao decidir educar para um mundo melhor, Kant aposta suas forças em uma sociedade cosmopolita, onde nenhuma pessoa possa se sentir excluída e a paz seja garantida para seus membros.

O alto índice de guerras, os diversos atentados e a miséria existente nas mais variadas regiões do globo obrigam as pessoas a praticarem um êxodo — o êxodo dos refugiados e imigrantes pobres — que acabam sofrendo com os discursos de ódio e a falta de solidariedade das demais nações em que buscam abrigo. Tal negação provém ainda do sentido de superioridade que boa parte dos homens têm diante daqueles que não praticam o jogo de troca e, conseqüentemente, são considerados estranhos que querem roubar aquilo que já foi conquistado por determinado país. Sendo assim, é melhor excluí-los para não gerar nenhum prejuízo para a sociedade e manter o seu egoísmo.

É um exemplo flagrante de aporofobia, que às vezes se expressa pelo ódio nos discursos de partidos e grupos populistas, que rememoram as façanhas daqueles grupos de caçadores-coletores confinados em seu egoísmo comunitário, dispostos a defender, com sangue e fogo, os seus contra quaisquer estranhos... eles persistem no egoísmo biológico original e estão determinados a ignorar o progresso moral que, no nível da consciência explícita, a humanidade conquistou; insistem em fechar fronteiras para impedir que cheguem os que fogem da dor insuportável (CORTINA, 2020, p. 178).

Promover tal atitude excludente é colocar em jogo milhares de vidas e o bem-estar da humanidade, que a cada dia sofre com os desafios do mundo globalizado e aporofóbico. Por isso, em conexão com a declaração dos direitos humanos, Adela Cortina retrata a urgente necessidade de se construir uma sociedade cosmopolita, onde todos os homens se sintam cidadãos não apenas de um lugar particular, mas do mundo (CORTINA, 2020).

Nesta perspectiva, o elemento da hospitalidade é um valor crucial que pode ser entendido como uma virtude — a virtude da hospitalidade — onde é a manifestação de uma atitude pessoal, de um dever e de um direito que vai ao encontro das instituições que formam o Estado. Contudo, também é uma exigência que antecede o dever e o direito, mas se concretiza por meio deles.

Como disse Kant, as intuições sem categorias são cegas e as categorias sem intuições são vazias, podemos agora dizer que sem as leis e a ação política a exigência incondicional de hospitalidade fica vazia, mas sem essa exigência incondicional as leis de asilo e de estrangeiros são cegas (CORTINA, 2020, p. 180).

A humanidade encontra-se dentro desta dialética e é preciso enfrentá-la, porque se a sociedade mundial deseja continuar existindo, deve reconhecer que a hospitalidade como um caminho que nasce do seu próprio ventre e que não pode ser simplesmente compreendida como hospitalidade doméstica, mas também como uma hospitalidade institucional e universal. Estas são faces de uma mesma moeda que se complementam e não podem ser renunciadas.

Ao longo da história, a virtude da hospitalidade se revelou como sinal de cordialidade, civilidade e manifestação divina. Por exemplo, na acolhida feita pelos personagens bíblicos Abraão e Sara que, ao receberem os três peregrinos, descobrem a bênção divina manifestada por meio do filho que iam receber (CORTINA, 2020).

Em suma, a hospitalidade apresenta-se como uma virtude pessoal, mas também como um dever que para ser cumprido exige “perceber a necessidade do estrangeiro e dos necessitados, sua vulnerabilidade” (CORTINA, 2020, p.182). Acolher o estrangeiro continua sendo elemento essencial para a humanidade, principalmente, acolher aqueles que sofrem com os males sociais e econômicos. Todavia, esse acolhimento ainda é insuficiente. É preciso institucionalizar a hospitalidade para não se limitar a respostas pessoais, mas que haja também respostas que partam das instituições governamentais.

Nessa situação, talvez seja proveitoso retornar ao mundo do iluminismo e contar mais uma vez com a contribuição de Kant, em que o filósofo vai apresentar dois conceitos para a palavra hospitalidade, que embora ligados acabam se diferindo substancialmente (CORTINA, 2020). O primeiro remete-se a hospitalidade como uma virtude

necessária para gerar convivência; o segundo, como um direito e dever que se manifesta no campo estrutural. Ambos geram uma contribuição para a sociedade do século XXI, ainda que talvez o segundo se encaixe melhor que o primeiro.

Estudar a hospitalidade como virtude da convivência é retomar o parágrafo quarenta e oito da *doutrina da virtude da metafísica dos costumes* e as *lições de ética*, nestes a virtude social perde valor ético e religioso passando a ser tratada como virtude de convivência. Entretanto, para Kant, não é possível considerá-las virtudes porque “não aspiram a aliviar as necessidades básicas de ninguém, senão que apenas contribuir para sua comodidade e seu objetivo é tornar as relações humanas agradáveis” (KANT, 1988, p.283). Ou seja, não se trata de acolher os necessitados por serem necessitados, mas de ações que vão permitir uma convivência agradável.

Em contrapartida, é preciso considerar que Kant apresenta essas virtudes de forma ambígua. De um lado, as considera virtudes alegando que cada pessoa parte de si mesma, mas que deve interagir com os demais já que faz parte de vários círculos sociais, sendo o último círculo a sociedade cosmopolita. E de outro lado, ele não considera que essas virtudes que favorecem a convivência sejam virtudes morais, pois as morais fortalecem e direcionam para o cumprimento dos deveres, caso que não acontece aqui, já que o objetivo é apenas promover uma virtude e convivência atrativa (CORTINA, 2020).

No pensamento Kantiano essas virtudes carregam uma força civilizadora, pois se necessita da cortesia nas relações entre as pessoas. Mas, na visão moral, Kant as enxerga como adornos externos, uma

atitude que não engana ninguém, e que representa uma visão muito dura sobre tal hábito. Entretanto, Kant deixa evidente que tais adornos favorecem o sentimento de virtude porque possibilitam uma aproximação da virtude moral.

A afabilidade, o caráter expansivo, a cortesia, a hospitalidade e a benignidade de quem sabe rebater sem disputar, ainda que isso não seja senão aparência de virtude moral, aproximam-se tanto quanto possível dela. Humanizam e civilizam, de modo que permitem ao homem experimentar a força moral dos princípios virtuosos. São apenas formas de tratamento, mas obrigam os outros e influenciam a favor da intenção virtuosa de torná-las estimáveis pelo menos (CORTINA, 2020, p. 184).

Mesmo que a virtude da hospitalidade assumisse um caráter moral mais denso e apontasse para uma sociedade sem exclusão, se ela fosse pessoal e favorecesse apenas uma convivência, ela se tornaria insuficiente para enfrentar os grandes êxodos do século XXI.

É preciso fomentar o princípio da hospitalidade bíblica, mas que seja mediado pelo que é proposto pela sociedade cosmopolita. Portanto, é necessário recorrer ao segundo conceito de hospitalidade proposto no pensamento kantiano que é a construção de um direito cosmopolita, que possibilita uma contemplação da virtude pessoal com a organização e institucionalização no acolhimento dos estrangeiros, ou seja, a hospitalidade cosmopolita se converte em um dever jurídico que possibilita a acolhida a qualquer pessoa estrangeira.

Entretanto, outros elementos também são somados para prover uma hospitalidade de viés cosmopolita. A paz, a ética, a política e, especialmente, a universalização são partes constituintes; essa última é

o ponto central. A pessoa, sendo dotada de liberdade e direito, tem por obrigação ser bem acolhida em qualquer país estrangeiro, não tendo o direito de ser tratado “com hostilidade pelo fato de ter chegado a um território alheio” (CORTINA, 2020, 190).

Seja qual for a demanda que a pessoa carregue é dever do Estado garantir uma acolhida que não seja hostil, essa atitude abre caminho para uma comunidade universal, para um direito que transcende os acordos jurídicos e possibilita um lar político e social para aqueles que sofrem com a desigualdade, em outras palavras, a acolhida ética precede as obrigações e os direitos.

Outros filósofos também se debruçaram sobre o campo da hospitalidade cosmopolita. Emmanuel Lévinas, embora não cite o termo de forma direta, é sua ideia de abertura ao outro que permite uma das vivências da cidadania e da hospitalidade cosmopolita (CORTINA, 2020). Esse acolhimento é manifestado na visão de Lévinas como uma abertura ao outro, acolhendo sua alteridade. Por isso, abrir-se ao outro é o ponto inicial, a rejeição por sua vez, mostra que antes de tudo já existia um vínculo que demonstrava um medo de ser refém do outro.

Para Lévinas, é preciso assumir a responsabilidade sobre o outro. No entanto, a comunidade, especialmente a europeia, promoveu uma cisão entre nós e o outro, cisão que gerou e gera excluídos. Sendo assim, Lévinas faz o seguinte destaque:

O primado do humano: o homem é antes de tudo um estar com os outros, com os outros com quem se relaciona e perante os quais tem responsabilidade; a responsabilidade pelo outro é a própria estrutura que o constitui como sujeito (CORTINA, 2020, p. 194).

Portanto, a responsabilidade não pode assumir um caráter subjetivo, ela é antes de tudo uma relação ética que não se revela no “para si”, mas no “para o outro”. Essa é a base definitiva de uma teoria filosófica da hospitalidade e do acolhimento. Desta forma, qualquer forma de totalização encontra-se subordinada a um elemento superior que não é a humanidade, mas a face do outro e o discurso por ele proferido, que rompe as barreiras do absolutismo. A pessoa passa a não ser apenas um exemplo da lei que merece ser respeitada, mas o respeito é a resposta concreta para com o outro (CORTINA, 2020).

A lei tida como lei da hospitalidade, a ética, é infinita e incondicionada, rompendo com os pactos de hospitalidade, rompe-se com a lei e exige-se uma abertura aos lares. Contudo, para não se transformar em uma utopia, se faz necessário uma aplicação do direito, que se liga à tradição do que denominado por Kant como uma hospitalidade universal no direito cosmopolita. Em suma, gerar uma hospitalidade incondicionada necessita de uma concretização pela lei para não virar uma utopia, pois ela mesma dá sentido às leis condicionadas, ou seja, é por meio da responsabilidade política que vai ser possível mediar as duas hospitalidades e estabelecer condições seguras para a sua efetivação.

A cultura da aporofobia não é algo que pode ser facilmente resolvido, como abordado no pensamento de Adela Cortina, a formação de grupos que são “caçadores-coletores”, isto é, grupos que visam proteger somente o seu e esquecem o outro, vem antes mesmo da formação da cultura ocidental, a incorporação preconceituosa do

cérebro não é algo de um grupo específico, mas brota do próprio homem.

A formação de pequenos grupos de caçadores coletores, que se esforçam em proteger o “nós” do grupo contra o “eles”, contra os estranhos, é muito anterior à cultura grega do *oikós*, da casa, e foi incorporada ao cérebro muito antes do surgimento da civilização ocidental. É um código de conduta biocultural que não é culpa de uma ou outra civilização de forma simplista, mas que nasce com o *homo sapiens* (CORTINA, 2020, p. 197).

Os homens são seres de relação que não se fecham em si mesmos, mas que sobrevivem por promover a solidariedade com os que são próximos e se defendem contra aqueles que são tidos como estranhos; essa foi a chave que criou o cérebro xenófobo. Ao longo dos séculos, o homem foi realizando a cooperação apenas com aqueles que poderiam ofertar e vivenciar a dinâmica da troca excluindo todos aqueles que não se encaixavam ou não possuíam vantagens neste jogo, eis a raiz da aporofobia (CORTINA, 2020).

Mesmo que o tempo tenha passado, a humanidade ainda permanece biológica e geneticamente no jogo de troca e benefício mútuo, o que acarreta grandes consequências para a própria sociedade. O progresso moral não parece ter sido herdado, contudo cabe a cada pessoa evoluir e buscar dignificar a si e ao outro por meio do acolhimento.

O caráter biológico do cérebro faz com que ele seja um dos elementos da aporofobia, mas, ao mesmo tempo, ele é plástico o suficiente para permitir uma abertura ao outro por meio de um reconhecimento compassivo, que é a chave de leitura para a construção

de uma hospitalidade universal. Reconhecer a dignidade do outro e a própria é um caminho seguro para efetivar a solidariedade e promover a acolhida dos que são mais vulneráveis (CORTINA, 2020).

Por fim, Adela Cortina afirma que o homem tem que ser visto no seu valor por inteiro, vivenciando todos os campos que lhe são importantes. Por isso, assumir uma ética da corresponsabilidade vai exigir do sistema um reconhecimento compassivo, construindo uma sociedade cosmopolita onde todos sejam acolhidos e tenham suas demandas atendidas. E o elemento que deve dar ajuda nisso é a educação, que perpassa o seio familiar até chegar à esfera governamental. É a educação o agente de transformação que possibilitará uma melhor evolução da sociedade. Educar para o futuro exige formar cidadãos compassivos, capazes de sentir a dor dos que sofrem, mas, acima de tudo, de serem compromissados com eles.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sistema do capitalismo é responsável por reger toda relação econômica mundial e, conseqüentemente, acaba norteando as demais áreas da sociedade. Max Weber ao esclarecer a gênese do capitalismo apresenta o “espírito capitalista” como um elemento que vai coordenar uma cultura de prosperidade a partir de uma visão religiosa, isto é, obter e expandir os bens materiais torna-se um sinal visível de graça divina.

Weber vai creditar ao empresário capitalista uma visão ética de trabalho que busca agradar a Deus, gerando um capitalismo exclusivo de uma religião, por isso, aqueles que dentro do olhar religioso não

fomentassem uma cultura capitalista que agradasse a Deus estariam vivendo uma condição indigna diante da sociedade. Essa cultura assumia um viés comunitário, mesmo os empresários adquirindo bens pessoais tinham sempre como objetivo garantir o bom andamento do mercado financeiro e do comércio dentro das cidades.

Entretanto, ao voltar o olhar para a sociedade contemporânea percebe-se que a dimensão comunitária se encontra cada vez mais distante. O homem consome de uma forma hedonista, isto é, visando apenas seu interesse pessoal e excluindo todo aquele que não consegue seguir sua forma de consumo.

Gilles Lipovetsky então apresenta três pontos que são elementos centrais para se compreender a cultura capitalista da contemporaneidade, são eles: a moda, a publicidade e a propaganda. Cada um vai contribuir para fomentar uma cultura de consumo individualizado, onde o homem seja capaz de viver seus prazeres de forma imediata e seja capaz de consumir a cultura.

Para aqueles que gerem as marcas, é importante conhecer os comportamentos, os gostos humanos e seus estilos de vida, pois assim é possível criar formas de consumo. Atualmente, as pessoas não adquirem o produto pela sua funcionalidade, mas pela experiência e o status social que ele vai despertar. Portanto, cabe às marcas gerarem novidades para promover sempre uma sensação de felicidade, prazer e reconhecimento social. Aqueles indivíduos que não conseguem consumir o que a cultura capitalista fomenta acabam sendo tidos como estranhos e como resultado são excluídos dos diversos grupos sociais existentes.

Dentro desta situação de exclusão encontra-se a aversão ao pobre, a aporofobia, sendo eles incapazes de realizar um consumo satisfatório dentro da sociedade hedonista acabam sendo enxergados como mazelas que precisam ser eliminadas para um bom funcionamento do sistema e da sociedade.

Em tempos de crise, aqueles que detêm o poder e não possuem nada de positivo a oferecer para o sistema em termos concretos — emprego, educação, renda, saúde e dignidade — utilizam os bodes expiatórios para acusar. É nesta realidade que surgem os vários discursos de ódio e aplica-se a aporofobia.

A aversão ao pobre contudo é muito específica, Adela Cortina, criadora do termo aporofobia, afirma que essa rejeição não ocorre com qualquer pessoa, isto é, estrangeiros que vão a outros países, mas que possuem condições financeiras suficientes para fomentar o consumo no local são acolhidos de forma saudável e hospitaleira, todavia, aqueles que não podem fazer o capital girar — migrantes, refugiados e pobres — acabam tendo as portas dos países fechadas para suas necessidades e vidas.

Ocorre dentro da sociedade um verdadeiro distanciamento moral, ou seja, o homem não consegue olhar para seu semelhante como uma pessoa também portadora de uma dignidade, mas a enxerga apenas como um objeto de lucro que precisa agregar de forma política, econômica, civil e social algum valor dentro do mundo.

Esse distanciamento social e moral carrega um elemento importante para Adela Cortina, a característica biológica. Segundo ela, o próprio cérebro carrega consigo um sentimento de exclusão e

segregação que foi construído ao longo da história humana. O homem, no decorrer do tempo, foi criando elementos para que pudesse se sentir superior aos demais, gerando, conseqüentemente, uma aversão para aqueles que não se encaixassem nas estruturas por eles tecidas.

Entretanto, em um século marcado por constantes mudanças, por crises econômicas, pelo alto índice de pobreza e diversas fugas sociais, a humanidade precisa adotar medidas que possam sanar as desigualdades e erradicar a pobreza, a primeira delas é o crescimento.

Para gerar um empoderamento dos pobres, é importante superar os diversos fatores externos, como: mercados desiguais, governos totalitários, falta de acesso equitativo para a produção e financiamento. É por isso que Adela afirma a urgente necessidade de se reduzir as desigualdades, pois além de serem um problema por si, geram grande parte da pobreza.

Além de que, as políticas públicas que se dirigem para melhorar a igualdade entre os membros da sociedade são mais eficientes para sanar as desigualdades que as políticas de caráter econômico. Isso se dá porque a realidade de desigualdade interfere na aplicação e efetivação de uma justiça social. Sendo assim, trabalhar a questão de uma justiça social é remeter-se de forma direta a uma busca e consolidação de direitos e deveres do homem, almejando, por meio das políticas públicas, a inclusão de todas as pessoas, a garantia das necessidades básicas, bem como o acesso a comunidade justa e solidária não apenas para com os seus, mas para com todos.

Sendo assim, para se reduzir as desigualdades e erradicar a pobreza é preciso unir tanto a economia quanto os ideais humanos de

cunho universal que constroem o mundo. É assumir uma responsabilidade social para com o outro. Acreditando que nele existe um ser humano dotado de capacidades que podem colaborar na construção da sociedade. Por isso, reconhecer o outro como cidadão é um elemento essencial, isto porque, tal reconhecimento gera um sentimento de pertença à comunidade e faz com que cada um assuma um compromisso para com o outro, gera um status social e garante a efetivação de uma justiça social que preze pelo bem de todos.

Quando reconhecido como cidadão é possível aplicar uma acolhida, uma hospitalidade de caráter cosmopolita. Ou seja, é preciso promover uma hospitalidade universal que garanta acolhida a todos aqueles que necessitem, uma acolhida tanto pessoal quanto institucionalizada. Isso porque, é dever do Estado reconhecer o sujeito enquanto pessoa constituída de dignidade. Sendo assim, o olhar da hospitalidade volta-se para o outro, que necessita do aparato da lei para ter seus direitos e deveres garantidos.

Por isso, reconhecer, estudar e fazer projetos de pesquisas que versem sobre a aporofobia é afirmar que a sociedade se encontra diante de um fenômeno que denuncia e identifica o preconceito, a desigualdade, a pobreza e a discriminação, clamando por uma resposta que busque sanar tal desigualdade para com os menos afortunados da sociedade. Desigualdade que pode ser sanada quando o indivíduo é reconhecido como pessoa humana portadora de dignidade e que merece ter seus direitos e deveres efetivados pelas instituições que compõem o Estado.

REFERÊNCIAS

- BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2005.
- CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos: Uma Exploração das Híbridações Culturais**. São Paulo: Instituto Nobel, 1996.
- CORTINA, Adela. **Aliança e contrato: política, ética e religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- CORTINA, Adela. **Aporofobia, a aversão ao pobre: um desafio para a democracia**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2020.
- CORTINA, Adela. **As três idades da ética empresarial**. In: CORTINA, Adela. **Construir confiança: ética da empresa na sociedade da informação e das comunicações**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- CORTINA, Adela. **Cidadãos do mundo para uma teoria da cidadania**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- CORTINA, Adela. **Ética Comunicativa**. In: CAMPS, Victoria; GUARIGLIA, Osvaldo; SALMERÓN, Fernando (Orgs.). **Concepciones de ética**. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- CORTINA, Adela. **Hasta un pueblo de demonios: ética pública y sociedad**. Madrid: Taurus, 1998.
- DOMINGUES, José Maurício. **Interpretando a modernidade: imaginário e instituições**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2002.
- DURKHEIM, Émile. As regras do método sociológico. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 46.
- GARCÍA-MARZÁ, Domingo. La responsabilidad por la praxis: la ética discursiva como ética aplicada. In: CORTINA, Adela; GARCÍA-MARZÁ, Domingo (orgs.). **Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista**. Madrid: Tecnos, 2003.
- GIDDENS, Anthony. **A terceira via e seus críticos**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **La constelación posnacional: ensayos políticos**. Barcelona: Paidós, 2000.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. Piracicaba: Editora Unimep, 1999.

LIPOVETSKY, Gilles e Jean Serroy. **A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada. Tradução Maria Lúcia Machado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LIPOVETSKY, Gilles. **A Felicidade Paradoxal: Ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo**. Lisboa: Edições 70, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles. **A felicidade paradoxal: Ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo**. Tradução Patrícia Xavier. Lisboa, Portugal. Edições 70, 2015.

LIPOVETSKY, Gilles. **O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

LIPOVETSKY, Gilles. **Metamorfoses da cultura liberal: ética, mídia e empresa**. Porto Alegre: Sulina, 2004.

MONTIEL, Edgar. **A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (org.). Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

PACHECO, Marcio de Lima. **Les Miserables, o pobre e sua situação na sociedade: uma leitura filosófica da obra de Victor Hugo**. São Paulo: 2004.

OCAMPO, José. **“Las concepciones de la política social: universalismo versus focalización”**. Nueva Sociedad: democracia y política en America Latina. 2008. Extraído de: <https://biblat.unam.mx/hevila//Nuevasociedad/2008/no215/4.pdf> Acesso em: 25/08/2021.

SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WEBER, MAX, **A ética protestante e o espírito capitalista. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik**. – Tübingen, 1904/5. Vols.: XX e XXI.

WEBER. MAX, **A ética protestante e o espírito capitalista**. São Paulo: Editora Schwarcz LTDA, 2007.

WEBER, Max. **A gênese do capitalismo moderno**. (Organização, apresentação e comentários de Jessé de Souza). São Paulo: Ática, 2006.

3

VONTADE, DESEJOS E A EXPLICAÇÃO DA AÇÃO

Rafael Graebin Vogelmann¹

1 INTRODUÇÃO

Teorias não-redutivistas da ação sustentam que o papel desempenhado pelo agente na produção de ações intencionais não pode ser reduzido ao papel causal desempenhado por estados mentais do agente neste processo. O objeto deste artigo é uma teoria não-redutivista em particular, à qual me refiro por “Modelo Volicionista”. Segundo este modelo, o exercício da vontade por parte do agente contribui para a produção da ação, ao menos quando o agente age por uma razão, e esse exercício não pode ser reduzido aos efeitos motivacionais de estados mentais como desejos e crenças ou juízos normativos.

O Modelo Volicionista pode ser caracterizado da seguinte maneira: nós somos dotados de vontade, isto é, uma capacidade de tomar decisões. Quando agimos intencionalmente e por uma razão, a atividade da vontade é parte da etiologia da ação. Isto é, parte do que explica a ação é o fato de que o agente exercitou sua vontade ao decidir agir à luz de certa consideração. Essa atividade da vontade que contribui para a produção da ação consiste em um episódio de raciocínio prático. De fato,

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor Substituto na Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: rafael.vog@gmail.com, <http://lattes.cnpq.br/4505751991305152>.

o Modelo Volicionista concebe a vontade como razão prática. A razão prática, contudo, não deve ser compreendida como a capacidade de se engajar em episódios de raciocínio cuja conclusão são juízos normativos sobre nossas razões para agir. Antes, ela deve ser compreendida como a capacidade de se engajar em episódios de raciocínio cuja conclusão são intenções (ver Hieronymi 2009). Como tal, a vontade é a capacidade de formar intenções à luz de certas considerações que o agente trata como razões. Intenções não são causadas por outros estados mentais (como pares desejo-crença). Antes, são o produto da atividade da vontade. Intenções são melhor compreendidas como planos de ação, que especificam um fim e uma estratégia para alcançar esse fim. Formar uma intenção é adotar um plano de ação. Uma vez que o plano seja adotado, ele levará à ação quando chegar a hora (a menos que seja esquecido, revisado ou que o agente sofra de fraqueza da vontade). De acordo com esse modelo, portanto, o que explica uma ação não são estados mentais do agente, como o par desejo-crença ou juízos normativos, mas o fato complexo de que (i) o agente, por meio do exercício da sua vontade, decidiu agir à luz de certa consideração; (ii) deste modo formou uma intenção correspondente e (iii) eventualmente executou essa intenção (ver Hieronymi, 2011, p.421).

O Modelo Volicionista, assim compreendido, é uma teoria não-redutivista da ação porque sustenta que o agente desempenha um papel irreduzível na produção da ação. Segundo o modelo, o que explica a ação é o fato complexo de que o agente se engajou em raciocínio prático, formou uma intenção e a executou. O papel que o agente desempenha é o de raciocinador prático. E essa atividade de raciocínio prático ou de

decidir agir à luz de uma consideração não pode ser reduzida à operação de outros estados mentais.²

Meu objetivo nesse artigo é investigar a relação entre o Modelo Volicionista e outra teoria da ação, conhecida como o Modelo Padrão.³ Segundo o Modelo Padrão, uma ação intencional é um movimento corporal causado e racionalizado (do modo correto) por um par desejo-crença (Davidson, 1980, p.77-8 e Smith, 2012, p.387). Dado que segundo o Modelo Padrão, nossas ações são causadas por pares desejo-crença, é natural tomar essa teoria como sustentando que nós somos movidos por desejos, não pelo exercício da vontade.

² É importante distinguir o Modelo Volicionista do qual me ocuparei de outra forma contemporânea de volicionismo, segundo a qual atos da vontade (volições) são ações mentais básicas que podem causar movimentos corporais e não são elas mesmas causadas por outros estados mentais (como desejos ou juízos normativos), mas são, antes, o resultado do exercício por parte do agente de sua vontade. Posições nessa linha foram defendidas por Ginet (1997) e Lowe (2008, p.148). De acordo com essas teses, volições são a causa imediata da ação ou, mais precisamente, dos movimentos do agente. De maneira a fazer com que seu braço se mexa, o agente forma a volição de que seu braço se mexa. Essa volição é uma ação mental que equivale a tentar mover o braço. De fato, Ginet sustenta que quando um agente consegue se mover, a volição é percebida por ele na forma do sentimento de que ele fez o movimento ocorrer (Ginet, 1997, p.89). Para que esse seja o caso, a volição deve ser algo que acompanha ou precede imediatamente o movimento. Essa não é a posição do Modelo Volicionista como eu o descrevi. De acordo com o Modelo Volicionista, a vontade é uma capacidade de raciocínio prático. Exercitar a vontade é se engajar em raciocínio prático. E o produto do raciocínio prático é uma intenção, um plano. Obviamente, um plano não é uma ação, então o que resulta do exercício da vontade segundo o Modelo Volicionista não é uma ação mental. Atos da vontade, como descritos pelo Modelo Volicionista, não correspondem às volições postuladas por Ginet e Lowe. De acordo com eles, uma volição pode corresponder ao ato de tentar fazer alguma coisa. Claramente, contudo, adotar um plano de ação à luz de uma consideração não equivale a tentar se mover. Ademais, Ginet sustenta que volições podem ter a qualidade fenomenológica de parecer ao agente que ele fez o movimento do seu corpo ocorrer. Mas a atividade da vontade, como o Modelo Volicionista a concebe, não pode ser experimentada dessa maneira, simplesmente porque um exercício completo da vontade pode ocorrer muito antes de qualquer ação ocorrer ou mesmo falhar em produzir uma ação (como quando adotamos um plano mas esquecemos ele completamente). Portanto, a vontade, como concebida pelo Modelo Volicionista, não é um poder de produzir volições compreendidas como ações mentais básicas. Antes, é nossa capacidade de raciocínio prático.

³ É assim que Velleman (2000) se refere a essa posição. Smith (2012) a chama de “história padrão da ação”.

O Modelo Padrão geralmente é concebido como uma teoria redutivista da ação, segundo a qual o papel desempenhado pelo agente na produção da ação pode ser reduzido ao papel causal desempenhando pelo par desejo-crença que causa e racionaliza a ação. É um fato indisputado que somos capazes de agir por razões. Qualquer teoria da ação plausível deve dar conta desse fato. Partidários do Modelo Padrão reconhecem isso e geralmente apresentam sua posição como uma teoria redutivista do que é agir por uma razão. De acordo com essa teoria, agir pela razão é ter a ação causada pela crença que é combinada com um desejo adequadamente relacionado a essa crença. Por exemplo, suponha que você adiciona louro ao feijão porque isso vai melhorar o gosto do prato. Se este é o caso, você adicionou louro pela razão de que isso melhoraria o gosto do prato. Segundo a leitura redutivista do Modelo Padrão, esse fato pode ser reduzido ao fato de que sua ação é causada e racionalizada pelo desejo de melhorar o gosto do feijão e a crença de que adicionar louro melhoraria o gosto do feijão. Um tal par desejo-crença pode racionalizar a ação porque nos permite compreender a luz favorável sob a qual o agente viu a ação – nos permite identificar um aspecto ou consequência da ação que o agente desejava, valorizava, considerava correto, obrigatório, agradável etc (Davidson, 1980, p.3).

Se essa abordagem redutiva fosse bem-sucedida, então o Modelo Padrão seria uma alternativa rival ao Modelo Volicionista. O papel irreduzível na produção da ação que este último modelo atribui ao agente é o papel de raciocinador prático – a atividade de decidir agir à luz de uma razão. Se o Modelo Padrão fosse bem-sucedido em reduzir a atividade de decidir à luz de uma razão ao papel causal desempenhando

por um par desejo-crença, então o Modelo Volicionista, compreendido como uma teoria não-redutivista, deveria ser rejeitado.

No que se segue eu argumentarei que esse não é o caso. Eu sustento que a leitura redutivista do Modelo Padrão fracassa. A razão pela qual ela fracassa é que desejos (no sentido amplo em que partidários do Modelo Padrão usam a palavra) devem ser compreendidos como disposições para decidir agir à luz de certas considerações. A própria noção de desejo pressupõe e só pode ser compreendida por referência à noção de decidir à luz de uma consideração e, portanto, por referência à noção de agir por uma razão. Esta última, portanto, não pode ser reduzida à primeira. Ao menos, é isso que sustentarei na seção 3.

Se a abordagem redutivista da noção de agir por uma razão falha, como podemos compreender o Modelo Padrão? Na seção 4 eu argumento que a única opção restante é compreender este modelo como a tese de que desejos causam nossas ações nos levando a decidir agir à luz de certas considerações. Essa posição, contudo, já pressupõe que somos capazes de nos engajar em raciocínio prático e que o processo no qual o raciocínio prático consiste desempenha um papel irreduzível na produção da ação. Isso é exatamente o que o Modelo Volicionista sustenta. Neste ponto, portanto, o Modelo Padrão deixa de ser uma alternativa genuína ao Modelo Volicionista. Alguém poderia ainda insistir que o Modelo Padrão difere do Modelo Volicionista por sustentar que somos movidos por desejos. Mas, dado que os desejos que figuram no Modelo Padrão são simplesmente disposições para decidir agir à luz de certas considerações, a alegação de que somos movidos por desejos é reduzida à alegação de que quando decidimos agir à luz de uma

consideração nós manifestamos uma disposição para decidir agir à luz dessa consideração. Isso é perfeitamente trivial e não conflita de maneira nenhuma com o Modelo Volicionista. Eu concluo que a leitura não-redutivista do Modelo Padrão colapsa no Modelo Volicionista.

Antes de apresentar meu argumento, contudo, devo traçar algumas distinções com respeito à noção de uma razão para agir. Defensores do Modelo Padrão geralmente se referem ao par desejo-crença que explica uma ação como *a razão porque o agente agiu*. Isso sugere que razões para agir são estados psicológicos que explicam a ação. Este entendimento conflita com a posição natural segundo a qual razões para agir não são estados psicológicos do agente, mas considerações que contam em favor de agir de certa forma. Para compreender adequadamente o Modelo Padrão devemos esclarecer em que sentido os estados psicológicos que explicam a ação são razões e como isso se relaciona com a ideia de que razões são considerações que contam em favor de agir. Esse é o objeto da próxima seção.

2 RAZÕES PARA AÇÃO

Davidson abre seu “Actions, Reasons and Causes” com a seguinte questão: “Qual é a relação entre uma razão e uma ação quando a razão explica a ação dando a razão do agente para fazer o que ele fez?”. Em seguida, ele afirma que dar a razão porque um agente fez algo consiste em indicar um par desejo-crença. Ele chama um tal par de uma “razão primária” (Davidson, 1980, p.3) e sustenta que explicações de ações em

termos de razões primárias são explicações causais.⁴ Isso sugere que a razão de um agente para fazer o que fez e a razão que explica porque ele fez o que fez são uma e a mesma coisa, qual seja, os estados psicológicos que explicam e causaram a ação. Contudo, essa posição confunde sentidos diferentes de “razão para ação” que devem ser distinguidos.

Suponha que um bombeiro entra em um prédio em chamas porque acredita que há alguém preso no edifício e, sendo um bom bombeiro, quer salvar essa pessoa. O bombeiro tem uma razão primária no sentido de Davidson. Mas suponha que ele está enganado – ninguém está preso no edifício. Se esse é o caso, faz perfeito sentido dizer que ele *não tinha nenhuma razão* para entrar no prédio em chamas e arriscar a própria vida. O que queremos dizer com isso é que, à luz dos fatos, não havia nada que pudesse ser dito para justificar a decisão do bombeiro. Se de fato houvesse alguém preso no edifício, então haveria algo a ser dito para justificar a decisão do bombeiro de arriscar a própria vida. Nesse caso, ele teria uma razão para agir como agiu, qual seja, que alguém estava preso no prédio em chamas.

Nesse sentido, razões são fatos que contam em favor de uma ação ou atitude.⁵ O fato de que eu prometi encontrar alguém é uma razão

⁴ Do mesmo modo, Smith (1994, p.131) usa “razões motivacionais” para se referir aos pares desejo-crença que explicam ações. Como explicarei abaixo, no que se segue reservo a expressão “razão motivacional” para me referir às considerações que movem o agente, e não aos estados psicológicos que explicam sua ação.

⁵ Essa tese intuitiva é sustentada por Scanlon (1998), Raz (1999), Dancy (2000) e Parfit (2001). Alegar que razões são fatos não é uma petição de princípio contra a tese humeana de que as razões que um agente tem são baseadas nos desejos que ele tem. Uma versão sofisticada da posição humeana sustenta que um fato é uma razão para um agente realizar certa ação apenas porque o agente tem certos desejos. O fato psicológico de que o agente tem certo desejo explica porque um fato particular lhe dá razão para agir de certo modo, mas o fato psicológico, ele mesmo, não é parte da razão. Essa é a posição de Schroeder (2007, p.57)

para fazer isso. O fato de que os resultados da eleição terão grande impacto nas nossas vidas é razão para votar de modo consciente. O fato de que tomar o ônibus demoraria muito pode ser uma razão para pegar um táxi. O fato de que agir de certa forma resultará em uma vantagem para mim pode ser uma razão para agir dessa maneira. O fato de que você me traiu pode ser uma razão para estar com raiva de você. Enunciados sobre razões nesse sentido geralmente tomam a forma “F é uma razão para P fazer A”. Eles afirmam que um fato F, uma pessoa P e uma ação A estão na relação de três lugares R (“é uma razão para”).⁶ Razões nesse sentido são *razões normativas*. Essas são as razões que são relevantes para responder a questão a respeito do que fazer em certa situação.

Agora, razões não são apenas considerações que podem ser mobilizadas para responder a questão sobre o que fazer. Nós também podemos agir por razões. Se o fato de que eu prometi fazer A é uma razão para fazer A, então eu posso fazer A pela razão de que prometi fazê-lo. Mas é um fato lamentável que nós podemos agir por razões que não são boas razões. No exemplo acima, o bombeiro entrou no prédio em chamas porque pensou, erroneamente, que alguém estava preso lá. Se ninguém estava preso no prédio, então nenhuma consideração de fato contava em favor de adentrar o prédio – como eu disse, não havia

⁶ O fato de que enunciados de razão expressam uma relação de três lugares não é imediatamente evidente em todos os casos. Alguns enunciados de razão têm a forma (i) “P tem uma razão para fazer A”, (ii) “F é uma razão para fazer A” ou (iii) “há uma razão para fazer A”. Ao contrário das aparências, contudo, todos esses enunciados podem ser interpretados como fazendo uma afirmação sobre uma relação de três lugares. Obtemos (i) quando ligamos o lugar de F a um quantificador existencial. Obtemos (ii) quando ligamos o lugar de P a um quantificador universal. E obtemos (iii) quando ligamos um quantificador existencial ao lugar de F e um quantificador universal ao lugar de P. Ver Schroeder (2007, p.17-19). Ver também Scanlon (2014, p.30-1).

nenhuma razão para o bombeiro arriscar sua vida. Mas também não é o caso que ele tenha agido por um capricho, por razão nenhuma. Ele agiu por uma razão. Então, podemos perguntar sobre as razões pelas quais um agente agiu mesmo quando não há razão normativa para agir dessa forma. Pode parecer que as razões de um agente nesse sentido podem ser identificadas com razões primárias no sentido de Davidson, mas isso seria um erro. É possível para um agente agir por uma razão que conta em favor dessa ação. Isto é, a razão pela qual um agente agiu pode corresponder a uma razão normativa. A razão pela qual um agente age nesse sentido é, portanto, uma consideração R, tal que faz sentido dizer: “R era uma razão para ele fazer A e a razão pela qual ele fez A foi R”. Quando perguntamos pelas razões pelas quais alguém agiu nesse sentido, nós estamos perguntando pelas considerações à luz das quais essa pessoa agiu. Razões nesse sentido, as razões pelas quais o agente agiu, são geralmente chamadas de *razões motivacionais*.⁷

Frequentemente explicamos ações apontando para as razões motivacionais do agente. Se a razão motivacional pela qual um agente fez algo é que ele havia prometido fazer isso, podemos dizer que “ele fez isso porque havia prometido fazê-lo”. A primeira vista, portanto, pode parecer que para explicar uma ação feita por uma razão basta expor as razões motivacionais do agente, isto é, as razões pelas quais ele agiu. A possibilidade de decidir agir à luz de considerações falsas, contudo, gera problemas para essa sugestão. Se a razão motivacional do bombeiro para entrar no prédio em chamas era que havia alguém preso no prédio,

⁷ Ver Dancy (2000), Gibbard (1990, p.162), Parfit (2001) e Schroeder (2007). Scanlon se refere às considerações à luz das quais o agente agiu como suas “razões operativas” (1998, p.19).

mas esse não era o caso, então não podemos apelar ao fato de que havia alguém preso no prédio para explicar sua ação – não há tal fato. Algo que não é o caso não pode explicar porque alguém agiu.⁸ Para explicar a ação do bombeiro devemos citar algum fato. E o candidato mais natural para explicar sua ação é o fato psicológico de que ele *pensou* que havia alguém preso no prédio. Presumivelmente, uma explicação mais completa sustentaria que ele entrou no prédio em chamas porque pensou que alguém estava preso lá dentro e ele *queria* resgatar essa pessoa. O que explica a ação nesse caso é um par desejo-crença – o que Davidson chama de uma “razão primária”. Se um par desejo-crença pode explicar uma ação quando o agente decide agir à luz de uma consideração falsa, então certamente pode explicar uma ação quando o agente decide agir à luz de uma consideração verdadeira. Portanto, sempre podemos explicar uma ação apontando para uma razão primária.

A razão primária que explica a ação, contudo, não pode ser identificada com a razão pela qual o agente agiu, isto é, com sua razão motivacional. Para usar um exemplo de Dancy (2000, p.125), suponha que você vê alguém sacudindo violentamente suas botas e lhe dizem que o agente está fazendo isso porque acredita que há ratos cor-de-rosa vivendo em suas botas e ele quer se livrar deles. Esses fatos psicológicos podem muito bem explicar essa ação, mas eles não são a razão motivacional do agente para sacudir suas botas. A razão motivacional

⁸ Dancy já sustentou que “uma coisa na qual se acredita mas que não é o caso ainda pode explicar uma ação” (2000, p.134). Mais recentemente ele passou a aceitar que apenas algo que é o caso pode explicar uma ação, embora ele ainda resista à tese de que o que explica ações são pares desejo-crença (Dancy, 2014, p.89-90).

desse agente (a consideração à luz da qual ele escolhe sacudir suas botas) não é a consideração de que ele acredita que há ratos cor-de-rosa vivendo em suas botas, mas a consideração de que *há ratos cor-de-rosa vivendo em suas botas* – algo no que ele acredita, mas que não é o caso. Isso não significa que fatos psicológicos não podem ser razões motivacionais. Eles podem. O agente neste exemplo poderia decidir ver um psiquiatra à luz do fato preocupante de que ele crê que há ratos cor-de-rosa nas suas botas. Contudo, continua sendo um erro descrever a razão primária que explica a ação do agente como sua razão motivacional para agir. Portanto, aquilo que Davidson chama de razões primárias não são nem razões normativas *para* agir nem razões motivacionais *pelas* quais o agente agiu. Antes, elas são *razões explanatórias* – razões que explicam *porque* a ação ocorreu.

Podemos distinguir, então, entre três tipos de razões para ação. Há razões normativas (considerações que contam em favor de uma ação ou atitude), razões motivacionais (considerações que motivam o agente) e razões explanatórias (fatos psicológicos que explicam porque o agente realizou a ação). Esses diferentes sentidos, contudo, não refletem uma mera ambiguidade no uso de “razões para ação”. Há conexões íntimas entre eles. A relação entre razões normativas e motivacionais é clara. A razão motivacional pela qual alguém agiu pode ser uma boa razão para agir, isto é, pode ser algo que conta em favor da ação. Neste caso, a razão motivacional do agente é uma razão normativa. Mas também há uma conexão entre razões explanatórias e razões motivacionais. Como Davidson aponta, uma razão primária não apenas explica a ação, ela explica a ação de um modo particular: “dando a razão do agente para

fazer o que fez”. Isso significa que quando uma razão primária explica uma ação, nós podemos (talvez com um pouco de engenhosidade) recuperar do conteúdo da crença e do desejo “algum aspecto ou consequência da ação que o agente queria, desejava, estimava, pensava ser seu dever, benéfico, obrigatório ou agradável (Davidson, 1980, p.3). Isto é, dado o par desejo-crença que explica a ação, podemos reconstruir a razão motivacional do agente.

Com essas distinções em vistas, retornemos ao Modelo Padrão. De acordo com esse modelo, sempre que agimos intencionalmente, com vistas a um fim, nossa ação é causada por um par desejo-crença. Esse par é uma razão explanatória e como tal deve estar adequadamente relacionado com a razão motivacional do agente. Agora, a razão motivacional pela qual o agente age é a consideração à luz da qual ele decide agir. Como a alegação de que a ação é explicada e causada por um par desejo-crença se relaciona com a alegação de que o agente decidiu agir à luz de certa consideração?

Em sua defesa do Modelo Padrão, Smith aborda exatamente essa questão, Sua resposta é que as considerações “que motivam agentes são fixadas pelo conteúdo dos desejos e crenças meio-fim que causam as ações desses agentes do modo correto” (Smith, 2012, p.392). Mas o que exatamente significa dizer que as considerações que motivam o agente são fixadas pelo conteúdo da crença e do desejo que causa a ação?

Há dois modos de compreender essa alegação. Uma opção é a seguinte: alegar que o par desejo-crença que causa a ação fixa a consideração à luz da qual o agente decidiu agir é dizer que ser movido por uma consideração simplesmente é a mesma coisa que ter sua ação

causada, do modo correto, pelo par desejo-crença correspondente. De acordo com essa proposta, o Modelo Padrão é uma abordagem redutiva a respeito do que é agir por uma razão (motivacional). Nessa leitura, o Modelo Padrão sustenta que decidir agir à luz da consideração de que p é o mesmo que ter sua ação causada por um par desejo-crença adequadamente relacionado com p . Vou me referir a essa proposta como a *leitura redutivista*.

Se recusamos a sugestão de que decidir agir à luz de uma consideração pode ser reduzido a ter sua ação causada por um par desejo-crença, então a alegação de que o par desejo-crença que causa a ação fixa a razão motivacional do agente deve ser compreendida como a alegação de que o par desejo-crença em questão de alguma forma faz com que o agente decida agir à luz de certa consideração. De acordo com essa proposta, somos capazes de realizar a atividade de decidir agir à luz de uma consideração. O processo psicológico de tomar uma decisão tem um papel irreduzível na etiologia causal da ação, mas o curso que esse processo toma é determinado pela influência causal do par desejo-crença que causa a ação. Isto é, o par causa a ação induzindo o processo psicológico de tomar uma decisão e dando a esse processo uma forma particular. Me refiro a essa proposta como a *leitura não-redutivista* do Modelo Padrão.

Uma vez que temos uma compreensão clara da relação entre razões explanatórias e razões motivacionais, o Modelo Padrão deve tomar uma dessas duas formas. No que se segue argumentarei que a leitura redutivista do Modelo Padrão falha. Devemos, portanto, adotar a leitura

não-redutivista. Essa leitura, contudo, colapsa no Modelo Volicionalista.

3 O MODELO PADRÃO COMO UMA TESE REDUTIVISTA

De acordo com a leitura redutivista do Modelo Padrão, decidir à luz da consideração de que p é o mesmo que ter sua ação causada por um par desejo-crença adequadamente relacionado a p (presumivelmente, a crença de que p combinada com um desejo apropriado). A objeção mais comum à leitura redutivista deriva da existência de cadeias causais desviantes. O exemplo mais bem conhecido de uma cadeia causal desviante é fornecido por Davidson: um alpinista está segurando um parceiro por uma corda, impedindo que ele despenque para sua morte; o alpinista quer se livrar do peso e do perigo de segurar seu parceiro e ele sabe que soltar a corda é um modo de alcançar esse fim; esse par desejo-crença o deixa tão nervoso que ele começa a tremer, o aperto de sua mão se afrouxa e ele acaba soltando seu parceiro (Davidson, 1980, p.79). Nesse exemplo, a ação foi causada por um par desejo-crença do tipo correto, mas o agente não soltou seu parceiro intencionalmente. Ele não escolheu afrouxar o aperto de sua mão e muito menos escolheu afrouxar o aperto de sua mão à luz da consideração de que fazer isso lhe permitiria se livrar do risco de segurar seu parceiro. O par desejo-crença não causou a ação do modo correto, de maneira que o agente conte como tendo decidido agir à luz de uma consideração. Para que a leitura redutiva do Modelo Padrão forneça uma explicação adequada do que é agir por uma razão, é necessário oferecer uma explicação redutiva

do que é uma cadeia causal normal, não-desviante, que vai do par desejo-crença para a ação. Vários filósofos, incluindo o próprio Davidson⁹, não acreditam que isso possa ser feito.

Eu não insistirei nessa objeção à leitura redutivista. Creio que há algumas respostas promissoras a essa dificuldade.¹⁰ Antes, quero dar um passo atrás e me focar em um problema mais fundamental para a leitura redutivista. Para que a redução seja bem-sucedida, deve ser possível compreender os elementos na base de redução sem referência àquilo que está sendo reduzido. É por isso que a existência de cadeias causais desviantes pressiona os partidários da abordagem redutivista a oferecer uma análise redutiva de cadeias causais não-desviantes. Se propomos reduzir agir pela razão de que *p* a ter a ação causada pela crença de que *p* e um desejo apropriado *do modo correto* mas só podemos entender “do modo correto” como “de tal maneira que seja o caso que o agente age pela razão de que *p*”, então não temos uma redução adequada. Nesse caso, a noção de agir pela razão de que *p* apareceria na análise do que é agir pela razão de que *p*. A redução, portanto, falharia. Agora, a leitura redutivista com a qual estamos nos ocupando pretende reduzir a atividade de decidir agir à luz de uma consideração e os elementos na base de redução são desejos, crenças, ações e a relação de causação. Eu acredito que o principal problema com essa leitura é que a noção de desejo que ela emprega não pode ser adequadamente

⁹ “Several clever philosophers have tried to show how to eliminate the deviant causal chains, but I remain convinced that the concepts of event, cause, and intention are inadequate to account for intentional action” (Davidson, 2004, p.106).

¹⁰ Ver, por exemplo, Setiya (2007, p.32) e Smith (2012, p.398-399).

compreendida senão por referência à própria noção de decidir à luz de uma consideração. A proposta resultante é, portanto, circular e falha como uma tentativa de redução.

Podemos nos aproximar desse problema considerando o que é um desejo segundo a leitura redutivista. Aqui é importante traçar uma distinção entre dois sentidos de “desejo” (Schueler, 1995, p.29). Em um sentido, sempre que você age intencionalmente é correto dizer que você desejava fazer o que você fez. Nesse sentido de “desejo” é impossível fazer intencionalmente algo que você não quer ou não deseja fazer. Mas a razão porque isso é o caso é que atribuir um desejo nesse sentido a um agente é simplesmente registrar o fato de que a ação foi intencional e que, como tal, visava um fim ao qual o agente não era indiferente. Em outro sentido de “desejo”, que é o sentido ordinário da palavra, é perfeitamente possível fazer algo que você não deseja fazer. Você pode participar de uma reunião mesmo que você não deseje fazer isso (porque você preferia ficar em casa, por exemplo). No primeiro sentido de “desejo”, contudo, é correto dizer que mesmo nesse caso você desejava participar da reunião – nada o obrigou a ir, você fez isso por sua própria vontade.

Vou me referir a desejos no segundo sentido como “desejos substantivos”. É claro que esse não é o sentido de “desejo” mobilizado na formulação do Modelo Padrão. Alguém pode realizar uma ação mesmo que não tenha nenhum desejo substantivo de realizá-la. Mas segundo o Modelo Padrão, mesmo nesse caso, o agente é movido por um desejo. Então “desejo” aqui significa algo outro que não desejo substantivo. Um desejo, como a palavra é usada por partidários do

Modelo Padrão significa simplesmente uma atitude favorável (*pro-attitude*). Esse sentido abrange muitas atitudes diferentes, desde apetites que compartilhamos com animais não-humanos (como fome e sede) até atitudes complexas de valorização (como a preocupação com a justiça), de impulsos passageiros (como um desejo repentino de tomar uma cerveja agora mesmo) até traços de caráter permanentes (como o amor pelos filhos ou a preocupação com a saúde).

Mas o que são atitudes favoráveis? O que unifica todos esses apetites, aversões, valores, anseios, preferências? Qual é o traço que lhes dá seu lugar proeminente na explicação da ação? De fato, qual é o traço que faz com que seja o caso que sempre que alguém age intencionalmente não possa haver dúvida de que sua ação pode ser explicada por referência a uma atitude favorável e uma crença adequadamente relacionada?

Uma resposta possível é tratar desejos como forças motivacionais ou, ao menos, como estados mentais que produzem forças motivacionais. Segundo essa proposta, nós somos movidos por forças motivacionais. Pares desejo-crença diferem em força motivacional, quando um agente tem vários pares desejo-crença que favorecem a mesma ação, eles podem se combinar para produzir uma motivação mais forte e, quando um agente está motivado a realizar duas ou mais ações incompatíveis, ele realiza a ação que está mais fortemente motivado a realizar (isto é, aquela favorecida pela força motivacional mais forte).

Me refiro a esse modelo de nossa psicologia motivacional como o “Modelo Hidráulico” porque ele é naturalmente compreendido como

um modo de expressar a ideia de que nosso comportamento é determinado pela disputa de força entre impulsos dentro de nós que são canalizados em certas direções por nossas crenças de modo a se combinar e, ao fim, produzir uma pressão ou força que gera ação. O Modelo Hidráulico é explicitamente sustentado por filósofos como Frankfurt (1971), Velleman (1992 e 1996) e Mele (1992) e muitos outros estão implicitamente comprometidos com ele. Por exemplo, é em função de aderir a esse modelo que Schroeder afirma que dado que “seus desejos são o que lhe motiva a agir” você é capaz de agir de acordo com suas razões morais apenas na medida em que tem uma “coleção de desejos cuja força corresponde o peso de suas razões independentes” (Schroeder, 2007, p.169). Também pode-se sustentar que Hume era partidário deste modelo, mas é importante notar que o Modelo Hidráulico é compatível com uma teoria anti-humeana da motivação. Dancy (2000, p.85-7) descreve (mas não defende) a tese que ele chama de *cognitivismo puro*. De acordo com essa tese, crenças produzem motivação diretamente. O cognitivismo puro admite que onde há motivação, há desejo, mas apenas porque concebe desejos como o estado ele mesmo de estar motivado, e não como parte do que nos motiva. A motivação produzida por crenças pode, contudo, diferir em força e quando há um conflito de motivação somos levados a agir de acordo com a motivação mais forte. Essa é, portanto, uma tese anti-humeana mas uma versão do Modelo Hidráulico não obstante.

Eu sustento que tratar desejos como forças motivacionais é um engano e argumentei extensivamente contra a concepção hidráulica de

desejos em outra ocasião.¹¹ Aqui vou apresentar apenas duas breves considerações que indicam que essa concepção de desejos não se ajusta bem ao Modelo Padrão.

Em primeiro lugar, a tese de que desejos são ou produzem forças motivacionais deriva sua aparente plausibilidade do fato de que experimentamos desejos como mais ou menos intensos e do fato de que desejos mais intensos produzem inclinações às quais respondemos mais prontamente e às quais resistimos com mais dificuldade. É natural então pensar em desejos como impulsos para ação que variam em força e que os desejos mais intensos correspondem a impulsos mais fortes. É essa interpretação da fenomenologia dos desejos que motiva a adoção da concepção hidráulica de desejos. Essa interpretação, contudo, é incompatível com a combinação do Modelo Padrão com a concepção hidráulica de desejos. Se combinamos o Modelo Padrão com a concepção hidráulica de desejos, o resultado é que somos movidos sempre pelo mais forte de nossos pares desejo-crença. Agora, frequentemente agimos contrariamente ao desejo que experimentamos como mais intenso. Frequentemente conseguimos resistir à tentação, por exemplo, mesmo quando a tentação é o impulso mais intenso que estamos experienciando. A combinação do Modelo Padrão com a concepção hidráulica de desejos implica que nesse caso o desejo de resistir à tentação era ou produziu uma força motivacional mais forte do que a tentação, apesar de a tentação ser experienciada como mais intensa. Isso significa que se combinamos o Modelo Padrão com a concepção

¹¹ Ver meu Vogelmann (2020).

hidráulica de desejos, então devemos sustentar que a força motivacional associada a um desejo não corresponde à intensidade com a qual ele é experienciado. Um desejo experienciado como muito intenso (e mesmo um desejo experienciado como uma tentação à qual é difícil de resistir) pode ser mais fraco do que um desejo que não é experienciado como intenso ou que não é experienciado de todo. Isso, contudo, dissocia esse modelo das constatações fenomenológicas que dão plausibilidade à concepção hidráulica de desejos. Um partidário do Modelo Padrão deve dar conta dessas constatações de outro modo e, assim, põe a perder a principal motivação para a adoção da concepção hidráulica de desejos.

Em segundo lugar, a concepção hidráulica de desejos é incompatível com o principal argumento em favor da tese de que pares desejo-crença causam nossas ações. O argumento é o seguinte: uma pessoa pode ter várias razões primárias para agir mas agir por apenas uma dessas razões. Eu posso querer ajudar Maria e acreditar que posso lhe ajudar dando uma carona, e também posso querer incomodar seu marido e acreditar que dar uma carona a Maria alcançará esse objetivo. Mesmo assim, posso dar uma carona a Maria pela razão de que quero ajudar, e não pela razão de que quero incomodar seu marido. O que faz com que seja o caso que eu tenha agido por uma dessas razões e não pela outra? A resposta fornecida por Davidson é que uma das razões primárias em jogo *causou* a ação e a outra não. O ponto do argumento é que a tese de que pares desejos-crença causam nossas ações tem uma vantagem explanatória aqui em comparação com abordagens não-causais, segundo a qual pares desejo-crença explicam nossas ações de

maneira não-causal.¹² Independentemente de julgarmos esse argumento bem-sucedido ou não, o fato é que ele pressupõe que causas potenciais podem estar presentes e disponíveis, mas permanecerem inoperativas. Em particular, um agente que realiza uma ação A pode ter um par desejo-crença que poderia racionalizar essa ação e que não encontra nenhuma oposição, mas que mesmo assim não causa a ação (nem contribui de maneira nenhuma para sua produção). O problema é que, se concebemos desejos como forças motivacionais, essa possibilidade se torna misteriosa. Não temos nenhuma ideia do que é para uma força motivacional estar presente, viva, ser mais forte do que as forças opositoras, e mesmo assim permanecer inoperante. Se desejos fossem forças motivacionais e se nós fôssemos movidos pelo desejo mais forte, parece que desejos, sempre que presentes, exerceriam sua pressão motivacional e contribuiriam para a produção da ação que favorecem. E, se esse fosse o caso, o tipo de caso no qual o argumento de Davidson se baseia seria impossível.

Eu concluo que partidários do Modelo Padrão tem boas razões para evitar a concepção hidráulica de desejos e para rejeitar a ideia de que somos movidos por forças motivacionais. Mas então o que são desejos? A resposta mais popular a essa questão é sustentar que desejos ou atitudes favoráveis, no sentido amplo mobilizado pelo Modelo Padrão, são simplesmente disposições para agir com vistas a um fim. É assim que Davidson (2004, p.108) apresenta sua posição:

¹² Essa é a leitura mais comum do argumento apresentado por Davidson (1980, p.3-19). Ver Dancy (2000, p.161), Wallace (2006, p.61) e Dickenson (2007).

“Se uma pessoa é constituída de tal maneira que quando ela acredita que agir de certa maneira resultará em esmagar uma lesma ela exibe uma tendência a agir dessa maneira, então nesse aspecto ela difere da maioria das pessoas, e essa diferença ajudará a explicar porque ela age como age. O fato especial sobre como ela é constituída é um de seus poderes causais, uma disposição a agir de certa maneira sob certas condições. É a uma tal disposição que me refiro por atitude favorável.”¹³

De acordo com essa posição, a razão pela qual sempre que agimos intencionalmente deve haver um desejo ou atitude favorável que pode explicar a ação é que esses desejos simplesmente são disposições para agir de certo modo quando se tem certas crenças. Que um agente tenha uma tal disposição se segue do fato de que ele agiu. Como Smith coloca o ponto, o Modelo Padrão concebe desejos dessa maneira porque “na ausência de uma tal disposição, motivação é uma impossibilidade conceitual” (Smith, 2012, p.393).

Mesmo que concordemos que há uma conexão necessária entre agir e estar disposto a agir, essa visão disposicionalista de desejos, como apresentada, é claramente incompleta. Desejos não são apenas disposição para agir com vistas a um fim. Frequentemente eles se manifestam na forma de reações emocionais, no direcionamento da atenção e em certos padrões de pensamento. Esses fatos podem facilmente ser reconciliados com a visão disposicionalista de desejos. Podemos simplesmente sustentar que além de disposições para agir, desejos também podem envolver disposições para ter várias reações emocionais, para ter sua atenção atraída por certos objetos ou aspectos

¹³ Essa visão dos desejos é amplamente aceita entre partidários do Modelo Padrão. Ver, por exemplo, Smith (2012, p.393) e Hyman (2015, p.107).

de objetos e para se engajar em certos padrões de pensamento. Desejos podem ser vistos como conjuntos de disposições de diferentes tipos. Um partidário da leitura redutivista sustentaria, contudo, que o que dá a um desejo seu poder motivacional e seu papel privilegiado na explicação da ação é o fato de que ele é constituído, ao menos em parte, por uma disposição para agir.

Mas por que parar por aí? Sempre que um par desejo-crença explica uma ação, podemos identificar uma consideração como a razão motivacional do agente, isto é, como a consideração que o motivou a agir. Por que não dizer, então, que desejos também são caracterizados por uma disposição a ser motivado por certas considerações? Se esse é o caso, desejos podem muito bem ser disposições para agir quando se tem certas crenças, mas apenas porque eles são disposições a ser movido por certas considerações. Essa sugestão é intuitiva mesmo para partidários do Modelo Padrão. Smith, por exemplo, caracteriza desejos como “Disposições para ser movido de certa forma, dependendo de quais crenças meio-fim temos” (Smith, 2012, p.393). Ele não pode querer dizer que desejos são disposições a ser movido por desejos, pois isso claramente não é informativo. E, dada sua rejeição do Modelo Hidráulico,¹⁴ uma disposição a ser movido não pode ser compreendida como uma disposição a ser movido por forças motivacionais. Portanto, resta que o que ele quer dizer é que desejos são disposições a ser movido por considerações. Considerações nos movem nos persuadindo a agir ou nos dissuadindo de agir. Uma disposição de ser movido por uma

¹⁴ Ver Smith (1994, p.101-102).

consideração, é, então, ou uma disposição a ser persuadido a agir por uma consideração ou uma disposição a ser dissuadido de agir por uma consideração. E essas disposições, por sua vez, são disposições para decidir, isto é, disposições para formar a intenção de agir de certa forma à luz de certas considerações.

Claro, partidários da leitura redutivista têm uma boa razão para evitar essa compreensão do que são desejos. Uma vez que rejeitamos o Modelo Hidráulico, a alegação de que um agente tem uma disposição a ser movido por certas considerações só pode ser compreendida como a alegação de que ele tem uma disposição para decidir agir ou abster-se de agir à luz dessas considerações. E se nós precisamos da noção de decidir agir à luz de uma consideração para explicar plenamente o que são desejos, então a leitura redutivista falha. Um partidário da leitura redutivista tem, portanto, duas opções: ou bem ele nega que desejos possam ser compreendidos como disposições para ser movido por certas considerações ou ele sustenta que uma disposição para ser movido por certas considerações pode ser reduzida a uma disposição para agir quando se tem certas crenças. A primeira opção não é viável. Se sempre que um desejo se manifesta, da maneira correta, em uma ação o agente conta como tendo sido movido por certas considerações, então desejos envolvem disposições para decidir à luz de certas considerações. Portanto, um partidário da leitura redutivista deve sustentar que disposições para decidir agir à luz de certas considerações podem ser reduzidas a disposições para agir dada certas crenças. Essa opção, contudo, também não é muito promissora. Há razões para se pensar que uma disposição para decidir à luz de certas considerações é diferente da

mera disposição para agir quando se tem certas crenças. Disposições podem ser individuadas em termos do modo como elas se manifestam e disposições para decidir podem ser completamente manifestadas em situações nas quais a disposição correspondente para agir não é completamente manifestada. Deixe-me explicar.

Ter uma disposição é estar disposto a manifestá-la em certas condições. Uma droga soporífera, por exemplo, tem a disposição de causar sono quando ingerida. Essa disposição é manifestada quando a droga, após ser ingerida, faz com que a pessoa durma. Eu tenho uma disposição para fechar os olhos e proteger minha face com as mãos quando vejo um objeto se movendo rapidamente na direção da minha face. Essa disposição é manifestada quando alguém joga uma bola na direção da minha face e eu fecho os olhos e levanto as mãos. Em geral, uma disposição é uma disposição para fazer aquilo que manifesta plenamente a disposição.¹⁵

Se desejos fossem apenas disposições para agir com vistas a um fim, então desejos seriam manifestados apenas em comportamento orientado a um fim. Isso é claramente falso. Desejos também se manifestam quando nos sentimos felizes ou aliviados quando o desejo é satisfeito e tristes ou desapontados quando ele é frustrado (Hyman, 2015, p.107). Desejos também se manifestam quando nos preocupamos com o objeto do desejo ou devaneamos sobre ele. Portanto, desejos não são apenas disposições para agir mas também disposições para experienciar certas reações emocionais e exibir certos padrões de

¹⁵ Para uma discussão da noção de manifestação, ver Hyman (2015, p.107-108).

pensamento. Isso não causa nenhum dano à leitura redutivista que estamos considerando. Mas desejos se manifestam também de outras formas.

Considere o caso de um agente que forma a intenção de fazer algo mas jamais executa essa intenção. Como Davidson aponta, alguém “pode pretender construir uma casinha para esquilos [e,] apesar de sua intenção, jamais construir a casa, tentar construir a casa ou fazer qualquer coisa com a intenção de construir a casa” (Davison, 1980, p.83). Não há dúvida de que isso pode acontecer. Alguém pode formar uma intenção e simplesmente se esquecer dela, por exemplo. Agora suponha que o agente formou a intenção de construir uma casa de esquilos porque ele decidiu construir a casa à luz de certa consideração, digamos, que seria um enfeite bonito para o jardim. Nesse caso, o agente tinha uma disposição para decidir construir a casa de esquilos à luz dessa consideração e essa disposição foi plenamente manifestada na sua decisão. Pode muito bem ser verdade que ele também tinha uma disposição para construir a casa de esquilos dada a crença de que isso seria um bom enfeite para o jardim. Não obstante, essa disposição não foi plenamente manifestada nesse caso – o agente jamais agiu de maneira a cumprir sua decisão. Mas se a disposição para decidir e a disposição para agir se manifestam plenamente em condições diferentes, então elas não são a mesma disposição e, assim, a leitura redutivista falha.

Uma opção neste ponto é reformular a leitura redutivista. Em vez de sustentar que desejos são disposições para agir dadas certas crenças, um partidário da leitura redutivista poderia sustentar que desejos são

antes de mais nada disposições para formar ou adquirir certas intenções dadas certas crenças. De acordo com essa proposta, desejos causam ações fazendo com que formemos certas intenções que então executamos. Se o agente no exemplo acima tinha a disposição de formar a intenção de construir uma casa de esquilos dadas certas crenças, então essa disposição foi completamente manifestada quando ele formou essa intenção. Portanto, a alegação de que uma disposição para decidir à luz de certas considerações é simplesmente uma disposição para formar certas intenções dadas certas crenças é perfeitamente compatível com esse exemplo. Um partidário da leitura redutivista poderia sustentar, então, que quando um agente decide fazer A à luz de certa consideração o que de fato acontece é que certo par desejo-crença causa a formação da intenção de fazer A e que a atividade de decidir fazer A à luz dessa consideração pode ser reduzida à operação causal desse par desejo-crença.

Mas uma disposição para decidir à luz de uma consideração também não pode ser reduzida a uma disposição para formar uma intenção. Considere este exemplo. Você quer ter um final de semana relaxante. Você começa a considerar um plano: passar o final de semana sozinho lhe parece uma ótima opção; sua família tem uma casa na praia; você poderia ir para lá; mas então você se lembra que as chaves da casa estão com o seu tio que é extremamente enfadonho; se você pedir as chaves, ele vai querer ir para a casa da praia também; isso não é bom; então você desiste do plano que estava montando. Nesse caso, o agente decidiu não ir para a casa da praia. Ao fazer isso ele foi guiado por um desejo. Se usamos “desejo” como partidários do Modelo Padrão usam, é

claro que se alguém perguntasse porque o agente nesse exemplo desistiu do plano de ir para a casa da praia, a resposta poderia ser algo como “porque ele queria evitar seu tio”. A decisão de não ir para a casa da praia, portanto, manifesta um desejo. Ela também manifesta plenamente uma disposição para decidir não agir de certa maneira (não ir para a casa da praia) à luz de certa consideração. Mas nenhuma ação é realizada nesse exemplo. O agente simplesmente começa a desenvolver um plano, passa a achar o plano ruim e desiste dele. O agente não desiste do plano com vistas a um fim, ele simplesmente desiste do plano. E também não é o caso que o agente tenha formado alguma intenção em particular. O agente não adotou o plano de evitar seu tio. Em geral, nós não formamos uma nova intenção sempre que consideramos e rejeitamos um possível plano de ação. Portanto, nem uma disposição para agir nem uma disposição para formar uma intenção são manifestadas nesse caso. Isso significa que a disposição que é manifestada na decisão do agente não pode ser identificada com nenhuma dessas disposições. E isso mostra que precisamos da noção não-analisada de decidir não agir à luz de uma consideração para caracterizar o desejo que se manifesta na decisão do agente nesse caso. Esse desejo consiste, ao menos em parte, de uma disposição para decidir não ir para a casa da praia à luz da consideração de que seu tio estaria lá. A redução do ato de decidir não agir à operação causal desse desejo está, portanto, fadada a fracassar.

Alguém poderia objetar ao fato de que esse exemplo lida com uma decisão negativa, isto é, uma decisão de *não* fazer algo, enquanto a leitura redutivista se ocupa de decisões positivas (decisões de fazer

algo). Um partidário da leitura redutivista poderia sustentar que mesmo que a atividade de decidir *não agir* não possa ser reduzida à operação causal de pares desejo-crença, a atividade de decidir agir pode ser reduzida dessa maneira. Contudo, essa é uma posição muito implausível. Ela implica que as atividades de decidir não agir e de decidir agir são de tipos diferentes. No exemplo acima, o desejo do agente de evitar seu tio se manifesta na decisão do agente de abandonar seu plano à luz da consideração de que executá-lo exigiria passar um final de semana com seu tio. Um processo ou atividade de decidir se desenrolou nesse caso, e ele não pode ser reduzido à operação do desejo do agente de evitar seu tio. Essa atividade consiste em um episódio de raciocínio prático. Se o desejo desempenha um papel causal nesse caso, esse papel pode consistir apenas em influenciar ou moldar o raciocínio prático do agente, de maneira que ele decida não ir à casa da praia à luz da consideração de que fazer isso envolveria passar tempo com seu tio. Agora, o agente em nosso exemplo poderia ter decidido ir à casa da praia. Se ele não achasse seu tio enfadonho, ou se ele quisesse muito ir à praia, ele poderia ter decidido fazer isso. Considere um cenário no qual ele decide ir à praia. Nesse cenário, o agente não decidiu não ir à praia. Mas porque não? De acordo com a leitura redutivista, a razão pela qual o agente não decidiu não ir à casa da praia é que nesse cenário *nenhum* episódio de raciocínio prático não-redutível ocorreu. Antes, é simplesmente o caso de que um par desejo-crença desempenhou causalmente seu papel de produção de ação (onde isso não deve ser entendido por referência à noção de decidir à luz de uma consideração ou por referência à noção de raciocínio prático). Mas essa proposta

introduz complicações desnecessárias. É muito mais plausível dizer que em ambos os cenários o agente se engajou em raciocínio prático no mesmo sentido e que no segundo cenário ele não decidiu não ir à casa da praia porque seu raciocínio prático (no sentido não-redutível) tomou um curso diferente.

Se esse é o caso, então os desejos que figuram na explicação da ação são constituídos, ao menos em parte, por disposições para decidir agir à luz de certas considerações. Sustentar que desejos envolvem disposições para decidir não significa que devemos negar que quando um desejo explica uma ação o agente estava disposto a agir como agiu e que essa disposição é parte do que constitui o desejo. Apenas devemos sustentar que uma disposição para agir pode ser analisada em termos de outras disposições: uma disposição a decidir agir à luz de certas considerações, uma disposição a sustentar a intenção de agir e uma disposição de executar essa intenção no momento apropriado. Essa proposta tem a vantagem de permitir uma explicação unificada do poder motivacional de desejos. De acordo com ela, desejos desempenham o mesmo papel na produção da ação, na formação de intenções e em meras decisões negativas. Em todos os casos, o desejo contribui da mesma maneira, qual seja, moldando o raciocínio prático do agente.

Temos boas razões, portanto, para sustentar que desejos envolvem disposições para decidir agir à luz de certas considerações e que essas disposições não podem ser reduzidas a disposições para agir. Esse sendo o caso, devemos rejeitar a leitura redutivista do Modelo Padrão.

4 DESEJOS E A EXPLICAÇÃO DO RACIOCÍNIO PRÁTICO

De acordo com o Modelo Padrão, sempre que agimos intencionalmente, nossa ação é causada por um par desejo-crença e sempre que um par desejo-crença causa da maneira correta nossa ação, nós somos movidos por certa consideração, isto é, decidimos agir à luz de certa consideração. Se rejeitamos a tese de que decidir agir à luz de uma consideração pode ser reduzido a ter sua ação causada por um par desejo-crença mas ainda sustentamos o Modelo Padrão, se segue que pares desejos-crença causam ações fazendo com que nós decidamos agir à luz de certas considerações (isto é, fazendo com que nos engajemos em um episódio de raciocínio prático com certa forma). Se esse é o caso, então a atividade de decidir agir à luz de uma consideração tem um papel a desempenhar na etiologia da ação. Pares desejo-crença não causam ações diretamente, antes eles fazem com que decidamos agir à luz de certas considerações. Ao decidir agir formamos uma intenção. E, se tudo corre bem, executamos essa intenção na forma de ações. Uma explicação completa de porque um agente agiu como agiu (onde isso é compreendido como um pedido pela razão explanatória por que o agente agiu e não por suas razões motivacionais) deve mencionar o fato complexo de que o agente decidiu agir à luz de certa consideração, deste modo formou uma intenção de agir e eventualmente executou essa intenção.

Em certa medida, portanto, qualquer defensor da leitura não-redutivista do Modelo Padrão deve concordar com a tese de Hieronymi segundo a qual esse fato complexo pode racionalizar a ação – isto é, pode

explicá-la dando a razão pela qual o agente agiu (2011, p.421). Esse fato complexo pode explicar a ação porque é parte de sua história causal. O agente agiu porque decidiu agir à luz de certa consideração e executou sua decisão. Ao explicar a ação do agente dessa forma, nós damos a razão pela qual o agente agiu porque sua razão motivacional está incorporada (como razão motivacional) no fato complexo que explica a ação. A consideração à luz da qual o agente decidiu agir é a consideração que o moveu – sua razão motivacional.

Contudo, não é necessário pensar nessa proposta como uma alternativa à tese de que pares desejo-crença podem explicar e racionalizar ações. Antes, podemos vê-la como um modo de dar conteúdo a essa tese, isto é, como um modo de explicar como pares desejo-crença explicam a ação e como eles nos permitem apreender a razão pela qual o agente agiu. Quando explicamos uma ação apontando para o fato complexo de que o agente decidiu agir à luz de certa consideração e executou sua decisão, explicamos porque o agente agiu ao mesmo tempo em que especificamos a razão pela qual agiu. Mas não explicamos porque ele agiu *por essa razão*. É aqui que os desejos têm um papel central. A resposta à questão de porque o agente agiu por uma razão particular (porque ele decidiu agir à luz dessa consideração e não daquela) geralmente aponta para um desejo. Por exemplo, o fato de que o agente se importa com a sua saúde pode explicar porque ele decidiu comer um prato com um gosto ruim à luz da consideração de que ele é cheio de vitaminas. E se esse é o caso e ele comeu o prato, então há um sentido no qual é correto dizer que o agente comeu o prato *porque* ele se importa com a sua saúde ou que o fato dele se importar com sua saúde

é o que o levou a comer o prato. Portanto, o par desejo-crença formado pela sua preocupação com a saúde e a crença de que o prato é cheio de vitaminas pode explicar sua ação. Ele explica a ação explicando porque o raciocínio prático do agente tomou o curso que ele tomou. Ademais, esse par desejo-crença pode racionalizar a ação, porque ele nos permite reconstruir o raciocínio prático que resultou na ação.¹⁶ Ele só pode fazer isso na medida em que tenha contribuído para a produção da ação do modo correto. Mas uma vez que rejeitamos a leitura redutivista, não há dificuldade em explicar em que consiste o *modo correto*. Um par desejo-crença contribui para a produção de uma ação da maneira correta quando ele explica porque o raciocínio prático do agente tomou o curso que tomou.

Portanto, uma vez que rejeitamos a leitura redutivista do Modelo Padrão, o modo adequado de compreender esse modelo é como a tese de que ações são causadas por fatos complexos do tipo que a posição de Hieronymi enfatiza e de que pares desejo-crença explicam causalmente a ocorrência desses fatos complexos (em particular, eles explicam

¹⁶ Hieronymi rejeita a tese de que pares desejo-crença podem racionalizar ações e sustenta que apenas o fato complexo de que o agente decidiu agir à luz de uma consideração e seguiu adiante com sua decisão pode fazer isso (2011, p.419-421). Ela sustenta que um par desejo-crença não pode racionalizar uma ação porque, como ilustrado pelo caso de cadeias causais desviantes, mesmo que um par desejo-crença cause uma ação “ainda não é claro que [os conteúdos do desejo e da crença] tenham sido tratados, pelo agente, como razão no sentido normativo, nem, crucialmente, que o agente tratá-los desse modo tenha qualquer papel na explicação do que de fato aconteceu – não é claro que estes conteúdos tenham desempenhado o papel de razões operativas de alguém” (2011, p.419). Essa objeção, contudo, ignora o fato de que partidários do Modelo Padrão sustentam que pares desejo-crença só podem racionalizar uma ação quando a causam do *modo correto*. Como já notei, especificar o modo correto não é um problema para a leitura não-redutivista do Modelo Padrão. Um par desejo-crença causa a ação do modo correto quando a causa fazendo com que o agente decida à luz de certa consideração (cujo conteúdo está relacionado com o conteúdo da crença relevante). Ao contrário do que Hieronymi sustenta, portanto, quando um par desejo-crença causa uma ação do modo correto, podemos estar certos de que o conteúdo da crença (ou uma consideração apropriadamente relacionada) desempenhou o papel de razão motivacional do agente.

porque nosso raciocínio prático toma o curso que toma).¹⁷ Essa leitura não-redutivista do Modelo Padrão tem algumas vantagens importantes com respeito à leitura redutivista.

Em primeiro lugar, essa leitura é fenomenologicamente acurada. Considere, por exemplo, o caso de um agente que come um prato com gosto terrível porque se preocupa com a própria saúde e acredita que o prato está cheio de vitaminas. O agente nesse caso não experiencia sua decisão como a mera operação causal de um par desejo-crença. Antes, do seu ponto de vista, o que acontece é que é que certas considerações (como “comer isso é bom para minha saúde”) chamam sua atenção, essas

¹⁷ Alguém poderia objetar que há outras possíveis formulações do Modelo Padrão. Em particular, Smith parece defender uma versão do Modelo Padrão que não se qualifica como uma leitura redutivista e que não tem a forma que acabei de descrever. Ele sustenta que pares desejo-crença causam as ações mas apenas quando os agente exercitam suas “capacidades racionais” de modo a “combinar seus desejos e crenças de maneira a produzir movimentos corporais” (Smith, 2012, p.399). De acordo com ele, isso mostra que “as ações do tipo do qual a história padrão trata tem, como parte de sua explicação, [...] um exercício da agência para o qual a história padrão ela mesma não é apropriada – qual seja, o exercício de suas capacidades racionais por parte de um agente” (2012, p.399). É difícil determinar exatamente qual é a posição de Smith. Uma opção é tomar “capacidades racionais” como se referindo às capacidades do agente para raciocínio prático e compreender a alegação de que ao raciocinar o agente combina desejos e crenças como a alegação de que as considerações à luz das quais decidimos sempre são considerações sobre nossos desejos e sobre os meios necessários para satisfazê-los. Mas isso é falso. Geralmente decidimos agir à luz de considerações que não fazem referência a nossos desejos. E Smith ele mesmo reconhece isso em outro artigo (Pettit e Smith, 1990). Outra opção é compreender Smith como sustentando que a atividade de decidir agir à luz de uma consideração pode ser reduzida a uma capacidade mais básica de combinar desejos e crenças. Mas essa tese incorre no mesmo problema discutido na seção anterior: se precisamos da noção não analisada de decidir à luz de uma consideração para caracterizar completamente desejos, então qualquer tentativa de reduzir a atividade de decidir agir que menciona desejos na base de redução está fadada a falhar. Talvez àquilo a que Smith queria se referir com “capacidades racionais” seja simplesmente a nossa capacidade de raciocínio prático e o que ele quer dizer com a alegação de que essa é uma capacidade para “combinar desejos e crenças” é que sempre que decidimos agir à luz de uma consideração nós manifestamos tanto um desejo como uma crença. Se esse é o caso, então ele está defendendo a versão não-redutivista do Modelo Padrão como eu a apresentei. Mas se esse é o caso, não conseguimos dar sentido à sua afirmação de que “o exercício de nossas capacidades racionais” não pode ser explicado por pares desejo-crença. Pois uma vez que rejeitamos a leitura redutivista do Modelo Padrão, não resta dúvida de que episódios particulares de raciocínio prático são explicados por pares desejo-crença, porque um tal par só pode explicar porque um agente agiu explicando porque seu raciocínio prático tomou o curso que tomou. Parece provável que a posição de Smith seja baseada em uma má caracterização do raciocínio prático como uma atividade que lida com desejos ao invés de uma atividade por meio da qual desejos se manifestam. Não creio, portanto, que Smith forneça uma alternativa genuína às duas leituras possíveis do Modelo Padrão que eu ofereci.

considerações o inclinam a agir de certa maneira e eventualmente ele decide agir à luz delas. A leitura não-redutivista do Modelo Padrão nos permite levar a sério a experiência do agente, como a experiência de um processo de decisão que de fato desempenha um papel na produção da ação, ao mesmo tempo em que reservamos um lugar central para o par desejo-crença na explicação da ação.

Em segundo lugar, a leitura não-redutivista do Modelo Padrão tem uma importante vantagem explanatória sobre a leitura redutivista. Quando um agente age por uma razão, ele sabe, sem precisar descobrir, qual é a razão pela qual age. Quando alguém me pergunta porque estou fazendo o que estou fazendo, não preciso procurar por uma razão – eu já sei qual é minha razão para agir.¹⁸ Se eu não sei qual é minha razão para agir, algo deu errado. Nesse caso, eu me alieno da minha ação. Minha ação se torna incompreensível para mim e é provável que eu pare de fazer o que estava fazendo até que consiga descobrir porque estava agindo dessa maneira. Agora, de acordo com o Modelo Padrão, sempre que uma ação é causada do modo correto por um par desejo-crença, o

¹⁸ Essa tese é defendida por Wallace (1999, p.240-241) e Setiya (2007, p.40). É importante enfatizar que afirmar que quando agimos por uma razão sabemos a razão pela qual agimos não é afirmar que sempre que agimos por uma razão conhecemos as razões explanatórias porque agimos. O que conhecemos são nossas razões motivacionais. Isto é, sabemos à luz de qual consideração decidimos agir. Isso é compatível com a ideia freudiana de que uma explicação completa de porque agimos pode apontar para fatos psicológicos dos quais não estamos cientes. Mesmo que eu saiba quais são minhas razões motivacionais para agir, eu ainda posso ignorar as razões que explicam porque eu decidi agir à luz dessas considerações em particular. Suponha, por exemplo, que eu decida me tornar um médico à luz da consideração de que essa é uma carreira prestigiosa. Nesse caso, a minha razão motivacional é a consideração de que a carreira médica é prestigiosa. Mas talvez o que explique porque eu decidi perseguir essa carreira à luz dessa consideração é o fato de que tenho um desejo profundo e inconsciente de agradar minha mãe e que ela deixou plenamente claro para mim que ele espera que eu seja um médico. Se esse é o caso, esse desejo subconsciente é parte da razão explanatória que explica porque eu decidi me tornar um médico. Conhecer a razão motivacional pela qual decidi me tornar um médico não garante que eu esteja ciente da razão explanatória porque eu decidi me tornar um médico.

agente conta como tendo agido por certa razão motivacional. Então, sempre que uma ação é causada do modo correto por um par desejo-crença, o agente sabe qual é sua razão para agir. Podemos nos perguntar porque esse é o caso. Se a leitura não-redutivista está correta, então uma explicação está imediatamente disponível. Sempre que um desejo causa uma ação, ele o faz instigando e moldando um episódio de raciocínio prático. O agente age porque decidiu agir à luz de certa consideração. E porque ele decidiu agir à luz de certa consideração, ele sabe a razão (motivacional) pela qual está agindo. Na leitura redutivista, em contraste, a conexão entre agir porque se tem certo par desejo-crença e saber a razão pela qual se age é misteriosa. A menos que o modo correto de causar uma ação envolva o agente a se engajar em um raciocínio prático e decidir agir à luz de uma consideração (caso no qual desejos envolvem disposições para decidir e a leitura redutiva falha), não é claro porque uma ação não poderia ser causada de modo correto por um par desejo-crença sem que o agente soubesse qual é a razão motivacional pela qual ele age. Portanto, a leitura não-redutivista tem uma vantagem explanatória neste ponto.¹⁹

¹⁹ De acordo com a leitura não-redutivista, desejos envolvem disposições para decidir agir à luz de certas considerações. Se nosso modo de decidir agir à luz de uma consideração é tal que quando agimos porque decidimos agir nós sabemos qual é nossa razão motivacional, então desejos envolvem uma disposição para decidir agir à luz de certas considerações de tal modo que aquele que decide sabe em luz de que razão está decidindo agir. Alguém poderia objetar que essa tese é muito exigente. Animais não-humanos têm desejos e podem ser movidos por esses desejos, mas não é claro que possam decidir agir à luz de uma consideração de maneira que saibam por que razão estão agindo. Se animais não-humanos sabem ou não as razões pelas quais agem é uma questão difícil. Mas mesmo que a resposta seja negativa, não acredito que isso coloque um problema para a tese de que *nosso*s desejos envolvem disposições para decidir agir à luz de uma consideração de maneira que saibamos as razões pelas quais agimos. Suponha que animais não-humanos não conheçam as razões pelas quais eles agem. Nesse caso, seus desejos não podem envolver disposições para decidir agir à luz de considerações no sentido em jogo aqui. Isso seria um problema se *nosso*s desejos e os desejos de animais não-humanos fossem desejos do mesmo tipo. Mas este não pode ser o caso. Se a objeção funciona, os desejos de animais

Agora, a leitura não-redutivista do Modelo Padrão assim compreendida concede ao Modelo Volicionista que nós somos capazes de se engajar em raciocínio prático e que o processo no qual raciocínio prático consiste desempenha um papel irreduzível na produção da ação. Essa leitura insiste, contudo, que quando um agente age por uma razão, o fato de que o agente decidiu agir à luz de certa consideração é explicado e causado por algum dos desejos do agente. A questão é se isso é suficiente para distinguir a leitura não-redutivista do Modelo Volicionalista. Eu acredito que a resposta é que não – uma vez que rejeitamos a leitura redutivista, o Modelo Padrão colapsa no Modelo Volicionista.

Note, em primeiro lugar, que a alegação de que sempre que agimos por uma razão temos um desejo adequadamente relacionado com a ação e que esse desejo pode explicar a ação é perfeitamente compatível com o Modelo Volicionista. De acordo com a leitura não-redutivista do Modelo Padrão, desejos são disposições para decidir à luz de certas considerações e eles explicam nossas ações explicando porque decidimos agir à luz de uma consideração em particular. Se esse é o caso, então a alegação de que sempre que agimos por uma razão motivacional nós temos um desejo que pode explicar a ação é trivial. Se segue da

não-humanos são tais que ele podem causar ações do modo correto sem que o animal saiba por que razão agiu. Se nossos desejos fossem do mesmo tipo e produzissem ações do mesmo modo, eles poderiam causar ações do modo certo sem que soubéssemos por que razão agimos. Mas os partidários do Modelo Padrão concordam que isso não é possível. Portanto, se a suposição que baseia essa objeção for correta, então nossos desejos devem ser diferentes dos desejos de animais não-humanos e devem nos mover de maneira diferente. Se animais não-humanos não conhecem as razões pelas quais agem, o que se segue é que nossa racionalidade transforma a natureza dos nossos desejos – de tal maneira que eles não são mais disposições brutas para agir em resposta a mudanças no ambiente, mas disposições para decidir agir à luz de certas considerações.

alegação de que o agente decidiu agir à luz de certa consideração que ele é constituído de maneira a ser movido, sob certas condições, por essa consideração. Isso é suficiente para que o agente conte como tendo o desejo relevante. Ademais, se desejos são disposições para decidir agir à luz de certas considerações, então eles podem explicar porque um agente decidiu agir à luz de uma consideração em particular em um sentido trivial (exatamente o mesmo sentido no qual partidários da leitura redutivista sustentam que disposições para agir podem explicar porque alguém agiu). Se é a isso que se resume a alegação de que sempre que agimos por uma razão temos um desejo que explica a ação, então o Modelo Volicionista é perfeitamente compatível com essa alegação.

Alguém poderia argumentar que a leitura não-redutivista do Modelo Padrão conflita com o Modelo Volicionista porque sustenta que sempre que agimos por uma razão um desejo *causa* nossa ação. Mas não há desacordo real aqui. Se aceitamos a leitura não-redutivista, a alegação de que sempre que agimos por uma razão o fazemos *porque* temos certo desejo só pode ser compreendida como a alegação de que (a) sempre que agimos por uma razão decidimos agir à luz de certa consideração, (b) que sempre que decidimos agir à luz de uma consideração manifestamos uma disposição a decidir agir à luz de certa razão e (c) que uma disposição pode explicar sua manifestação. Ao alegar que desejos causam nossas ações, um partidário do Modelo Padrão está simplesmente acrescentando que disposições causam suas manifestações – e, em particular, disposições para decidir agir à luz de certa consideração causam o episódio de raciocínio prático no qual se manifestam. Isso não altera de maneira nenhuma a explicação do papel

de desejos na nossa agência que é oferecida pelo Modelo Volicionista. Essa proposta simplesmente acrescenta a essa explicação uma tese metafísica sobre a natureza de disposições e de explicações que apelam a disposições. Se isso é tudo, então a leitura não-redutivista do Modelo Padrão é simplesmente uma combinação do Modelo Volicionista com a tese metafísica de que disposições causam (ou são parte do que causa) suas manifestações.

Mas, alguém poderia objetar, o Modelo Padrão não implica que desejos nos movem? E isso não é suficiente para distingui-lo do Modelo Volicionista? Se a alegação de que desejos nos movem equivale à alegação de que desejos causam nossas ações, então a resposta é não. Como acabo de argumentar, se aceitamos a leitura não-redutivista, a alegação de que desejos causam nossas ações é reduzida a uma combinação do Modelo Volicionista com a alegação de que disposições causam suas manifestações. De fato, de acordo com a leitura não-redutivista, ser movido por um desejo consiste simplesmente em manifestar a disposição de ser movido por certas considerações. Ser movido por um desejo nesse sentido é ser movido por uma consideração. E ser movido por uma consideração é agir em virtude de ter decidido agir à luz dessa consideração. A atividade de decidir agir à luz de uma consideração é a atividade da vontade. Portanto, ser movido por um desejo nesse sentido é ser movido pela atividade da vontade. Se isso é tudo, a alegação de que somos movidos por desejos pressupõe ao invés de contradizer o Modelo Volicionista.

Eu concluo que a leitura não-redutivista do Modelo Padrão colapsa em uma versão do Modelo Volicionista. O primeiro é simplesmente uma

combinação do último com a tese metafísica de que disposições causam suas manifestações. Não há nenhuma diferença entre os dois modelos com respeito à explicação do que são desejos e do papel que eles desempenham na produção da ação. Ademais, de acordo com ambos os modelos, a atividade da vontade desempenha um papel central e inevitável na etiologia da ação e desejos (no sentido técnico, não-substantivo, segundo o qual desejos sempre acompanham ações intencionais) só podem ser compreendidos por referência a essa atividade.

CONCLUSÃO

De acordo com o Modelo Volicionista, nós somos movidos pela atividade da vontade, nossa capacidade para raciocínio prático. De acordo com o Modelo Padrão, somos movidos por pares desejo-crença que causam nossas ações. A questão central desse artigo era se a alegação de que somos movidos por desejos conflita com a alegação de que somos movidos pela atividade da vontade. Eu espero ter mostrado que este não é o caso.

Todas as partes do debate admitem que quando somos movidos por um desejo *do modo certo* nós agimos por uma razão. Quando agimos por uma razão, somos movidos por uma consideração. E porque nós rejeitamos o modelo hidráulico da motivação, a afirmação de que fomos movidos por uma consideração só pode ser compreendida como a afirmação de que decidimos agir à luz dessa consideração. Temos então, duas opções. Ou bem a atividade de decidir agir à luz de uma

consideração pode ser reduzida à operação causal de pares desejo-crença ou não. Se essa redução fosse possível, o Modelo Padrão seria uma alternativa genuína ao Modelo Volicionista. Mas a redução falha porque uma vez que abandonamos a ideia de forças motivacionais, desejos devem ser compreendidos como disposições para decidir à luz de certas considerações.

Uma vez que rejeitamos a leitura redutivista do Modelo Padrão, a alegação de que somos movidos por desejos é verdadeira apenas no sentido de que desejos podem explicar porque nosso raciocínio prático tomou o curso que tomou. Nesse sentido, a alegação de que somos movidos por pares desejo-crença é perfeitamente compatível com a alegação de que o que nos move é a atividade da vontade. Devemos, então, admitir que raciocínio prático (a atividade da vontade) desempenha um papel real na etiologia da ação. E uma vez que admitimos isso, o Modelo Padrão colapsa em uma combinação do Modelo Volicionista com a tese metafísica de que disposições causam suas manifestações.

REFERÊNCIAS

- DANCY, Jonathan. **Practical Reality**. New York: Oxford University Press, 2000.
- DANCY, J. On Knowing One's Reasons. In: Littlejohn, C. & Turri, J. (eds). **Epistemic Norms: New Essays on Action, Belief and Assertion**. Oxford University Press, 2014.
- DAVIDSON, Donald. **Essays on Actions and Events**. New York: Oxford University Press, 1980.
- DAVIDSON, Donald. **Problems of Rationality**. Oxford University Press, 2004.

DICKENSON, Jason. Reasons, causes, and contrasts. **Pacific Philosophical Quarterly**, 88, 2007, pp.1–23.

FRANKFURT, Harry. Freedom of the Will and the Concept of a Person. **The Journal of Philosophy**, 68(1), 1971, pp.5–20.

GIBBARD, Allan. **Wise Choices, Apt Feelings**, Cambridge: Harvard University Press, 1990.

GINET, Carl. Freedom, responsibility, and agency. **The Journal of Ethics**, 1(1), 1997, pp. 85–98.

HIERONYMI, Pamela. The will as reason. **Nous - Supplement: Philosophical Perspectives**, 23(1), 2009, pp. 201–220.

HIERONYMI, Pamela. Reasons for Action. **Proceedings of the Aristotelean Society**, vol. 111, 2011, pp. 407–427.

HYMAN, John. **Action, Knowledge, and Will**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

LOWE, E. J. **Personal agency: The metaphysics of mind and action**. New York: Oxford University Press, 2008.

MELE, Alfred. **Springs of Action**, New York: Oxford University Press, 1992.

PARFIT, Derek. Rationality and Reasons. In Egonsson, D. et al. (eds.), **Exploring Practical Philosophy**. Burlington: Ashgate Press, 2001, pp. 17–39.

PETTIT, Philip, & SMITH, Michael. Backgrounding Desire. **The Philosophical Review**, 99(4), 1990, 565–592.

RAZ, Joseph. **Engaging Reason**. New York: Oxford University Press, 1999.

SCANLON, T. M. **What We Owe to Each Other**. Harvard University Press, 1998.

SCANLON, T. M. **Being Realistic about Reasons**. New York: Oxford University Press, 2014.

SCHROEDER, Mark. **Slaves of the Passions**. New York: Oxford University Press, 2007.

SETIYA, Kieran. **Reasons Without Rationalism**. Princeton: Princeton University Press, 2007.

SMITH, Michael. **The Moral Problem**. Oxford: Blackwell Publishing, 1994.

SMITH, Michael. Four Objections to the Standard Story of Action (and Four replies). **Philosophical Issues**, 22, 2012.

VELLEMAN, J. David. What Happens When Someone Acts? **Mind**, 101(403), 1992, pp.461–481.

VELLEMAN, J. David. The Possibility of Practical Reason. **Ethics**, 106(4), 1996, pp.694–726.

VELLEMAN, J. David. **The Possibility of Practical Reason**. Oxford University Press, 2000.

VOGELMANN, Rafael. Why do we Need the Notion of the Will. **Kriterion**, nº 146, 2020, p. 523–544.

Wallace, R. J. Three Conceptions of Rational Agency. In: **Ethical Theory and Moral Practice** 2, 1999, 217–242.

Wallace, J. **Normativity and the Will**. New York: Oxford University Press, 2006.

4

FORMAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INTERNACIONAIS E SUA RELAÇÃO COM OS ESTADOS NACIONAIS

Magnus Dagios¹

Ítalo José Marinho de Oliveira²

O presente texto tem por finalidade apresentar conceitos introdutórios das organizações internacionais e sua relação com os Estados. Para tanto, nele é abordado uma síntese da história das organizações internacionais, sua classificação e as principais teorias sobre sua forma de atuação. Em seguida, são abordados alguns conceitos e instituições elementares para considerar um país democrático. Na última parte, são apresentados aspectos introdutórios e gerais da Organização dos Estados Americanos.

¹ Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (2003), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2007) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2013). Coursou pós-doutorado no Núcleo de Pesquisa em Relações Internacionais/NUPRI (2019) e é Professor Adjunto na UNIR/Universidade Federal de Rondônia. Experiência em Filosofia, focalizando nas áreas de Filosofia Política, Teoria Política Internacional, Democracia, Segurança Internacional. Atualmente desenvolve pesquisas com a relação entre a Democracia e a Segurança Internacional. <https://orcid.org/0000-0002-1825-8574>; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8545567087773165>

² Advogado. Professor de Direito Constitucional. Mestre em Filosofia, com ênfase em Filosofia Política Contemporânea, pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Especialista em Direito Público. Graduado em Ciências Jurídicas pela Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Integrou o Grupo de Pesquisa Sistemas Internacionais de Proteção aos Direitos Humanos (GPSIPDH) e o Grupo de Pesquisa Ética e Direitos Humanos. Atualmente realiza pesquisas sobre democracia, sistemas internacionais de direitos humanos e jurisdição internacional. <https://orcid.org/0000-0001-7488-9373>; Lattes <http://lattes.cnpq.br/7471067119794506>

1 DEFINIÇÃO E HISTÓRIA DAS ORGANIZAÇÕES INTERNACIONAIS

Inicialmente é necessário compreender alguns aspectos introdutórios das organizações internacionais. “Trata-se de uma sociedade entre Estados, constituída através de um Tratado, com a finalidade de buscar interesses comuns através de uma permanente cooperação entre seus membros” (SEITENFUS, 2005, p. 33). Portanto, as organizações internacionais contemporâneas caracterizam-se por sua multilateralidade, permanência e institucionalização (SEITENFUS, 2005, p. 30). A multilateralidade decorre da presença de três ou mais Estados na composição de uma organização internacional. Por sua vez, a permanência diz respeito à duração por tempo indeterminado e a existência de um Secretariado com sede fixa (SEITENFUS, 2005, p. 31). Por último, a institucionalização é o aspecto jurídico das organizações internacionais que, segundo Seitenfus (2005, p. 31), possui três elementos: a previsibilidade de situações que outrora passavam a ser tratadas coletivamente apenas quando os interessados buscassem auxílio ou atuassem em defesa própria (SEITENFUS, 2005, p. 31); outro elemento é a vontade do Estado de aderir à organização e; o último elemento, a soberania:

[...] A participação de um Estado numa organização internacional pode vir a significar a necessidade de dimensionar coletivamente certas competências que antes pertenciam ao absoluto domínio nacional, no caso de algumas culturas sob a forma de um dogma (SEITENFUS, 2005, p. 32).

As organizações internacionais podem ser intergovernamentais ou não governamentais internacionais (HERZ; RIBEIRO HOFFMANN, 2004,

p. 19). As organizações intergovernamentais – dentre elas a Organização dos Estados Americanos – são criadas a partir de deliberação dos Estados e possuem área de atuação inicial por eles definida. No entanto, uma vez criadas, adquirem relativa autonomia em relação aos Estados, elaborando políticas próprias e possuindo personalidade jurídica na comunidade internacional:

Nominar a personalidade jurídica autônoma de uma organização internacional é sedimentar seu afastamento da figura de seus criadores, os Estados. Quando constituída a organização internacional ganha vida própria, de forma autônoma e não soberana, a organização passa a desenvolver seus próprios propósitos e atribuições, independente daqueles que lhe deram vida. (CAMPILONGO; GONZAGA; FREIRE, 2022, p. 7).

Essa autonomia das organizações internacionais é importante para compreender as razões políticas e filosóficas que justificam a relativização do conceito de soberania dos Estados. Submetendo-os ao regime jurídico de direitos:

[...] Partindo do pressuposto de que todos os atos dos Estados são passíveis de enquadramento jurídico, tem-se como soberano o poder que decide qual a regra jurídica aplicável em cada caso, podendo, inclusive, negar a juridicidade da norma. Segundo essa concepção não há Estado mais forte ou mais fraco, uma vez que para todos a noção de direito é a mesma. A grande vantagem dessa conceituação jurídica é que mesmo os atos praticados pelo Estado mais forte podem ser qualificados como antijurídicos, permitindo e favorecendo a reação de todos os demais Estados (DALLARI, 2012, p. 86).

Além disso, as organizações internacionais desenvolvem um ambiente de negociações para os Estados, possibilitando mecanismos de solução de conflitos e elaboração de projetos de assistência ou ajuda

humanitária. Consistindo, portanto, em uma alternativa para evitar a guerra. Outra relevante atribuição das organizações intergovernamentais é na elaboração de normas e fiscalizar sua aplicação. Quanto mais Estados participam e concordam com a aplicação dessas normas, maior sua legitimidade. Nesse sentido é possível afirmar que as organizações intergovernamentais:

[...] podem favorecer a legitimação de normas e regras, ou seja, fazer maior parte dos atores do sistema internacional acreditarem que elas devem ser respeitadas, gerando um sentimento de obrigação moral. As normas e as regras adquirem legitimidade por dois processos: o procedimento que leva a sua criação, como por exemplo o processo decisório de uma organização, e seu tema substantivo. Determinados temas, como a proteção do meio ambiente e a defesa dos direitos humanos, passam a compor a cultura internacional, sendo tratados com base em valores disseminados (HERZ; RIBEIRO HOFFMANN, 2004, p. 16).

Desse modo, a criação de normas é um instrumento legitimador da atuação das organizações internacionais. A elaboração de documentos escritos que vinculam os Estados é utilizada como instrumento que possibilita a fiscalização pela comunidade internacional. A tomada de decisão desses documentos decorre da composição com ampla e igualitária representação nos colegiados de deliberação, o que colabora para que as decisões sejam baseadas no consenso. Naturalmente, o processo decisório é um pêndulo entre o conceito de soberania – independência plena do Estado nos assuntos domésticos, e decisões proferidas por esses colegiados que implicam na flexibilização desse conceito (HERZ; RIBEIRO HOFFMANN, 2004, p. 18), posto que formulam regras que podem interferir em assuntos internos desses Estados. Em

virtude disso, a maioria das decisões possui natureza de recomendação, isto é, não são vinculantes, de observância obrigatória. Aqui recai um dos maiores problemas das organizações internacionais que é de difícil solução: falta de efetividade.

Por outro lado, existem ainda as organizações não governamentais internacionais. Elas possuem características de entidade privada e voluntária, sendo integradas por indivíduos que não têm a finalidade de representar os interesses de seus Estados. Normalmente, essas organizações são voltadas para temas específicos, como ajuda humanitária, direitos humanos e proteção ambiental. Desse modo, estão ligadas com a sociedade civil. Consistindo em um instrumento de influência e fiscalização dos Estados. Não obstante, no presente trabalho não haverá o aprofundamento no tema por não afetar diretamente o objeto da pesquisa.

Por conseguinte, ainda que de modo abreviado, é importante destacar alguns aspectos do histórico das organizações internacionais. A história das organizações internacionais está diretamente relacionada com a do Direito Internacional. Nesse sentido, as primeiras organizações que surgiram foram as de caráter humanitário e não governamentais. Dentre elas estão a Convenção Mundial de antiescravistas de 1840 e a Cruz Vermelha em 1863. Outro marco significativo na formulação de meios pacíficos para soluções de conflitos, regulamentação de procedimentos e costumes foram as Conferências de Haia de 1899 e 1907. Em linhas gerais, as conferências desenvolveram uma perspectiva racionalista e legalista no sistema internacional. A Conferência de 1899 elaborou a Convenção para

Resolução Pacífica de Disputas, dispondo de uma corte de arbitragem para resolução de conflitos. Na segunda conferência, de 1907, começou a se desenvolver um sistema de conferência sem a necessidade de convocação, isto é, com regularidade, além de aperfeiçoamento nos sistemas de deliberações. Em 1915, deveria ocorrer a terceira conferência. No entanto, foi impedida em virtude da Primeira Grande Guerra (HERZ; RIBEIRO HOFFMANN, 2004, p. 19). Vale mencionar que um dos itens a serem tratados nessa conferência seria sobre o controle de armamentos:

Só no século XX, apesar de existirem organizações anteriores registradas, foi que a sociedade de Estados entendeu a necessidade da criação das Organizações Internacionais e o proveito que elas poderiam trazer. A Primeira Grande Guerra foi fundamental nesta interpretação das Organizações e a Segunda Grande Guerra trouxe a consolidação deste tema. (CAMPILONGO; GONZAGA; FREIRE, 2022, p. 4)

Após a Primeira Guerra houve a criação da Liga das Nações em 1920. Trata-se da primeira organização internacional global que abordou sobre segurança coletiva, bem como delineou o conceito de responsabilidade internacional dos Estados e criou a Corte Internacional Permanente de Justiça. Poucos anos após eclodiu a Segunda Grande Guerra, levando consigo os avanços da Liga das Nações. Com o fim da Segunda Guerra inicia-se o formato contemporâneo das organizações internacionais, sobretudo com a criação da Organização das Nações Unidas. Nesse sentido:

A Organização das Nações Unidas surge com o fim da segunda Grande Guerra para atender as necessidades da sociedade internacional de

entender os fatos acontecidos na guerra e nunca os repetir, mais que isso, as Nações Unidas surgem como um marco de um novo tempo, concebendo a Paz com paradigma máximo da sociedade internacional e com ela o respeito e dedicação aos direitos humanos.

A ONU foi projetada observando os erros de sua antecessora a Liga das Nações e projetando o que seria necessário para o sucesso num pós-guerra que não tinha possibilidade de falha. Em sua primeira assembleia, Londres, 1946, contou com 51 estados-membros que viriam a se tornar 193 atuais, que decidiram a sua fixação de sede na cidade de Nova Iorque. Sua carta de constituição entrou em vigor no dia 24 de outubro de 1945, data que hoje é considerada como dia internacional da paz. (CAMPILONGO; GONZAGA; FREIRE, 2022, p. 17)

Portanto, foi desenvolvido um sistema internacional de organizações que atuam como mecanismo de poder em face dos Estados. Isto é, mecanismos que objetivam estabilizar e organizar as relações jurídicas e políticas no sistema internacional entre os Estados e que influenciam em suas políticas internas:

[...] na falta dessa autoridade política internacional superior aos Estados, as organizações internacionais colocam à disposição do Direito Internacional amplo leque de positividade e de transformação, pois permitem maior efetividade das normas jurídicas, sua atuação provoca amplo processo de mudanças e de alcance de suas funções e finalidades na ordem internacional. (CRETELLA NETO, 2007, p. 51)

Diante dessa autoridade, é natural que o processo decisório seja afetado pelas relações de poder. É dizer, “na medida em que suas atividades e decisões dizem respeito a assuntos fundamentais de suas relações exteriores, como a pesquisa nuclear, o comércio, os

investimentos e as comunicações” (SEITENFUNS, 2005, p. 57) há diferença de atitudes dos Estados mais poderosos:

Tanto o surgimento da organização internacional quanto a sua evolução, representam o resultado de um processo de relações de forças. A presença da organização internacional somente conduz aquelas relações ao âmbito institucional. Contudo, este não coloca em risco as relações de forças e o poder exercido pelos Estados mais fortes. Neste sentido, as organizações internacionais formalizam e institucionalizam uma espécie de hegemonia consensual (SEITENFUNS, 2005, p. 57).

Não obstante a continuidade dessa relação desigual, as organizações internacionais são importantes para soluções diplomáticas e debates que evitam conflitos bélicos entre os Estados. Com a finalidade de compreender os diversos modos de atuação das organizações internacionais, no próximo tópico são mencionadas algumas formas de classificá-las.

2 CLASSIFICAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INTERNACIONAIS

O estudo da história das organizações internacionais permitiu identificar os principais mecanismos de estabilização do sistema internacional, isto é, sistemas de organização de entidades internacionais para cooperação e exercício de poder. Dessa forma, é possível classificar essas organizações com base em alguns critérios. O estudo da classificação é importante para identificar a localização de cada característica das organizações internacionais e, posteriormente, de modo específico, da Organização dos Estados Americanos, objeto de estudo do presente trabalho.

De início, destaca-se a classificação quanto à formação, o mecanismo mais simples é o arranjo *ad hoc*, que consiste em cooperação pontual para uma finalidade específica. Sendo o outro mecanismo o multilateralismo. Este possui maior complexibilidade, posto que contém diversos princípios que norteiam as relações entre seus integrantes, tais como o princípio da indivisibilidade e da reciprocidade, sendo o mais comum nas organizações internacionais (HERZ; RIBEIRO HOFFMANN, 2004, p. 11), inclusive é o adotado na OEA.

Outra classificação é quanto à finalidade. As organizações internacionais podem ser geral/política ou específica/de cooperação: Geral/política por abrangerem questões globais, tal como a Organização das Nações Unidas; Específica/cooperação quando “possuem interesse internacional, porém se veem limitadas pelos seus objetivos e objetos. Distinguem-se por atuação mais técnica (CAMPILONGO; GONZAGA; FREIRE, 2022, p. 9),” como, por exemplo, o FMI (Fundo Monetário Internacional – Agência especializada da ONU, que tem como ponto focal a questão financeira.). Quanto a esta classificação, a Organização dos Estados Americanos é geral/política.

Em relação à extensão da influência territorial, as organizações internacionais podem ser universais ou regionais (CAMPILONGO; GONZAGA; FREIRE, 2022, p. 9). As universais possuem abrangência global, dessa forma o campo de atuação atinge um maior número de países, semelhante ao que ocorre com a Organização das Nações Unidas. As organizações também podem ser regionais, isto é, sua área de influência é restrita a determinado número de países localizados em

regiões comuns; cita-se como exemplo a Organização dos Estados Americanos.

Outra classificação é quanto à relação de poder entre as organizações internacionais e os Estados Nacionais. Nesse aspecto, as organizações podem ser intergovernamentais ou supranacionais:

- A. Intergovernamental: É a forma escolhida pela grande parte dos tratados constituintes de Organizações Internacionais. As decisões da organização são tomadas através de votação por maioria simples, qualificada ou ainda unanimidade. A execução das decisões também passa pelos estados-membros existindo, portanto, limitação de poder de atuação das OI. Não existe cessão de soberania. São exemplos a ONU e a OIT.
- B. Supranacional: Nesta modalidade, os estados-membros decidem através do tratado original da organização ceder parte de suas soberanias em favor da Organização Internacional. Assim, nas matérias escolhidas, a decisão da Organização passa a ser obrigatória e vinculante para os Estados-membros. O único exemplo que temos em funcionamento atualmente é o da União Europeia (CAMPILONGO; GONZAGA; FREIRE, 2022, p. 10, grifo dos autores).

Essa classificação provavelmente é a mais relevante porque trata da influência das organizações internacionais nos Estados. “O significado do termo supranacional expressa um poder de mando superior aos Estados, resultado da transferência de soberania operada pelas unidades estatais em benefício da organização comunitária [...]” (STELZER, 2004, p. 75). Embora o formato supranacional seja o mais efetivo no que diz respeito à aplicação das normas internacionais, o método adotado com mais frequência pelas organizações internacionais é o intergovernamental. Sendo este o formato adotado pela OEA. Ocorre

que nesse formato prevalece quase de modo irrestrito a soberania dos Estados Membros, havendo diversos empecilhos na aplicabilidade das normas internacionais.

3 TEORIAS E PERSPECTIVAS DE ATUAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INTERNACIONAIS

Existem diversas perspectivas ou teorias para analisar a interação entre as organizações internacionais e seu papel ao longo da história na formação da comunidade internacional. Como dito anteriormente, o pós Segunda Guerra foi determinante para o fortalecimento de uma comunidade de Estados e do direito internacional. Dessa maneira, são tratadas algumas perspectivas teóricas que objetivam analisar os mecanismos de cooperação e solução de conflitos desse sistema político. Essas perspectivas, em regra, se preocuparam em analisar as tensões dos processos decisórios formais e a realidade política (HERZ; RIBEIRO HOFFMANN, 2004, p. 34). Nesse sentido, na década de 1960, sobretudo por influência dos trabalhos de Inis L. Claude, é elaborada a separação analítica sobre os mecanismos de estabilização e o estudo das organizações internacionais. Isto é, na formulação de diferentes formas de governo e o papel da Organização das Nações Unidas como legitimadora.

Ainda com intuito de aperfeiçoar o sistema internacional foi desenvolvido o estudo da integração regional. Em síntese, tinha como proposta superar as inconsistências entre os Estados e as organizações internacionais existentes. É dizer, tal período coincide com o avanço das propostas integracionistas da Europa na construção de um direito

supranacional. Nesse sentido, ganha força o conceito de integração regional. Sob essa perspectiva se fortaleceu a política de integração da Europa e da América. Na América surge a Organização dos Estados Americanos como organização intergovernamental e especificamente na Europa, a teoria do direito transnacional. Além disso, o conceito de sociedade civil global torna-se importante na comunidade internacional. Para compreender as diferentes perspectivas sob análise deve-se estudar, ainda que brevemente, as teorias mais relevantes.

Uma das primeiras teorias foi a do realismo. Como o nome sugere, busca compreender as relações internacionais da forma como acontecem de fato, isto é, relações reais e desiguais de poder. Essa teoria entende que os atores do sistema internacional são os Estados. Por inexistir hierarquia ou autoridade supranacional, o sistema é caracterizado como anárquico, ou seja, a guerra e a desordem estão sempre presentes (HERZ; RIBEIRO HOFFMANN, 2004, p. 41). Diante desse cenário, a cooperação internacional é uma forma dos Estados mais poderosos obterem seus objetivos. Assim, as organizações internacionais serão apenas instrumentos para exercício do poder, sendo efetivas apenas quando forem convenientes aos Estados. Dessa forma, a cooperação somente ocorrerá quando os Estado mais influentes concordam com a utilização das organizações internacionais.

Posteriormente, a teoria do liberalismo surge do questionamento do realismo. A partir da perspectiva de que o fluxo comercial favorece a paz, os regimes democráticos nos Estados e fortalece as instituições nacionais, que, por sua vez, modificam o sistema internacional. Sendo que essa interação entre a política interna e internacional permitiu o

desenvolvimento de uma política externa mais transparente. No liberalismo supera-se o dilema ético se é viável ou não manter a coordenação de políticas internacionais ante a existência de conflitos. Semelhante à realidade do mercado, a política internacional possui atores que objetivam tirar maior proveito em um sistema competitivo. Dessa forma, as instituições têm por finalidade reduzir as incertezas por meio da transparência, isto é, a circulação de informações (HERZ; RIBEIRO HOFFMANN, 2004, p. 47). Além disso:

[...] As relações contínuas entre atores egoístas, ou seja, a repetição dos jogos, favorece a cooperação, uma vez que ocorre uma “sombra sobre o futuro”, ou seja, as ações do presente são influenciadas pela noção de que a interação se repetirá, passando a ser interessante gerar a expectativa de cooperação. Estados com uma reputação negativa terão dificuldades em serem aceitos como parceiros de mecanismos de cooperação. Essa continuidade é muitas vezes sustentada pelas instituições ou organizações internacionais (HERZ; RIBEIRO HOFFMANN, 2004, p. 47).

Dessa forma, as organizações internacionais facilitam e favorecem o ambiente de negociação. Por conseguinte, estabelecem regras que distribuem os ganhos pela atuação coletiva. Dentre essas regras, ganha relevo a necessidade da democratização das instituições, isto é, buscar maior representatividade e transparência no âmbito internacional.

Quanto maior relevância as organizações internacionais alcançam surgem outras teorias que sugerem maior competência a elas. Neste aspecto figura o funcionalismo, que tem por fundamento a possibilidade das organizações transnacionais interferirem na política internacional dos Estados (HERZ; RIBEIRO HOFFMANN, 2004, p. 50). A

cooperação, em regra, trata de assuntos econômicos e sociais. Assim, busca enfrentar as necessidades não atendidas pelos Estados nacionais. No entanto, isso não significa uma afronta à soberania, ou seja, não afeta questões domésticas dos Estados. Em virtude dessa delimitação, são realizadas por técnicos e especialistas sobre os temas. Esse corpo técnico é integrado por pessoas de diferentes nacionalidades e são profissionais das organizações internacionais, e não dos Estados; não se confundindo, portanto, com os diplomatas.

Em continuidade da teoria funcionalista surge a teoria neofuncionalista. A partir da perspectiva de que haja um processo contínuo de integração entre as áreas específicas que afetam outras áreas, se implementa a ideia de órgão supranacional, que possibilita maior grau de integração e cooperação constituindo uma nova comunidade política (HERZ; RIBEIRO HOFFMANN, 2004, p. 53). Assim, as organizações internacionais possuem um papel central na comunidade global. Porquanto, os Estados dão mais autoridade às organizações de modo que as relações regionais ganham força e assumem maiores atribuições para possibilitar maior integração. Um exemplo desta teoria foi a formação da Comissão Europeia, que desenvolveu inicialmente funções para promoção de bem-estar regional.

Tendo em perspectiva a existência de valores universais e de déficit democrático na comunidade internacional, a análise cosmopolita contrapõe a teoria realista. Dessa forma, objetiva enfrentar problemas que sobressaem às competências internas dos Estados. Até mesmo revisando a separação entre o que é de competência doméstica e

internacional. Um teórico fundamental para esta teoria foi Immanuel Kant. O direito cosmopolita entende que há uma comunidade universal e uma cidadania universal. Por conseguinte, é possível conceber a existência de direitos universais inalienáveis que não poderiam ser violados pelos Estados. Nesse sentido, a lei é oponível até mesmo em face dos Estados, isto é:

O direito cosmopolita de se apresentar e ser ouvido, através de comunidades políticas; a existência de uma comunidade universal e de uma cidadania universal [...].

A tradição cosmopolita, em relações internacionais, é marcada pela ofuscação da distinção entre sociedade doméstica e internacional e entre estado da natureza e sociedade civil (HERZ; RIBEIRO HOFFMANN, 2004, p. 62).

Dessa forma, há prevalência da norma de modo que, naturalmente, as organizações internacionais também se submetem a ela. Por conseguinte, a legislação que a regulamenta e seu processo decisório são objetos de crítica e análise. Esse é o cenário pretendido no Direito Internacional dos Direitos Humanos. Obviamente possui oposição por boa parte dos Estados por afetar sua soberania.

De modo mais moderado, o construtivismo analisa as relações internacionais a partir do “processo de formação de identidades e interesses, [...] devem ser considerados de forma central nas explicações sobre o funcionamento do sistema internacional” (HERZ; RIBEIRO HOFFMANN, 2004, p. 65). Para tanto a cultura, isto é, o ambiente social e o sistema de significados do indivíduo são essenciais para a determinação do indivíduo:

As práticas discursivas e de comunicação adquirem importância. Elas permitem que os atores confirmem sentido ao mundo e às atividades. As práticas discursivas e de comunicação também estabelecem relações de poder, já que determinam a forma como problemas são delineados e quais perguntas são levantadas (HERZ; RIBEIRO HOFFMANN, 2004, p. 65).

Na comunidade internacional, as instituições possuem a capacidade de alterar esses interesses e identidades dos Estados. Desse modo, tanto o sistema quanto as próprias instituições estão em constante alteração. Nesse sentido, as instituições são um importante espaço para construção do discurso de transformação das práticas na comunidade internacional. Nas organizações internacionais que são definidas as normas e o entendimento político dos mais diversos temas. Essas práticas e regras de procedimento permitem a formação de padrões e, nesse sentido, possibilitam gradativas mudanças nos Estados nacionais.

4 O QUE É DEMOCRACIA?

Para responder o questionamento deste tópico será utilizado principalmente o estudo de Robert A. Dahl na obra *Sobre a Democracia*. Certamente há diversos conceitos filosóficos sobre o conceito de democracia, no entanto desviaria do objetivo deste trabalho. Por meio do conceito de Dahl é possível identificar instituições básicas para a concretização da democracia. Portanto, a escolha do autor foi justamente por permitir uma discussão filosófica com aspectos práticos de modo direto.

As instituições necessárias para uma democracia em grande escala são: funcionários eleitos; eleições livres, justas e frequentes; liberdade de expressão; fontes de informação diversificadas; autonomia para as associações; e cidadania inclusiva (DAHL, 2001, p. 99). Conforme se observa a seguir, a ausência de qualquer uma delas prejudica a existência da democracia. Certamente que “a palavra democracia tanto [serve] para nos referirmos a um objetivo ou ideal como a uma realidade que é apenas uma consecução parcial desse objetivo” (DAHL, 2001, p. 98, [grifo do autor]).

Como dito, cada uma dessas instituições é necessária para o funcionamento da democracia em grande escala. Mas, antes de adentrar nas razões de cada uma delas, é necessário ressaltar que o pressuposto elementar para isso é a participação popular, uma vez que a democracia consiste no governo de uma associação em que todos os membros são considerados politicamente iguais (DAHL, 2001, p. 49). Aos membros dessa associação devem ser assegurados:

- Participação efetiva. Antes de ser adotada uma política pela associação, todos os membros devem ter oportunidades iguais e efetivas para fazer os outros membros conhecerem suas opiniões sobre qual deveria ser esta política.
- Igualdade de voto. Quando chegar o momento em que a decisão sobre a política for tomada, todos os membros devem ter oportunidades iguais e efetivas de voto e todos os votos devem ser contados como iguais.
- Entendimento esclarecido. Dentro de limites razoáveis de tempo, cada membro deve ter oportunidades iguais e efetivas de aprender sobre as políticas alternativas importantes e suas prováveis consequências.

- Controle do programa de planejamento. Os membros devem ter a oportunidade exclusiva para decidir como e, se preferirem, quais as questões que devem ser colocadas no planejamento. Assim, o processo democrático exigido pelos três critérios anteriores jamais é encerrado. As políticas da associação estão sempre abertas para a mudança pelos membros, se assim estes escolherem.
- Inclusão dos adultos. Todos ou, de qualquer maneira, a maioria dos adultos residentes permanentes deveriam ter o pleno direito de cidadãos implícito no primeiro de nossos critérios. Antes do século XX, este critério era inaceitável para a maioria dos defensores da democracia. Justificá-lo exigiria que examinássemos por que devemos tratar os outros como nossos iguais políticos. Depois de explorarmos essa questão nos Capítulos 6 e 7, voltarei ao critério de inclusão. (DAHL, 2001, p. 49-50).

Em outras palavras, são necessários direitos civis e políticos para a prática da democracia pelos indivíduos. Isso é um pressuposto básico para a existência de uma democracia. Em outras palavras, há uma relação muito próxima entre Estado de Direito e democracia. Isso porque para o aprofundamento democrático há constantes pontos de atrito entre Estado e sociedade. Além disso, em regra, o palco desses atritos são as instituições democráticas:

[...] Para que se possa falar de pacto democrático, é necessário que [...] o poder soberano, por quem quer que seja exercido (mesmo pelos próprios contraentes), não se estenda sobre todas as liberdades e todos os poderes que indivíduos e grupos possuem no estado de natureza e, portanto, respeite aquelas liberdades e aqueles poderes que são considerados – justamente por este seu caráter de inatacabilidade – direitos naturais e enquanto tais não são nem suprimíveis nem restringíveis; (BOBBIO, 2000, p. 195).

Retomando as instituições mencionadas por Dahl, a primeira instituição é a existência de funcionários eleitos. Diante da impossibilidade de exercício político direto na elaboração das leis e na tomada de decisão de governo, os indivíduos elegem outros para representá-los:

Naturalmente, é complicadíssimo satisfazer a essas exigências da democracia numa unidade política do tamanho de um país; [...] A única solução viável, embora bastante imperfeita, é que os cidadãos elejam seus funcionários mais importantes e os mantenham mais ou menos responsáveis por meio das eleições, descartando-os nas eleições seguintes (DAHL, 2001, p. 107) .

Tal escolha deve ser por eleições livres e justas. Significa dizer, respectivamente, que os indivíduos podem participar livremente, sem coerção na escolha de seus representantes e que todos os votos devem ser considerados com igual valor. Além disso, as eleições devem ser frequentes. Nota-se que, ainda que os dois primeiros requisitos tenham sido atendidos, mas se não houver regularidade na escolha dos representantes, facilmente os interesses dos indivíduos deixariam de ser representados. Portanto, eleições frequentes são indispensáveis para manter o controle final sobre o planejamento com os indivíduos (DAHL, 2001, p.109).

As duas outras instituições dizem respeito ao conhecimento e crítica dos atos dos representantes eleitos. A liberdade de expressão e as fontes de informação diversificadas asseguram que os indivíduos possuam acesso ao que ocorre e às decisões de seus representantes e que se manifestem favorável ou desfavoravelmente:

[...] sem a liberdade de expressão, os cidadãos logo perderiam sua capacidade de influenciar o programa de planejamento das decisões do governo. Cidadãos silenciosos podem ser perfeitos para um governante

autoritário, mas seriam desastrosos para uma democracia (DAHL, 2001, p. 110, grifo do autor).

Certamente as críticas precisam se basear em dados e informações verídicas. Para isso é necessário um maior número de fontes de informação e que não sejam controladas pelo governo ou que sejam dominadas por certos grupos e determinadas perspectivas (DAHL, 2001, p. 111). Quanto mais agentes de informação autônomos em relação ao governo, melhor para o controle da sociedade.

As duas últimas instituições mencionadas por Dahl são a autonomia para as associações e cidadania inclusiva. Elas constituem importantes instrumentos de mobilização da sociedade civil. Tanto no sentido de reunir os indivíduos em grupos para avaliarem como o governo tem afetado suas vidas, bem como garantir a participação a um maior número de pessoas por meio da comunicação social:

Assim, ao contrário de uma cidadezinha, a democracia na grande escala de um país faz com que as associações políticas se tornem ao mesmo tempo necessárias e desejáveis. [...] Associações independentes também são uma fonte de educação cívica e esclarecimento cívico: proporcionam informação aos cidadãos e, além disso, oportunidade de discutir, deliberar e adquirir habilidades políticas (DAHL, 2001, p. 112 [grifo do autor]).

Essas são instituições básicas para assegurar a existência da democracia em um Estado. A ausência de algumas delas pode revelar que um Estado não é democrático, apesar de assim se denominar. Inclusive essas instituições também são consideradas por Bobbio:

O conteúdo mínimo do Estado democrático não encolheu: garantia dos principais direitos de liberdade, existência de vários partidos em concorrência entre si, eleições periódicas a sufrágio universal, decisões coletivas ou concordadas (nas democracias consociativas ou no sistema neocorporativo) ou tomadas com base no princípio da maioria, e de qualquer modo sempre após um livre debate entre as partes ou entre os aliados de uma coalizão de governo. Existem democracias mais sólidas e menos sólidas, mais invulneráveis e mais vulneráveis; existem diversos graus de aproximação com o modelo ideal, mas mesmo a democracia mais distante do modelo não pode ser de modo algum confundida com um Estado autocrático e menos ainda com um totalitário (BOBBIO, 2000, p. 50).

Certamente essas instituições auxiliam tanto na transição para o regime democrático de países até então autocráticos, quanto no aperfeiçoamento de democracias recentes ou já consolidadas. Portanto, o funcionamento adequado dessas instituições é um bom termômetro de como está a saúde da democracia nos Estados. Como bem sintetizou Bobbio:

[...] para uma definição mínima de democracia, como é a que aceito, não bastam nem a atribuição a um elevado número de cidadãos do direito de participar direta ou indiretamente da tomada de decisões coletiva, nem a existência de regras de procedimento como a da maioria (ou, no limite, da unanimidade). É indispensável uma terceira condição: é preciso que aqueles que são chamados a decidir ou a eleger os que deverão decidir sejam colocados diante de alternativas reais e postos em condição de poder escolher entre uma e outra. Para que se realize esta condição é necessário direitos de liberdade, de opinião, de expressão das próprias opiniões, de reunião, de associação, etc. – os direitos à base dos quais nasceu o Estado liberal e foi construída a doutrina do Estado de direito em sentido forte, isto é, do Estado que não apenas exerce o poder *sub lege*, mas o exerce dentro de

limites derivados do reconhecimento constitucional dos direitos “invioláveis” do indivíduo (BOBBIO, 2000, p. 32).

No entanto, cumpre pontuar que essa definição é institucional. Outros aspectos a serem relacionados com a democracia são o desenvolvimento e desigualdade, e a possibilidade de intervenção externa. No que diz respeito à desigualdade social nos regimes democráticos, Cardoso sustenta que “ou bem a ideia democrática vem acompanhada de mudanças substanciais nas oportunidades de vida em favor dos pobres e marginalizados ou ela continuará ‘planta tenra e frágil, imprópria para os solos de nossa América’ (1991, p. 27). Essas mudanças e a promoção de direitos devem ocorrer por meio do Estado liberal enquanto Estado democrático:

Em outras palavras: é pouco provável que um Estado não-liberal possa assegurar um correto funcionamento da democracia, e de outra parte é pouco provável que um Estado não-democrático seja capaz de garantir as liberdades fundamentais. A prova histórica desta interdependência está no fato de que Estado liberal e Estado democrático, quando caem, caem juntos. (BOBBIO, 2000, p. 33)

Nesse sentido, Cardoso sustenta que “o Estado pode, através de políticas sociais, compensar parcialmente as desigualdades, embora não destrua as bases de sua reprodução, ou seja, a diversidade da riqueza entre as classes” (1991, p. 24). Desse modo, o enfrentamento da desigualdade social deve ocorrer por meio da democracia, isso porque:

A democracia não serve como um remédio automático para doenças do mesmo modo que o quinino atua na cura da malária. A oportunidade que ela oferece tem de ser aproveitada positivamente para que se obtenha o

efeito desejado. Essa é, evidentemente, uma característica básica das liberdades em geral – muito depende do modo como elas são realmente exercidas (SEN, 2010, p. 204).

No entanto, a democracia não pode ser interpretada como valor universal para intervir em outros Estados. Até mesmo missões de observadores eleitorais devem observar princípios e regramentos e serem monitorados pela organização internacional responsável para evitar que se transforme em mecanismos de intervenção ou de extensão de política externa de superpotências (VILLA, 2003, p. 63). Caso a democracia não seja interpretada com elementos e instituições básicas, como destacado ainda pouco, corre o risco de ser utilizada como instrumento de *Realpolitik*:

Em outras palavras, a globalização dos princípios democráticos não está isenta de escapar da lógica, muitas vezes inevitável, da *Realpolitik*. Como a *Realpolitik* ainda goza de boa aceitação na ação interestatal e como a natureza de organizações como a OEA é estatal, suas ações “moralizantes” dos processos democráticos na região evidentemente acham uma limitação considerável em sua eficácia nas relações de poder estabelecidas entre seus membros e nos desdobramentos que resultam das interações entre as peças principais do sistema internacional (VILLA, 2003, p. 63, [grifo do autor]).

Por essa razão é que deve existir transparência na tomada de decisão e controle dos instrumentos de poder. “O princípio da visibilidade é um princípio revolucionário, já que contrasta a tendência natural do poder – de qualquer forma de poder – de se esconder, ou não declarando em público as próprias intenções [...]” (BOBBIO, 2000, p. 205). Desse modo, de acordo com SEN a democracia possui uma “importância

instrumental” e um “papel construtivo” (2010, p. 204). “As tão frequentemente ridicularizadas regras formais da democracia introduziram pela primeira vez na história as técnicas de convivência, destinadas a resolver os conflitos sociais sem o recurso à violência” (BOBBIO, 2000, p. 51). Assim, não obstante as falhas existentes, a democracia é o regime de governo que tem possibilitado a proteção de direitos e o desenvolvimento social.

5 HISTÓRICO DA ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS

Feitas as considerações conceituais sobre a democracia, o presente texto aborda uma única organização internacional: a Organização dos Estados Americanos (OEA). A razão da escolha desta instituição é em virtude da sua importância para os países latino-americanos. Não obstante a OEA abranja todos os países do continente Americano, isto é, os países da América do Sul, América Central e América do Norte, no presente trabalho será tratado sobre a América Latina, considerando que é composta por México, Caribe, os países da América Central e da América do Sul.

As reuniões entre os Estados americanos ocorrem desde 1889 (OEA, 2022), quando periodicamente se reuniam compartilhando algumas normas e instituições:

Essa conferência assentou as bases do que depois se tornaria o Sistema Interamericano: interesses comerciais dirigidos no sentido de obter maior integração; preocupações jurídicas com o fortalecimento dos vínculos entre o Estado e o setor privado num ambiente pacífico de cooperação e segurança

regional; e o estabelecimento de instituições especializadas em diferentes esferas (OEA, 2022).

Nota-se que inicialmente a finalidade é principalmente econômica e de segurança regional. Isso porque há a liderança dos Estados Unidos nas reuniões e na pauta de deliberações. Assim sendo, tais objetivos favoreciam a política estadunidense. Não obstante, proporcionou maior integração regional dos países americanos. Interessante observar que houve a confecção de diversos documentos de direito internacional privado que tratam sobre direitos individuais, transações comerciais e resolução de conflitos:

Além da União Pan-Americana, estabeleceu-se gradualmente um conjunto de instituições para facilitar a cooperação em áreas específicas. Ao longo dos anos, e com vários nomes, as seguintes instituições foram formadas e iniciaram tarefas importantes: a Organização Pan-Americana da Saúde (1902), que depois se tornou o escritório regional da futura Organização Mundial da Saúde; a Comissão Jurídica Interamericana (1906); o Instituto Interamericano da Criança (1927); a Comissão Interamericana de Mulheres (1928); o Instituto Pan-Americano de Geografia e História (1928); o Instituto Indigenista Interamericano (1940); o Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura (1942); e a Junta Interamericana de Defesa (1942), que foram seguidas, após o estabelecimento da OEA, pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento, Comissão Interamericana de Direitos Humanos, Corte Interamericana de Direitos Humanos, Comissão Interamericana para o Controle do Abuso de Drogas, Comissão Interamericana de Telecomunicações, Comissão Interamericana de Portos, Centro de Estudos da Justiça das Américas, e outras. Uma Corte Interamericana de Justiça foi proposta em 1923, mas nunca se materializou, embora houvesse um precedente na forma da Corte Centro-Americana de Justiça, que funcionou de 1907 a 1918. Assim, estabeleceu-se uma rede de instituições regionais para fortalecer a cooperação entre Estados

americanos sobre uma ampla gama de temas da agenda regional (OEA, 2022).

Dentre as instituições criadas, a que é determinante para a aplicabilidade das normas é um tribunal internacional. Como pode se observar, não houve a concretização de uma Corte Interamericana de Justiça. Atualmente, existe um tribunal internacional regional voltado para a proteção dos direitos humanos: a Corte Interamericana de Direitos Humanos.

A criação da OEA ocorreu por meio da Carta da Organização dos Estados Americanos assinada na IX Conferência Internacional Americana de 30 de abril de 1948, em Bogotá, na Colômbia (OEA, 1948), por isso também é denominada de Carta de Bogotá (SEITENFUS, 2005, p. 260). No entanto, passou a produzir efeitos apenas em 13 de dezembro de 1951. Na mencionada conferência também foi adotado o texto da Declaração dos Direitos do Homem, que formalizou diversos direitos individuais e políticos em um documento internacional. Seitenfus (2005, p. 260) sustenta que a OEA preserva os dois princípios do movimento pan-americano: a solidariedade, que “encontra-se no terreno das intenções e das declarações” (SEITENFUS, 2005, p. 258) e; a segurança coletiva, que “repousa na concepção de que um ataque dirigido a um país membro da coalizão é considerado um atentado à própria coalizão” (SEITENFUS, 2005, p. 258).

Em seus primeiros anos, “a OEA refletiu os dilemas e contradições da Guerra Fria servindo como biombo institucional à manifestação do poder dos Estados mais fortes, essencialmente dos Estados Unidos”

(SEITENFUS, 2005, p. 271). Essa postura foi acentuada pelo poder de veto da União Soviética no Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas (VILLA, 2003, p. 56). Além disso:

[...] a organização, em várias oportunidades, agiu como instância de legitimação dos embates ideológicos, das invasões e da capacidade punitiva (militar ou econômica) desenvolvida pelos EUA contra alguns países da região, como a Guatemala de Jacobo Arbenz (1954), a Cuba de Fidel Castro (1962), a República Dominicana de Bosch (1965), a Granada de Hudson Austin (1983) e o Panamá de Noriega (1989). Em outras palavras, não constitui nenhuma novidade que organismos multilaterais regionais sejam utilizados como mecanismos de legitimação da ação estatal internacional do ator hegemônico (VILLA, 2003, p. 56).

Apesar dessa postura nas primeiras décadas, a OEA lidou com novos cenários – “retorno à democracia representativa [...], conflitos na América Central, o narcotráfico, a Guerra das Malvinas, o crescimento geométrico da dívida externa e a crise econômica” (SEITENFUS, 2005, p. 272), que indicam uma mudança de postura e maior independência institucional. Esse novo cenário indica que a OEA pode ser um instrumento de preservação da democracia e do Estado de Direito na América.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho foi importante para introduzir conceitos elementares na definição dos fundamentos. Ao estudar a história, classificação e teoria das organizações internacionais foi possível identificar sua formação e as abordagens realizadas pela filosofia

política. Em linhas gerais, as organizações internacionais consistem em uma sociedade de Estados em busca de interesses comuns. Dependendo do formato adotado ela pode flexibilizar a soberania estatal. Para compreender essa relação e interferência das organizações internacionais nos Estados foram desenvolvidas teorias. Dentre elas destaca-se o funcionalismo, que menciona maior influência das organizações internacionais nos Estados em assuntos econômicos e sociais. No que diz respeito à classificação da OEA, ela é: multilateral, política, regional e intergovernamental.

Além disso, foram mencionadas as instituições necessárias para considerar um país democrático. Em síntese, para uma democracia em grande escala são necessárias as instituições: funcionários eleitos; eleições livres, justas e frequentes; liberdade de expressão; fontes de informação diversificadas; autonomia para as associações; e cidadania inclusiva. No entanto, elas não são suficientes, uma vez que existem novas demandas que devem ser estudadas por uma perspectiva democrática, sendo elas a relação de democracia com a desigualdade, o desenvolvimento e a intervenção internacional.

REFERÊNCIAS

- BARROS, Mariana Andrade. **Regime Democrático e Direito Internacional na América Latina: a Construção Normativa da Promoção da Democracia nos Acordos e Arranjos Multilaterais Regionais**. Tese de doutorado. 2016. Disponível em: <http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/RelInternac_BarrosMA_1.pdf> Acesso em 19 dez. 2022.
- BOBBIO, Norberto. **As ideologias e o poder em crise**. 4 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campos, 1992.

BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CAMPILONGO, Celso Fernandes ; GONZAGA, Alvaro ; FREIRE, André Luiz. **Enciclopédia Jurídica da PUCSP**. Tomo de Direito Internacional. 2022. Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/pdfs/organizacoes-internacionais:-teoria-geral_6218e950f0241.pdf> Acesso em 12 out. 2022

CARDOSO, Fernando Henrique. **Democracia e desigualdades sociais**. Revista Crítica de Ciências Sociais. 1991, n. 32, pp. 23-27. Disponível em: <<https://www.ces.uc.pt/publicacoes/rccs/artigos/32/Fernando%20Henrique%20Cardoso%20-%20Democracia%20e%20Desigualdades%20Sociais.pdf>> Acessado em: 16 dez. 2022

DAHL, R. **Sobre a Democracia**. 1a ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de teoria geral do Estado**. São Paulo: Saraiva, 2012.

HERZ, M.; RIBEIRO HOFFMANN, A. **Organizações internacionais: história e práticas**. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

HÖFFE, Otfried. **A democracia no mundo hoje**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MITRE, Antônio. **As peregrinações de um conceito: populismo na América Latina**. v. 10, n. 13, p. 9-23, 13 dez. 2008. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/941/907>> Acessado em: 19 out. 2022.

MIRANDA, Jorge. **Sistema político e riscos de erosão do regime democrático**. Intervenção na sessão de 8 de abril de 2015. Disponível em: <<https://recil.ensinolusofona.pt/bitstream/10437/8100/1/SISTEMA%20POL%C3%8DTICO%20E%20RISCOS%20DE%20EROS%C3%83O%20DO%20REGIME%20DEMOCR%C3%81TICO.pdf>> Acessado em: 30 nov. 2022.

OEА, Organização dos Estados Americanos. **Nossa História**. Disponível em: <https://www.oas.org/pt/sobre/nossa_historia.asp> Acessado em: 18 out 2022.

OEА, Organização dos Estados Americanos. **Carta da Organização dos Estados Americanos**. 1948. Disponível em: <<https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/q.carta.oea.htm>> Acessado em: 17 out 2022.

OEA, Organização dos Estados Americanos. **Protocolo de Reforma da Carta da Organização dos Estados Americanos**. 1985. Disponível em: <<http://www.oas.org/juridico/portuguese/treaties/b-31.htm>> Acessado em: 15 out 2022.

OEA, Organização dos Estados Americanos. **Resolução da Assembleia Geral da OEA n. 1080 (XXI-0/91), de 5 de junho de 1991**. 1991. Disponível em: <https://www.oas.org/xxxiiga/portuguese/documentos/democracia_repres.pdf> Acessado em: 17 out 2022.

OEA, Organização dos Estados Americanos. **Carta Democrática Interamericana**. 2001. Disponível em: <http://www.oas.org/OASpage/port/Documents/Democractic_Charter.htm> Acessado em: 17 out 2022.

OEA, Organização dos Estados Americanos. **La Organización de los Estados Americanos: paz, democracia y resolución de conflictos**. 2011. Disponível em: <<https://www.oas.org/sap/peacefund/publications/theoaspeaceanddemocracyandconflictresolution.pdf>> Acessado em: 19 out 2022.

OEA, Organização dos Estados Americanos. **Informe Final del Diálogo sobre la eficacia de la aplicación de la Carta democrática da OEA**. Disponível em: <http://scm.oas.org/doc_public/SPANISH/HIST_11/CP27758S06.doc>. Acessado em: 1 out. 2022g.

OEA, Organização dos Estados Americanos. **Décimo aniversario de la Carta Democrática Interamericana: Un compromiso hemisférico con la democracia**. Disponível em: < <http://www.oas.org/docs/publications/Decimo%20Aniversario%20de%20la%20Carta%20Democratica%20Interamericana.pdf> >. Acessado em: 30 set 2022h.

OEA, Organização dos Estados Americanos. **Assembleia Geral. Declarações e Resoluções (Períodos Extraordinários)**. Disponível em: <<https://www.oas.org/consejo/pr/AG/resolucionesextraordinarias.asp>> Acessado em: 21 nov. 2022a.

OEA, Organização dos Estados Americanos. **Assembleia Geral. Resolução sobre a suspensão do direito de Honduras de participar na OEA**. Disponível em: <https://www.oas.org/pt/centro_midia/nota_imprensa.asp?sCodigo=P-219/09> Acessado em: 21 nov. 2022b.

OEA, Organização dos Estados Americanos. **Convenção Americana de Direitos Humanos**. 1969. Disponível em: <<https://www.oas.org/pt/cidh/mandato/Basicos/convencion.asp>> Acessado em: 30 nov. 2022.

OEA, Organização dos Estados Americanos; PNUD, Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. **La democracia de ciudadanía**: Una agenda para la construcción de ciudadanía en América Latina. 2020. Disponível em: < <http://www.democracia.deciudadania.org/pdf/OeaPnud-DemocraciaDeCiudadania-2020.pdf> > . Acesso em: 11 out. 2022.

OEA, Organização dos Estados Americanos. **Nuestra Democracia**. 2010. Disponível em: < http://www.oas.org/es/sap/docs/Nuestra_Dem_s.pdf > . Acessado em: 11 out. 2022.

SEITENFUS, Ricardo. **Manual das Organizações Internacionais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

STELZER, Joana. **União Européia e supranacionalidade**: desafio ou realidade? 2ª edição. Curitiba: Juruá, 2004.

SOUZA, Salmo Caetano de. **A natureza dos bons ofícios e da mediação**. Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. v. 104, p. 449-475. 2009. Disponível em: < <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67865/70473> > Acessado em: 19 out 2022.

VILLA, Rafael A. D. **A questão democrática na agenda da OEA no pós-Guerra Fria**. Revista de Sociologia e Política [online]. 2003, n. 20, pp. 55-68. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-44782003000100006>> Acessado em: 16 dez. 2022.

5

O PROCESSO DE INTERPRETAÇÃO EM LIBRAS E A EUCARISTIA: ENTRE A LINGUAGEM E O MISTÉRIO

Jurandir Ferreira Dias Júnior¹

1 PARA COMEÇO DE CONVERSA...

Os estudos que emergem na academia têm contribuído significativamente para o entendimento e melhoria da vida das pessoas. Com isto, ela cumpre com seu papel de pragmatizar e democratizar o conhecimento nela produzido. A inclusão de pessoas, por exemplo, é um campo da ciência que bastante tem conquistado espaço e vitórias, principalmente, para as pessoas com deficiência.

Em meio a isto, a nossa prática de Interpretação em Libras, o trabalho pastoral com os surdos, a proximidade com os estudos linguísticos foram decisivos para a escolha deste tema a que nos propusemos enveredar. Desse modo, os esforços envidados foram bastante válidos, uma vez que trouxeram ganhos consideráveis para nossa prática junto aos surdos, como também para tantos outros Intérpretes de Língua de Sinais (ILS) que desempenham o mesmo ofício.

Este nosso trabalho, com efeito, trata da prática dos ILS na Pastoral do Surdo, sua atuação e serviço prestado na interpretação dos sacramentos, especificamente a Santa Missa. Com o seu trabalho, os ILS

¹ Doutor em Letras (UFPE), Mestre em Letras (UFPE) e Ciências da Linguagem (UNICAP), Graduado em Letras (FAFIRE) e em Teologia (UNICAP). Professor do Departamento de Letras da UFPE. Pesquisas em Libras e Latim. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1289409285606051>, Orcid: 0000-0002-5281-7587 e email: Jurandir.diasjunior@ufpe.br

visam à inclusão plena dos surdos no mundo eclesial, sendo isto o cerne da nossa pesquisa: a forma de interpretação por eles desempenhada.

Para isso, realizamos uma pesquisa etnográfica, adotando os seguintes passos: disponibilização para os participantes do texto da narrativa da instituição da eucaristia; filmagem em Libras, enquanto o texto era lido em Língua Portuguesa; visita aos textos filmados; transcrição e análise dos mesmos textos. Ao todo, coletamos 04 (quatro) textos com 04 (quatro) ILS diferentes, sendo 02 (dois) participantes engajados na Pastoral do Surdo e outros 02 (dois) participantes não engajados para observar o nível de entrosamento dos ILS com o texto proposto, a fim de ter, inclusive, os subsídios necessários para nossa análise.

Nosso trabalho está dividido em cinco partes: na primeira, trataremos da Tradução e Interpretação, discorrendo sobre os tipos de interpretação; a fidelidade e subjetividade do tradutor/intérprete. Faremos ainda a distinção entre a tradução e a interpretação, a fim de aplicar toda a teoria na interpretação, ponto-chave de nosso trabalho.

No segundo momento, versaremos sobre a igreja e os Surdos, elencando alguns elementos históricos da Pastoral do Surdo na igreja e mais especificamente no Brasil, mostrando também a estrutura desta Pastoral em âmbito nacional. Ainda consideraremos a presença e atuação do Intérprete de Libras junto aos surdos na mesma pastoral.

Na terceira parte, a análise e discussão dos dados visam não somente ao esboço de interpretações executadas pelos participantes da pesquisa, mas também à proposta de sugestão que contribua para a melhoria de práticas interpretativas de vários ILS que desempenham

seu ofício bilíngue para surdos na igreja. Os resultados indicam que boa coisa já foi feita em prol duma boa interpretação de português-libras-português, embora muito precise ainda ser feito.

No final deste trabalho, encontram-se as pistas linguísticas e teológico-pastorais, bem como as considerações finais. Esperamos que a leitura deste nosso labor seja aprazível e que nossas propostas tragam, de alguma forma, uma contribuição significativa para a melhoria da prática interpretativa dos ILS junto à Pastoral do Surdo, a fim de que estes entendam e mergulhem profundamente no mistério divino a que foram chamados.

2 A TRADUÇÃO

A necessidade humana de interação e comunicação, além de suas fronteiras linguísticas, faz com que o indivíduo se veja diante de situações que demandam a presença de idiomas diversos. Daí surge outra necessidade: como entender a língua do outro? Como se expressar na língua do outro? Como pode ocorrer, neste contexto, o pleno evento comunicativo? Neste cenário, a tradução surge como um processo de mediação entre os interactantes na conjunção enunciativa.

A palavra ‘tradução’ vem do latim *traducere*, que significa conduzir alguém pela mão de um lado para outro lado ou para outro lugar. Segundo Paulo Rónai, o ato de tradução é sempre uma alusão metafórica a uma condução locativa. Para este mesmo autor, então:

O sujeito deste verbo é o tradutor, o objeto direto, o autor do original a quem o tradutor introduz num ambiente novo [...] Mas a imagem pode ser

entendida também de outra maneira, considerando-se que é ao leitor que o tradutor pega pela mão para levá-lo para outro meio linguístico que não o seu (1976, pp. 3-4).

Neste sentido, a tradução torna-se algo de grande valia, uma vez percebidas as urgências do homem em diversas situações e contextos de sua interação no mundo em que vive. Isso se torna mais evidente no mundo globalizado em que vivemos, cujas fronteiras se aproximam cada vez mais, bem como os limites que, praticamente, somem, criando sociedades políglotas.

Umberto Eco, sobre o processo de tradução, chama a atenção para outros elementos que se agregam ao fenômeno linguístico:

uma tradução não diz respeito apenas a uma passagem entre duas línguas, mas entre duas culturas, ou duas enciclopédias. Um tradutor não deve levar em conta somente as regras estritamente linguísticas, mas também os elementos culturais, no sentido mais amplo do termo (2007, p.190).

É preciso, portanto, que um tradutor tenha conhecimentos amplos da cultura da língua que traduz, a fim de que dê conta de questões que vão além da competência bilíngue que se faz presente.

Há uma gama de estudos sobre os diversos tipos existentes de tradução sobre os quais trataremos no subitem a seguir.

2.1 TIPOS DE TRADUÇÃO

Segundo Roman Jakobson (1975), há três tipos de tradução, sobre as quais apresentamos breves palavras a seguir:

- a) “Tradução intralingual, ou *reformulação*, consiste na interpretação dos signos verbais por meio de outros signos verbais dentro da mesma língua” (JAKOBSON, 1975, p. 64).

Ao lermos atualmente edições, por exemplo, de *Os Lusíadas*, de Luís de Camões, deparamo-nos com uma adaptação à variedade atual da Língua Portuguesa, esse processo é entendido como uma adaptação linguística diacrônica.

Outra forma de tradução intralingual é a busca de sinônimos para dizer uma mesma coisa. Certamente, os sinônimos de maneira rara são perfeitos, por isso o nível de aproximação da carga semântica da palavra substituída pode variar.

Paulo Rónai afirma que ao expressarmos verbalmente algo, executamos naturalmente a tradução intralingual, visto que organizamos dentro dos cânones sintáticos de uma língua aquilo que se encontra em conceito no universo mental (cf. RÓNAI, 1976, p. 36). Isso se observa nitidamente no nível linguístico de cada pessoa, pois ela está ligada ao contexto em que se insere. Um mesmo enunciado pode ser proferido de formas diferentes no que diz respeito à escolha lexical, à organização sintática, à entonação fonêmica etc. Tudo confirma apenas o caráter multifacetado do fenômeno linguístico.

- b) “Tradução interlingual, ou *tradução propriamente dita*, consiste na interpretação dos signos verbais por meio de alguma outra língua (JAKOBSON, 1975, p. 64).

Esse tipo de tradução é muito recorrente nas relações globalizadas existentes em todo o mundo atual. As religiões de caráter universalista, sobretudo o Cristianismo, têm uma grande parcela de contribuição, uma vez que a Bíblia, inicialmente teve seus originais hebraicos traduzidos para o grego, língua franca já no século terceiro d.C., e, posteriormente, foi toda traduzida dessas duas línguas para o latim.

Existem, segundo Dryden (*apud* BRILHANTE, 2007, p.24) três tipos principais da tradução interlingual:

1. Metáfrase, que seria a “tradução de um autor, observando palavra por palavra, e linha por linha, de uma língua para outra”.
2. Paráfrase, que seria a “tradução em que o autor é mantido ao alcance dos nossos olhos, porém suas palavras não são seguidas tão estritamente quanto seu sentido, que também pode ser ampliado, mas não alterado.
3. Imitação, que seria a tradução em que “o tradutor assume a liberdade, não somente de variar as palavras e os sentidos, mas também de abandoná-los quando achar oportuno, retirando somente a ideia geral do original, atuando de maneira livre a seu bel-prazer”.

Para Dyden, a *Metáfrase* não é a melhor opção tradutora, pois não há compatibilidade de uma língua para outra no nível da literalidade e da qualidade. A *Imitação*, por sua vez, pode ser utilizada em alguns casos, principalmente em traduções de poemas ou textos cuja forma e

cadência lhes sejam características necessárias, isso não significa dizer que o tradutor deva se preocupar com as palavras e métrica originais. Com efeito, a *Paráfrase*, seria a modalidade mais indicada por Dryden, uma vez que esta manteria um meio termo no produto final.

Outro elemento importante ainda mencionado por Dryden seria o conhecimento, por parte do tradutor, acerca da vida e estilo do autor do texto que pretende traduzir. Isso daria mais segurança e fidelidade ao seu trabalho, já que elementos exteriores ao texto são preponderantes para sua composição no contexto linguístico inserido.

Sobre essa questão, o francês Etienne Dolet (cf. JAKOBSON, 1975) afirma que cinco princípios devem ser observados por um tradutor em seu ofício:

1. entender perfeitamente o sentido e a matéria do autor a ser traduzido;
2. conhecer bem a língua do autor que ele traduz, bem como a língua para a qual ele pretende traduzir;
3. não traduzir palavra por palavra;
4. utilizar palavras de uso corrente;
5. observar a harmonia do discurso.

Percebe-se um destaque atribuído ao sentido que o tradutor precisa apresentar no produto final de seu ofício tradutório. Com isso, não se afirma que a forma deva ser desprezada, mas esta não deve se sobrepor ao sentido, ratificando o que fora discorrido nas palavras de Dryden anteriormente.

- c) “Tradução intersemiótica, ou *transmutação*, consiste na interpretação dos signos verbais por meio de sistemas de signos não-verbais (JAKOBSON, 1975, p. 64).

O mesmo autor caracteriza esse tipo de tradução como a transmutação de um sistema de signos para outro sistema, sendo um verbal e outro não-verbal, ou vice-versa. Um bom exemplo seria, portanto, a ilustração de um livro, a adaptação de um romance para o teatro, a performance de uma obra literária para a dança.

Rónai vai mais longe ao afirmar que a tradução intersemiótica é:

aquela a que nos entregamos ao procurarmos interpretar o significado de uma expressão fisionômica, um gesto, um ato simbólico mesmo desacompanhado de palavras. É em virtude dessa tradução que uma pessoa se ofende quando outra não lhe aperta a mão estendida ou se sente à vontade quando lhe indicam uma cadeira ou lhe oferecem um cafezinho (1976, p. 2).

Isso mostra a transcendência dos limites da palavra no processo de tradução, mostrando que gestos, cores, formas e movimentos também podem expressar semanticamente conteúdos inteligíveis. Numa tradução intersemiótica, assim como nas outras duas anteriormente vistas, não é possível ocorrer correspondência total entre os dois textos (cf. GUERINI, 2008, p. 24). Não seria difícil citar tantas adaptações de romances, novelas e teatros da literatura brasileira para a televisão: *Escrava Isaura*, *Tieta*, *Sinhá Moça*, *O Auto da Compadecida*, entre tantos outros.

Essas modalidades de tradução intralingual, interlingual e intersemiótica podem ocorrer de três formas, conforme trata Guerini (2008, p. 26-27):

- 1ª - tradução automática: quando algum recurso tecnológico desempenha o ato de traduzir sem a intervenção direta do homem, ainda que tenha sido por ele criado. Atualmente, os programas tradutores estão fazendo trabalhos muito bons, mas não chegam à excelência, uma vez que um idioma porta elementos culturais que vão além da dimensão lexical.
- 2ª - tradução simultânea: quando o tradutor reproduz a versão na língua alvo no mesmo momento de produção, havendo um breve tempo de atraso que não leva mais que quatro segundos. Essa forma exige um bom conhecimento de ambas as línguas por parte do tradutor.
- 3ª - tradução consecutiva: quando o tradutor ouve trechos do texto a ser traduzido e logo depois produz o seu próprio texto, ficando um pouco mais livre a não seguir necessariamente a ordem do autor, mas devendo, obviamente, ser fiel ao texto na língua fonte.

Já que, neste trabalho, propomo-nos a tratar do intérprete de Língua Brasileira de Sinais, doravante Libras, ater-nos-emos na segunda e terceira formas de tradução, no nosso caso, interpretação, conforme faremos a distinção na seção a seguir.

2.2 TRADUÇÃO X INTERPRETAÇÃO

Chamava-se comumente de intérprete aquele que fazia tanto tradução oral como tradução escrita, no entanto, a partir do século XII, esse termo passou a designar estritamente aquele que fazia tradução oral, já o termo tradutor passou a ser empregado para os que traduziam na modalidade escrita.

Neste caso, o intérprete atua na modalidade oral ou gestual da língua, utilizando-se da forma simultânea ou consecutiva. Por sua vez, o tradutor, ao atuar com a modalidade escrita da língua, dispõe de mais recursos como dicionários, livros diversos, glossários, internet etc.

A interpretação, diferente da tradução, requer mais rapidez e habilidade no momento de sua execução, uma vez que ocorre no mesmo contexto de produção de texto na língua fonte.

Se a interpretação é feita por simultaneidade, o evento traduzido não sofre alteração de tempo por deixá-lo mais delongado. Nesta forma de interpretação, no caso de uma versão oral, o intérprete pode se alocar numa cabine e de lá falará num microfone para que os ouvintes recebam o texto final por meio de fones de ouvidos. Se, por outro lado, no caso de verter o texto fonte para a Libras, o intérprete se posicionará num local visível para que os usuários desta língua lhe tenham acesso sem barreiras ou obstáculos. O mesmo se aplica quando a interpretação ocorre da Libras para a Língua Portuguesa falada. Neste caso, aquele que sinaliza em Libras deve ser bem visualizado, já o intérprete, geralmente, faz uso de um microfone para falar na língua-alvo, no nosso caso, o Português.

Em se tratando de haver interpretação na modalidade consecutiva, na maioria dos casos, o intérprete se posiciona ao lado daquele que profere fala para, nos intervalos concedidos, fazer sua versão para a língua-alvo. No caso do uso da Libras, a modalidade consecutiva é mais empregada quando a língua de sinais é vertida para o Português, mas quase nunca o contrário.

Segundo Guerini (2008, p. 28), está sendo uma prática bastante recorrente o contato prévio do intérprete com o texto a ser interpretado. Isso facilita o ofício, possibilitando que haja uma melhor interpretação, bem como minimizando os prejuízos que possam vir a acontecer no evento interpretativo.

Certamente que tanto o tradutor como o intérprete colocam-se em situações limítrofes entre culturas diferentes já que se alocam entre códigos linguísticos distintos, neste caso, referimo-nos a tradução *interlingual*. Tudo leva a crer que isso demande deles um raciocínio rápido e adequado, uma vez que nenhuma tradução/interpretação apresenta correspondência perfeita entre os signos transpostos de uma língua para outra.

Ainda hoje é muito comum que as pessoas usem os termos *tradutor* e *intérprete* indistintamente, o que pode gerar um descontentamento entre aqueles que desempenham esses ofícios diversos. O que não se pode negar é a presença da subjetividade do tradutor/intérprete naquilo que fazem. Sobre esse tema trataremos na sequência deste nosso trabalho.

2.3 A FIDELIDADE E SUBJETIVIDADE DO INTÉRPRETE

A língua é um evento social e em tudo que se produz linguisticamente fazem-se presentes elementos sócio-históricos e culturais. Com efeito, o intérprete é por completo um produto de uma comunidade linguística, bem como o seu discurso produzido terá forte ligação com a sua percepção de mundo, ideias, enfim, com sua idiossincrasia. Sobre isso, Folkart (1991, p. 366) diz que:

Assim como o discurso social, do qual não é por outro lado senão uma manifestação particular, o discurso da tradução é uma constelação de ideias, atitudes, clichês, julgamentos de valor que circulam por conta da tradução, tomadas de posição científicas ou lugares-comuns adotados sem exame crítico e repassados de praticantes a teóricos e [novamente] a praticantes. Dentro do discurso da tradução, se criou todo um nexo de lugares-comuns em torno da fidelidade, noção pré-científica com vieses ideológico, axiológico, até político e emotivo [...].

Isso tange sensivelmente a fidelidade do intérprete no ato de seu ofício. Segundo Costa e Silva (2011, pp. 35-36), a preocupação com a fidelidade ao texto traduzido sempre esteve presente na igreja quando da tradução do texto bíblico, uma vez que é palavra divina. Daí decorreriam duas metodologias: 1) *palavra-por-palavra* e 2) *sentido-por-sentido*. A primeira constituiria algo mais literal, trazendo certa insatisfação para com produto final do texto traduzido; a segunda, por seu modo, deixava o tradutor livre, com mais possibilidades de ir além do que estava realmente presente no texto.

Na tradução da Bíblia, já que era a palavra de Deus, a opção pela metodologia de *palavra-por-palavra* recebeu maior credibilidade. Isso

remonta um marco na história da tradução: a Septuaginta (285 d.C.). Mais tarde, São Jerônimo opta, nalgumas passagens, por uma tradução de *sentido-por-sentido*, sendo veementemente criticado por Santo Agostinho.

Buscando o termo ‘*Fidelidade*’, Cunha (1982, p.356) no Dicionário Etimológico nos remete ao verbete ‘*Fiel*’, que significa: *seguro, leal, sólido*. Isso vai de encontro à necessidade que um tradutor/intérprete tem de buscar os termos mais equivalentes possíveis para uma versão interlingual, que, como já vimos, sempre haverá uma disparidade entre os termos da língua fonte e o da língua alvo. A tarefa imprescindível do intérprete deve ser de minimizar as distâncias semânticas entre os termos, mas, conforme se percebe, isso é fruto de uma escolha puramente pessoal.

Para Costa e Silva (2011, p. 39), há alguns problemas que rondam o processo interpretativo quando há uma preocupação exacerbada com a fidelidade, “o primeiro problema da ideia de fidelidade é essa associação com a verdade”, ou seja, é trabalho do intérprete dever se aproximar o melhor que puder dos originais, buscando uma simetria entre a formulação final do texto interpretado e o texto fonte.

Para o mesmo autor, “o segundo problema é a fidelidade como reprodução integral de um texto” (p. 40), ou seja, tudo que foi dito no texto fonte também deve ser interpretado na íntegra para a língua alvo. Aquilo que não cumprir este critério passa a ser entendido como uma adaptação ou interpretação adaptada.

Ainda para o autor em tela, “o terceiro problema está na própria materialidade da expressão verbal” (p. 42). Sabe-se que uma interpretação interlingual compreende a enunciação do que foi dito

numa língua A para uma língua B, com as palavras daquele que interpreta. Isso gera, sem sombra de dúvidas, algum nível de alteração semântica, ainda que em doses quase imperceptíveis.

Tudo isso demonstra que o intérprete se faz presente em tudo aquilo que produz, pois a escolha lexical para a concretização do ato interpretativo é puramente subjetiva, ou seja, há um pouco de si em seu ofício. Ao mesmo tempo em que o intérprete busca o êxito no seu trabalho linguístico, tenta exteriorizar uma invisibilidade, atenuando as marcas de si na interpretação.

É verdade que ao ler um texto traduzido; ouvir ou ver um texto interpretado, o indivíduo busca ter a ilusão de encontrar o autor nas palavras ou gestos captados. Por isso, o tradutor/intérprete deve envidar esforços para manter essa ilusão, satisfazendo a ambos: autor e público, com sua prática tradutiva/interpretativa.

No caso do intérprete de Libras católico, esses elementos tornam-se um imperativo que deve ser observado com muita fidedignidade e comprometimento, uma vez que o texto fonte pode ser bíblico, litúrgico, doutrinal ou catequético, repleto de idiossincrasias religiosas. A respeito dessa questão, trataremos na próxima seção, quando trabalharemos sobre a Pastoral do Surdo e a atuação do Intérprete nesta pastoral como meio de inclusão dos surdos na igreja.

3 A IGREJA E OS SURDOS

Desde a Antiguidade e por toda a Idade Média, os surdos foram excluídos da sociedade, uma vez que “foram percebidos de formas

variadas: com piedade e compaixão, como pessoas castigadas pelos deuses ou como pessoas enfeitiçadas, e por isso, eram abandonadas ou sacrificadas” (GOLDFELD, 2002, p. 27). Essa percepção fez com que não só os surdos, mas toda pessoa com deficiência não fosse acolhida no seio da igreja, como também verdadeiro filho de Deus.

A partir do século XVI, algumas experiências exitosas com surdos foram alterando esse entendimento equivocado, quando o monge beneditino Dom Pedro Ponce de Leon (1520-1584) lecionou para quatro filhos de um nobre espanhol, com a criação de um método que mesclava a utilização de datilologia, escrita e oralização. Por volta de 1620, foi publicado na Espanha o livro *Reduccion de las letras y artes para enseñar a hablar a los mudos*², de Juan Martin Pablo Bonet. Esse livro retoma o alfabeto manual criado por Dom Pedro Ponce de Leon e amplia outros aspectos.

Na França, nos idos de 1750, surgiu o Abade Dom Charles Michel de L'Epeé, pessoa muito importante na educação dos surdos. Dom L'Epeé aprendeu a língua de sinais com os surdos nas ruas de Paris e criou os *Sinais Metódicos*, que combinava a gramática da língua francesa com a língua de sinais. O Abade Dom L'Epeé fundou uma escola de surdos que chegou a atender 75 deles. Seus ideais trouxeram grande êxito à educação dos surdos e tornou-se um importante referencial para o mundo daquela época.

Nos anos posteriores, várias congregações religiosas se empenharam na educação formal dos surdos, dentre as quais podemos

² Redução das letras e artes para ensinar os mudos a falar (tradução livre do autor).

citar a Congregação das Irmãs de Nossa Senhora do Calvário, fundada pelo Padre Pierre Bonhomme (1803-1861), na França. Em cujos objetivos encontrava-se o propósito de trabalhar na oralização de surdos.

Outro exemplo é a Pequena Missão para os Surdos, congregação nascida em Bolonha – Itália, nos idos de 1849, tendo sido seu fundador Pe. Giuseppe Gualandi (1826-1907), para o qual *“todo coração de surdo é terra de missão”*. Essa congregação está presente na Itália, Brasil e Filipinas, trabalhando principalmente na educação e envolvimento Pastoral do Surdo.

Ainda podemos citar o Padre Filippo Smaldone (1848-1923), que fundou a Congregação das Irmãs Salesianas dos Sagrados Corações, na Itália, no ano de 1872. Deu grande impulso à educação dos surdos, pelos quais tinha grande afeto. Sua congregação está no Brasil desde 1972, bem como em outros países do mundo.

Todos esses esforços trouxeram para a igreja grande investida na evangelização dos surdos, pois foram pioneiros neste trabalho. A igreja, que, por muito tempo, excluiu e desprezou os surdos, agora lhes traz novo alento, ao acolher e trazê-los para o meio do cenário da Evangelização.

No ano de 2006, a Campanha da Fraternidade (CF) assumiu o tema *“Fraternidade e pessoas com deficiência”*, tendo como lema: *“Levanta-te e vem para o meio”* (Mc 3,3). O Objetivo da CF-2006 foi:

Sensibilizar e conscientizar a igreja, os Poderes Públicos e a sociedade quanto à realidade de exclusão em que vive a pessoa com deficiência, respeitando seu direito de exercer plenamente a cidadania, sua dignidade enquanto pessoa criada à imagem e semelhança de Deus, promovendo sua

inclusão como protagonista na transformação da realidade, livre de preconceitos, com independência e autonomia, para que a sociedade em que vivemos, ao enriquecer-se com a contribuição singular e insubstituível de cada um de seus membros, possa tornar-se verdadeiramente mais justa e humana, e a igreja, autenticamente cristã (CNBB, 2005, p.9).

Esse objetivo resume a postura que a igreja vem assumindo há mais ou menos quatro décadas, quando o trabalho com as pessoas com deficiência tomou novo vigor. Hoje, a CNBB tem uma Secretaria para a Catequese dessas pessoas, com reuniões nacionais, materiais sendo elaborados e agentes assumindo essa alavancada pastoral.

Na Pastoral do Surdo do Brasil, hoje, já existem grupos de catequese, grupos de jovens surdos, grupos de intérpretes católicos, encontro de casais surdos etc. Acerca deste tema, trataremos com mais espaço na seção seguinte.

3.1 A PASTORAL DO SURDO E INCLUSÃO

A Pastoral do Surdo no Brasil nasceu numa comunidade cristã que visa à construção do Reino de Deus na sociedade. Pelo fato de se tratar de uma comunidade, pretende incluir aqueles que a ela se achegam, ou que dela estão distantes. Isso compreende os marginalizados, neste caso, as pessoas com deficiência. A Pastoral do Surdo é:

Formada por surdos de diferentes faixas etárias, por famílias constituídas, jovens e idosos. É uma comunidade aberta a todos. Junto da comunidade de surdos, estão sacerdotes e religiosas, ouvintes e intérpretes dedicados à evangelização, à catequese e às celebrações litúrgicas (CNBB, 2006, p. 21).

Não apenas os surdos estão nessa pastoral, há também muitos familiares de surdos, que, na maioria das vezes, são, inclusive, intérpretes de Libras nas comunidades por todo o Brasil. Esse trabalho da Pastoral do Surdo

Além da dimensão comunitária cristã, diversas atividades são realizadas, sempre visando ao crescimento, à inclusão e ao bem-estar dos surdos. Buscam-se caminhos alternativos e acima de tudo a transmissão da mensagem e do anúncio de Jesus Cristo, único mediador junto ao Pai (CNBB, 2006, p. 21).

Tais atividades também compreendem formação humana, afetiva, cultural etc., uma vez que o cristão é um indivíduo complexo em suas relações e constituição humana. Entre os objetivos da Pastoral do Surdo (CNBB, 2006, pp. 21-22), encontram-se os seguintes pontos:

- Propiciar o conhecimento e a vivência da Boa-Nova de Jesus de Nazaré, através da evangelização atualizada para a vivência da fé integrada à vida e através da celebração comunitária da Palavra de Deus.
- Criar condições para que o surdo se torne agente de evangelização da sua própria comunidade.
- Despertar e capacitar para a vivência de uma espiritualidade evangélica, segundo a proposta de Jesus Cristo, na construção do Reino de Deus.
- Resgatar os valores culturais próprios do surdo para solidariedade com mais cidadania.

- Buscar uma verdadeira inclusão dentro da igreja, ao mesmo tempo superando preconceitos e respeitando às individualidades e diferenças de cada pessoa.

Neste sentido, a Pastoral desempenha trabalhos que visam à concretização desses objetivos expostos, por meio de diferentes atividades formativas, litúrgicas e lúdicas. Na direção desses trabalhos, há uma equipe nacional de coordenação, formada atualmente por seis pessoas:

- Um Coordenador Nacional da Pastoral (CN), que é sempre um surdo;
- Um Coordenador Nacional dos Intérpretes Católicos (CNI), este deve ser um intérprete atuante na Pastoral;
- Dois presbíteros assessores: um para assessorar o Coordenador Nacional da Pastoral – este é sempre surdo³; e outro ouvinte para assessorar os Intérpretes;
- Um único secretário para os surdos e ouvintes – o secretário é sempre ouvinte;
- Um bispo referencial indicado pela CNBB.

³ No Brasil, há vários sacerdotes surdos: Pe. Wilson Czaia da Arquidiocese de Curitiba – PR; Pe. Helio de Jesus, da Arquidiocese de São Luís – MA; Pe. Volmir Guisso, da Arquidiocese de Porto Alegre – RS. Havia ainda o Pe. Vicente Burnier, que faleceu em 16 de julho de 2009, este foi o primeiro padre surdo da América Latina, sendo também o fundador da Pastoral dos Surdos no Brasil, com o Pe. Eugênio Oastes, sacerdote norteamericano.

Essa equipe é responsável nacionalmente em zelar pelo andamento da Pastoral no Brasil, disponibilizando materiais que possam subsidiar as reflexões das comunidades surdas em todo o território nacional. Atualmente, a equipe se encontra duas vezes por ano, uma a cada semestre.

Existem hoje, aproximadamente, duzentas comunidades de surdos em todo o país, que se organiza em âmbito paroquial, (arqui)diocesano, provincial e regional – seguindo a divisão proposta pelos regionais da CNBB.

Dentro da Pastoral, atua o intérprete de maneira bastante específica: além de interpretar a Eucaristia e demais sacramentos, atua na organização e operacionalização da Pastoral. Também busca se aperfeiçoar em seu trabalho, estudando as três dimensões do Intérprete: (i) Espiritualidade, (ii) Ecclesiologia e Missão, e (iii) Aspectos linguísticos da Libras e da Língua Portuguesa. Na seção subsequente, trataremos de maneira mais aprofundada sobre essa questão.

3.2 O INTÉRPRETE DE LIBRAS NA PASTORAL DO SURDO

A missão do Intérprete católico está intimamente ligada à Pastoral do Surdo. Os intérpretes não constituem um grupo à parte nesta pastoral, mas é um elemento integrante, que requer critérios específicos para sua atuação adequada neste trabalho pastoral.

Abaixo transcrevemos o texto de nossa autoria, presente no livro *Pastoral do Surdo : rompe desafios e abraça os sinais do Reino na igreja do Brasil*, publicado pela Paulinas (2006, pp. 49-50). Optamos por retomar

esse texto por trazer elementos bastante pertinentes sobre a presença do intérprete católico de Libras:

*“O Reino de Deus vai acontecendo à medida que vemos o Evangelho de Cristo se concretizando: “os cegos recuperam a vista, os paráliticos andam, os leprosos são purificados, **os surdos ouvem**, os mortos são ressuscitados, e a Boa-Nova é anunciada aos pobres” (Lc 7,22).*

A Pastoral do Surdo do Brasil, nesse sentido, tem feito um trabalho maravilhoso, surdo evangelizando surdo, organizando sua presença viva e atuando, significativamente, na igreja. Não podemos ocultar as dificuldades que surgem em nossa caminhada, mas, acima de tudo, não devemos esquecer o Amor que nos impele ao caminho da vida. Muitas, inúmeras são as vitórias, e todas, satisfatórias, que nos dizem: é bom estar nesse trajeto; Sim! Eu quero continuar.

É nesse meio em que encontramos o/a Intérprete de LIBRAS, uma pessoa que, querendo contribuir para o fortalecimento da Pastoral do Surdo, torna-se com o surdo um outro surdo, testemunhando, com a própria vida, a alegria e a paz do Cristo Ressuscitado.

O(a) Intérprete exerce uma função de inestimável valor, dando audição ao surdo através do bailar de suas mãos. Ao interpretar, com todo seu ser, dando o melhor de si, o/a Intérprete transforma-se num canal de comunicação possibilitando à pessoa surda o direito de ouvir e falar em contextos em que se exija a comunicação na modalidade oral da língua.

Contribuir, facilitar, apoiar são ações que devem reger a permanência do(a) Intérprete na Pastoral, sendo sempre um(a) grande motivador(a) em todas as circunstâncias de atuação. O mais importante para ele(a) deve ser a transparência, através de uma presença amiga e consciente.

A atuação do(a) Intérprete se tornará benfeitora se, de fato, for alicerçada na oração cotidiana e na busca incessante da práxis do Evangelho em sua vida. Sabe-se, é verdade, que é difícil a caminhada, mas nunca podemos desistir, pois não é algo que não possa ser desempenhado.

Será também profícua a presença do(a) Intérprete se for verdadeira, plena, disponível e despojada, sem desejo de ascensão ou proveito. Ele/a deve estar aberto/a para aprender sempre mais com os surdos — nossos senhores e mestres — que vivem numa cultura de imagens, e também de profundo sentido.

Ainda podemos dizer que é de suma relevância o trabalho desempenhado pelos(as) Intérpretes, porque, no compromisso com os demais, fazem de sua vida uma dádiva para o outro na construção do Reino de Deus, que já começa aqui.

Enfim, sejamos um instrumento, luz para os outros, sal da terra, fermento na massa e, acima de tudo, verdadeiros cristãos”.

Esse texto traça de maneira bastante rápida o perfil do intérprete na Pastoral do Surdo, por isso, retomamos três momentos para dar destaque relevo:

- 1 – “O Intérprete torna-se com o surdo um outro surdo”. Essa proposta é bastante relevante, uma vez que é por meio do contato direto com o surdo e com sua comunidade que possibilitará o conhecimento da língua e cultura dos surdos. Aquilatando seu desempenho nos eventos interpretativos.
- 2 – “O Intérprete transforma-se num canal de comunicação possibilitando à pessoa surda o direito de ouvir e falar em contextos em que se exija a comunicação na modalidade oral da língua”. Isso

tange especialmente à competência linguística que deve possuir o intérprete de Libras. É bastante comum que as coordenações regionais de intérpretes proporcionem cursos de aperfeiçoamento que tratem de estudos linguísticos.

- 3 – “*A atuação do Intérprete se tornará benfazeja se, de fato, for alicerçada na oração cotidiana e na busca incessante da práxis do Evangelho em sua vida*”. A espiritualidade do intérprete, a prática e conhecimento litúrgico são elementos tão essenciais quanto os estudos linguísticos, pois esse é o diferencial de um intérprete católico: a profissão de uma fé.

No decorrer da caminhada do intérprete na Pastoral do Surdo, alguns anseios se fizeram recorrentes, impelindo que algo fosse delineado para este agente pastoral, especificamente. Desta forma, de 24 a 26 de janeiro de 2003, na capital carioca, ocorreu o “I Encontro Nacional de Intérpretes Católicos” (ENCICAT). Esse encontro aconteceria a cada dois anos, sendo Recife-PE a próxima cidade a sediar o evento, conforme aconteceu em 2005, mas em 2006, o ENCICAT passou a ocorrer simultaneamente com o Encontro Nacional da Pastoral do Surdo (ENAPAS), já que celebrávamos naquele ano a Campanha da Fraternidade devotada às pessoas com deficiência.

Com a organização dos Intérpretes nos estados e regionais da CNBB, também têm ocorrido vários encontros neste âmbito com a mesma finalidade, mas com uma frequência maior, o que tem contribuído significativamente para a formação, permanência e acolhida de novos intérpretes na Pastoral do Surdo.

No Regional NE-2, por exemplo, no ano de 2011, foi oferecido um curso de aperfeiçoamento e aprofundamento para intérpretes, em parceria com a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), que disponibilizou local, professores, bem como certificou os diversos intérpretes vindo de Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande no Norte.

O curso, organizado pela Pastoral do Surdo do Recife, por estabelecer parceria com a UFPE, contou com a presença de diversos outros intérpretes não católicos, como também contou com os alunos do Curso Técnico de Tradução/interpretação em Libras da Escola Estadual Almirante Soares Dutra, instituição do Governo do Estado de Pernambuco.

Os intérpretes percebem a necessidade e importância da formação continuada e da reflexão a fim de que propiciem elementos para sua melhor atuação pastoral. Os resultados são bastante satisfatórios e animadores. Apresentaremos a seguir a transcrição e análise do *corpus* que constituímos para a concretização desta pesquisa. Os resultados apontam positivamente para o empenhos daqueles que buscam formação séria para o exercício no ministério pastoral da interpretação, no que tange o trato linguístico.

4 ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS DADOS

Nesta fase da nossa pesquisa, temos como objetivo principal comparar as interpretações de 04 (quatro) intérpretes de Libras, sendo 02 (dois) já atuantes na Pastoral e outros (02) não participantes da Pastoral, principalmente na interpretação de missas. Os textos dos

intérpretes engajados foram coletados no curso de Intérpretes oferecido pela Pastoral do Surdo do Recife em parceria com a UFPE, conforme mencionamos na seção anterior; os outros não engajados foram coletados em seu próprio local de trabalho: o primeiro, numa instituição de ensino superior de Recife; o segundo numa escola estadual do ensino fundamental. As identidades dos ILS e das instituições ficarão em sigilo.

Essa comparação nos permitirá analisar: fidelidade e subjetividade, completude e veracidade nos textos sinalizados. O texto proposto para interpretação é o da consagração propriamente dita, extraído da Oração Eucarística II (MISSAL ROMANO, 2004, p. 478), a qual transcrevemos abaixo:

Estando para ser entregue e abraçando livremente a paixão, Ele tomou o pão, deu graças, e o partiu e deu a seus discípulos, dizendo: **“TOMAI, TODOS, E COMEI: ISTO É O MEU CORPO, QUE SERÁ ENTREGUE POR VÓS”**.

Do mesmo modo, ao fim da ceia, Ele tomou o cálice em suas mãos, deu graças novamente e o deu a seus discípulos dizendo: **“TOMAI, TODOS, E BEBEI: ESTE É O CÁLICE DO MEU SANGUE, O SANGUE DA NOVA E ETERNA ALIANÇA, QUE SERÁ DERRAMADO POR VÓS E POR TODOS PARA A REMISSÃO DOS PECADOS. FAZEI ISTO EM MEMÓRIA DE MIM”**.

Os intérpretes receberam esse fragmento, tiveram um tempo de vinte minutos para fazerem uma preparação antes de, efetivamente, serem filmados. Todos puderam repetir quantas vezes considerassem necessárias até que se sentissem prontos para a gravação.

Para melhor percebermos os textos interpretados, nossa proposta de transcrição se estruturará da seguinte forma: os textos estarão em duas colunas, na primeira o texto fonte, na segunda, a transcrição em Português do que foi sinalizado em Libras.

Dentre os elementos tratados na primeira parte deste trabalho, analisaremos os textos coletados a partir do seguinte esquema:

a. TIPO DE INTERPRETAÇÃO:

- Entenda-se que analisaremos textos interpretados, uma vez que foram vertidos da modalidade oral para a modalidade gestual. Como vimos, esse processo nomeia-se interpretação, pois não houve transposição de uma língua escrita para outra escrita. Entenda-se ainda que, por se tratar da interpretação da Língua Portuguesa para a Libras, constitui-se uma interpretação *Interlingual*, em todos os textos coletados.
- Tipo de interpretação interlingual: *Metáfrase*, *Paráfrase* ou *Imitação*.

Acreditamos que os tipos de interpretação supracitados podem apresentar entre si um *continuum* sem um limite claramente definido. Esses tipos apresentam uma graduação no nível de interpretação podendo partir uma proposta mais próxima do nível lexical (metáfrase), indo até um produto interpretativo bastante livre (imitação), tendo ainda uma zona de mescla (paráfrase) entre essas duas anteriormente mencionadas.

Por isso, percebemos nas interpretações a serem apresentadas uma oscilação, ora estando na *paráfrase*, mas voltando à

metáfrase; ora estando na *paráfrase* e galgando alguns degraus da *imitação*.

b. MODALIDADE DE INTERPRETAÇÃO:

- *Automática, Simultânea ou Consecutiva*

Todas as interpretações foram simultâneas, uma vez que os intérpretes receberam o texto previamente para o conhecerem, em seguida ele foi lido e interpretado simultaneamente.

c. METODOLOGIA e FIDELIDADE

- *Palavra-por-palavra ou Sentido-por-sentido*

Neste item, há uma retomada dos tipos de interpretação *interlingual* para analisar o critério da Fidelidade do intérprete frente ao texto proposto.

d. DOMÍNIO DO VOCABULÁRIO / CONTEXTO

- *Nível de entrosamento do intérprete com o texto interpretado*
Aqui, buscou-se verificar o conhecimento e desenvoltura do intérprete diante do texto litúrgico. Sabemos que o campo lexical empregado nas celebrações litúrgicas é bastante específico e muito mais rebuscado, se comparado àquele utilizado no dia a dia. Somente uma pessoa iniciada e, principalmente, detentora de alguns conhecimentos prévios poderá interpretar os eventos religiosos.

Passemos então às análises, observando os critérios acima apresentados. Informamos que algumas palavras figuram dentro de colchetes: isso indica que ela foi inserida pelo intérprete de língua de sinais (ILS), mas não estava no texto original. Tal recurso serve para retomar a ideia, facilitando ao surdo a compreensão. Ou ainda isso pode ter acontecido por conta da estruturação sintática da Libras, que é espacial, ou seja, num mesmo e único gesto, podem se fazer presentes: sujeito/verbo/objeto, diferente da organização sintática do português, que é sequenciada e linear.

QUADRO 1:
Participante 1: Intérprete engajado na Pastoral do Surdo

Texto fonte	Transcrição do Texto Final
Estando para ser entregue	Jesus crucificado
e abraçando livremente a paixão, Ele tomou o pão, deu graças, e o partiu e deu a seus discípulos, dizendo: “TOMAI, TODOS, E COMEI: ISTO É O MEU CORPO, QUE SERÁ ENTREGUE POR VÓS	Aceitando livremente o sofrimento Jesus pegou o pão à sua frente Agradeceu a Deus - Disse aos discípulos Deu/tomai [o pão] e comei Isto é o meu corpo para vós
Do mesmo modo, ao fim da ceia, Ele tomou o cálice em suas mãos, deu graças novamente e o deu a seus discípulos dizendo: “TOMAI, TODOS, E BEBEI: ESTE É O CÁLICE DO MEU SANGUE, O SANGUE DA NOVA E ETERNA ALIANÇA,	Igualmente Fim da ceia Jesus pegou o cálice nas mãos Graças a Deus novamente [com a mão] Com o cálice nas mãos, disse aos discípulos: tomai e bebei [meu corpo] meu sangue no cálice da nova e eterna aliança [para/por] vós,

QUE SERÁ DERRAMADO POR VÓS E POR TODOS PARA A REMISSÃO DOS PECADOS. FAZEI ISTO EM MEMÓRIA DE MIM	- perdoar os pecados ...perdoar os pecados [coração] fazer [...] lembrar de mim, Jesus
--	---

Fonte: Pesquisa direta

a. TIPO DE INTERPRETAÇÃO:

- Assim como já informado, trata-se de uma interpretação interlingual, uma vez que se deu da Língua Portuguesa para a Libras, duas línguas distintas.
- Tipo de interpretação interlingual: Paráfrase. Acreditamos que no *continuum* existente nesses tipos, essa interpretação esteja bem situada na *paráfrase* em vias de migração para a *imitação*, tornando-a mais linguisticamente próxima da língua meta.

b. MODALIDADE DE INTERPRETAÇÃO:

- *Simultânea*. O intérprete ouviu o texto para que fosse filmado no mesmo momento de interpretação.

c. METODOLOGIA e FIDELIDADE

- A maioria das formulações em Libras seguiu a metodologia de *sentido-por-sentido*, por isso dissemos acima que ocorreu a *paráfrase* em vias de *imitação*. A transposição do texto para a Libras foi bastante fiel, sem que houvesse grandes alterações de sentido no texto final nessa língua.

d. DOMÍNIO DO VOCABULÁRIO / CONTEXTO

- O nível de entrosamento do intérprete com o texto interpretado foi bastante satisfatório. Isso se deve ao fato de o intérprete fazer parte de um grupo de estudos regulares para a discussão desses temas, a fim de que seu ofício interpretativo não seja prejudicado ou comprometido, como também que seja melhor entendido pelos surdos participantes da pastoral.
- Inicialmente, encontramos uma leve falha, na primeira linha, vemos: ‘estando para ser entregue’, o intérprete sinaliza ‘Jesus crucificado’, quando deveria ter sinalizado ‘Jesus será / vai ser crucificado’.
- Por outro lado, de maneira satisfatória, o ILS contextualiza a situação em que ocorreu essa narrativa da última ceia, indicando a posição dos discípulos sentados num semicírculo.
- Ao sinalizar ‘deu aos seus discípulos’, o intérprete inclui o sinal de pão, pois, neste caso, o objeto direto precisa se fazer presente na estrutura sintática da Libras. No entanto, não explicitou a qual corpo Cristo se referiria, quando diz: ‘Isto é meu corpo que será entregue por vós’: se seria o pão ou seu próprio corpo crucificado.
- Na passagem: ‘Tomai e bebei este é o cálice do meu sangue’, o ILS cometeu um equívoco ao sinalizar ‘meu corpo’. Mais adiante, na sinalização de: ‘para a remissão dos pecados’, a tentativa de incluir o sinal de ‘coração’ tenha se afastado do texto original.
- Infelizmente, ele ainda não fez a sequência: ‘que será derramado por vós e por todos’, ferindo sensivelmente o texto original. Certamente, a interpretação está próxima do cânon

linguístico da Libras, mas, cremos que, pelo nervosismo o ILS não tenha sido bastante fiel ao texto sagrado.

- O ILS afirmou em conversa prévia à filmagem que os estudos em grupo têm colaborado bastante na sua atuação na Pastoral do Surdo e que deve muito às discussões existentes para o aprimoramento de seu trabalho junto aos surdos.

QUADRO 2:

Participante 2: Intérprete engajado na Pastoral do Surdo

Texto fonte	Transcrição do Texto Final
Estando para ser entregue e abraçando livremente a paixão, Ele tomou o pão, deu graças, e o partiu e deu a seus discípulos, dizendo: “TOMAI, TODOS, E COMEI: ISTO É O MEU CORPO, QUE SERÁ ENTREGUE POR VÓS Do mesmo modo, ao fim da ceia, Ele tomou o cálice em suas mãos, deu graças novamente e o deu a seus discípulos dizendo: “TOMAI, TODOS, E BEBEI: ESTE É O CÁLICE DO MEU SANGUE, O SANGUE DA NOVA E ETERNA ALIANÇA, QUE SERÁ DERRAMADO POR VÓS E POR TODOS PARA A REMISSÃO DOS PECADOS. FAZEI ISTO EM MEMÓRIA DE MIM.	Jesus vai morrer crucificado Jesus aceita livremente o sofrimento Jesus pegou o pão agradeceu a Deus partiu deu [=>para 3ª pessoa do plural] disse [=>para 3ª pessoa do plural] deu/tomai [o pão] e comei isto é corpo dado a vós igualmente fim da ceia Jesus pegou o cálice nas mãos graças a Deus novamente [com a cabeça] deu [=>para 3ª pessoa do plural] disse aos discípulos : tomai todos e bebei este é o cálice do meu sangue o sangue da nova e eterna aliança [para/por] vós, - ... morto na cruz perdoar ...perdoar os pecados [coração] fazer [...] lembrar de mim, Jesus

Fonte: Pesquisa direta

a. TIPO DE INTERPRETAÇÃO:

- Da mesma forma, trata-se de uma interpretação *interlingual*, já que se deu entre duas línguas diferentes: da Língua Portuguesa para a Libras.
- Tipo de interpretação interlingual: *Paráfrase*. Tudo leva a crer que no *continuum* existente nesses tipos, essa interpretação também esteja bem situada na *paráfrase* com uma maior entrada na *imitação*. Isso a fez, positivamente, mais afastada da Língua Portuguesa, que o primeiro participante.

b. MODALIDADE DE INTERPRETAÇÃO:

- *Simultânea*. O intérprete ouviu o texto para que pudesse ser filmado no mesmo momento de interpretação.

c. METODOLOGIA e FIDELIDADE

- Essa interpretação, na maioria das estruturações em Libras também seguiu a metodologia de *sentido-por-sentido*, por isso dissemos logo acima que ocorreu a *paráfrase* em vias de *imitação*, um pouco mais clara que a primeira interpretação. O texto transposto para a Libras estruturou-se numa boa fidelidade, sem que existisse mudança semântica no texto final dessa língua.

d. DOMÍNIO DO VOCABULÁRIO / CONTEXTO

- Neste texto, o nível de entrosamento do intérprete com o texto interpretado também foi muito satisfatório. Percebe-se isso numa melhor exploração do espaço em Libras: a posição dos apóstolos sentados à mesa; e o verbo direcional para ‘dar em 3ª pessoa do plural’, por exemplo.
- Houve uma melhor seleção lexical para alguns termos:
 - para ‘paixão’, sinalizou-se ‘sofrimento’;
 - para ‘abraçando’, sinalizou-se ‘aceitando’;
 - para ‘tomai’, sinalizou-se ‘dar/pegar’,
 - entre outros.
- No trecho: *‘isto é o meu corpo, que será entregue por vós’*, infelizmente o ILS fez referência ao corpo/pão, desviando-se do verdadeiro sentido pretendido no texto fonte.
- No trecho: *‘deu graças novamente’*, o ILS sinalizou muito bem, somente com a cabeça, explorando melhor o uso do espaço, incorporando o personagem da fala do texto em questão, o próprio Cristo.
- Nesta interpretação, percebemos o uso correto no trecho: *‘que será derramado por vós e por todos’*. Aqui o ILS fez menção ao sangue derramado na cruz.
- Num último momento, depois da frase: *‘fazei isto em memória de mim’*, o ILS incluiu o sinal Jesus, na tentativa de não confundir para os surdos que não se tratava dele mesmo, mas de Jesus, que falou esse texto. Acreditamos que se torna

desnecessário essa inclusão, pois esse texto deve ser estudado com os surdos em catequese para o seu entendimento pleno.

- O intérprete mencionou em conversa que também participa de grupos de estudo de Libras para ILS, o que o ajuda bastante em seu trabalho pastoral.

QUADRO 3:
Participante 3: Intérprete NÃO engajado na Pastoral do Surdo

Texto fonte	Transcrição do Texto Final
Estando para ser entregue e abraçando livremente a paixão, Ele tomou o pão, deu graças, e o partiu e deu a seus discípulos, dizendo: “TOMAI, TODOS, E COMEI: ISTO É O MEU CORPO, QUE SERÁ ENTREGUE POR VÓS	Estando para entregar Aceitando livremente a paixão (amor) Jesus pegou o pão Agradeceu [sem o pão na mão] E partiu Deu para os discípulos Dizendo Bebei* [tomai] todos e comei Isto é o meu corpo Dado para vós
Do mesmo modo, ao fim da ceia, Ele tomou o cálice em suas mãos, deu graças novamente	Igualmente Fim da ceia Jesus pegou o cálice Graças a Deus novamente
e o deu a seus discípulos dizendo: “TOMAI, TODOS, E BEBEI: ESTE É O CÁLICE DO MEU SANGUE, O SANGUE DA NOVA E ETERNA ALIANÇA, QUE SERÁ DERRAMADO POR VÓS E POR TODOS PARA A REMISSÃO DOS PECADOS. FAZEI ISTO EM MEMÓRIA DE MIM	E deu [forma da mão de pão] aos discípulos, Dizendo: Bebei todos e bebei Este é o cálice do meu sangue Sangue da nova e eterna aliança/união Vai ser derramado para vós, E para todos Para perdoar os pecados Fazei isso [para] lembrar de mim, Jesus

Fonte: Pesquisa direta

a. TIPO DE INTERPRETAÇÃO:

- Trata-se também de uma interpretação *interlingual*, visto que se deu da Língua Portuguesa para a Libras, entre línguas independentes.
- Tipo de interpretação interlingual: *Metáfrase*. Acreditamos que que no *continuum* existente nesses tipos, essa interpretação se encontre bastante situada na *metáfrase* com poucas entradas na *paráfrase*. Isso a fez mais aproximada da Língua Portuguesa, tornando-se mais Português sinalizado que a Libras propriamente dita.

b. MODALIDADE DE INTERPRETAÇÃO:

- *Simultânea*. O intérprete escutou o texto para que pudesse ser filmado no mesmo momento de interpretação.

c. METODOLOGIA e FIDELIDADE

- Essa interpretação, diferente das duas primeiras e da última, seguiu a metodologia de *palavra-por-palavra*, por isso afirmamos anteriormente que ocorreu a *metáfrase* em vias de *paráfrase*. O texto transposto para a Libras preocupou-se em ser fiel ao texto fonte, mas findou por não gerar sentido claro em Libras, chegando, inclusive, a não ter coerência.

d. DOMÍNIO DO VOCABULÁRIO / CONTEXTO

- O nível de entrosamento do intérprete com o texto interpretado não foi satisfatório. Não houve praticamente uso dos recursos de espaço em Libras.
- Alguns sinais escolhidos fugiram sensivelmente do objetivo inicial:
 - para '*ser entregue*', sinalizou-se o verbo '*entregar*' mesmo, não fazendo menção à oferta da vida do Cristo;
 - para '*abraçando*', sinalizou-se '*aceitando*';
 - para '*paixão*', sinalizou-se '*paixão – no sentido de amor carnal*';
 - para '*tomai*', no sentido de '*pegai*', sinalizou-se '*bebei*'.
- No trecho: '*isto é o meu corpo, que será entregue por vós*', o ILS também fez referência ao corpo/pão, afastando-se do verdadeiro sentido querido no texto original.
- Nesta interpretação, percebemos o uso correto no trecho: '*que será derramado por vós e por todos*'. Aqui o ILS fez menção ao sangue presente no cálice, que do mesmo cálice seria derramado por Cristo.
- O ILS também sinalizou '*Jesus*', depois da frase: '*fazei isto em memória de mim*'.
- O intérprete mencionou em conversa que trabalha numa universidade da região metropolitana de Recife, interpretando em sala de aula, e que não participa de grupos religiosos.

QUADRO 4:

Participante 4: Intérprete NÃO engajado na Pastoral do Surdo

Texto fonte	Transcrição do Texto Final
Estando para ser entregue e abraçando livremente a paixão, Ele tomou o pão, deu graças, e o partiu e deu a seus discípulos, dizendo: “TOMAI, TODOS, E COMEI: ISTO É O MEU CORPO, QUE SERÁ ENTREGUE POR VÓS Do mesmo modo, ao fim da ceia, Ele tomou o cálice em suas mãos, deu graças novamente e o deu a seus discípulos dizendo: “TOMAI, TODOS, E BEBEI: ESTE É O CÁLICE DO MEU SANGUE, O SANGUE DA NOVA E ETERNA ALIANÇA, QUE SERÁ DERRAMADO POR VÓS E POR TODOS PARA A REMISSÃO DOS PECADOS. FAZEI ISTO EM MEMÓRIA DE MIM	Estando [para] entregar Abraçando livremente a paixão Jesus pegou o pão Abençoou E partiu E entregou aos discípulos Dizendo: Tomai[beber] [o pão] e comei Isto é o meu corpo Vocês vão entregar Igualmente Fim da ceia Jesus pegou o cálice nas mãos Abençoou novamente E entregou aos discípulos, dizendo: Deu e bebei* [beber vulgar] Este cálice [é] o meu sangue O sangue da nova e eterna aliança Entregar para vocês E para todos Para perdoar os pecados Fazei isto do mesmo jeito.

Fonte: Pesquisa direta

a. TIPO DE INTERPRETAÇÃO:

- A interpretação em tela, trata-se de mais um exemplo de interpretação *interlingual*, pois se deu entre línguas autônomas e distintas: da Língua Portuguesa para a Libras.
- Tipo de interpretação interlingual: *Metáfrase*, já que a escolha lexical e a estruturação sintática obedecem à Língua

Portuguesa e não à Libras. Isso configura uma interpretação situada na *metáfrase* com pouca presença da *paráfrase*.

b. MODALIDADE DE INTERPRETAÇÃO:

- *Simultânea*. Para que o texto fosse filmado, o intérprete o escutou simultaneamente, enquanto o interpretava.

c. METODOLOGIA e FIDELIDADE

- Essa interpretação, muito semelhante à anterior, seguiu a metodologia de *palavra-por-palavra*, por isso afirmamos anteriormente que ocorreu a *metáfrase* com pouquíssima ocorrência de *paráfrase*. O texto transposto para a Libras também, como o terceiro, preocupou-se em ser fiel ao texto fonte em português, mas não chegando a gerar sentido claro em Libras, bem como criando incoerência. Talvez isso tenha ocorrido por falta de conhecimento mesmo do texto por parte do ILS.

d. DOMÍNIO DO VOCABULÁRIO / CONTEXTO

- Nesta quarta interpretação, o nível de entrosamento do ILS com o texto interpretado também não foi satisfatório. Houve bastante erro semântico na escolha das palavras, como também quase não houve utilização de recursos espaciais na Língua Brasileira de Sinais.
- Muitos foram os sinais escolhidos que fugiram consideravelmente do sentido exato:

- para '*ser entregue*', sinalizou-se o verbo '*entregar*', não fazendo menção à oferta da vida do Cristo, bem como o ILS incluiu, sem necessidade, a preposição '*para*' ;
 - para '*abraçando*', sinalizou-se '*abraçar*' mesmo;
 - para '*paixão*', sinalizou-se '*paixão* – no sentido de amor carnal';
 - para '*deu graças*', sinalizou-se '*abençoou*' ;
 - para '*tomai*', sinalizou-se '*pegai*', sinalizou-se '*bebei*';
 - para '*bebei*', sinalizou-se '*bebei*', num sentido muito informal, que leva ao contexto de ingerir bebida alcoólica.
- No trecho: '*isto é o meu corpo, que será entregue por vós*', o ILS também fez referência ao corpo/pão, sinalizando que 'os discípulos entregariam o corpo de Cristo'.
 - Nesta interpretação, percebemos o uso correto no trecho: '*que será derramado por vós e por todos*'. Aqui o ILS fez menção ao sangue presente no cálice, que, do mesmo cálice, seria derramado por Cristo.
 - O ILS também sinalizou '*Jesus*', depois da frase: '*fazei isto em memória de mim*'. Isso pode ser considerado desnecessário, como já afirmado.
 - No trecho ainda: '*que será derramado por vós*', o ILS alterou completamente o sentido, ao sinalizar: '*entregar para vocês*'. Não questionamos ao ILS sobre as suas escolhas lexicais, mas percebemos um certo desconhecimento vocabular por sua parte.
 - O intérprete informou em conversa que trabalha por meio dum contrato temporário com a Secretaria de Educação do Estado,

interpretando em uma escola de Ensino Fundamental II para surdos que estejam fora da faixa etária adequada para a Educação Básica.

As interpretações ora analisadas demonstram o quanto os ILS precisam se apropriar do texto a ser interpretado por eles. O ato interpretativo requer um grande esforço linguístico que envolve dois códigos simultaneamente. Isso se torna ainda mais complexo quando do uso da Libras, uma vez que esta língua, diferente da Língua Portuguesa, apresenta estruturação e organização sintática de modo espacial.

É evidente que os ILS buscaram estratégias para as suas práticas, mas nem sempre foram felizes, algumas, inclusive, não cumpriram o objetivo pretendido, deixando de lado o aspecto da fidelidade textual. Esse fenômeno se torna ainda mais comprometedor, quando ocorrido em textos religiosos em que o dado da fé se faz presente, fazendo com que elementos essenciais sejam alterados, ferindo o cerne do texto original.

Tudo leva a crer que os ILS que participam de grupos de discussão de Libras apresentam mais condições para a execução do seu ofício junto a Pastoral do Surdo. É bem verdade que, mesmo os ILS engajados, apresentaram algumas imperfeições, mas foram eles também os que mais se aproximaram da melhor forma de interpretação.

Isso prova o quanto o trabalho de um intérprete é sério, uma vez que, por meio de sua interpretação, aqueles que a têm acesso constroem sua visão/percepção sobre o texto/situação transposta para outra língua. Tais intérpretes analisados apresentam boas condições de

interpretação, que, com mais estudo, poderão alcançar níveis mais satisfatórios de sua prática.

Sobre a presença profícua dos ILS na Pastoral, trataremos no item posterior, quando apresentaremos pistas pastorais e nossas considerações finais sobre o conteúdo em estudo.

5 PISTAS TEOLÓGICAS E PASTORAIS

A interpretação/tradução é algo bastante relevante para que partes linguisticamente distintas possam chegar à comunicação efetiva. Isso recebe destacado relevo quando o aspecto linguístico é o instrumento por meio do qual se concretiza a inclusão, no caso deste trabalho, a inclusão dos surdos, que carregam estigmas em virtude de sua especificidade no trato comunicacional.

Pensando nisto, propusemo-nos um estudo que viabilizasse uma alternativa de interpretação que alcançasse bons resultados para o texto analisado nesta pesquisa. Abaixo, transcrevemos uma proposta de sequência de sinais a serem empregados, quando da produção de Língua Brasileira de Sinais, com melhores resultados sintático-semânticos.

QUADRO 5:

Proposta de interpretação a partir de análise e discussão em grupo

Texto fonte	Transcrição do Texto Final
Estando para ser entregue e abraçando livremente a paixão, Ele tomou o pão, deu graças, e o partiu e deu a seus discípulos, dizendo:	Cristo próximo morrer na cruz Aceitando livremente sofrimento Jesus pegou o pão [com duas mãos] Graças [para o céu com mão direita] Partiu [com duas mãos] entregou aos discípulos [mão direita 3ª p.p.]

“TOMAI, TODOS, E COMEI: ISTO É O MEU CORPO, QUE SERÁ ENTREGUE POR VÓS Do mesmo modo, ao fim da ceia, Ele tomou o cálice em suas mãos, deu graças novamente e o deu a seus discípulos dizendo: “TOMAI, TODOS, E BEBEI: ESTE É O CÁLICE DO MEU SANGUE, O SANGUE DA NOVA E ETERNA ALIANÇA, QUE SERÁ DERRAMADO POR VÓS E POR TODOS PARA A REMISSÃO DOS PECADOS. FAZEI ISTO EM MEMÓRIA DE MIM.	Dizendo: Todos [mão direita mov. em semicírculo] Dar/pegar [direcional / pão 3ª p.p.] comei [mão direita livre] Isto [apontar com mão direita] meu corpo Por causa de vós / Vai ser crucificado Igualmente Fim da ceia Jesus pegou o cálice nas mãos [mão direita apoio – mão esquerda em ‘C’] Graças [com mão direita] novamente entregou aos discípulos, dizendo [com mão direita] *[mão esquerda continua em ‘C’] Todos [mão direita mov. em semicírculo] Dar/pegar [direcional / pão 3ª p.p.] / bebei [preservando a mesma estrutura de cálice] [mão esquerda em ‘C’] Isto [apontar com mão direita] cálice do meu sangue da nova e eterna aliança [duas mãos] Sangue caindo das mãos e do lado por vós também por/motivo todos [em semicírculo] Por causa perdão dos pecados [pecado com mão esquerda – mão direita em ‘Y’ empurra os pecados] Fazei isto lembrar mim.
---	--

Essa proposta de interpretação surgiu a partir de estudos que iniciamos junto à Pastoral do Surdo, com a presença de vários intérpretes vindo dos quatro estados no Nordeste que formam o Regional CNBB Nordeste II, quais sejam: Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, segundo já informamos.

Os estudos foram assistidos por surdos participantes da mesma pastoral, auxiliando, consideravelmente, nossas indagações, bem como ampliando as possibilidades de produção em Libras, uma vez que são falantes proficientes e nativos desta língua.

Certamente, essa proposta apresenta uma pista pastoral mais satisfatória ao trabalho de interpretação na santa missa, possibilitando ao surdo um melhor e pleno entendimento no momento de captação da Libras, quando vertida do Português.

A seguir, apresentaremos nossas considerações sobre o todo deste trabalho na tentativa de encerrar as nossas observações para esta pesquisa.

6 À GUIA DE CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após longo período de estudos, com o sentimento de tarefa concluída, percebemos o quanto aprendemos, mas principalmente, que muito temos ainda a aprender pelos caminhos que a academia nos conduz. Unindo os estudos teológico-pastorais à investigação linguística, chegamos à conclusão deste trabalho que objetivou analisar a prática interpretativa de intérpretes de Libras na Pastoral do Surdo, observando sua pertinência e adequação no serviço de versão de uma língua para outra.

É comum, nesse sentido, saber que intérpretes bem preparados potencializam satisfatoriamente o processo de interpretação de uma língua para outra. A nossa pesquisa revelou que, para uma interpretação em nível de excelência, exige-se apurado conhecimento em ambas as

línguas utilizadas por aquele que desempenha essa função. Para tanto, cursos de formação, aperfeiçoamento e/ou reciclagem são imprescindíveis para o aprimoramento dessa técnica.

Afirmamos isto, pois levando em consideração os 04 (quatro) participantes desta pesquisa, pudemos perceber que os melhores resultados figuraram entre os 02 (dois) que já estão engajados no trabalho pastoral, pois já teriam contato com os textos interpretados, bem como afirmaram ter participado de cursos em formação permanente.

Nossas análises mostraram que a interpretação pode ou não facilitar o entendimento por parte dos surdos dos textos interpretados, viabilizando ou não uma melhor experiência sacramental da santa eucaristia. Por isso, acreditamos que uma boa interpretação pode dar mais condições de discipulado, seguimento e vivência eclesial para os surdos, uma vez que são usuários de uma língua bastante diferente da maioria daqueles com os quais convivem. Essas diferenças linguísticas entre os surdos e ouvintes precisam ser levadas em conta em todo esse contexto.

Neste cenário de tantas lacunas, encontra-se o ILS, que, na maioria das vezes, é falante fluente da Língua Portuguesa e das Libras, mas não tão exímio conhecedor dos sistemas linguísticos de ambas as línguas. Nossos dados mostram que os intérpretes participantes apresentaram algumas lacunas ou equívocos, denunciando a falta de competência necessária para o pleno exercício interpretativo. Por isso, esboçamos o perfil que se deseja de um bom ILS na Pastoral do Surdo. É preciso que ele seja:

- um bom conhecedor da língua fonte, neste caso, a Língua Portuguesa;
- um falante fluente da Libras;
- um bom conhecedor da sintaxe de ambas as línguas;
- um intérprete preocupado com as questões de interpretação, na busca de formação continuada;
- uma pessoa dedicada à sua prática;
- um verdadeiro discípulo e missionário, engajado nos trabalhos pastorais junto à Pastoral do Surdo, o que lhe possibilitará o contato com os textos a serem por ele interpretados.

Observando por esse prisma, podemos constatar que os intérpretes a que tivemos acesso para esta pesquisa não demonstraram completa aptidão para exercerem plenamente seu ofício de interpretação. Conjeturamos que essa deficiência dos ILS se deve à sua formação inicial no aprendizado da Libras, da Língua Portuguesa e dos textos litúrgicos, como também à pouca formação continuada.

REFERÊNCIAS

BRILHANTE, Lucyana do Amaral. **Equus e Amadeus**: a tradução dos personagens apolíneos e dionisíacos de Peter Schaffer para o cinema. Dissertação de Mestrado/UECE. Fortaleza: CMLA, 2007.

CNBB. **Missal Romano**. São Paulo: Paulinas, 2004.

CNBB. (SUL II). **Pastoral do Surdo do Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2006.

COSTA e SILVA, Heber de Oliveira. **O tradutor — infiel**: a voz da reenunciação. Dissertação de Mestrado/UFPE (PPGL). Recife: O autor, 2011.

CUNHA, A.G. da. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

ECO, Umberto. **Quase a mesma coisa**: Experiências de tradução. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2007.

FOLKART, Barbara. **Le conflit des Énonciations**. Quebec: Publisher Balzac, 1991.

GOLDFELD, Márcia. **A criança surda**: linguagem e cognição numa perspectiva sociointeracionista. São Paulo: Plexus Editora, 2002.

GUERINI, A. **Introdução aos estudos da tradução**. Florianópolis: UFSC, 2008.

JAKOBSON, Roman. **Linguística e comunicação**. São Paulo: Cultriz, 1975.

RÓNAI, Paulo. **A tradução vivida**. Rio de Janeiro: EDUCOM, 1976.

6

TIPOS DE AÇÃO SOCIAL: REFLEXÕES WEBERIANAS NAS PEREGRINAÇÕES CATÓLICAS A APARECIDA DO NORTE E VIAGENS DE ADEPTOS DA CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL

André Luiz de Castro Mariano¹

1 INTRODUÇÃO

O nosso país, o Brasil, é entre os países ocidentais de linha cristã aquele que mais se diferencia graças a sua diversidade de crenças, em decorrência de um contexto histórico e cultural muito amplo e sem precedentes, cujo marco inicial se dá com a chegada dos portugueses a partir do início do século XVI. Foi a partir deste ponto que houve e se tem registros que mostram, o intenso contato interracial, intercultural, interreligioso que envolvem em um primeiro momento brancos ocidentais, os povos ameríndios e os negros escravizados, seguidos de outros contatos ao longo dos séculos com a chegada de outros imigrantes, com os mais diversos projetos e motivações políticas, econômicas e sociais, muitos deste com uma roupagem intrínseca religiosa, ou seja, missionária. Assim, o Brasil que era o local por excelência da crença nos espíritos e na natureza se transforma em uma nação majoritariamente religiosa de linha cristã. A maior parte da

¹ Doutor em Ciências Sociais, pela Universidade Estadual Paulista (Unesp/Marília), Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), e Bacharel em Teologia, pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF). E-mail: andrecastromariano@gmail.com

população declara-se católica, algo que se explica, em parte, como uma herança da colonização portuguesa. Porém, este cenário vem se modificando gradualmente ao longo dos anos, compostos por novas influências como, por exemplo, a chegada de imigrantes protestantes calvinistas franceses, acompanhando Nicolas Durand de Villegaignon em 1555 (grupo expulso pelos portugueses); a chegada do protestantismo de missão no final do século XIX, consolidando o protestantismo e as igrejas Reformadas no Brasil; e por último, a chegada do pentecostalismo clássico, no início do século XX, mais especificamente em 1910 com Louis Francescon, e 1911 com Gunnar Vingren e Daniel Berg, vindos da América do Norte. Assim, o Brasil das religiões nativas ameríndias, passa a ser, com a colonização portuguesa, um país quase que hegemonicamente católico, mas que, com a chegada dos protestantes de imigração, de missão e dos pentecostais, passa a ser um país evangélico, embora mantendo seu *status* cristão.

Sem dúvidas o Brasil de hoje é complexo, diversificado e sincrético, mas possui duas crenças que se destacam, o catolicismo e o pentecostalismo. Em ambos, o Brasil se destaca entre todos os países no mundo. E, embora os dois tenham suas crenças construídas em torno da centralidade de Jesus Cristo, eles se diferenciam, assim como se diferenciam a visão de mundo e estilo de vida de seus adeptos, consequentemente os objetivos de cada grupo.

Como o pentecostalismo clássico é composto das igrejas Congregação Cristã no Brasil e Assembleia de Deus, e ambas as denominações possuem um ponto comum que é sua origem dentro do pentecostalismo nos Estados Unidos da América, na Azusa Street, em

Los Angeles, a escolha realizada é pela igreja Congregação Cristã no Brasil, por ser a pioneira neste segmento religioso e sobretudo por ter fortes elementos de ascetismo religioso e pelo seu esforço em preservar seus valores religiosos ao longo dos anos.

Realizado o recorte entre as igrejas pentecostais, o objetivo deste artigo é fomentar reflexões com base em referenciais teóricos weberianos e da abordagem de uma prática comum dentro do catolicismo e de outra dentro do pentecostalismo clássico congregacional cristão. As bases empíricas de parte das reflexões vêm das peregrinações de um pequeno grupo de adeptos que uma vez por ano saem da cidade de Campo Largo, situada na Região Metropolitana de Curitiba, no Paraná, em direção da cidade de Aparecida do Norte, no estado de São Paulo. Para esse grupo de pessoas, os objetivos podem ser diversos, como pagar promessas a N. Sra. Aparecida por pedidos realizados, fazer novos pedidos à Santa de sua devoção, fazer turismo religioso para conhecer a capital de sua crença e até mesmo realizar compras no mercado ambulante. Outra parte empírica vem do campo de pesquisa, envolvendo a Congregação Cristã no Brasil, sendo que boa parte destes dados coletados são do interior do Paraná (mas não apenas neste Estado). As pontuações e reflexões analíticas deste trabalho se apoiam também na antropologia interpretativa de Clifford Geertz somadas às perspectivas epistemológicas dos tipos de ação social propostas por Max Weber.

O uso da Antropologia Interpretativa de Geertz (1978, p. 35) tem por objetivo dar aos atores sociais uma maior autoridade na construção interpretativa dos seus saberes. E, como propõe esse antropólogo, ver

os atores em ação observando por sobre “seus ombros”. Para isto, levamos em consideração o entendimento que o autor tem sobre como se deve fazer a abordagem do conhecimento de uma cultura, baseado em seu sistema simbólico, partindo do princípio que o mais importante não é o acúmulo das muitas informações fornecidas por outros pesquisadores que pesquisaram o mesmo objeto, embora estas sirvam de referencial para a pesquisa a ser realizada, mas, é ainda mais importante implementar incursões audaciosas por parte do pesquisador, sobre o objeto pesquisado. Neste contexto, o conhecimento prévio serve apenas como ferramentas informativas que abrem caminhos para inserções mais profundas e bem-sucedidas. Assim, a possibilidade de se alcançar o objetivo desejado, está na construção de um *By-pass* e não de simplesmente seguir além das teorias formuladas, através de informações antes coletadas. Ou seja, continuar de onde alguém tenha parado anteriormente.

Com Weber, a contribuição teórica vem através do uso de seus conceitos de tipificações de ações sociais irracionais e racionais. O primeiro grupo, composto pela ação social tradicional e ação social afetiva; e o segundo pela ação social racional com relação a fins e ação social racional com relação a valores. Além disto, nos termos de Weber (2015, p. 13-14), considera-se que todas estas ações sociais estão condicionadas na relação e na reação com os outros. Outros, que podem fazer parte de suas próprias redes de relacionamentos, outros fora de suas redes sociais. Entretanto, não existe ação social se esta não estiver vinculada a outros. É este fato que vai condicionar em termos weberianos a ação social.

Weber propõe quatro tipificações de ações, que estão divididas em dois grupos. Um destes envolve a ação social tradicional e a ação social afetiva. A ação tradicional tem a ver com aquilo que é realizado por pessoas ou grupos de pessoas de forma costumeira, rotineira, mecânica. Trata-se daquilo que a partir de um evento inicial, evolui para algo que passa ser feito “desde sempre”, representando uma tradição, ou seja “por costume arraigado” (WEBER, 2015, p. 15). Já a ação social afetiva tem a ver mais com as emoções. São aquelas que motivam, impulsionam, conduzem emocionalmente o indivíduo e/ou o coletivo a fazerem algo. Segundo Weber “de modo afetivo, especialmente emocional: por afetos ou estados emocionais atuais [...]” (WEBER, 2015, p. 15). Já no segundo grupo, estão a ação social racional em relação a valores, em que prevalece a crença consciente no valor como recompensa, na maioria das vezes vinculada a esfera de *status*. Portanto, “*de modo racional referente a valores*: pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou qualquer outro que seja sua interpretação – absoluto e *inerente* a determinado comportamento como tal, independentemente do resultado [...]” (WEBER, 2015, p. 15. *Itálico do autor*) e por fim, a ação social em relação a fins. Em termos weberianos:

A ação social, como toda a ação, pode ser determinada: *de modo racional referente a fins*: por expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como ‘condições’ ou ‘meios’ para alcançar *fins* próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, como sucesso [...] (WEBER, 2015, p. 15. *Itálico do autor*).

Assim, o sujeito da ação, ou a ação do sujeito leva em consideração as expectativas e possibilidades reais em se alcançar finalidades específicas, de forma sistemática e devidamente planejada e calculada.

Quanto às escolhas dos grupos – Católicos de Campo Largo e adeptos da Congregação Cristã no Brasil – foi em parte oportuna, e em parte estratégica, portanto seletiva. Oportuna, porque a possibilidade de contrapor o que entendo ser uma peregrinação racional tanto em relação a fins, presentes nos valores buscados pelos adeptos da Congregação Cristã no Brasil (CCB), com peregrinações de um grupo de Católicos, organizadas pela família Tomazina, e que viajam para visitar o Santuário Nacional em Aparecida (SP), anualmente, surgiu porque esta família faz parte de meu círculo social e de minha rede de relacionamentos. Isto pavimentou uma passagem que viabilizou este empreendimento, sendo que de um lado estava a pesquisa em curso e de outro a facilidade de coletar dados que estavam mais facilmente ao alcance. Estratégica, porque trata-se de uma escolha com objetivos específicos, ou seja, fazer pesquisa.

Os dados de pesquisa que vêm do universo congregacional evangélico cristão (CCB), mostram que todas as vezes que existe um projeto de construção de um templo, sobretudo, em comunidades com menores recursos financeiros, membros da denominação, em sua maioria homens, vêm de variadas cidades e estados, geralmente nos finais de semana e feriados nacionais, acreditando ser uma espécie de pagamento de votos ao sagrado e/ou créditos futuros para com o transcendente, todas as vezes que estão trabalhando na construção de templos como pedreiros, carpinteiros, serralheiros e ajudantes de

oficiais². Assim, este processo, mesmo que tenha características metafísicas, possui outras características que são racionais, quando se considera que estas construções têm como finalidade atender melhor às demandas dos fiéis, que vão desde a formação e/ou treinamento de profissionais, porquanto estar envolvido em uma construção arquitetônica de um templo é também dar às pessoas que estão trabalhando a possibilidade de aprender ou aperfeiçoar profissões em áreas específicas, até melhores estruturas para atender e garantir o conforto das comunidades. Mas também existem características racionais no tocante à expansão física e geográfica da denominação em todo território nacional e até mesmo em outros países da América Latina que fazem fronteira com o Brasil. Repetidas vezes se ouve falar sobre a inauguração de 365 novos templos a cada ano. Ou seja, “inaugurar uma igreja por dia”.

Além disso, fazer parte de uma ou mais obras de construção civil dos templos possui características racionais valorativas, isto porque representam o prazer e o *status* pessoal e coletivo da participação e conclusão de um templo para abrigar “os servos de Deus” aqui na Terra.

Assim, esperamos que estes primeiros parágrafos tenham dado ao leitor um panorama do assunto a ser apresentado a seguir, pois trata-se de um esforço em estar construindo mais um saber entre os múltiplos

² Ajudantes são profissionais que possuem técnica, porém, inferior à dos profissionais cuja especialização dá a eles a capacidade de executar o trabalho. Cada um destes profissionais – ou seja, que possui um ofício – precisa de alguém que não possua técnica para auxiliá-lo no processo de construção: pedreiros precisam de alguém para fazer e levar massa até ele; carpinteiros precisam de uma pessoa que segure as madeiras, lhe entregue as ferramentas e os insumos; serralheiros necessitam de ajudantes para esmerilhar, dar acabamento e pintar as peças fabricadas por ele; e assim sucessivamente.

processos de peregrinações, e sobretudo, mais uma etapa na Congregação Cristã no Brasil como grupo sociorreligioso brasileiro e que vem sendo nosso principal objeto de pesquisa nos últimos dez anos. É com as lentes voltadas mais para este segmento religioso e pensando nossa sociedade a partir deste, que este texto se concentra.

2 COMO FOI SELECIONADA A PEREGRINAÇÃO CATÓLICA COMO OBJETO DE PESQUISA?

Possivelmente, a posição que ocupei e ocupo fora da academia, como um dos pastores da igreja do Evangelho Quadrangular³, na época das primeiras reflexões e das coletas de dados para problematizar os tipos de ação social (2019), estava pastoreando a igreja de Porecatu, uma cidade de aproximadamente 14.000 habitantes no interior do Paraná. Mas, muitos anos antes, através da entrada na academia, um outro tipo de aprendizado serviu para promover as condições necessárias para pensar o tema ação social. Neste caso, foi graças a academia que gerou em mim algumas inquietações, rompendo com velhos paradigmas e abrindo caminhos para novos outros. Enfim, ela instigou o meu saber e através deste contexto, obtive mais uma demonstração do que significa liberdade. O fato é que somos o resultado da soma de nossas experiências pessoais e coletivas, de nossa trajetória de vida, de nosso conhecimento prendido e apreendido oriundos de múltiplas fontes de saberes, enfim, somos a proposição de uma conjuntura específica e amplificada de nós mesmos.

³ Pastor Titular de pequenas comunidades com até 80 membros – Campo Largo de 2008 a 2016; Porecatu de 2016 a 2019 e Curitiba 2019 a 2020.

Contextualizando esta conjuntura do que estou dizendo, em 2005, justamente para iniciar o ministério pastoral, eu, minha esposa e nossos dois filhos homens, nos mudamos de Santos Dumont, no interior de Minas Gerais, para a capital paranaense, Curitiba. O percurso de uma cidade a outra, pode ser feito por pelo menos duas rodovias federais de Minas Gerais até São Paulo, sendo estas, Rodovia Fernão Dias e Rodovia Presidente Dutra. Ambas na capital paulista dão acesso à rodovia Régis Bittencourt até Curitiba. Isto posto, nossas viagens por muitos anos, e pelo menos uma vez no ano, foram feitas de carro, do Paraná para Minas Gerais. Nosso caminho usual era a Rodovia Régis Bittencourt, em seguida a Rodovia Presidente Dutra, passando por São José dos Campos (SP), Aparecida (SP), entrando em Volta Redonda (RJ), seguindo para Santos Dumont (MG) e vice-versa: Santos Dumont, Volta Redonda, entrando na Dutra, Aparecida, São José dos Campos, São Paulo, Régis Bittencourt, Curitiba. Nestas idas e vindas, sempre me chamou a atenção Aparecida, a superestrutura surreal das construções. Por toda parte que se olha, o que se vê foge daquilo que conhecemos. Tudo é gigantesco, multidões aos milhares dentro de uma esfera religiosa digna de nota. Esta atmosfera exótica vista de longe não durou muito tempo, até o dia que decidi passar lá para ver de perto e de dentro tudo aquilo que de longe me espantava. Realmente, trata-se de algo impressionante, não só o Santuário Nacional de Aparecida, mas a infraestrutura para receber os peregrinos, os turistas religiosos e os curiosos como eu. Fiquei maravilhado com tudo: com os comércios de produtos dos mais variados, com os banheiros gigantescos, de alto padrão e de uma limpeza notável, que jamais havia imaginado existir. Mas, o que mais

me chamou a atenção foram os milhares de pessoas circulando entre a fé e as compras. Não restam dúvidas que foi pensando nestas multidões, portanto, por elas e para elas, que tudo que foi feito se fez. A cidade cresceu em volta da fé das muitas pessoas, e outras que perceberam neste nicho, envolvendo romeiros e turistas religiosos, uma forma de empreendimento rentável. Dito de outra maneira, a cidade tem sua economia aquecida por meio destes peregrinos que chegam e vão de Aparecida todos os dias, a maioria destes nos chamados “bate e volta”. Outros, em menor proporção, são aqueles que se hospedam em hotéis por uma noite ou mais. Esta foi uma via importante de contribuição para o assunto, dentro de um período específico de minha trajetória de vida, mas não foi a única. Como disse, nossa vida é uma construção, portanto em constante transformação.

Em 2008, fui designado como pastor titular da igreja do Evangelho Quadrangular do Bairro Jardim Social em Campo Largo, região metropolitana de Curitiba. Esta era uma igreja simples, situada na periferia da cidade. O pequeno templo era próprio, construído parte em alvenaria, parte de madeira. Em 2010 começou a frequentar a igreja uma adolescente⁴, de uma família muito católica, devotos de N. Sra. Aparecida. A família é conhecida por Tomazina⁵, inclusive com alguns comércios alimentícios com este nome. Nesta família, tive o privilégio de conhecer e ser conhecido pela maior parte dos integrantes, mas

⁴ Hoje, minha nora, casada com meu filho caçula há oito anos, a que se somam mais três anos e meio entre namoro e noivado.

⁵ Tomazzina não é um nome ou sobrenome, mas o nome da cidade de origem, situada no Norte do Paraná.

quero destacar um em especial o Ademir. Ele, assim como os outros, é muito devoto, e alguns anos atrás organizou sua primeira excursão a Aparecida, como forma de pagamento de promessa e agradecimento a N. Sra. Aparecida pela realização do pedido de cura da esposa, que havia contraído uma doença no cérebro. Segundo eles, uma doença provocada pelo verme de porco⁶. Depois deste início, todos os anos religiosamente ele organiza as viagens, freta ônibus (agora já são dois e não mais um), controla os pagamentos parcelados e pagos através de carnês. É ele mesmo que faz as cobranças e leva para peregrinação dezenas de fiéis, e entre eles, alguns turistas religiosos. Nem mesmo o divórcio de sua esposa, após anos depois de ser curada – e permanecer assim –, o fez abandonar o projeto que segue em andamento e sem interrupções. Mas, vamos pensar este assunto por meio de referenciais teóricos.

O número de literaturas, nas mais variadas áreas de concentração das ciências humanas, que tratam o tema catolicismo é rica com muitas especificidades e com elevado material produzido. O Brasil ostenta o posto de maior país católico no mundo, e mantém o Santuário Nacional de N. Sra. Aparecida, em Aparecida-SP, como aquele que recebe o maior número de peregrinos e turistas em torno de um culto mariano (PINTO, p. 28-29). Certamente, este é um dos fatores que por consequência produziu um corpo respeitado de pesquisadores do tema e robustos resultados de pesquisas.

Entre os pesquisadores especializados na interpretação da religião através das ciências sociais estão Carlos Alberto Steil e de Sandra de Sá

⁶ Cientificamente conhecida como Neurocisticercose e popularmente como “bicho do porco”, cujas causas são além da carne de porco, frutas ou verduras contaminadas.

Carneiro. Ambos somaram seus conhecimentos sobre a temática publicando o artigo “Peregrinações, Turismo e Nova Era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil”, texto que está presente na Obra “Religião e Sociedade” (2008). Os autores partem do princípio da busca pela compreensão de uma espécie de ressignificação da crença tradicional católica, graças a novas perspectivas tanto de pessoas como de grupos de pessoas que promovem modelos próprios de religiosidade que confere como modelo produzido, uma incorporação de elementos de cunho do mundo moderno vinculados a elementos de crença religiosa originalmente tradicionais. Boa parte destas intervenções são promovidas por agentes públicos e também privados, que atuam no fomento de elementos de crença religiosa para atender as necessidades de uma demanda específica de indivíduos. Estes novos estilos criados e que estão em relação com a crença, ganham contornos espirituais e ao mesmo tempo um viés turístico (STEIL & CARNEIRO, 2008, p. 105-106).

Os autores trazem alguns dados sobre as peregrinações em Santiago de Compostela, e que servem para pensar nosso objeto, ou seja, as viagens do grupo de peregrinos a Aparecida do Norte. Portanto, o trabalho dos autores se concentra numa espécie de peregrinação que vem ocorrendo no Brasil, desde o final do século XIX, e em vários estados brasileiros, inspirados no modelo das peregrinações de fiéis em Santiago de Compostela, na Espanha. Entre os pontos em destaque está a existência de uma estrutura profissional para atender os peregrinos religiosos que, ao mesmo tempo que fornecem o suporte necessário para estas demandas, também lucram com os serviços prestados. A estrutura conta com empresas de turismo, com infraestrutura que

considera as necessidades primárias e secundárias destes indivíduos e muitas vezes conta com o apoio de órgãos estatais (STEIL & CARNEIRO, 2008, p. 107). Estas peregrinações só acontecem porque para além da estrutura produzida para receber estas demandas, existem outros interesses por trás destes. É neste ponto que proponho a tradição. Esta tradição passa de geração em geração, fazem seguidores e dão a estes motivações para fazer o mesmo, ou seja, manter a tradição.

Nossa abordagem a partir do referencial católico de Campo Largo e suas práticas de deslocamento religioso, leva em consideração suas ações vinculadas a uma crença baseada pela tradição, ou pelo afeto, ou ainda por ambos. No caso estudado por Steil e Carneiro (2008), os deslocamentos são realizados com os pés no chão. No nosso caso, os percursos ao centro de sua devoção são realizados de ônibus e não a pé. Os próprios autores abrem caminho para outras possíveis interpretações do que seria uma peregrinação ao fazer a seguinte colocação:

Fiéis à perspectiva antropológica, entendemos que é preciso evitar definições rígidas e absolutas, pois a compreensão do que é uma peregrinação ou um turismo religioso não pode ser antecipada. Ela precisa ser etnográfica, ou seja, apreendida pelo pesquisador em campo junto ao grupo que observa (STEIL & CARNEIRO, 2008, p. 109).

Portanto, se o ponto comum e fundamental nas peregrinações é o de partir de algum lugar, se os outros pontos podem ser elásticos, assim ocorrem com os conceitos e os saberes construídos na própria pesquisa. Neste sentido, o conceito de peregrinação não está preso apenas àqueles que caminham a pé por vários quilômetros, cujo objetivo fosse o de

estabelecer algum tipo de contato e de vinculação com o sagrado. Uma peregrinação pode ser realizada legitimamente através das rodovias, dentro de confortáveis ônibus, com o mesmo fim.

A dissertação de mestrado em antropologia social, “Aparecida: espaços, imagens e sentidos” (2015) resultado da pesquisa de Adriano Santos Godoy, orientado por Ronaldo de Almeida, traz uma pontuação importante e que deve ser considerada para pensar nossa temática. Godoy aponta para o alinhamento do que seria o romeiro e peregrino. Segundo Godoy, na prática, não existem diferenças na ação e se há diferenças elas são geográficas (2015, p. 38-39). Conforme o autor, o termo romeiro, embora seja reproduzido pelos seus informantes como eles se veem, o termo originalmente é um desdobramento etimológico vinculado a Roma, na Itália. Já o termo peregrino ou peregrinação possui ligação com Portugal. Outro ponto é a separação entre aquilo que os peregrinos fazem e o turismo religioso. Para ele, assim como ocorre entre romeiros e peregrinos, não deve haver distinção entre as práticas de crenças pessoais e do que pode ser entendido como turismo religioso:

Outros procuram fazer distinção entre ambas argumentando que peregrinação envolve uma viagem com motivo religioso para um centro espiritual do mundo interior, ao passo que o turismo é lúdico e envolve movimento para a periferia do mundo. Mas os sentimentos que motivam os viajantes ou surgem nas destinações são frequentemente flexíveis, reveladores e muito pessoais. De fato, considerações etnográficas recentes sobre a relação entre turismo e peregrinação demonstram que não é nem possível nem aconselhável fazer uma distinção abstrata ent[r]e eles. (GRABURN, 2009, p. 31 *apud* GODOY, 2015, p. 39).

Neste ponto é possível problematizar as múltiplas possibilidades quanto aos resultados e objetivos finais, demonstrando que as separações entre os conceitos não trazem ganhos expressivos, talvez até prejuízo. Portanto, uma mesma pessoa pode se deslocar para o lugar de sua crença, movido pela sua fé em sua deidade, visando o pagamento de suas promessas, ou para fazer novos pedidos, e em seguida, aproveitar sua viagem para ir às compras em busca de lembranças para presentear pessoas de seu círculo social, ou até mesmo a aquisição de produtos com a meta de revendê-los e quem sabe lucrar significativamente com as vendas, sem se ver cometendo algum delito metafísico. Da mesma forma, uma pessoa pode iniciar sua viagem como um cético comerciante em busca de produtos baratos para alimentar seu comércio e, em decorrência de algum evento específico, seja este explicável ou não, se converter de um cético inveterado em um seguidor religioso convicto.

Ainda pensando nas abordagens entre peregrino e turismo religioso, mas por outro pesquisador, porém não das ciências sociais e sim da geografia, as contribuições de Andrei Guimarães Pinto são relevantes para o assunto em pauta. O pesquisador, ao analisar o turismo religioso em Aparecida do Norte (2006), demonstra que, em várias partes do mundo, houve certos acontecimentos em torno de Maria, mãe de Jesus, cujos desdobramentos resultaram na devoção e realização regular de cultos marianos. Tais acontecimentos faziam com que pequenas comunidades passassem a receber milhares de pessoas e, conseqüentemente, transformavam estas pequenas comunidades em grandes centros de peregrinação e de crença religiosa. Este fenômeno religioso aconteceu na “cidade-santuário de Lourdes situada nos Altos

Pirineus, na França”; na cidade-santuário de Fátima “que era uma pacata paróquia de Leiria, localizada 100 Km ao norte de Lisboa”, em Portugal (PINTO, 2006, p. 23) e também em Aparecida. Em 2006, ano em que sua pesquisa foi finalizada, a cidade de Aparecida que contava na época com uma população de pouco mais de 35.000 habitantes, convivia com um fluxo de aproximadamente 8,5 milhões de visitantes dentro de um período de um ano (PINTO, 2006, p. 29). Além disto, o que mais nos interessa, ou seja, a questão da peregrinação e do turismo religioso, o pesquisador aponta para outra percepção entre peregrinação e turismo religioso, cujo ponto comum são as viagens e motivações religiosas, mas se difere em parte da ação. Nos termos do autor:

A diferenciação entre o turista religioso e o peregrino está basicamente na utilização do tempo livre, pois o peregrino exerce seu compromisso religioso e retorna ao seu lugar de origem. Já o turista procura utilizar seu tempo livre conciliando seu compromisso religioso a uma atividade lúdica (PINTO, 2006, p. 29).

Espero ter ficado delineado que a forma de peregrinação que nos esforçamos a construir foi a de um tipo de peregrinos que se deslocam para um centro religioso, percebido como sagrado por parte dos participantes, que se deslocam de sua cidade de origem em direção a Aparecida (SP), ou mesmo em direção a outras cidades de viés religioso com finalidades específicas de praticar suas crenças e a devoção a Maria (N. Sra. Aparecida), e que se encaixam nos tipos de ação social irracional weberianas, sendo elas a tradicional e a afetiva. Mas sabe-se que existem outras ações sociais que não remetem ao irracional e sim as ações sociais racionais. É com base nestas reflexões outras que a partir da

Congregação Cristã no Brasil será problematizado este tipo de racionalidade e de motivação da ação.

3 PEREGRINAÇÃO NA CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL PARA CONSTRUÇÃO DE TEMPLOS

Não muito diferente do ocorrido em relação à apreensão de conhecimentos por nossa parte, no tocante ao catolicismo, o Santuário Nacional de N. Sra. Aparecida e a cidade de Aparecida (SP), aconteceu em relação ao conhecimento sobre o comportamento dos membros da Congregação Cristã no Brasil.

O conhecimento substancial sobre o assunto, e a análise do comportamental dos adeptos da referida denominação, na construção de templos, foi construído em um período de 12 meses, entre os anos de 2018 e 2019. Foi neste período que iniciamos algumas inserções em duas obras em andamento, sendo uma em Porecatu – cidade de onde retiramos a maior parte dos dados pesquisados – e a outra em Florestópolis – cidade distante aproximadamente 13 km de Porecatu. Neste sentido, existia uma linha de pretensões e prioridades dentro de nossa pesquisa, das quais estavam a compreensão dos mecanismos de racionalidade, a observação comportamental dos adeptos e a forma de desenvolvimento da liturgia nos cultos em diferentes cidades e estados. Estas foram algumas das prioridades durante a coleta de dados. Mas, outras abordagens aparentemente menos relevantes foram também realizadas. Basicamente porque, como pesquisadores, não podemos coletar de nossos informantes somente aquilo que desejamos. A falta de sensibilidade e de atenção especial por parte do pesquisador em relação

a assuntos que para o pesquisado são importantes, podem interferir e até comprometer a relação com o(s) mesmo(s). Além disto, pode ocorrer que certos dados coletados pareçam irrelevantes ou desnecessários e consequentemente descartáveis, mas que a médio ou a longo prazo se revelem como verdadeiro instrumento na compreensão e interpretação do objeto pesquisado. Geralmente, o tempo mostra se existe ou não valor nos dados coletados durante a pesquisa.

Hoje, percebo que foi graças às observações e coletas aparentemente desconectadas e irrelevantes, que foi possível montar um mosaico como alguém que em posse das muitas peças de um quebra-cabeças sem sentido, percebeu estar de posse de um achado científico. A exemplo foram as visitas nas obras das duas cidades já citadas. Em regra, estas construções são realizadas nos finais de semana e feriados, pois os envolvidos na construção têm outras atividades laborais nos dias úteis. Todo trabalho é voluntário, sejam aqueles realizados pelos homens na construção, sejam os destinados às mulheres, que cuidam da limpeza e da preparação dos alimentos nas cozinhas. Estas cozinhas, geralmente, ficam nas mediações das próprias obras. É nestes espaços que são feitos o café da manhã, almoço e café da tarde.

Existe todo um cuidado especial na preservação da imagem e na integridade da denominação quanto à realização dos trabalhos voluntários. Em relação aos cuidados com a igreja, acredito que o mais significativo observado por mim, como pesquisador, tenha sido o livro de trabalho voluntário. Cobra-se a todos no canteiro de obras a assinatura do livro no dia que estão trabalhando. Esta ação tem como objetivo refutar possíveis reivindicações indenizatórias trabalhistas no

futuro próximo ou remoto. Na obra, existe uma notória harmonia: não há discórdias ou disputas, nem pressão por produção. Além disto, segurança no trabalho e a utilização de Equipamentos de Proteção Individual (EPI's) são prioridade durante as atividades laborais. Estas mãos de obras são especializadas e realizadas de forma profissional, pois existe sempre um mestre responsável pela Obra, dentro de um contexto em que cada trabalhador voluntário sabe qual a sua função e sua área de atuação. Para aqueles que não possuem uma formação profissional, estes trabalham como ajudantes, não importando se fora da obra, em sua vida secular este seja um delegado, promotor, advogado. Não ter profissão na área de construção civil é atuar como ajudante. Mas, o fato de ter uma colocação elevada fora da igreja, não é impedimento e nem mesmo desvaloriza o religioso. O campo de pesquisa me mostrou repetidas vezes que para o adepto da CCB não há problemas, pois trata-se de esferas distintas e eles lidam muito bem com isto. Outro ponto importante é o que alcança aqueles que não tem profissão e que desejam ter uma na área. O canteiro de obras funciona como uma verdadeira escola que disponibiliza as oportunidades necessárias através dos profissionais, adeptos da denominação que além de construtores atuam como professores de ofício. Outro dado é o da faixa etária. Ela é variada e é composta de trabalhadores voluntários a partir dos 18 anos. Porém, é mais comum ver homens com 50 anos ou um pouco mais. Em sua maioria, estes trabalhadores são membros da própria igreja local, mas é comum a presença de adeptos da denominação residentes em outras cidades. Estes juntam-se aos membros da igreja local, cujo objetivo é o de potencializar a construção.

Em uma entrevista com um Cooperador João, responsável pela Congregação Cristã no Brasil na cidade de Santos Dumont, foi possível ver que a prática de deslocamento de adeptos com objetivos de construir novos templos é uma realidade muito comum dentro deste segmento religioso. Entendo que esta atitude aparece como uma forma racionalizada de peregrinação, pois existe uma vinculação religiosa, percebida pelos atores como uma forma de agradar e agradecer a Deus, mas que possui objetivos definidos e racionais que envolve a realização das obras e ao mesmo tempo a satisfação pessoal. O relato que segue nos fornece uma ideia do que acontece na prática. Nas palavras do Cooperador João,

[...] aqui mesmo em Santos Dumont, esta igreja aqui, veio 52 irmãos. O que era para fazer em dois anos, foi feito em três dias: sábado, domingo e segunda. Terça-feira passaram a régua no que era para fazer em dois anos. Cinquenta e dois irmãos, entendeu?⁷ Lá em São Paulo, sempre fez este movimentos. Um dia lá em São Paulo, um irmão anunciou que iria construir no norte de Minas [...]. Construir uma igreja e que estavam com bastante necessidade. E lá, tinha um Juiz congregado⁸. E na [...] Congregação ele é visto simplesmente como um servo de Deus. Não muda nada. Eu não vou tratar na Congregação, você melhor porque é um magistrado. Jamais! Você assentou no banco, você é um testemunhado, ou ouvinte, ou é um servo de Deus domesticado⁹. Somente! Não é porque você é Juiz, que você tem que ter um tratamento diferente de um analfabeto. Não muda nada, você

⁷ Realmente a igreja foi construída em um período muito reduzido de tempo. Na época da construção, o pesquisador não havia dado nem mesmo os primeiros passos em direção à formação acadêmica. Nem mesmo em direção a graduação, quanto mais à pesquisa. Porém, foi possível acompanhar a construção (realizada na década de 90), pois esta ficava próximo da casa de seus pais. Tecnicamente, sabe-se que na construção civil, o tempo é parte do processo, sobretudo, os trabalhos que envolvem concreto, que pode levar até quinze dias para secagem completa de lajes, colunas e vigas. Três dias, impensável.

⁸ Que fazia parte do rol de membros daquela igreja.

⁹ No sentido de doméstico da fé, ou seja, uma pessoa que faz parte da casa.

entendeu? E, este irmão Juiz que estava congregado, ouviu anunciar [e disse]: ‘Ô irmão, eu não podia ir com vocês lá nesta missão?’ O irmão falou: ‘Óh irmão, já está cheio, mas se o irmão quiser ir com o seu carro, vamos juntos!’ O Juiz se alegrou. [...] Este Juiz, sabe o que ele estava fazendo? Ele não sabia fazer nada. Um daqueles irmãos que estava ali, responsável pela obra, disse: ‘Ô irmão Zé, você quer puxar aquela areinha daqui pra ali?’. Só pra dar um servicinho pra ele. Aí ele foi puxando devagarzinho, carregando aquele carrinho, puxando. [...] (Entrevista realizada em dezembro de 2018. Grifo nosso).

Em Santos Dumont, na época da construção, cheguei a ver pessoalmente, caravanas de carros. Outras vezes vinham em um ônibus fretado. Em Porecatu, conversando com um e com outro, é possível escutar relatos de pessoas que vêm do estado de São Paulo, para dar sua contribuição, o que faz desta prática, algo internalizado como ato comum para este segmento sociorreligioso, e que, assim como outros hábitos, possivelmente são reproduzidos em todo o país.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Espero que a apresentação do texto tenha sido útil para fomentar algumas reflexões em torno das pontuações realizadas aqui e também outras reflexões sobre os objetos de pesquisas, sobretudo, a Congregação Cristã no Brasil – objeto de pesquisa pouco explorado. De forma geral, no que se refere tanto ao catolicismo tradicional, quanto a outras formas de catolicismo popular, o montante de pesquisas realizadas e em andamento é expressivo. O mesmo se dá para as religiões de matriz africana e do neopentecostalismo brasileiro, com destaque para a igreja Universal do Reino de Deus. Sendo assim, além

do nosso esforço em deixar nossa própria contribuição, existe também o de incentivar outros pesquisadores a fazer o mesmo em relação a CCB.

Outro ponto apresentado no texto é o das peregrinações. Na proposta aqui apresentada, o peregrino é aquele que sai de sua cidade e se desloca para outro local geográfico por motivações religiosas. Neste sentido, tanto pode ser o católico que se desloca para Aparecida com o objetivo de exercitar sua devoção, quanto pode ser o adepto da Congregação Cristã que sai de sua casa e de sua igreja, viajando para outras cidades cujo objetivo é a construção de novos templos. Ainda nesta linha, devemos considerar que, para se configurar uma peregrinação, não é a distância percorrida que deve ser o ponto considerado e sim a motivação. Ou seja, peregrinar é sair de Campo Largo no Paraná e viajar mais de 600 km em direção a Aparecida, tanto quanto partir de São José dos Campos que está a menos de 100 km de distância e seguir para a mesma cidade religiosa, com as mesmas motivações que são exercer sua fé e/ou praticar turismo religioso. Também não é a multidão de pessoas que confirma o que é peregrinação. O mesmo acontece quando voltamos nossa lente para a Congregação Cristã no Brasil. Não é a distância, nem mesmo o volume de pessoas que vai definir a peregrinação, mas a motivação. Neste caso ela é religiosa, pelo fato de se desejar agradar a Deus, de ser instrumento do sagrado para construir a Casa para receber os seus santos filhos, ou por acreditar que este tipo de trabalho pode contribuir em uma maior intimidade com a deidade, ou que pode servir como redução do débito ou aumento de crédito, ou ambos. Isso é percebido como algo metafísico. Mas por outro lado está presente na mesma relação algo que nos interessa

particularmente, o fato de toda esta devoção ser também racional. Portanto, quando se pretende construir um templo e esta pretensão se transforma em ação racionalizada, algumas atitudes ora percebidas como espirituais cedem espaço para a ação social em relação a fins, ou seja, a inauguração de um templo a cada dia – é claro que não estamos referindo a dias da semana, pois geralmente os templos são inaugurados nos domingos – ou em relação a valores, pois nada e nem ninguém pode tirar o prazer de ter contribuído na edificação desta(s) ou daquela(s) igreja, além do fato de haver reconhecimento coletivo do valor que se deposita sobre a ação e a pessoa da ação . Mas, retornemos mais um pouco no catolicismo.

Talvez o leitor esteja se perguntando ou até mesmo tenha se esquecido sobre uma possível ação racional envolvendo as peregrinações dentro do catolicismo, pois é notório que nestas práticas também está um comportamento que não remete a ação social irracional weberiana, mas sim a ação social racional. Muito bem, vamos ao assunto!

Uma citação de um trecho da entrevista com a Dirlei – mas é por todos conhecida como Fia –, selecionada dentro de várias outras falas, pode subsidiar o que estamos falando, pois, a riqueza de detalhes engloba o que estamos tentando mostrar. A resposta foi obtida na interlocução. De acordo com a Fia:

A gente que presta um pouquinho mais de atenção, a gente vê que ali é uma mistura muito grande. Uma mistura de *aproveitamento de fé* das pessoas, de *comércio* de dinheiro, *mas é uma concentração de fé* muito grande. Pelo menos, a gente sente quando está dentro lá da Basílica, daquela sala de milagres.

Sabe? Aquela que o pessoal deixa lá os objetos que usaram, mas que foram curados. É um negócio enorme, de uma *devoção* à mãe que foi denominada o nome de *Aparecida*, a Maria assim, é muito grande e *não tem como você não sentir alguma coisa diferente*. Principalmente quando você vê a *emoção* das pessoas, aquilo que elas acreditam. Eu, já faz *tanto tempo*, então pra mim *não é muita novidade eu ir lá, né*. Então a gente começa a ficar prestando atenção nas coisas que acontece lá: o comportamento das pessoas, *a emoção da pessoa que está indo pela primeira vez*. É bem interessante. (Entrevista com a Fia de Campo Largo, maio de 2019. Grifo nosso).

Sabemos que uma pessoa ou grupos de pessoas podem sair de sua cidade e se deslocar para Aparecida com o objetivo, exercer sua devoção. Sabemos também que um indivíduo ou grupos de indivíduos podem fazer o mesmo, mas aproveitar este momento para passear, fazer turismo religioso. Mas existe neste montante outro público, que embora tenha um vínculo religioso específico – pois dificilmente haverá um evangélico no meio deste – e que exerça seu momento de fé, parte para esta viagem com motivações econômicas. Falamos de pessoas que fazem parte do grupo, mas que a motivação é comprar produtos para si ou para revender a outros. Entre outras possibilidades, a Capital da Fé também fornece um amplo comércio ambulante de compras e aqueles que vão com esta finalidade agem de forma racional em relação a fins e não apenas uma ação tradicional ou afetiva. Seja como for, o campo de pesquisa sempre estará de portas abertas para que seus clientes/pesquisadores venham conhecer e adquirir seus produtos. Isto é tão racional quanto um devoto que vai às compras com fins específicos!

REFERÊNCIAS

- CRESPIN, Jean. **A tragédia da Guanabara**. Tradução Domingos Ribeiro, Norma Cristina Guimarães Braga e Suzana Klassen. São Paulo-SP: Editora Cultura Cristã, 2007.
- FOERSTER, Norbert Hans Christoph. **A Congregação Cristã no Brasil numa área de alta vulnerabilidade social no ABC paulista**: aspectos de sua tradição e transmissão religiosa – a instituição e os sujeitos. Tese de doutorado em Ciências da Religião. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo-SP, 2009.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro-RJ: Zahar Editores, 1978
- GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 5ª edição. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1997
- GODOY, Adriano Santos. **Aparecida**: espaços, imagens e sentidos. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas-SP, 2015
- PINTO, Andrei Guimarães. **O turismo em Aparecida (SP)**: aspectos históricos, urbanos e o perfil dos romeiros. Dissertação de mestrado em Geografia. Programa de Pós-graduação em Geografia. Universidade Estadual Paulista. Rio Claro-SP, 2006
- STEIL, Carlos Alberto; CARNEIRO, Sandra de Sá. Peregrinação, Turismo e Nova Era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil. In. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, nº 28, vol 1, 2008, p 105-124.
- TAVOLARO, Douglas. **O Bispo**: a história revelada de Edir Macedo. São Paulo-SP: Editora Lafonte, 2007.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 4ª edição, 4ª reimpressão, vol. I. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 2015
- WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. 5ª edição, Rio de Janeiro-RJ: Editora Guanabara, 1982.

7

RACIONALIDADE COMUNICATIVA: POSSIBILITADORA DO ENTENDIMENTO E PROMOTORA DA INTEGRAÇÃO SOCIAL

Rodolfo dos Anjos ¹

1 INTRODUÇÃO

A filosofia habermasiana vale-se de um processo reconstrutivo que conjuga em si dois aspectos complementares. Dá-se dessa forma, devido à crença de Habermas na racionalidade moderna, encarando-a como um projeto inacabado que guarda em si potencialidades inexploradas.

O primeiro aspecto trata da pragmática formal, ou pragmática universal, como era chamada anteriormente. Grosso modo, poderíamos defini-la, tomando de empréstimo as palavras dos professores Luís Repa e Marcos Nobre, como um “um programa de reconstruções hipotéticas das regras universais dos atos de fala orientados ao entendimento recíproco” (NOBRE; REPA, 2012, p.45). Reconstruir as condições de possibilidade para o entendimento mútuo, mediado linguisticamente, é reconstruir as regras das estruturas de socialização que permitiram tais acordos.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Bacharel em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). E-mail: dosanjosrodolfo@yahoo.com.br, <http://lattes.cnpq.br/2875580057433520>.

Da necessidade de compreensão das instituições sociais formais, surge o segundo aspecto. A teoria da evolução social seria, nas palavras de Habermas,

[...] teorias que, falando hegelianamente, têm de pressupor a lógica do conceito, isto é, a reconstrução de sistemas de regras abstratas, para poder elucidar, por sua vez, sob condições empíricas, a lógica da evolução, portanto, as sequencias necessárias da aquisição e do estabelecimento daqueles sistemas de regras (HABERMAS, 1971, p.1975).

Tal aspecto trata sobre o desenvolvimento das estruturas normativas que tornaram possível o surgimento das sociedades modernas, no núcleo das quais se pode verificar as regras da interação comunicativa. Por meio dela, torna-se possível a análise do processo de racionalização da sociedade, e de colonização sistêmica (ação racional que diz respeito a fins) do mundo da vida (as normas que conduzem as interações linguisticamente mediadas).

Em seu itinerário reconstrutivo, o autor em questão, apresenta ainda a necessidade de uma reconstrução da história da teoria. Aqui não se trata de empreender uma análise do contexto histórico, e/ou filosófico no qual uma determinada teoria foi elaborada, mas de buscar nela o potencial teórico para a explicação da situação contemporânea, mesmo que esse potencial tenha de ser desenvolvido com categorias diferentes das propostas pelo autor da teoria. Trata-se de explorar à exaustão as potencialidades de uma teoria e a sua capacidade de responder aos problemas atuais.

O procedimento habermasiano busca identificar o sentido dos textos com base em um problema posto pelo próprio e determinar por que ele foi incapaz de resolver com os meios adotados, entre outros potencialmente disponíveis. Ao mesmo tempo, ele precisa apontar para alternativas encontráveis no mesmo autor, que mereciam, até onde possível, um desdobramento que ou colaborasse efetivamente para a reconstrução do conceito de racionalidade comunicativa ou tivesse de apontar para ela (HABERMAS, 2012, p.53).

Habermas nomeia tais aspectos, de ciências reconstrutivas. Unindo-as à Teoria Crítica, à contribuição trazida por Austin, ao evidenciar o caráter performativo dos atos de fala, e, ainda, à teoria da racionalização weberiana, bem como à teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg, Habermas lança a base para o desenvolvimento, posterior, da Teoria do Agir Comunicativo. Aqui não se trata de meras apropriações, mas de ver potencialidades inexploradas nessas teorias e que, entendidas a partir da ação comunicativa, dariam respostas aos obstáculos para a emancipação encontrados na sociedade contemporânea. Isto revela sua fé no potencial inexplorado da modernidade e da racionalidade.

De fato, só com os conceitos da ação comunicativa se abre a perspectiva baseada na qual o processo da racionalização social aparece desde o início com contraditório. [...] O paradoxo da racionalização de que fala Weber se deixa, então, formular abstratamente do seguinte modo: a racionalização do mundo da vida possibilita um tipo de integração sistêmica que entra em competição com o princípio de integração do entendimento e, sob determinadas condições, reage de forma desintegradora sobre o mundo da vida (HABERMAS, 2003a, pp. 458-459).

As mudanças na forma de conceber a linguagem, trazidas pela virada pragmático-linguística lançaram as bases para a construção da racionalidade comunicativa habermasiana. Por isso que a compreensão deste movimento filosófico é fundamental para um entendimento mais amplo da proposta de Habermas, pois delinea o horizonte no qual esta se situa. Dito isto, nas seções que seguem intentaremos apontar esse movimento filosófico tão importante e as suas repercussões.

2.1 A VIRADA PRAGMÁTICO-LINGUÍSTICA

Em meados do século XIX, emerge no cenário filosófico um movimento que propõe um novo alicerce sobre o qual repousará grande parte da construção racional subsequente. Ele surge como reação ao idealismo, seja o transcendental de matriz kantiana, seja o absoluto de matriz hegeliana, assim como ao psicologismo de John Stuart Mill. Propõe, a partir de uma crítica da linguagem à linguagem, um novo eixo, sobre o qual orbita a realidade. O enfoque da filosofia deixa de ser, apresentar a autoconsciência como resultado de uma auto-relação mantida pelo sujeito cognoscente, que acessa a esfera interna das representações que ele tem dos objetos, e passa a ser a linguagem, pano de fundo do mundo da vida.

Nos últimos cem anos começou-se a juntar argumentos de diferentes tipos, que sugeriram, em geral, a passagem da análise introspectiva dos dados da consciência para a análise reconstrutiva de realidades gramaticais publicamente acessíveis (HABERMAS, 2002, p.32).

Este movimento da filosofia contemporânea constrói uma nova filosofia da linguagem, que tem como concepção básica a análise da linguagem e do processo de significação. Apresenta o mundo como linguisticamente estruturado, e com isso estabelece uma intrínseca e indissolúvel relação entre linguagem e mundo. Esta nova forma de conceber a relação linguagem/mundo apresenta-se em oposição à cosmovisão platônica, que vigorava no cenário filosófico de então. Esta tinha por pressuposto a existência de uma separação/oposição entre essência e representações linguísticas.

As relações entre linguagem e mundo, entre proposições e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto. O trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais (HABERMAS, 2002, p.15).

A passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem é preconizada por uma corrente de matriz analítica, que tem nas figuras de Frege e de Wittgenstein seus principais expoentes, tornando a linguagem ideal a peça-chave dos seus objetos de estudos. Em contrapartida à analítica da linguagem, surge uma outra vertente que orienta suas análises para o campo pragmático da língua, abordando a linguagem ordinária e seu uso efetivo nos diversos contextos, dentre os seus expoentes sobressaem-se o segundo Wittgenstein, Austin e Habermas.

a individuação não é representada como auto-realização de um sujeito auto-ativo na liberdade e na solidão, mas como um processo linguisticamente mediado da socialização e, ao mesmo tempo, da constituição de uma história de vida consciente de si mesma. A identidade

de indivíduos socializados forma-se simultaneamente no meio do entendimento linguístico com outros e no meio do entendimento intra-subjetivo-histórico-vital consigo mesmo. A individualidade forma-se em condições de reconhecimento intersubjetivo e de auto-entendimento mediado intersubjetivamente. A inovação decisiva em relação à filosofia do sujeito tornou-se possível também nessa direção, graças a uma guinada pragmático-formal, a qual atribui a primazia à linguagem que explora o mundo - tida como o meio do possível entendimento, da cooperação social e dos processos de aprendizagem auto-controlados - e não à subjetividade criadora de mundos. (...) A partir da estrutura da linguagem é possível esclarecer por que o espírito humano está condenado à Odisseia - por que ele não consegue encontrar-se a si mesmo a não ser através de um desvio que passa pela alienação, pela entrega completa a outros e a outras realidades. Ele só se torna consciente de si mesmo na singularidade insubstituível e sem par de um ser individuado quando se encontra na maior distância em relação a si mesmo (HABERMAS, 2002, pp. 186-187).

Interessa-nos aqui, neste horizonte da pragmática da linguagem, apresentarmos o desenvolvimento da TAC habermasiana. A realidade passa a ser entendida como articulada pela intersubjetividade do entendimento linguístico, mediador de relações entre sujeitos em comunicação.

2.2 A TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

Para chegar ao conceito de agir comunicativo, Habermas conduz suas investigações filosóficas rumo a uma releitura reconstrutiva das peças-chaves do horizonte sociológico, como Max Weber, George Mead, Émile Durkheim e Talcott Parsons. Dentre eles o que desempenha maior influência na construção de sua proposta é Max Weber, com sua teoria da racionalidade.

Weber é o único que, mesmo tendo rompido com as premissas da filosofia da história e as hipóteses fundamentais do evolucionismo, concebeu, no entanto, a modernização social da velha Europa como resultado de um processo histórico universal de racionalização (HABERMAS, 2003a, p.159).

Como supracitado, também influenciaram o desenvolvimento da TAC a Teoria Crítica, legada pela escola de Frankfurt, a teoria do desenvolvimento genético de Piaget e Kohlberg, bem como as contribuições trazidas por Austin ao destacar o caráter performativo da linguagem. Tais influências reforçam o aspecto dialogal e reconstrutivo da teoria habermasiana, que se dedica a explorar as potencialidades de outras teoria, valendo-se, para tanto, do paradigma da racionalidade comunicativa.

2.2.1 WEBER, KOHLBERG E TEORIA CRÍTICA A SERVIÇO DA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

Após análises da teoria weberiana da racionalização, Habermas propõe uma teoria que tenha por parte constituinte, uma racionalidade comunicativa que prescindia de fundamentos últimos, nos moldes metafísicos, e que, simultaneamente, se oponha a instrumentalização da razão. Um modelo social que conjugue em si paradigmas das abordagens fenomenológica e sistêmica, em consequência disso ele apresenta os conceitos de *Lebenswelt* (Mundo da Vida) e sistema. Tais instrumentais teóricos estariam orientados a explicar fenômenos facilmente detectáveis na sociedade moderna, encarados por ele como patologias sociais. Dito de outra forma, as categorias de mundo da vida e sistema auxiliam a entender o processo que submete domínios da vida

que são comunicativamente estruturados, a imperativos dos sistemas de ação que são formalmente organizados e que se tornam autônomos.

Na sua condição de pano de fundo das práticas comunicativas, de condição de possibilidade de qualquer forma de entendimento, enquanto conjunto de sentidos predeterminados, a partir do qual os indivíduos socializados se abastecem para compreender, interpretar e agir sobre os mundos (ARAGÃO, 2002, p.61).

Este mundo da vida intersubjetivamente partilhado, que serve como pano de fundo para o agir comunicativo, forma um sistema de referências, que os atores, no ato da comunicação, recorrem para a obtenção do entendimento.

Os sistemas têm mecanismos especiais, que proporcionam-lhes uma organização e delimitação da coordenação das ações. Como exemplo Habermas elenca o sistema jurídico, que tem por mecanismo o direito, o sistema econômico que tem por mecanismo preços de mercado e o sistema político enquanto estado que tem por mecanismo o poder.

Meios como o dinheiro e o poder extraem de vinculações cuja motivação é empírica: codificam um trato “racional com respeito a fins” com massas de valor susceptíveis de cálculo e possibilitam o exercício de uma influência estratégica generalizada sobre as decisões dos outros participantes na interação em um movimento de ilusão e rodeio dos processos de formação linguística do consenso. Como não só simplificam a comunicação linguística, mas a substitui por uma generalização simbólica de prejuízos e ressarcimentos, o contexto do mundo da vida em que sempre estão inseridos os processos de entendimento fica desvalorizado e submetido a interações regidas por meios: o mundo da vida já não é necessário para a coordenação da ação (HABERMAS, 2003b, pp. 258-259).

Estes mecanismos especiais, são elevados ao posto de subsistemas, que reificam todos os níveis das relações interpessoais mantidas na sociedade. Este panorama privilegia a ação voltada para o sucesso em detrimento daquela que visa a intercompreensão.

Habermas constrói sua abordagem crítica acerca da sociedade, partindo de uma reconstrução do materialismo histórico², que compreende, em sua análise, de Kant a Marx. Nesta empreitada ele despe a história de todo o caráter hipostático, fruto de uma perspectiva metafísica, e coloca-a sob o foco de uma projeção prática. Ele pretende desenvolver uma teoria da sociedade projetada com um propósito prático.

Nesta proposta constatamos uma ampliação do conceito weberiano de racionalidade, que no entender de Habermas, compartilhava uma noção atrofiada com Marx e os grandes expoentes da escola de Frankfurt, ao apresentar um conceito unilateral da racionalidade, entendendo-a, unicamente, como orientada para fins. O autor propõe um modelo de integração social que está alicerçado no *telos* inerente à linguagem, o entendimento, a intercompreensão entre, ao menos dois, sujeitos capazes de falar e de agir. Com isso, pretende superar as possíveis ambivalências presentes na proposta weberiana, e lançar a

² "Com este nome Engels designou o cânon de interpretação histórica proposta por Marx, mais precisamente o que consiste em atribuir aos fatores econômicos (técnicas de trabalho e de produção, relações de trabalho e de produção) peso preponderante na determinação dos acontecimentos históricos. O pressuposto desse cânon é o ponto de vista antropológico defendido por Marx, segundo o qual a personalidade humana é constituída intrinsecamente (em sua própria natureza) por relações de trabalho e de produção de que o homem participa para prover as suas necessidades. A 'consciência' do homem (suas crenças religiosas, morais, políticas, etc.) é resultado dessas relações, e não seu pressuposto" (ABBAGNANO, 2007, p. 663).

pedra angular sobre a qual repousa sua reflexão filosófica, a razão comunicativa.

[...] em sua análise do processo de desencantamento da história das religiões universais, que satisfaz, a seu juízo, as condições internas necessárias para o surgimento do racionalismo ocidental, Weber recorre a um conceito complexo, ainda que não totalmente elucidado, de racionalidade. Mas quando analisa a racionalização social, tal como se efetua no mundo moderno, Weber, ao contrário, se guia por um conceito restrito de racionalidade com respeito a fins (HABERMAS, 2003a, pp.159-160).

O processo de reconstrução conduzido por Habermas não é uma mera descrição de desenvolvimentos passados, que analisa, simplesmente, a estrutura do materialismo histórico. Pelo contrário, ele utiliza dessa reconstrução como arcabouço teórico que lhe proporcionará tecer uma crítica à sociedade contemporânea.

Ao deparar-se com a complexa configuração da sociedade moderna, ele sente a necessidade de estabelecer um conceito, igualmente complexo, que satisfaça as exigências provindas das esferas da coordenação das ações, este conceito é o da Racionalidade Comunicativa. A partir dele, torna-se viável, via Teoria do Agir Comunicativo, uma estabilização do desenvolvimento individual e sociocultural mediante uma comunicação mediada linguisticamente.

Para que a proposta pautada numa reconstrução crítica do materialismo histórico se estenda às sociedades contemporâneas, é necessária uma análise exaustiva da sociedade tendo por base o agir comunicativo, pois com ele, esta teoria crítica adquire fundamentos

normativos. Ao adotar tal postura, Habermas, inscreve a racionalidade na prática cotidiana do mundo da vida.

O diagnóstico realizado por Habermas, revela, no seio da sociedade atual, uma monetarização e burocratização da ação cotidiana. Esta patologia, chamada por Lukács de reificação social, não é ocasionada, exclusivamente, pela racionalização do mundo da vida, nem, muito menos, resulta apenas da separação do mundo da vida do sistema, mas é consequência de uma racionalidade econômica que passa a coordenar esferas das ações responsáveis por transmitir o saber cultural, a integração social e a educação. Com isso o papel de *medium* ocupado pela linguagem é outorgado ao dinheiro e ao Estado.

Este *medium* da sociedade contemporânea poupa ao sujeito o esforço empreendido rumo ao entendimento, ao passo que mercantiliza todos os níveis de suas relações. Não obstante a isso, Habermas ainda acredita numa intercompreensão obtida via agir comunicativo, que coordena as ações nos domínios da cultura, integração social e da socialização.

Uma vez que os teóricos do sistema consideram a comunicação linguajar e, com ela, a intercompreensão (como mecanismo de coordenação da ação), apenas sob o ponto de vista da regulação, eles só podem partir do pressuposto de que todo tipo de médiums de regulação pode se diferenciar a partir da linguagem. Eles não consideram nem mesmo a possibilidade de que a própria estrutura da linguagem coloque limites a tal processo. Eu gostaria de mostrar que, pelo contrário, só as esferas funcionais da reprodução material se deixam diferenciar do Mundo da Vida através de médiums de regulação. As estruturas do Mundo da Vida só podem se reproduzir através do médium fundamental do agir orientado para a intercompreensão (HABERMAS, 2003b, p.391).

O agir orientado para o entendimento, além de reproduzir o mundo da vida, permite no horizonte da cultura, que haja, mediante uma postura crítica, uma aceitação ou revisão do saber. No horizonte da sociedade, apresenta as pretensões de validade como coordenadoras da ação, ao se expressarem criticamente. No âmbito da personalidade, permite a formação da identidade através da socialização e educação. Neste panorama em que a racionalidade está voltada para o entendimento a integração social é guiada pelos recursos do mundo da vida. É no mundo da vida que se misturam linguagem e cultura, é ele o pano de fundo onde se desdobra a realidade.

O entendimento, visto como o *telos* da comunicação, desempenha a função de guardião e protetor frente à tecnicização do mundo da vida. Aqui surge um outro conceito vital para a compreensão da relação entre mundo da vida e sistema que é o de *Kolonialisierung der Lebenswelt* (colonização do mundo da vida). Este conceito pode ser entendido como os constantes influxos sistêmicos de dominação e colonização do mundo da vida.

A garantia de que a vontade alcança o esclarecimento que de fato requer e a de que o esclarecimento, ao mesmo tempo, penetra efetivamente essa vontade tanto quanto lhe é possível no quadro de circunstâncias dadas, desejadas e factíveis. Essas expectativas principiológicas não nos deixam certamente esquecer que faltam ao modelo pragmatista as condições empíricas para sua aplicação. A despolitização das massas populares e a decadência da esfera pública política são partes integrantes de um sistema de dominação que tende a excluir as questões práticas da discussão pública. O exercício burocrático do poder corresponde, antes, a uma esfera pública demonstrativa, na qual se busca o mero consentimento de uma população mediatizada. Mas mesmo se abstrairmos essas barreiras sistêmicas e

supusermos que as discussões públicas encontram ainda hoje uma base social no grande público, ainda assim a provisão de informações científicas relevantes não seria assunto simples (HABERMAS, 2014b, p.170).

A problemática da sociedade atual, concentra-se, congruente a Habermas, no ponto de intersecção entre mundo da vida e sistema, que acaba estendendo aspectos de uma ação estratégica, orientada para fins, para o âmbito de coordenação da ação. Neste horizonte, no qual é apresentada uma certa nebulosidade no que tange os limites desses dois mundos, e a interação existente entre eles, é que Habermas vê a eficácia de sua proposta, como modo de reação a estes conflitos.

Ele elabora tal proposta seguindo as influências do estruturalismo genético da psicologia do desenvolvimento, notadamente influenciado por Kohlberg e Piaget. Ele acredita que, analogamente ao que ocorre no horizonte individual, uma reconstituição dos modelos de desenvolvimento, tanto moral quanto cognitivo, permitirá uma análise fidedigna do desenvolvimento da sociedade, e a conduzirá a uma interação universal reflexiva. Este empreendimento apropria-se dos demais métodos, que forneciam uma análise unilateral do paradigma em questão, desde a sociologia da religião de Weber, passando pela teoria da comunicação de Mead, até à teoria da integração social de Durkheim.

[...] cujo ponto de partida se liga tanto ao saber pré-teórico dos sujeitos que falam, agem e julgam com competência, quanto a sistemas transmitidos de saber coletivo, a fim de captar as bases da racionalidade da experiência e do julgamento, do agir e da intercompreensão linguajar. (...) Sob a perspectiva da história das teorias, tentei mostrar, com ajuda dos trabalhos de G. H.

Mead, Max Weber e E. Durkheim, como as tarefas de experimentação científica e de análise filosófica-conceptual se engrenam mutuamente, neste tipo de teoria construída simultaneamente de forma empírica e reconstrutiva. A Teoria genética do Conhecimento de J. Piaget é o melhor exemplo desta divisão do trabalho cooperativa (HABERMAS, 2003b, pp. 587-588).

Dado a evolução simultânea de aspectos do agir comunicativo com as relações que proporcionam a edificação moral do indivíduo, presente nesta teoria, há uma passagem, via comunicação, da interação ocorrida no estágio pré-convencional³, para um agir orientado por normas. Ao inserir a teoria do agir comunicativo na teoria de Kohlberg, Habermas afirma que os verdadeiros interesses dos indivíduos só se tornam objeto do discurso prático, graças a uma ética universal linguisticamente estruturada.

Decerto, este fluxo comunicativo exige sensibilidade, capacidade de libertar-se dos limites, das dependências. (...) A identidade do Eu indica a competência de um sujeito capaz de linguagem e de ação para enfrentar determinadas exigências de consistência (...) a identidade é gerada pela socialização (...) e vai se processando à medida em que o sujeito - apropriando-se de seus universos simbólicos - integra-se, antes de mais nada, num certo sistema social (HABERMAS, 1983, pp. 54 e 721).

³ Quanto à estruturação em níveis da Teoria do desenvolvimento, Habermas segue a proposta de Kohlberg. "A descrição do desenvolvimento moral proposta por Kohlberg (1984) sobreposição parcial de Piaget, mas prolonga-se para a adolescência e idade adulta. Para explorar o raciocínio sobre questões morais, Kohlberg criou uma série de dilemas. Os participantes de suas pesquisas deveriam avaliar e se posicionar frente aos dilemas, justificando suas posições. Com base nas respostas/justificativas oferecidas, Kohlberg concluiu que existem três níveis principais de raciocínio moral. Cada nível comporta dois estágios: Nível pré-convencional - 1º estágio - moralidade heterônoma; 2º estágio - moralidade individualista/instrumental. Nível convencional - 3º estágio - moralidade normativa interpessoal; 4º estágio - moralidade do sistema social. Nível pós-convencional - 5º estágio - moralidade dos direitos humanos; 6º estágio - moralidade dos princípios éticos universais" (SOUTO, 2009, p. 24).

Estabelecendo tal relação, ele propõe a emancipação como finalidade inerente ao indivíduo, que fazendo usufruto de sua liberdade, transforma, através da argumentação discursiva, seu mundo social. A partir do momento que o indivíduo, entendido como identidade do Eu, ultrapassa o horizonte das ações conflitivas, a estruturação da consciência moral que decorrerá desta processo, será promotora de ações sociais, sempre embasadas em um profundo comprometimento ético.

2.2.2 A DIMENSÃO PERFORMÁTICA DA LINGUAGEM E A RECONSTRUÇÃO DA RACIONALIDADE ATRAVÉS DA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

É certo que as ações geradoras de entendimento e promotoras de integração social têm que trazer consigo pretensões de validade, de sinceridade, verdade e correção, para que assim, obtenha o êxito ilocucionário do ato de fala. Não obstante a isso, Habermas reconhece que há pessoas que em seu ato de fala prescindem, consciente ou inconscientemente, de uma ou de todas essas pretensões. Ao agir assim orientam-se ou para o sucesso, ou por normas e valores comuns, ou pela representação do eu.

Tão logo, porém, as forças ilocucionárias das ações de fala assumem um papel coordenador na ação, a própria linguagem passa a ser explorada como fonte primária da integração social. É nisso que consiste o “agir comunicativo”. Neste caso, os atores na qualidade de falantes e ouvintes, tentam negociar interpretações comuns da situação e harmonizar entre si os seus respectivos planos através de processos de entendimento, portanto pelo caminho de uma busca incondicionada de fins ilocucionário (HABERMAS, 2003a, p.36).

A essas formas de ação, que têm por ponto de intersecção a unilateralidade da abordagem do mundo, Habermas denomina-as, respectivamente de, agir teleológico, privilegiando o mundo objetivo; agir normativo, privilegiando o mundo social; e o agir dramatúrgico, privilegiando o mundo subjetivo.

Os tipos de interação distinguem-se, em primeiro lugar, de acordo com o mecanismo de coordenação da ação; é preciso saber, antes de mais nada, se a linguagem natural é utilizada apenas como meio para a transmissão de informações ou também como fonte de integração social. No primeiro caso trata-se, no meu entender, de agir estratégico; no segundo de comunicativo (HABERMAS, 2002, p.07).

No que tange a abordagem que privilegia o mundo objetivo em detrimento aos demais, encontra-se uma forma de ação que coordena as relações do autor segundo uma racionalidade estruturada como meio/fim. Este modelo, que pressupõe a existência de um único mundo, o objetivo, conduz as ações dos autores ao sucesso.

Interações estratégicas são determinadas pelas decisões de atores orientados ao sucesso, que se observam mutuamente. Eles se encontram sob condições de uma dupla contingência, como antagonistas que, no interesse dos planos de ação de cada um, exercem influência um sobre o outro (HABERMAS, 2004, p.123).

Com isso os atores não se vêem como membros de uma comunidade de comunicação, intersubjetivamente partilhada, mas como sujeitos isolados num mundo objetivo. Estes fazem uso da linguagem como maneira de persuadir o outro de suas convicções, a partir de seus cálculos. Com isso tencionam não a comunicação, mas o sucesso, a

aceitação de seu proferimento por parte do interlocutor. Neste modelo de agir, a coordenação da ação depende do grau de influência que os atores exercem uns sobre os outros, e à linguagem cabe o papel de mera transmissora de informação.

O agir regulado por normas, como o próprio nome sugere, é característico de indivíduos que pautam suas ações segundo normas e valores. Submetem a racionalidade à obediência a normas e deste modo, tolhem-a de suas inúmeras possibilidades.

Neste modelo, as interações entre os indivíduos estão pautadas em dois “mundos”, o objetivo, no qual nos deparamos com as coisas e os fatos existentes, e o mundo social, que ordena as interações segundo contextos normativos que operam em conformidade com as relações interpessoais legítimas.

Encontra também neste horizonte, o conceito de agir dramatúrgico. Esta maneira de agir pode ser entendida como uma autorrepresentação do sujeito diante dos demais. A partir dessa autorrepresentação, o ator desvela, conscientemente ou não, sua subjetividade. Esta forma de ação admite a existência de um mundo subjetivo ao lado dos outros dois. Abriga, por sua vez, uma pretensão à veracidade subjetiva, ainda que não haja um comprometimento com sinceridade por parte do ator.

Só em relação a um mundo social comum, fruto do acordo intersubjetivo entre os atores sociais, podem ser avaliadas como justas ou incorretas, as frases regulativas. Da mesma forma, apenas quando se tem como pano de fundo um mundo subjetivo particular a cada falante, podem as sentenças

expressivas, de que ele se utiliza, ser julgadas como sinceras ou verazes (ARAGÃO, 2002, p.113).

Consoante a Habermas, para uma abordagem que atente aos ditames da sociedade complexa que nos deparamos atualmente, é mister a adoção de uma perspectiva que abarque em si os demais conceitos de ação. Apenas assim, os indivíduos deixar-se-ão guiar pelas intenções estruturadas linguisticamente, que visam o entendimento mútuo racionalmente motivado e não uma adesão causal aos seus proferimentos.

Incluo no agir comunicativo aquelas interações mediatizadas pela linguagem, onde todos os participantes visam, através de suas ações de fala (*Sprechhandlungen*), objetivos ilocutórios, e apenas estes. Considero, pelo contrário, como agir estratégico mediatizado pela linguagem, as interações onde pelo menos um dos participantes quer suscitar, através de suas ações de fala, efeitos perlocutórios sobre seu interlocutor (HABERMAS, 2003a, p.396).

Por não se tratar do objeto propriamente dito da nossa pesquisa, não abordaremos tais formas de ação em profusão, mas nos referimos a elas a fim de ressaltar que a proposta habermasiana não é idealista, e por isso ingênua. Ao contrário, considera em seu bojo, que os partícipes de uma comunidade de comunicação podem prescindir voluntariamente de um ou de todas as condições ideais do ato de fala. Disso resultam as formas de ação a cima mencionadas.

Frente à impossibilidade de assegurar a estabilidade do significado aos diversos contextos nos quais o mesmo se insere, a construção da Teoria do Agir Comunicativo parte da proposta da pragmática universal

da linguagem, em reação as múltiplas interpretações de cunho relativista. Para tanto, Habermas opera uma virada paradigmática no âmbito da teoria da verdade. Não mais compreendendo-a como mera correspondência ao real, mas, mormente, em sua íntima associação com o convencimento e a justificação pragmática. Assim, ele não eleva a linguagem ao estágio de fundamento, mas revê a sua concepção.

a argumentação permanece o único meio disponível para se certificar da verdade, porque não há outra maneira de examinar as pretensões de verdade tornadas problemáticas [...] No trato prático com um mundo objetivo suposto como idêntico e independente, os atores dependem de certezas de ação. E estas implicam, por sua vez, que se tenham por absolutamente verdadeiras aquelas opiniões que governam a ação. Não pisamos em pontes cuja estática nos parece duvidosa [...] É apenas com a transição da ação para o discurso que os participantes adotam uma atitude reflexiva e, à luz das razões pró e contra apresentadas, disputam pela verdade tematizada de enunciados controversos (HABERMAS, 2004, p.49).

A linguagem, entendida como intersubjetiva/dialógica, possibilita a superação do relativismo sem que se faça necessário estabelecer um fundamento último. Entender algo por verdadeiro exige dos interlocutores apresentar as condições que o validam, em seus atos de fala, sempre que forem assim solicitados. Nesta nova conjuntura do mundo da vida, a teoria do agir comunicativo assume a função de propiciar a construção de uma teoria crítica da sociedade, dado o seu engajamento social.

Habermas entende, juntamente com Austin, que todo proferimento linguístico implica em uma forma de ação que, por sua vez, pressupõe uma relação entre os membros envolvidos no diálogo.

Esta rede de relações, estabelecida intersubjetivamente, tem a pretensão de gerar o entendimento entre os sujeitos envolvidos nesse processo de interação.

O agir comunicativo depende do uso da linguagem dirigida ao entendimento, ele deve preencher condições mais rigorosas. Os atores participantes tentam definir cooperativamente os seus planos de ação, levando em conta uns aos outros, no horizonte de um mundo da vida compartilhado e na base de interpretações comuns da situação (HABERMAS, 2002, p.72).

A noção de entendimento sugerida por Habermas possui um conteúdo normativo que vai além da compreensão sintático-semântica da expressão. O consenso que implica no entendimento, só pode ser estabelecido mediante o reconhecimento intersubjetivo dos critérios de validade dos proferimentos, levantados pelos falantes e que, por sua vez, devem estar aberto à crítica.

Habermas constata uma tríplice relação travada entre significado de um determinado proferimento linguístico e 1) o que se entende com ele; 2) o que se diz nele 3) o modo de sua utilização no ato de fala. A guinada dada por Habermas em relação aos filósofos que lhe precederam, consiste em apresentar todas as funções da linguagem atuando concomitantemente, e repletas de pretensões de validade.

Com isso, o aspecto global do significado, não mais, é analisado sob o prisma de uma única função da linguagem, como pressupunha a semântica intencionalista de Grice, a semântica formal de Frege e a teoria do significado enquanto uso do segundo Wittgenstein. Ele compreende toda sua inteireza, e toma como ponto de partida os três

aspectos de significação que se encontram na linguagem amarrados em feixes.

Habermas apresenta a interação como condição de possibilidade para o êxito do agir comunicativo. Partilhando da proposta de Gadamer, ele entende a linguagem como *médium* de interação, que possibilita o encontro entre o falante, a realidade, a sociedade, a natureza interna e ela mesma. O mundo assim estruturado tem por elo que une os membros da comunidade de comunicação, a vocação para o entendimento.

A teoria do agir comunicativo destranscendentaliza o reino do inteligível a partir do momento em que descobre que a força idealizadora da antecipação nos pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala, portanto, no coração da própria prática do entendimento. (...), a ideia do resgate de pretensões de validez criticáveis impõem idealizações, as quais, caídas do céu transcendental para o chão do mundo da vida, desenvolvem seus efeitos no meio da linguagem natural (HABERMAS, 1990, p.89).

As estruturas linguísticas têm em sua constituição fundamental uma finalidade que obriga, aquele que age tendo em vista a comunicação, a uma mudança de perspectiva. Isso ocorre através do deslocamento do enfoque orientado para conseguir “algo no mundo”, para o de um falante que tem o intuito de entender-se com uma “segunda pessoa sobre algo”.

2.3 TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO NO ENSINO DE FILOSOFIA

Habermas com sua teoria aposta na capacidade extraordinária da linguagem, como meio privilegiado, no qual se articulam muitos

sujeitos capazes de ação e fala, bem como saberes de múltiplas naturezas, e diversos em sentidos. A força que coordena essa interação atua nas muitas vozes, que participam da construção intersubjetiva, não somente de novos conhecimentos, mas da integração social pacífica.

1. É uma teoria que rechaça a noção positivista de racionalidade, objetividade e verdade, introduzindo um conceito ampliado de racionalidade, muito frutífero para a análise e a compreensão da realidade social atual, como é o caso da educação. Ademais, Habermas não tem, em sua construção teórica, apenas o interesse técnico de resolver os problemas, mas vê as ciências sociais com uma oportunidade de realização da emancipação dos participantes;
2. É uma teoria emancipadora na medida em que fundamenta na ação comunicativa dos indivíduos em interação os significados sobre a realidade e o mundo vivido. As proposições dos teoremas críticos são fundamentadas na linguagem e na experiência de uma comunidade auto-reflexiva e atendem aos critérios da inteligibilidade, da autenticidade, da veracidade e da verdade.
3. É uma teoria crítica que institui processos de auto-reflexão e que tem como propósito distinguir ideias e interpretações ideológicas sistematicamente distorcidas das não distorcidas;
4. É uma teoria que se propõe a expor e superar aqueles aspectos sociais que frustam a relação racional;

5. É uma teoria prática, pois procura levar os indivíduos, em situações concretas, a superarem suas dificuldades e frustrações (CARR; KEMMIS, 1988, pp. 168 et seq.).

Isto aplicado ao horizonte do ensino da filosofia, graças a transdisciplinaridade da proposta habermasiana, proporcionaria dentre outras coisas, uma reflexão crítica aos alunos sobre a colonização sistêmica do mundo da vida. Para Habermas este é um sintoma característico das patologias sociais que atingem a sociedade atual, que pode ser descrito como cientifização da política. Este estado de coisas exige da filosofia uma mudança de comportamento,

[...] precisa travar relações com a auto compreensão falibilista e com a racionalidade metódica das ciências experimentais; ela não pode pretender um acesso privilegiado à verdade, nem um método próprio ou um campo de objetos próprio nem mesmo um estilo próprio de intuição. Somente então poderá ela entrar numa divisão de trabalho não exclusivo e render o melhor de si própria, a saber, um questionamento universalista, mantida teimosamente, bem como um processo de reconstrução racional que toma como ponto de partida o saber intuitivo, pré-teórico, de sujeitos dotados da competência de falar, agir e julgar - ao fazer isto, ela despe a anamnese platônica de seu caráter não discursivo. Este dote torna a filosofia recomendável como uma participante insubstituível no processo de cooperação daqueles que se esforçam por uma teoria da racionalidade (HABERMAS, 1990, p.47).

A filosofia deixa de ser compreendida como aquela forma de saber privilegiado, que fornece fundamentos absolutos para as demais ciências, enraizada em suas certezas de indubitabilidade de seus princípios fundamentais. Frente à finitude, falibilidade e

provisoriedade do saber humano, a filosofia é impelida a reinventar-se, enquanto forma de saber que se sobrepõe aos demais, por intermédio de uma metacrítica dirigida à racionalidade moderna. Apenas entendida assim ela conseguirá articular as múltiplas vozes que ecoam na sociedade hodierna, e propor caminhos para o esclarecimento frente à crescente tecnificação das formas de saberes.

[...] é certo que nossos estudantes [referindo-se aos estudantes universitários alemães], ao serem instruídos nos procedimentos de uma ciência positiva, recebem logo informações tecnicamente indispensáveis sobre processos que devem ser dominados, mas nenhuma orientação que auxilie nas situações práticas da vida (HABERMAS, 2013, p.547).

À medida em que a práxis do cotidiano é substituída pela técnica, os sujeitos e suas relações são reificados. Confiar decisões que afetam direta ou indiretamente a vida cotidiana à especialistas, além de alienar o indivíduo do processo político que regula a sociedade, torna a ciência, e a racionalidade instrumental que a fundamenta, uma ideologia, utilizada como ferramenta para a manutenção do *status quo* dos sistemas dominantes. Torna-se ideologia justamente pelo fato de substituir questões práticas do cotidiano por questões burocráticas, técnicas sobre a melhor forma de funcionamento da sociedade.

A história da racionalidade desenvolvida no Ocidente nesses três últimos séculos mostra que ela tem conduzido a humanidade muito mais para implementar novas formas de barbáries do que para promover a emancipação dos povos. Nesse contexto, a educação, baseada em critérios de uma racionalidade reduzida, instrumental, positivista, não escapou do mesmo destino, tornando-se instrumento de condicionamento e de

adestramento dos indivíduos aos interesses econômicos e ideológicos prevalentes (MÜHL, 2003, p.53).

A teoria social crítica que constitui a teoria do agir comunicativo orienta o sujeito ao esclarecimento, à emancipação e à autonomia. Em contrapartida à crença ingênua iluminista na racionalidade moderna, reconhece limites e descaminhos que uma racionalidade instrumental pode conter e conduzir.

[...] no processo de esclarecimento cheio de consequências em termos políticos, as interpretações podem ser transformadas somente se as condições institucionais para os discursos práticos forem preenchidas por um amplo público de cidadãos; na medida em que este não for o caso, as coerções restritivas, ou seja, as próprias restrições à comunicação produzida nas estruturas do sistema, constituem um problema que precisa ser teoricamente esclarecido (HABERMAS, 2013, p.28).

Apenas uma racionalidade comunicativa, que encontra seu substrato no mundo da vida linguisticamente estruturado, pode oferecer resistência aos contínuos influxos de dominação dos subsistemas. Descer o sujeito e a racionalidade do céu metafísico ao chão da realidade, à práxis cotidiana do mundo da vida, é o movimento, no entender de Habermas, que conduz ao esclarecimento. O horizonte de igualdade entre os sujeitos, inseridos nessa comunidade de comunicação, é mantido mesmo diante do movimento de levar outros ao esclarecimento. Em outros termos, não deve haver nenhuma força coercitiva que deturpe a comunicação, nem mesmo na relação entre professor e aluno, pois ambos são participantes do movimento que leva ao esclarecimento.

A superioridade reivindicada do esclarecedor sobre aqueles que ainda precisam ser esclarecidos é teoricamente inevitável, mas ao mesmo tempo fictícia e necessita de uma autocorreção - em um processo de esclarecimento encontram-se apenas participantes (HABERMAS, 2013, p. 80).

Entender a função da filosofia nesse cenário exige, antes, uma compreensão propriamente dita daquilo que Habermas entende pela tecnificação das relações sociais, da consequente despolitização da práxis cotidiana e dos interesses que subjazem ao conhecimento.

2.3.1 CIÊNCIA, TÉCNICA E ESFERA PÚBLICA

Para Habermas a visão positivista em sentido amplo, marcadamente cientificista, restringe o conhecimento ao nível da ciência. Há aqui uma separação entre ciência e mundo da vida. Só pode ser admitido como um conhecimento racionalmente válido, aquilo que é verificável pelos métodos científicos. Agindo dessa forma, o positivismo submete todas as dimensões da vida do sujeito aos ditames da racionalidade que experiencia os problemas tecnicamente. Com o positivismo também ganha força a utilidade prática do conhecimento, assim há uma valorização do conhecimento técnico em detrimento ao conhecimento teórico.

Do empirismo, Comte toma de empréstimo o ponto de vista segundo o qual os conhecimentos científicos têm de ser tecnicamente aplicáveis: ele está convicto de que “todas as nossas teorias são [necessariamente estão ligadas] à melhoria constante de nossas condições coletivas de vida - em oposição à satisfação nula de uma curiosidade infecunda” (HABERMAS, 2014a, p.129).

Sob a premissa de neutralidade científica cada vez mais espaços da administração da esfera pública são delegados à especialistas, passando a serem geridos por uma racionalidade binária do tipo meio e fim. As instituições de administração são penetradas por esta racionalidade, a tal ponto de haver uma institucionalização do progresso da ciência e da técnica, e a conversão deles em força produtiva.

A racionalidade da dominação se mede pela manutenção de um sistema que permite ter o aumento das forças produtivas atrelado ao desenvolvimento técnico-científico, como fundamento de sua legitimação, muito embora o estágio das forças produtivas indique, por outro lado, a potencialidade para que “os encargos e as renúncias impostos aos indivíduos pareçam cada vez mais desnecessários e irracionais” (HABERMAS, 2014b, p.78).

Habermas caracteriza esse processo como tecnocracia. Neste novo modelo social a legitimação da dominação não está mais atrelada à relação política, como outrora o era nas sociedades tradicionais, quem assume esse papel é a racionalidade do Mercado, com suas relações de produção. Estas novas formas de legitimações, revestidas de um caráter científico, surgem como crítica às precedentes.

É assim que nascem as ideologias em sentido estrito: elas substituem os legitimados tradicionais da dominação ao se apresentarem com a pretensão da ciência moderna e se justificarem como crítica da ideologia. As ideologias possuem a mesma origem que a crítica da ideologia (HABERMAS, 2014b, pp. 100-101).

Age dessa forma por arrogar a si o pressuposto de neutralidade. Essa força produtiva técnico-científica torna-se alienante ao colocar-se fora do domínio da práxis do mundo da vida, ao travestir-se como

crítica à ideologia. Sobre isso Habermas tece uma crítica contumaz ao dizer que:

O conceito de racionalidade que ela [a crítica da ideologia do positivismo] impõe decididamente implica ao final, sobretudo, uma organização total da sociedade em que uma tecnologia independente no domínio usurpado da práxis também dita o sistema de valor em nome da neutralidade axiológica, sistema que é o seu próprio. [...] A redução subjetivista dos interesses que servem de orientação para a ação aos “sentimentos” não mais passíveis de serem racionalizados é uma expressão exata do fato de que a neutralidade axiológica do conceito técnico de racionalidade se fundiu no sistema de trabalho social e mediou todos os demais interesses da vida prática em virtude do próprio interesse na efetividade das operações e da economia na valorização dos meios. Para hipostasiar os valores, as situações de concorrência entre os interesses são excluídas da discussão. É característico que, segundo os padrões de racionalidade tecnológica, o acordo em torno de um sistema coletivo de valores nunca pode ser obtido em virtude de uma discussão esclarecida a esfera pública política, isto é, de um consenso construído de maneira racional, mas apenas mediante agregação e compromisso - valores são basicamente indiscutíveis (HABERMAS, 2013, pp. 490-492).

Disso resulta a substituição do processo democrático de formação da vontade, que considera o sujeito em sua idiossincrasia como capaz de ação e fala, e através do consenso racionalmente motivado, entende-se com outro sobre algo no mundo. Em seu lugar surge um quadro de administradores, que decide pela população.

A despolitização da massa da população, legitimada pela consciência tecnocrática, é ao mesmo tempo uma auto-objetificação do homem em categorias tanto da ação racional com respeito a fins quanto do comportamento adaptativo: os modelos reificados da ciência imigraram

para o mundo da vida e ganharam um poder objetivo sobre a auto-compreensão social (HABERMAS, 2014b, p. 119).

Este quadro pode ser caracterizado da seguinte forma: O Estado converte o progresso técnico-científico como primeira força produtiva. Destina recursos para o seu contínuo aperfeiçoamento, majoritariamente no campo militar. Disso resulta, por vezes, tecnologias que têm um uso prático na sociedade. As pessoas associam o bem-estar social a este progresso, fazendo assim coincidir os interesses sociais com os interesses sistêmicos.

Neste quadro resumido fica claro como o Estado legitima a usurpação da vontade democrática da população, em nome daquilo que chama de progressos científicos úteis ao bem-estar social. Limitando ao máximo a ingerência da população no processo decisório dos processos administrativos, restringindo-os a uma elite científica, o Estado usa dessa máquina para perpetuar seu poder diante de uma massa despolizada. Aquilo que Habermas chama de “lealdade das massas” ((HABERMAS, 2014b, p.118) é assegurada pela garantia das necessidades individuais, bem como da não interferência do Estado na disposição do dinheiro e do tempo livre do cidadão, excluindo do alcance dos indivíduos as questões sociais.

Este movimento se retroalimenta e se sofisticava com o passar do tempo. Assim a separação entre teoria, o conhecimento científico, e a práxis do cotidiano do mundo da vida é consolidada. A intransponibilidade dessa barreira advém de diversos fatores, dos quais sobressaem-se a linguagem técnico-científica adotadas para a

administração pública, acessível apenas para uma casta seleta de indivíduos, bem como a rotina de trabalho e consumo impostas pela sociedade capitalista. Esta, força a grande parcela da população a jornadas excessivas de trabalho, para garantir sua sobrevivência, obrigando-os a delegar as suas competências de decidir sobre a administração da coisa pública ao próprio Estado.

[...] é fácil perceber o perigo de uma civilização exclusivamente técnica que abriu mão da conexão da teoria com a práxis: ela é ameaçada pela cisão da consciência e pela decisão dos homens em duas classes - engenheiros sociais e prisioneiros de instituições fechadas (HABERMAS, 2013 p. 506).

Para Habermas, toda pesquisa científica está inserida numa totalidade social, e por isso não pode outorgar a si um pressuposto de neutralidade axiológica. Em outros termos, todo conhecimento é peneira de interesse, e o conhecimento advindo da lógica instrumental, satisfaz aos interesses capitalistas. Em oposição a esta colonização instrumental deve-se resgatar o interesse emancipatório do diálogo reprimido.

A irracionalidade da dominação, que representa hoje um perigo coletivo mortal, apenas poderia ser domada através de uma formação política da vontade ligada ao princípio de uma discussão geral e isenta de dominação. Só podemos esperar a racionalização da dominação a partir de relações que propiciem ao poder político uma reflexão vinculada ao diálogo. A força libertadora da reflexão não pode ser substituída pela ampliação do saber tecnicamente utilizável (HABERMAS, 2014b, p.159).

Destarte, a proposta habermasiana é também uma resistência contra a substituição da emancipação, que a reflexão crítica traz, pelo

progresso técnico irrefletido. A teoria do agir comunicativo carrega em si um modelo de racionalidade que torna-se condição de possibilidade para o *Aufklärung* (esclarecimento), pois organizada intersubjetivamente leva os indivíduos, através de uma metacrítica da razão, a posicionarem-se refletidamente sobre algo no mundo.

Apenas uma razão que sabe que toda discussão racional é inerente um interesse irrefreável que trabalha pelo progresso da reflexão em direção à maioridade, obterá, a partir da consciência de sua própria implicação materialista, a força transcendente. Apenas ela refletirá sobre a dominação positivista do interesse técnico do conhecimento a partir do contexto de uma sociedade industrial que integra a ciência na qualidade de força produtiva e se protege completamente contra o conhecimento crítico. Apenas ela pode recusar que uma racionalidade da linguagem já obtida dialeticamente seja sacrificada nos padrões profundamente irracionais de uma racionalidade do trabalho limitada em termos tecnológicos (HABERMAS, 2013, p.505).

Este movimento, que decorre da racionalidade comunicativa, repolitiza o mundo da vida, reaproxima teoria e práxis e denuncia criticamente o interesse técnico no conhecimento, a serviço da sociedade industrial capitalista. Habermas diz que: “Ao dogmatizar a fé das ciências em si mesmas, o positivismo adota a função proibitiva de proteger a pesquisa contra uma autorreflexão a ser realizada em termos de teoria do conhecimento” (HABERMAS, 2014a, p.118), assim sendo apenas uma racionalidade comunicativa pode refletir criticamente sobre o conhecimento técnico advindo da tecnocracia, gerada pela fé incondicional positivista no poderio da ciência.

Habermas denuncia, em sua teoria, a visão parcial da racionalidade científica, bem como, anuncia, à luz do potencial crítico contido na racionalidade comunicativa, a possibilidade de recuperação da unidade de sentido perdida. Ao dizer que, “O aumento das forças produtivas não coincide com a intenção da vida boa, pode, no entanto, pôr-se ao seu serviço” (HABERMAS, 2014b, p.128), ele não questiona propriamente a técnica e a ciência, mas a sua forma positivista, que manifesta-se como consciência tecnocrata e assume o papel de ideologia.

REFERÊNCIAS

- ARAGÃO, L., **Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- ABBAGNANO, **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- CARR, W.; KEMMIS, S., **Teoria crítica de la enzenanza**. Barcelona: Martines Roca, 1988.
- NOBRE, M.; REPA, L. (Org.), **Habermas e a Reconstrução** : sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012.
- HABERMAS, J., **Conhecimento e interesse**. trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.
- HABERMAS, J., **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote. 1990.
- HABERMAS, J., **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- HABERMAS, J., **Pensamento Pós-metafísico**: Estudos Filosóficos. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 32.
- HABERMAS, J., **Técnica e Ciência como ideologia**. São Paulo: Unesp, 2014b.

HABERMAS, J., **Teoría de La acción comunicativa I: racionalidade de La acción y racionalización social**. 4 ed. Madrid: Taurus, 2003a.

HABERMAS, J., **Teoría de La acción comunicativa II: crítica de razón funcionalista**. 4 ed. Madrid: Taurus, 2003b.

HABERMAS, J., **Teoria e práxis**: estudos de filosofia social. trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HABERMAS, J., **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

HABERMAS, J., **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004.

MÜHL, E., **Habermas e a educação**: ação pedagógica como agir comunicativo. Passo Fundo: UPE, 2003.

SOUTO, R.P. **Julgamento moral e argumentação**: uma abordagem dialógica aos processos do desenvolvimento da moralidade. Orientador: Profa. Dra. Selma Leitão Santos. 2009. 234 f. Dissertação (Doutorado em Psicologia) - CFCH Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

8

A MIGRAÇÃO HAITIANA PARA O BRASIL: OS DESAFIOS LINGÜÍSTICOS E O APRENDIZADO DA LÍNGUA PORTUGUESA

Marcio de Lima Pacheco¹

Karla Andrea Cândido da Silva²

Géssica Rayane da Conceição Assunção³

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa analisa as práticas pedagógicas e as percepções de alguns alunos e professores participantes do Programa de Extensão Migração Internacional na Amazônia Brasileira: Linguagem e inserção social de migrantes em Porto Velho/RO e é fruto do acompanhamento da imigração haitiana no Brasil, em especial em Porto Velho-RO. Optou-se por pesquisar um grupo de haitianos que chegou ao Brasil entre 2010 e 2021.

Essa mobilidade tem características bem distintas, como apresentado nas entrevistas e questionários realizados. A grande demanda de imigrantes que chegou ao Brasil era composta de homens na idade entre 18 e 40 anos, estes foram afetados diretamente e

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Professor do Mestrado Acadêmico em Filosofia e Adjunto da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Avaliador do MEC/INEP para os Cursos de Filosofia e Teologia. E-mail: ppachecus@hotmail.com, <http://lattes.cnpq.br/3757823723460546>

² Mestre em Educação (2019) e Mestre em Estudos Literários (2016) pela Universidade Federal de Rondônia. Coordenadora do Núcleo de atendimento as pessoas com necessidades educacionais específicas - NAPNE MC no Instituto Federal do Rio Grande do Norte. <http://lattes.cnpq.br/4804772425407226> email: ka_andrea@hotmail.com

³ Graduada em Pedagogia pela UNINTA e especialista em Gestão escolar pela FASEC.

indiretamente pelo terremoto vivenciado por parte da capital do Haiti e cidades vizinhas. Para Handerson(2015, p.49):

No entanto, independentemente de o terremoto ter sido ou não a razão da vinda de boa parte deles para o Brasil, é evidente que uma tragédia da dimensão como foi, teve impacto na vida das pessoas e pode ter precipitado a decisão de sair e impedido os planos de outros afetados que pensavam migrar e não puderam fazê-lo. Mas, também é importante salientar que a mobilidade é um fenômeno antigo e estrutural entre os haitianos.

Boa parte destes imigrantes vieram para o Brasil para trabalhar e em busca de uma vida melhor, pois o Haiti estava devastado após o terremoto. Nas migrações, no período de 2014 a 2019, percebemos a partir dos relatos dos entrevistados, que os imigrantes haitianos vinham para o Brasil, não só pela oportunidade de trabalho, mas as migrações aconteciam, também, para conhecer o país, a cultura e para prosseguirem em seus estudos.

O português como segunda língua, língua adicional ou língua de acolhimento é objeto de estudo de muitos pesquisadores na área da linguística e instituições de ensino que buscam integrar os inúmeros imigrantes e refugiados que têm se instalado e pedido visto de permanência no Brasil.

Com o aumento de imigrantes, refugiados e estrangeiros⁴ que vêm a trabalho ou para estudar no Brasil, surgem inúmeros cursos de Português para atender esse público-alvo, primeiro em instituições fora

⁴ O termo estrangeiro está relacionado aos primeiros estudantes de outros países que vinham estudar no Brasil, mas este termo caiu em desuso, já que "estrangeiros são os que permanecem fora do grupo, significa automaticamente segregação (em latim *segregare*, separar do rebanho)", negar a própria condição humana ao outro (KOLTAI, 1998, p.37).

do país e posteriormente em instituições brasileiras. “Nos anos 60, ocorre o ciclo efervescente de criações de cursos universitários de Português em universidades dos Estados Unidos do qual o livro *Modern Portuguese* é talvez o melhor símbolo (ALMEIDA-FILHO, 2012, p. 726)”.

Entre a década de 1970 a 1980, os primeiros cursos na área de português para estrangeiros surgiram no Brasil, estes eram voltados a pessoas que vinham a serviço ou estudo no Brasil, “a década seguinte assiste à criação de cursos de PLE para estrangeiros na USP e na UNICAMP, no ano de 1976”, “no entanto, é no final da segunda metade da década de 80 que aparece a primeira de uma série de coletâneas de artigos sobre o ensino de PLE (ALMEIDA-FILHO, 2012, p. 726)”

Atualmente os cursos de Português para imigrantes⁵ e refugiados⁶ “é possível afirmar que estão presentes em todas as regiões do Brasil, destacando as regiões sul e sudeste por apresentarem um número maior destes cursos (Cotinguiba, Silva, Cotinguiba, 2019, p. 162)”.

O ensino de Língua Portuguesa passou então a ganhar destaque não só para trabalhadores e estudantes estrangeiros, mas cresceu a demanda do ensino do português para imigrantes e refugiados, o que tem se desdobrado em inúmeras pesquisas a respeito das metodologias e formação de professores para atuarem nessa área.

⁵ Os **migrantes** escolhem se deslocar não por causa de uma ameaça direta de perseguição ou morte, mas principalmente para melhorar sua vida em busca de trabalho ou educação, por reunião familiar ou por outras razões.

⁶ Os **refugiados** são pessoas que escaparam de conflitos armados ou perseguições. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2015/10/01/refugiado-ou-migrante-o-acnur-incentiva-a-usar-o-termo-correto/>

Essa demanda do ensino de português tem se intensificado através da ação de igrejas, grupos de pesquisa e ONGS, um desses cursos é o Programa de Extensão Migração Internacional na Amazônia Brasileira: Linguagem e inserção social de imigrantes em Porto Velho, que teve o início de suas atividades em 2011. Inicialmente era um projeto de extensão universitária e a partir de 2019 tornou-se um programa.

De tal modo, pesquisar sobre o ensino do português para imigrantes haitianos em Porto Velho/RO, surge a partir do contato com o programa de extensão desde 2014, quando ingressei no Mestrado em Estudos Literários na UNIR/Rondônia, onde fui professora colaboradora nas aulas de Português e Literatura. Dessa forma, pudemos observar as práticas pedagógicas dos professores participantes do grupo e ter contato com os alunos imigrantes haitianos.

Assim, o objetivo desta pesquisa é analisar as práticas pedagógicas e as percepções de alguns alunos e professores participantes do programa de extensão, sob a perspectiva de inserção social e educacional dos imigrantes haitianos na cidade de Porto Velho.

Nessa perspectiva, o problema inicial é verificar como as metodologias usadas no ensino do português para imigrantes em Porto Velho, têm contribuído para o ensino do português para os imigrantes haitianos, participantes deste programa.

Diante de tal indagação, pontuamos os seguintes objetivos específicos: a - descrever o contexto histórico do processo migratório e ações de acolhimento dos imigrantes haitianos ao chegarem ao Estado de Rondônia; b – explorar as ações e contextualizar historicamente o

processo de implantação e fortalecimento do projeto de extensão na cidade de Porto Velho/RO; c - identificar as contribuições e os fatores limitantes para inserção social e educacional dos imigrantes haitianos na educação pública brasileira e d - identificar as estratégias de planejamento, práticas organizacionais das aulas de português para imigrantes haitianos.

Revisitamos autores e pesquisadores que já desenvolveram pesquisas na área do ensino do português como segunda língua, língua adicional e língua de acolhimento. Para isso, usamos livros, dissertações e teses disponíveis na Universidade Federal de Rondônia e de outras instituições públicas de ensino.

O delineamento do referencial teórico para desenvolver a pesquisa respalda-se, inicialmente em Almeida Filho (1992 e 2012), em Bagno (2003), Ançã (2008) e Grosso (2010) que trabalham o português como segunda língua, língua adicional e língua de acolhimento, destacando em suas pesquisas o planejamento, a elaboração de materiais e projetos voltados para ensinar português aos imigrantes.

No debate a despeito da língua como forma de interação social e acolhimento, nos respaldamos em Pellegrino (2003), Bonnici (2009), Louidor (2013), dentre outros autores que exploram a ideia de migração, identidade, cultura e acolhimento do estrangeiro em suas produções científicas.

O primeiro passo para o delineamento da nossa pesquisa foi definirmos quem seriam seus participantes, quais pontos abordaríamos e o que já tinha sido escrito a respeito da temática.

Após esse levantamento de procedimentos metodológicos, começamos a elaborar os questionários e entrevistas. Os questionários dividem-se em: Estudantes 1) dificuldades vivenciadas no processo de migração, a discriminação, a acolhida e apropriação de uma nova língua; pontos positivos e negativos da migração e fatores que influenciam na aprendizagem de uma nova língua; Professores 2) o uso da língua, as variedades linguísticas, o conceito de cultura, diversidade cultural e linguística, aspectos da cultura haitiana, as dificuldades encontradas no ensino do português para imigrantes haitianos, quais os preconceitos linguísticos ou culturais eles percebem que seus estudantes vêm sofrendo nesse processo de acolhida e como eles definem o multiculturalismo.

A pesquisa caracteriza-se do tipo qualitativa identificando as situações, eventos e organização das metodologias utilizadas nas aulas de português para imigrantes haitianos, buscando produzir dados descritivos específicos a uma investigação científica. Para Bodgan e Biklen (2003, p. 53):

Os investigadores qualitativos estabelecem estratégias e procedimentos que lhes permitam tomar em consideração as experiências do ponto de vista do informador. O processo de condução de investigação qualitativa reflete uma espécie de diálogo entre os investigadores e os respectivos sujeitos, dado estes não serem abordados por aqueles de uma forma neutra.

Dessa forma, a pesquisa qualitativa pauta-se na observação do *lôcus* de investigação, nas respostas dos sujeitos da pesquisa e na observação do pesquisador quanto aos dados que estão implícitos, que vão delineando a pesquisa e vão suscitando novos olhares e novas

categorias ou elementos que agregarão novos entendimentos a respeito do objeto estudado.

Para isso, usamos o estudo de caso de natureza etnográfica, buscando investigar como o fenômeno da migração e da apropriação do português pelos imigrantes haitianos têm impactado a cultura, a língua e a heterogeneidade desses sujeitos que participam do Programa de Extensão Migração Internacional na Amazônia Brasileira: Linguagem e inserção social de imigrantes em Porto Velho.

Para compreendermos e situarmos os processos de migração e implantação do projeto de extensão, fizemos entrevistas piloto com seis imigrantes haitianos, com três professores e com a coordenadora do projeto. Na revisão da literatura a respeito de nosso objeto de estudo, este levantamento nos direcionou à exploração de alguns questionamentos que se dividiram em introdução e 3 seções.

Na introdução apresentamos parte do referencial teórico, metodológico e a divisão das seções.

Na seção 2, apresentamos um breve panorama da imigração haitiana para Rondônia, destacando as primeiras migrações para o estado desde a colonização do Brasil até os dias atuais, fazendo um comparativo entre os fatores que influenciaram as migrações para essa região. Para entendermos mais sobre esses processos, em específico na cidade de Porto Velho, apresentamos uma contextualização histórica e cronológica a respeito da criação do estado e da cidade, apresentando fatores econômicos, sociais e políticos que desencadearam essa migração de trabalhadores e imigrantes nos últimos anos.

Na terceira seção, apresentamos o Programa de Extensão Migração Internacional na Amazônia Brasileira: Linguagem e inserção social de imigrantes em Porto Velho, sua implantação e ações. Exploramos o processo de imigração haitiana para o Brasil e Rondônia, bem como, o ensino do português e as metodologias utilizadas no programa.

Na última seção, definimos como desdobramentos da nossa pesquisa os seguintes pontos: a – perfil dos professores e estudantes; b – metodologias; c – percepções dos imigrantes haitianos quanto à aprendizagem de uma segunda língua, língua adicional e língua de acolhimento.

2 MIGRAÇÃO HAITIANA PARA O BRASIL: DESAFIOS LINGÜÍSTICOS

Nesta seção, apresentamos um breve panorama da imigração haitiana para Rondônia, destacando as primeiras migrações para o estado, desde a década de 1970 até os dias atuais, para fazermos um comparativo entre os fatores que influenciaram as migrações para essa região. Para entendermos mais sobre esses processos de migrações para o Estado de Rondônia, em específico para a cidade de Porto Velho, apresentamos uma contextualização histórica e cronológica atinente à criação do estado e da cidade, expondo fatores econômicos, sociais e políticos que desencadearam essa migração de trabalhadores e imigrantes nos últimos anos.

2.1 BREVE PANORAMA DA IMIGRAÇÃO PARA O BRASIL

De acordo com a Declaração Universal dos Direitos Humanos⁷, toda pessoa pode deixar seu país e mudar sua nacionalidade. Em uma época em que as pessoas migram para outros países em busca de emprego, em situações de vulnerabilidade e para conhecer novas culturas, o fluxo migratório é algo muito recorrente em diversos países da América Latina, principalmente no Brasil, por possuir algumas fronteiras terrestres com países como Bolívia, Paraguai, Venezuela, dentre outros. Para Pellegrino (2003, p. 08) esse processo de migração atual traz novas nuances e novos desafios de integração dos povos imigrantes com os povos desses países em que são acolhidos:

Además, los migrantes de las últimas décadas no llegan a territorios vacíos ni a naciones nuevas en proceso de consolidación —como sucedió con la emigración europea del siglo XIX— sino que se incorporan a sociedades fuertemente estructuradas, lo que implica dificultades adicionales en el proceso de integración.⁸

O autor pontua que agora as migrações têm uma nova configuração, esses sujeitos migrantes não estão em busca de uma terra para colonizar, estes buscam condições melhores de vida, trabalho e

⁷ A Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) é um documento marco na história dos direitos humanos. Elaborada por representantes de diferentes origens jurídicas e culturais de todas as regiões do mundo, a Declaração foi proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em Paris, em 10 de dezembro de 1948, por meio da Resolução 217 A (III) da Assembleia Geral como uma norma comum a ser alcançada por todos os povos e nações. Ela estabelece, pela primeira vez, a proteção universal dos direitos humanos. Disponível em <https://nacoesunidas.org/direitoshumanos/declaracao/>, acesso em 10 de setembro de 2019.

⁸ Além disso, os migrantes das últimas décadas não alcançam territórios vazios ou novas nações no processo de consolidação - como aconteceu com a emigração europeia do século XIX - mas incorporada nas sociedades fortemente estruturadas, o que implica dificuldades adicionais no processo de integração (Tradução nossa).

educação, como ficou visível nas entrevistas do grupo pesquisado. Essa mobilidade dos imigrantes em busca de trabalho, para fugirem de guerras e desastres naturais tornou-se algo constante nos últimos anos.

Sabemos que as revoltas e revides contra a colonização e dominação de outros povos custou muito caro ao povo haitiano. Isso desestabilizou a cultura e a economia do país de tal forma, que ficou impossível os haitianos negociarem bens, serviços ou produtos com outros países. Dessa forma, esse povo passou a ver a migração como um processo natural e uma forma de conseguir manter seus familiares através do trabalho em outros países.

Soares (2016, p. 21) destaca que:

O desejo de liberdade, de se tornarem livres da opressão, leva o povo haitiano a buscar na revolta um meio de se libertar do colonizador. Entretanto, essa falsa ideia de liberdade traz outras formas de opressões para o país, como por exemplo, as ditaduras impostas e embargos dos produtos produzidos por Saint Domingue.

Compreende-se, assim, que o processo de migração de haitianos por diversos países é algo muito recorrente, está ligado às ditaduras vivenciadas por este povo, as questões políticas, embargos econômicos, as invasões de tropas estrangeiras e a desastres ambientais.

Até os dias atuais, o país é vulnerabilizado por suas condições sociais, por sua raça e suas crenças. Para Louidor (2013, p. 31):

Não bastaram as campanhas terroristas de “antisuperstição” (que eram como cruzadas) promovidas em 1845, 1869, 1896, 1915 e 1942 no Haiti pela igreja católica e os diferentes governos haitianos para erradicarem o vodu, junto com seus sacerdotes, sacerdotisas e seus praticantes. Além disso, tem

havido um intenso processo de estigmatizado e satanização do vodu, que contribui para falsear o que é verdadeiramente e o que representa para identidade e a história dos haitianos. Reiteramos, contudo, que a tragédia provocada no Haiti pelo terremoto de 12 de janeiro de 2010 tem causas históricas e não sobrenaturais. São causas relacionadas principalmente com a vulnerabilidade social do País historicamente produzida.

O terremoto vivenciado pelo Haiti em 2010 teve proporções alarmantes devido à deterioração do meio ambiente, sofridas no decorrer das invasões coloniais dos espanhóis e franceses entre as décadas de 1840 a 1940 (Loudior, 2013), bem como ao longo dos processos de colonização do país. O que acaba por deixar seus habitantes mais vulnerabilizados e dependentes de uma migração constante para outros países, em busca de uma melhor qualidade de vida ou emprego.

Segundo Bonnici (2009, p. 63):

[...] esses deslocamentos vivenciados pelos povos antilhanos pode ser de “forma voluntária ou involuntária, que este povo é banido de sua terra e vivendo em um lugar estranho, sente-se desenraizado de sua cultura e de seu lar”. Esses fatores da diáspora antilhana a colocam num novo conceito, o da diáspora moderna que exploram principalmente os deslocamentos para fugir da fome, da pobreza em busca de trabalho, mas agora com uma identidade transnacional.

Para o autor, os povos antilhanos estão em constante mobilidade, por isso vivenciam uma identidade multifacetada, mobilidade esta que se perfaz em meio, não só aos desastres naturais, mas se processa como forma de buscar uma melhoria de vida, de buscar emprego e conhecer novas culturas. “As pistas indicam que a emigração haitiana é multifacetada e, em relação aos jovens estudantes, não é apenas uma

questão de buscar trabalho em outros países, aquilo que se tornou uma classificação do senso comum como 'fuga de cérebros' (Cotinguiba&Cotinguiba, 2014, p.65)

No Brasil são inúmeros os motivos dos processos migratórios, inicialmente com a colonização do país, posteriormente com a migração de povos de diversas nacionalidades para manutenção da mão de obra de construção e desenvolvimento do país. Para Faria (2018, p. 41-42):

O rápido desenvolvimento do território de Rondônia teve como elemento basilar a instalação dos canteiros de obras da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré que foi elemento fundamental para a compreensão das origens do Território do Guaporé. A construção da estrada de ferro desencadeou um processo migratório interno e externo que contribuiu para a constituição do estado, tendo em vista a pluralidade de culturas e grupos sociais que compuseram a sua formação étnica multicultural, desde os primeiros ciclos econômicos. Com o avanço do ciclo migratório iniciado com a construção da ferrovia, um dos primeiros grupos significativos a migrar para aquele que seria o Estado de Rondônia foram os funcionários de outros países, que vieram trabalhar em sua construção, dentre eles, muitos negros vindos das Antilhas e conhecidos como barbadianos.

Esse processo migratório é marcado por povos advindos de diversos países que exerciam funções na construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré e que contribuíram sobremaneira para o desenvolvimento dessa região. “Na década de 1970, a descoberta de grandes manchas de terras férteis provocou o intenso fluxo migratório dirigido ao então Território Federal de Rondônia e torna a agricultura a

alternativa viável (AMARAL, 2012, p. 100)”. A partir da década de 1970⁹ um grande fluxo migratório se intensificou com a chegada de migrantes de diversas partes do país, a fim de desbravarem novos espaços territoriais e atualmente vindos de países que passaram por desastres naturais ou em processo de invasões ou guerras.

As migrações a trabalho, para estudos e como forma de refúgio seguiram ao longo dos anos no Brasil e estas impulsionaram migrações de países como Haiti, Venezuela e Cuba. Já a migração dos haitianos para o Brasil teve início devido a fatores relacionados ao terremoto ocorrido no Haiti em 2010, e posteriormente, pelas condições precárias que parte do país se encontrava após o terremoto. Para Louidor (2013, p. 27):

O terremoto ocasionou um desastre que deixou um saldo impressionante: ao redor de 300.000 pessoas perderam a vida, cerca de 1 mil estão desaparecidas, 250.000 feridas, 3 milhões de pessoas afetadas, mas de 30.000 pessoas sofreram amputações de algum membro de seu corpo, 600.000 fugiram da capital Porto Príncipe rumo a outros departamentos do País.

Esse quadro de desolação do Haiti impulsionou uma leva migratória para os países vizinhos, segundo os entrevistados a intenção deles era ir para os Estados Unidos, mas ao chegarem no Equador tiveram que remanejar sua rota inicial, passando em países como Colômbia e Peru até aportarem no Brasil, mais precisamente em algumas cidades do Acre e Amazonas, tais como Tabatinga, Assis Brasil

⁹ O PIN e os programas de assentamento – O Programa de Integração Nacional foi o primeiro a incentivar, na primeira metade dos anos de 1970, a ocupação de terras na Amazônia. Sua estratégia foi o estabelecimento dos PIC (Projeto Integrado de Ocupação) e os PAD (Programa de Assentamento Dirigido), (BORGES, 2011, p.37).

e Brasileira. Segundo os entrevistados, o desejo desses primeiros imigrantes pós-terremoto não era de ficarem no Brasil, mas como conseguiram emprego e foram acolhidos aqui, grande parte desistiu de seguir para outros países. Para Mamede (2016, p. 82):

A quase totalidade dos que chegaram ao país através do Acre era indocumentada e vítima de redes compostas por informantes, aliciadores e coíotes. Os agentes eram, em geral, equatorianos, peruanos e brasileiros, incluindo também os próprios haitianos, que atuavam estrategicamente nos diversos países e localidades por onde se estabelecia a rota. O deslocamento de imigrantes normalmente incluía viagens de barco ou avião do Haiti para o Panamá e Equador, para depois se dirigirem de carro ou ônibus até o Peru, país de acesso aos estados brasileiros do Amazonas e Acre. Até 2013, foram consolidadas duas principais rotas de entrada de haitianos no Brasil, sendo uma pela cidade de Tabatinga, no Amazonas, e outra por Assis Brasil, no Acre.

Segundo relatos dos haitianos entrevistados, ao chegarem no Brasil, eles foram acolhidos grande parte pela igreja católica e ficaram abrigados em quadras e pátios de igrejas, mas devido ao grande volume de imigrantes, à falta de infraestrutura nessas cidades e a situação de não legalização desses imigrantes, suscitou um novo processo migratório dos haitianos, dessa vez para o Estado de Rondônia. Um dos primeiros haitianos que participou do programa de extensão retrata bem essa situação:

Ao chegar ao Acre fiquei no abrigo da pastoral para fazer os documentos, lá tinha mais de 100 pessoas, entre haitianos e outros estrangeiros. O abrigo era bem precário, era uma “tragédia”. Não tinha lugar suficiente para tomar banho, para dormir, mas como a gente era estrangeiro e na situação em que

estávamos a gente aceitava tudo. A única coisa que tinha suficiente era a comida, o governo fornecia todos os dias (participante 1 avançado).

Isso demonstra que muitos dos primeiros imigrantes haitianos que adentraram as fronteiras do Brasil, ficaram suscetíveis a situações precárias até seguirem para outros estados em busca de trabalho. Nas entrevistas os haitianos relataram que parte deles seguiram viagem em ônibus fretados por empresas de outros estados e uma parte veio para Porto Velho. Segundo Cunha, o Brasil (2012, p. 112): “Concedeu visto de permanência a centenas de cidadãos haitianos que migraram em razão do terremoto ocorrido em 2010. Sob o inédito fundamento de assistência humanitária”. Dessa forma, a União, o Estado de Rondônia e Acre assumiram responsabilidades em parceria com instituições não governamentais no sentido de acolher, oferecer proteção e assistência a esses imigrantes. Por isso, constantemente vemos nos noticiários e nas ruas das cidades do Estado de Rondônia imigrantes de diversas nacionalidades.

Registra-se nas entrevistas que os primeiros migrantes haitianos pós-terremoto de 2010, chegaram ao Brasil através da rota Haiti deslocando-se para República Dominicana, posteriormente fazendo escala no Equador ou Peru e de lá seguindo para o Norte do Brasil. De acordo com um dos participantes da pesquisa: “Em dezembro de 2014 seguimos de ônibus para República Dominicana, entramos com visto e ficamos 22 dias lá aguardando a ida para o Equador, onde seguimos de avião e posteriormente de ônibus até o Peru e de lá seguimos para o Acre” (participante 1 - avançado). Inicialmente uma parte dos

imigrantes recém chegados ao Brasil se deslocaram para cidade de Tabatinga, no Amazonas, outra parte teve como parada a cidade de Brasileia, no Acre, onde foram alojados pela igreja católica e depois realocados para outras cidades, sendo que um grupo veio para cidade de Porto Velho e os demais para outros estados brasileiros.

Mas sabemos que ao longo da história do Haiti, seus habitantes vivenciaram diversos fluxos migratórios, seja pela ocupação do país por franceses, americanos, seja para fugirem da fome e das ditaduras impostas pelo regime de François Duvalier (1957- 1971).

Para Cotinguiba (2014, p. 85-86):

A emigração haitiana não é algo novo, contudo uma constante de pelo menos um século. A variação que verificamos foi o destino, que se traduz por um número diferenciado de países-destinos. Ao que se sabe, este é o primeiro movimento migratório do Haiti para o Brasil, o que denota a sua importância em ser compreendido por meio de uma pesquisa científica. Dessa forma, cabe aqui situar o contexto desse fluxo migratório para o Brasil e traçar um panorama geral, situando o percurso, o destino, uma caracterização dos migrantes, o destino e alguns motivos para migrarem. A entrada de haitianos no Brasil é uma extensão de um fluxo migratório que abrange um processo mais amplo, a migração haitiana enquanto um acontecimento generalizado, marcando sua presença em diferentes países como França, Canadá, Estados Unidos, Cuba, República Dominicana, Guadalupe, Bahamas, Guiana Francesa dentre outros.

Essa mobilidade haitiana para o Brasil apresenta fatores ligados à expansão econômica de nosso país, a oportunidade de emprego, a possibilidade de os imigrantes haitianos adquirirem um visto de permanência no país e prosseguirem seus estudos. Segundo relato de dois dos participantes da pesquisa: “quis sair do Haiti não só por causa

do emprego, mas pelas condições do Haiti pós-terremoto e para dar continuidade nos meus estudos (participante 2- intermediário)”; “ao chegarmos no Equador ouvimos histórias de que o Brasil passava por uma situação boa, que tinham muita oportunidade de emprego (participante 2- avançado)”.

Nesse contexto de migração dos haitianos desde o terremoto, é que se intensificou esse fenômeno para o Brasil, inicialmente para a Região Norte do país, a primeira rota de chegada foi o Estado do Amazonas, Acre e posteriormente Rondônia, que é o local da nossa pesquisa.

Segundo Mamed (2016, p. 80):

Diante desse quadro de profunda crise social, a população haitiana vem sendo impulsionada ou mesmo forçada a deixar o seu país em busca de melhores condições de vida. Nesse processo, em virtude das dificuldades para acessar os países do capitalismo central, na América do Norte e Europa, esses imigrantes têm feito do Brasil a referência para sua acolhida. As parcerias que o governo, organizações não governamentais e empresas brasileiras vêm firmando no Haiti em projetos de desenvolvimento, sobretudo desde 2004, concorrem fundamentalmente para esse direcionamento.

A autora aponta o Brasil como um local de acolhida dos imigrantes haitianos, mesmo o Brasil não sendo uma primeira opção de refúgio para esse povo, pode-se considerar que diante da situação de vulnerabilidade que os haitianos vivenciavam pós-terremoto, aqui era uma opção mais viável e não tão dispendiosa, já que dispunham de ajuda por parte do governo e de organizações não governamentais.

O processo de migração dos haitianos para o Brasil é relativamente recente, inúmeros haitianos têm migrado para cá após o terremoto que

o Haiti sofreu em 2010. Esse elevado número de migrações tem gerado desafios para o governo brasileiro e principalmente para os governantes das primeiras cidades brasileiras nas quais esses migrantes foram alocados.

Para Mamed (2016, p. 76):

Nos últimos cinco anos, após percorrerem a rota Haiti-Brasil, endividados e transtornados, os haitianos eram recebidos no Acre em um acampamento público improvisado, mantido pelos governos federal e estadual, cuja estrutura assegurou a regularização e a preparação deles como força de trabalho apta a seguir viagem e ingressar, de modo particularmente precário, no mercado laboral brasileiro.

O autor destaca que as condições dos primeiros imigrantes haitianos, que adentraram o Brasil, eram precárias, dessa forma, desde a chegada dos haitianos ao Brasil pós-terremoto, vemos um processo de enfrentamento de diversas barreiras físicas, linguísticas e laborais que são constantemente vivenciadas por estes imigrantes. Muito embora, a grande maioria desses imigrantes utilizam como rota de entrada os Estados do Amazonas, Acre e Rondônia, temos uma leva considerável de haitianos residentes na cidade de Porto Velho que ainda passam por situações adversas pela escassa política pública voltada para os imigrantes.

Isso nos permite entender que boa parte desses imigrantes haitianos vieram para o Brasil não só em busca de emprego, conforme relatos dos entrevistados, mas em busca de uma melhoria de vida e sobrevivência, que alguns não possuíam um visto de permanência, entraram indocumentados no Brasil, sendo que a maioria dos

entrevistados não tinha contato com o português e dessa forma não conseguiram acesso a bens e serviços, direitos e políticas públicas do governo brasileiro a estrangeiros, inicialmente.

Todavia, a Resolução Normativa CNIg nº 97 de 12/01/2012 destaca que:

Art. 1º Ao nacional do Haiti poderá ser concedido o visto permanente previsto no art.16, da Lei nº6.815, de 19 de agosto de 1980, por razões humanitárias, condicionando o prazo de 5 (cinco anos), nos termos do art.18 da mesma Lei, circunstância que constará da cédula de identidade do estrangeiro.

Parágrafo único: Consideram-se razões humanitárias, para efeito desta Resolução Normativa, aquelas resultantes do agravamento das condições de vida da população haitiana em decorrência do terremoto ocorrido naquele país em 12 de janeiro de 2010.

Mesmo a Resolução apontando para uma documentação desses imigrantes, ainda há uma certa burocracia no que concerne à documentação escolar dos haitianos que vêm para estudar no Brasil, como apresentado nas entrevistas. A maioria dos imigrantes indocumentados que adentraram as fronteiras do Brasil são homens jovens em busca de emprego, em busca de melhoria de condições de sobrevivência e a fim de manterem a família que deixaram no Haiti. Outra parte desses imigrantes vem ao Brasil apenas como uma rota para prosseguirem para outros países tais como: Canadá, Estados Unidos, dentre outros, conforme relatos dos haitianos entrevistados que chegaram em 2010.

Os primeiros haitianos pós-terremoto que chegaram ao Brasil, quase não tinham contato com o português segundo relatos das

entrevistas feitas, mas a grande maioria já dominava pelo menos duas línguas, dentre elas: o francês e o crioulo. Dentre os entrevistados, dois deles já dominavam o francês, o crioulo e o inglês. Esse processo de apropriação de mais de uma língua deve-se ao fato de o país possuir dois idiomas oficiais: o crioulo e o francês, e aos processos de migração vivenciados pelos haitianos ao longo da história do país, bem como aos processos de colonização. Para Cotinguiba (2014, p. 31):

A população haitiana é de aproximadamente nove milhões de pessoas vivendo no país e, talvez, cerca de três milhões vivendo em outros países do Caribe ou nos Estados Unidos, Canadá, República Dominicana, França e no mais recente destino, Brasil. Há duas línguas oficiais, o francês e o crioulo haitiano – Kreyòl Ayisyen –, porém numa relação diglósica, isto é, a língua materna e do domínio geral é o crioulo e o francês opera como um demarcador social, um status para quem domina, pois pode indicar o nível de escolaridade, é a língua da burocracia. O país está dividido politicamente em dez departamentos, mas é comum falar sobre o décimo primeiro, representado por todos os haitianos que vivem na emigração.

Os desafios dos imigrantes haitianos são inúmeros, dentre eles está aprender o português. O autor pontua que essa relação de conviverem com mais de uma língua é uma constante para esses sujeitos, já que falam oficialmente duas línguas

Entende-se assim, que a imigração haitiana não pode ser considerada apenas pelo fator trabalho, tendo em vista que o povo haitiano ao longo da sua história já vivenciou inúmeros processos migratórios. Dessa forma, podemos perceber que a imigração haitiana na atualidade está ligada a um conjunto de fatores tais como: economia,

estudo, trabalho, pobreza, qualidade de vida, dentre outros que levam seu povo a deslocarem-se por diversos países.

De acordo com nossa pesquisa foi possível observar que o acolhimento exercido no seio da sociedade brasileira, em particular a rondoniense, que faz parte de nossa pesquisa, ainda é crítica. São necessárias políticas, ações sociais e governamentais que fortaleçam o desenvolvimento de uma consciência coletiva e direcionada a possibilitar que esses imigrantes desfrutem de seus direitos, possam ser tratados com dignidade, direito a condições de trabalho, estudo, moradia, alimentação e possam ressignificar sua identidade enquanto migrante (PACHECO, 2014, p 138).

Esse panorama de migração a trabalho, estudo e para conhecerem outras culturas, tem sido uma constante nos últimos anos no Brasil e em Rondônia, “constata-se, assim, que o Brasil tem se tornado um lugar de passagem e o destino para imigrantes e/ou refugiados das mais variadas nacionalidades e continentes (Cotinguiba, Silva, Cotinguiba, 2019, p. 166)”. Mesmo diante das inúmeras ações do governo, das ONGS, entre outros grupos, falta muito para que o Brasil esteja preparado para acolher esses imigrantes haitianos ou de outras nacionalidades e possibilitar uma melhor inserção social através de projetos de fomento ao ensino do português para esses imigrantes.

Nesse sentido, a migração haitiana para o Brasil remonta inúmeros períodos e processos de desenvolvimento econômico e político de nossa história que ganham corpo com as migrações do processo de ocupação das terras, migrações a trabalho que compõem o Estado de Rondônia e posteriormente com o zoneamento do estado entre a década de 1970 a

1980, dando continuidade com a construção de usinas na região e a chegada dos haitianos em 2010.

Rondônia foi criada por parte do território do Amazonas, proveniente dos desbravadores que adentraram essas terras para instalar a Estrada de Ferro Madeira-Mamoré e por parte das terras do Estado de Mato Grosso. Após a conclusão da obra ficaram cerca de mil moradores nessas terras. Sendo que boa parte eram barbadianos que vieram trabalhar na construção da ferrovia. Muitos desses trabalhadores foram enganados com a falsa promessa de prosperidade, do El Dourado, onde ficariam ricos através da comercialização das riquezas naturais da região. Desde sua origem, Porto Velho tem sido fortemente influenciada por migrações de diversos povos que adentraram as terras que compõem a Amazônia brasileira para trabalharem. Como é o caso dos povos barbadianos. Segundo Dante Ribeiro (1995, p. 313).

A Coroa portuguesa esforçou-se por estabilizar a sociedade nascente, estimulando o cultivo de algumas plantas indígenas, como o tabaco, o cacau e o algodão. Para essas tarefas produtivas e também para consolidar o seu domínio da área disputada pelos espanhóis, introduziu na Amazônia colonos das ilhas atlânticas, principalmente dos Açores. Esse foi o único contingente colonizador trazido para a Amazônia para transplantar um modo europeu de vida. Vinham estruturados em famílias, trazendo, cada homem, sua mulher, seus filhos e, por vezes, umas poucas cabeças de gado. Formaram inicialmente alguns núcleos agrícolas, mas esses foram ganhos progressivamente para os modos de vida da região, forçados pelo maior valor adaptativo das fórmulas indígenas de trabalho e de alimentação e, sobretudo, pelo atrativo econômico da exploração das drogas da mata.

Então, para o autor a colonização da Amazônia e das terras que compõem Rondônia trouxe um grande contingencial de estrangeiros, principalmente para trabalharem. Assim, desde a constituição do Estado de Rondônia e de suas primeiras cidades que povos oriundos de diversas nacionalidades têm vindo até aqui em busca de emprego ou melhoria de vida, por considerarem que aqui possuem mais oportunidade ou pela economia e produção de bens naturais.

Para Lima (2006, p. 14) o termo “barbadiano” foi uma construção inventada pela sociedade local de algumas regiões da Amazônia brasileira, onde os povos negros caribenhos vieram para trabalhar:

O termo “barbadiano” é uma categoria que não indica simplesmente uma origem ou nacionalidade, mas foi empregada como uma identificação englobadora, atribuída aos negros estrangeiros, não introduzidos aqui como escravos, que vieram, desde o início do século XX, de diversas partes do Caribe, mas especificamente de áreas de colonização inglesa, para Belém e outras cidades da Amazônia. Tal termo guarda relação com as imagens que a sociedade construiu acerca desse grupo de pessoas, e que estendeu sobre seus descendentes, chegando ao ponto de se constituir como um rótulo a identificar, pelo menos até meados do XX, inclusive de forma negativa, o negro que é estrangeiro, falante do inglês e, ainda anglicano.

O termo “barbadiano”, de certa forma, deturpa a imagem desses migrantes caribenhos, pormenorizando e englobando todos esses povos trabalhadores em uma visão estereotipada da sua raça e da língua que falavam. Tal conceito está baseado em valores e em um conjunto de categorias sociais que foram sendo construídas ao longo dos anos de colonização.

Para Schuindt (2016, p. 25), muito trabalhadores que adentravam essas terras estavam movidos por uma falsa esperança de prosperidade, mas não sabiam as dificuldades que encontrariam principalmente relacionadas ao clima, à vegetação e a falta de recursos básicos na região. Segundo a pesquisadora:

[...] essa visão distorcida de uma Amazônia esplendorosa que lhe traria lucro fácil e rápido logo se desfez. Um exemplo claro disso foi quando os empreiteiros iniciaram a construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré e tiveram uma grande surpresa ao perceberem as inúmeras dificuldades que encontrariam para desbravar a mata fechada. Um alarmante número de empregados da construção morreu devido às condições insalubres de se trabalhar em um lugar como este.

Considera-se, assim, que os imigrantes trabalhadores que vieram para Rondônia não tinham a menor noção das dificuldades que encontrariam, somado a isso temos as doenças da região, bem como, o isolamento dos demais centros comerciais do Brasil, o que dificultava mais ainda a sobrevivência e os recursos para o desenvolvimento do estado, mas esse cenário foi se modificando a partir de projetos de desenvolvimento proposto pelo governo.

Segundo Borges (2011, p. 37):

A terceira e última fase de projetos de ocupação se deu logo nos anos de 1980 e foi baseada em três diretrizes: a) Classes rurais de nível social mais baixo como grupos alvo; b) Desenvolvimento de estratégias para a satisfação de necessidades básicas; e, c) Incentivo para métodos participativos. A construção de infraestrutura e a consolidação dos projetos de assentamento também fizeram parte das metas do Programa.

O autor destaca que o desenvolvimento econômico e político de Rondônia impulsionou inúmeras migrações dentro do país. Dentro desses cenários, são postos inúmeros desafios, tais como: o acolhimento desses povos, a oferta precária e sub-humana das condições dos trabalhadores e povos nativos da região, moradia, alimentação, dentre outros fatores ligados às doenças, à saúde, à dignidade da pessoa humana, que desde muito tempo eram e continuam sendo precárias.

FARIA (2018, p. 43) retrata bem esse processo de expansão econômica e migratória para Rondônia quando pontua que:

Entre as décadas de 1960 a 1980, facilitados pela abertura da rodovia BR-364, ocorreu um novo fluxo migratório intenso de famílias que buscavam por terras férteis em Rondônia, o novo eldorado brasileiro. Esse processo de migração e colonização ampliou significativamente a densidade demográfica do Estado de Rondônia, criado em 22 de dezembro de 1981 pela Lei Complementar 41, assinada pelo presidente General João Batista Figueiredo.

Para o autor, Rondônia vivenciou um fluxo migratório entre a década de 1960 e 1980 com foco na posse de terras, o que impulsionou o desenvolvimento do estado e aumentou substancialmente o número de habitantes na região.

Nos últimos anos foram registrados no Relatório Anual de Imigração¹⁰ 319 autorizações de trabalho para imigrante no Estado de Rondônia entre 2011 e 2018, sendo que dentre esses, a maioria são de

¹⁰ Disponível no Portal de imigração (Portal do Governo Federal para informações imigratórias do Brasil a exemplo de trabalho, investimento produtivo ou já é residente no País. Permite acessar, também, dados e informações sobre movimentação de imigrantes no mercado de trabalho brasileiro e acompanhar seu processo de imigração de forma digital).

imigrantes haitianos. Um dos fatores que contribuíram para esse aumento da migração haitiana no estado e no país é o fato de o Brasil fazer fronteira com outros países, tais como: Peru, Venezuela e Colômbia, bem como pela expansão econômica do país e a oportunidade de trabalho e estudo. Percebe-se que, segundo pesquisas nessa área, o maior fluxo de imigrantes haitianos concentrou-se no Estado do Acre, posteriormente no Estado de Rondônia e atualmente estão distribuídos em vários estados do país.

Porto Velho foi a primeira cidade do Estado de Rondônia a dar acolhimento aos migrantes haitianos pós-terremoto. A cidade concentra uma estimativa de 529.544 habitantes¹¹, está às margens do Rio Madeira, localizada na parte Oeste do estado fazendo parte da Amazônia Ocidental.

A cidade de Porto Velho passou a ser capital do Território em 1943, fazendo parte, junto com Guajará Mirim, do Território Federal do Guaporé e em 1982, passou oficialmente a ser Estado de Rondônia.

O contexto social e econômico de Porto Velho e a construção de duas usinas hidrelétricas ao longo do Rio Madeira, no Estado de Rondônia, trouxeram um fluxo migratório de pessoas, advindas de diversas partes do país, em busca de emprego. Esses processos migratórios fomentaram uma mobilidade de trabalhadores de diversas regiões e nacionalidades e dentre eles os haitianos que imigraram inicialmente por causa do terremoto, que devastou parte do país deles em 2010 e posteriormente para estudarem e conhecerem nossa cultura.

¹¹ Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ro/porto-velho/panorama>.

De acordo com os entrevistados, boa parte desses trabalhadores imigrantes possui no mínimo uma profissão estabelecida, trabalhavam como professores, eletricitas e vendedores, já falavam fluentemente o francês e o crioulo, mas por não dominarem o português ficaram à mercê de empregos abaixo da média de capacitação profissional desses trabalhadores.

A migração de haitianos para Porto Velho teve início em 2011, estes foram abrigados em uma casa de apoio, sendo acolhidos pela Pastoral do Imigrante da igreja católica.

Essas redes de acolhimento dos imigrantes haitianos em Porto Velho, permitiram que o Projeto de Extensão Migração Internacional na Amazônia Brasileira: Linguagem e inserção social de imigrantes em Porto Velho se instituisse na Universidade Federal de Rondônia – UNIR.

No ano de 2012, cerca de mais de 300 haitianos adentraram a cidade de Porto Velho. Chegaram inicialmente em busca de emprego e estudo como migrantes e posteriormente através da Pastoral do Imigrante e do Programa de Extensão Migração Internacional na Amazônia Brasileira: Linguagem e inserção social de imigrantes em Porto Velho, passaram ao *status* de imigrantes legalizados no país. Para Cotinguiba & Cotinguiba (2014, p. 64) “estudar em outro país é um sonho para muitos haitianos”¹². Atualmente inúmeros imigrantes haitianos, venezuelanos e cubanos já foram atendidos pelo programa.

¹² Disponível em: <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/pedagogica/article/view/2843>.

Países	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018
Total	1.450	5.766	3.297	4.468	36.292	1.156	4.801	2.499
Senegal	1	-	88	320	345	226	2.285	1.365
Haiti	708	4.825	2.069	1.890	34.773	-	1.244	364
Guiné Bissau	-	2	3	59	69	69	33	297
Bangladesh	-	1	46	1.188	706	123	41	115
República Dominicana	3	1	2	32	84	7	5	100
Cuba	9	13	12	17	35	39	6	64
Paquistão	-	-	20	77	12	45	58	46
Guiné	-	1	3	3	-	7	10	24
Angola	4	6	9	31	42	15	11	18
Gâmbia	-	-	-	12	1	2	20	15
Gana	-	-	3	140	5	397	682	14
Afeganistão	-	-	1	-	-	-	-	7
Burkina Faso	-	-	-	17	3	4	5	7
Não Especificado	-	19	2	1	9	6	13	10
Outros	725	898	1.039	681	208	216	388	53

Fonte: Elaborado pelo OBMigra a partir dos dados do Conselho Nacional de Imigração/ Ministério do Trabalho, 2011-2018.

Disponível em: <https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/relatorio-anual/RELAT%C3%93RIO%20ANUAL%20OBMigra%202019.pdf>. Acesso em 13 de maio de 2020. Figura 1

Entre 2013 e 2018 houve um aumento do número de autorizações concedidas para os imigrantes haitianos pelo governo brasileiro, estes representam cerca de 50% dos imigrantes no país nos últimos 9 anos, sendo que: “a RN N° 27 que concedeu autorizações aos imigrantes haitianos por razões humanitárias” (OBMigra, 2019, p. 45).

Segundo relato dos participantes da pesquisa, a grande maioria dos primeiros imigrantes pós-terremoto era constituída de homens, após se estabilizarem no Brasil, é que estes financiavam a vinda das mulheres e filhos.

Com a chegada desses imigrantes surge uma inquietude quanto a fatores ligados à empregabilidade desses trabalhadores, quanto a existência de pessoas mais vulneráveis que são adolescentes e crianças que ainda não estão aptos ao mercado de trabalho, isso trouxe uma leva de pessoas que ficaram à mercê das políticas de migrações, da ajuda de

ONGS e do governo. Sem contar na burocracia em relação à emissão de documentos vários e revalidação de documentos escolares, como apresentado nas entrevistas. Embora haja uma nova legislação que destacou ações e garantias aos estrangeiros. A LEI Nº 13.445, DE 24 de maio de 2017 preconiza que:

Art. 14. O visto temporário poderá ser concedido ao imigrante que venha ao Brasil com o intuito de estabelecer residência por tempo determinado e que se enquadre em pelo menos uma das seguintes hipóteses:

I - o visto temporário tenha como finalidade:

- a) pesquisa, ensino ou extensão acadêmica;
- b) tratamento de saúde;
- c) acolhida humanitária;
- d) estudo;
- e) trabalho;
- f) férias-trabalho;
- g) prática de atividade religiosa ou serviço voluntário;
- h) realização de investimento ou de atividade com relevância econômica, social, científica, tecnológica ou cultural;
- i) reunião familiar;
- j) atividades artísticas ou desportivas com contrato por prazo determinado.

Mesmo que a Lei nº 13.445 institua o direito a um visto temporário por acolhida humanitária e para estudo, isso não é garantia de que esses imigrantes haitianos conseguirão dar continuidade em seus estudos, pois a documentação escolar, muitas vezes não é compatível, ou reconhecida aqui, como relatado pelos haitianos nas entrevistas. Isso mostra que as condições desses imigrantes ainda são precárias e falta muito para que o Brasil possa acolhê-los de forma essencial.

Apesar da lei aprovada em 2017 trazer alguns avanços quanto à documentação, na pesquisa os imigrantes haitianos pontuaram a dificuldade de ter acesso no que concerne à política de imigração, há pouco incentivo e desenvolvimento de ações que possibilitem que esses imigrantes possam consolidar seus direitos sociais, tais como: o reconhecimento das documentações para prosseguimento dos estudos, aprendizagem da língua do país que os abriga, fomento ao trabalho e aos estudos. Dessa forma, ficam condicionados a atuarem em serviços inferiores à sua capacidade profissional e não veem possibilidade de prosseguimento nos estudos.

2.2 DESAFIOS LINGÜÍSTICOS

A partir de 2010, com a chegada dos haitianos, várias regiões do Brasil abriram cursos de português para estrangeiro, apesar de já termos cursos direcionados para os que adentravam no Brasil a trabalho ou estudo, não existiam cursos direcionados aos imigrantes refugiados.

Podemos considerar que o ensino da Língua Portuguesa para imigrantes é uma proposta para diminuir um pouco dessas dificuldades

nesse processo de acolhimento e poderá integrar esse sujeito nessa nova cultura, podendo possibilitar a construção de uma identidade multicultural a partir do contato com a língua. Segundo Almeida Filho (1992, p. 21):

[...] a linguagem não pode ser tomada como objeto exterior ao aprendiz, mas sim como processo construtivo e emergente de significações e identidade. Aprender uma língua não é somente aprender outro sistema, nem passar informações a um interlocutor, mas construir no discurso (a partir de contextos sociais concretos e experiências prévias) ações culturais apropriadas.

A proposta inicial dos primeiros cursos de Língua Portuguesa para imigrantes não trabalhava na perspectiva de acolhimento, eles buscavam construir uma identidade do sujeito imigrante, mas buscavam também desenvolver uma metodologia de ensino do português como língua estrangeira, de forma que estes alunos dominassem a fluência na língua alvo. Dessa forma, “quando a ensinamos, estamos a facilitar compreensões (simultaneamente de conteúdos e do próprio sistema da L-alvo) (ALMEIDA-FILHO, 2017, p. 10-11).

A questão da aprendizagem da Língua Portuguesa como uma língua de acolhimento, tem sido uma barreira para muitos imigrantes, conforme pode ser verificado nas entrevistas. Na opinião de Grosso (2011, p.66) “seja qual for a razão (política, econômica, familiar ou outra), quem chega precisa de agir linguisticamente de forma autônoma, num contexto que não lhe é familiar”.

Além das dificuldades sofridas no processo de migração, somado a isso as condições de sobrevivências e o acolhimento de uma nova língua é algo que dificulta arrumar um emprego, exercer a profissão que alguns imigrantes já têm estabelecida, se sentirem acolhidos nesse novo lugar, bem como, interagirem com falantes da Língua Portuguesa. Pereira (2017, p. 119) destaca que “essas características englobam uma nova categoria de investigação que diz respeito às condições necessárias para o aprendizado da língua, para além da proficiência: a sobrevivência do refugiado no país que o acolhe”.

As duas autoras enfatizam uma proposta do ensino da Língua Portuguesa como forma de acolhimento, buscando reduzir o preconceito quanto aos imigrantes e suas línguas, desconstruindo assim a ideia colonizadora de que o estrangeiro é o estranho, diferente ou que não se adequa à sociedade que o acolhe.

2.3 MULTICULTURALISMO NA EDUCAÇÃO

As constantes mudanças provocadas pela globalização, pelas migrações e relações sociais têm intensificado o discurso quanto aos direitos humanos e o hibridismo da cultura, da identidade cultural e social vivenciados na atualidade. Convivemos com constantes mudanças e temos formado uma identidade multicultural. Canclini (1997, p. 121) destaca que:

Estabeleceu-se que ter uma identidade equivalia a ser a parte de uma nação, uma entidade especialmente delimitada, onde tudo aquilo compartilhado pelos que a habitam - língua, objetos costumes - os diferenciaria dos demais de forma nítida.

O autor aborda sobre a construção do conceito de identidade de uma nação, propondo assim, uma quebra da construção unívoca desse conceito, já que esta é reinventada e sofre hibridizações com outros povos, outras culturas e identidades, constituindo-se assim num território multicultural.

Dentro desse cenário de mudanças sociais e culturais está o multiculturalismo que propõe um estreitamento das relações culturais e as transformações das identidades culturais, sendo que “o sujeito”, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas (HALL, 2006, p. 12)”.

Dessa forma, Hall propõe um diálogo entre as culturas, de forma que esse sujeito reformule e ressignifique a sua identidade, num processo de assimilação e aceitação das diferenças do outro.

Desse modo, esses conceitos são construídos num território imaginário de etnias e nações, sendo que esta construção do conceito de identidade não deve mostrar-se indiferente às mudanças e as hibridizações ocorridas no decorrer da construção social e histórica da sociedade. Para AMARAL (2012, p.200):

A realidade multicultural suscita novas questões para a sociedade como um todo que não podem ser ignoradas ou minimizadas. É a interação de culturas que se fundem em um sistema marcado pela efervescência das questões trazidas pelas diferenças de gênero, de raça, de classe social, de orientação sexual, de origens. Diferenças que até bem pouco tempo ficaram ocultadas pela força do discurso sobre igualdade.

A autora traz um amplo debate referente ao processo de diversidade cultural vivenciada na atualidade, sendo que esta interação cultural quebra com a ideia de uma identidade única e imutável. Essas considerações a respeito do multiculturalismo e hibridização da identidade suscitam novos desafios para a prática educativa, de forma que a escola se torne inclusiva e sensível às demandas sociais e culturais do seu público escolar.

Nesse sentido, a escola cumpre um papel primordial de acolher a todos de forma diferenciada, de acordo com suas particularidades, sem segregações e exclusões dos sujeitos aprendizes. “É fundamental estudar o multiculturalismo para encorajar estudantes e educadores a serem capazes de articular interesses comuns e gerais que acabem com uma visão egoísta de superioridade cultural (AMARAL, 2012, p. 201)”.

Estes apontamentos quanto à diversidade cultural presente nas práticas pedagógicas suscitam um olhar atento no que se refere às questões históricas e atuais, no sentido de desconstruir os discursos relacionados à alteridade, à construção do sujeito migrante, o imaginário dos sujeitos vulnerabilizados, que são por vezes distorcidos e estereotipados nas histórias e narrativas históricas. Com isso, a educação segue com “o papel de promover o reconhecimento das diferenças, orientando os envolvidos no processo de transmissão cultural para a discussão perene sobre culturas e identidades dos sujeitos da educação (OLIVEIRA & MIRANDA, p. 2004)”.

Pensando nessas barreiras enfrentadas pelos imigrantes haitianos no processo de acolhimento e permanência no Brasil, e no multiculturalismo presente nas diversas relações culturais que estes

sujeitos estabelecem nesse processo de migração, na próxima seção apresentamos o programa de extensão de ensino do português para imigrantes, bem como, fazemos uma contextualização do processo de implantação do português como língua adicional para imigrantes.

3 ENSINO DO PORTUGUÊS PARA IMIGRANTES HAITIANOS

Nesta seção apresentamos o Programa de Extensão Migração Internacional na Amazônia Brasileira: Linguagem e inserção social de imigrantes em Porto Velho, sua implantação e ações. Exploramos o uso da língua: seu domínio e seus usos, o português como língua adicional ou segunda língua e migrantes haitianos e o domínio do português.

3.1 PROGRAMA DE EXTENSÃO MIMCAB

Nos últimos anos, o ensino do português para imigrantes no Brasil tem se pautado numa prática social, que busca a apropriação linguística na formação cidadã e crítica desses sujeitos. “Por isso, é preciso fazer/ter experiências que aprofundem a percepção da língua e permitam o aperfeiçoamento dos aprendizes enquanto cidadãos na linguagem (ALMEIDA-FILHO, 2017, p. 9)”. A proposta do português como segunda língua propõe resgatar as particularidades de cada público-alvo, trazendo para sala de aula as experiências de vida, os contextos de aprendizagens e as visões de mundo desses imigrantes.

No decorrer dos anos, muitas experiências do ensino do português para imigrantes foram desenvolvidas no país. Chagas (2016, p. 20) propõe um projeto de extensão voltado para aprendizagem do

português como segunda língua, mas também como interação social desses sujeitos imigrantes:

O Projeto de Extensão “Brasil Sem Fronteiras”, proposto por mim e pela professora Alessandra Montera Rotta, como subprojeto do “Língua Portuguesa e Cultura Brasileira para estrangeiros: ações e intervenções para o aprimoramento do ensino de Português como Língua Estrangeira - PLE (2º Ed.; nº 10533-2013)”, realizado no ano de 2012 - e ocorrido ainda hoje sob novas gestões - objetiva justamente criar espaços de ensino de PE fora do ambiente formal de sala de aula, como em supermercados, museus, feiras livres ou mesmo em viagens culturais à outras cidades. Acredito que, durante essas atividades, o universitário estrangeiro tenha a oportunidade de experienciar de perto a particularidade das diferentes materialidades linguístico-culturais da região e ter uma visão diferente da realidade social do Brasil. A meu ver, a pura imersão no cotidiano universitário uberlandense poderia não propiciar ao estudante estrangeiro o contato com a singularidade da cultura, língua e identidade regional brasileira, já que o ambiente universitário me parece semelhante em qualquer país.

O autor mostra com seu projeto que o objetivo deste é uma inserção do estrangeiro no universo cultural e social do Brasil, de forma que esse construa suas experiências com os discursos apresentados em situações cotidianas e isso permita que eles interajam com maior desenvoltura com a Língua Portuguesa.

Para LIMA&LIMA (2017, p.70):

As experiências individuais se remetem à personalidade do aprendiz, suas motivações, metas e objetivos, história pessoal, cultural e ao próprio contexto de aprendizagem, podendo levar a experiências totalmente distintas na mesma sala de aula. Assim, essas experiências apontam a importância de entender os motivos que subjazem à aprendizagem em sala de aula.

Segundo o autor, são as experiências individuais e coletivas em sala de aula que darão um norte na aprendizagem do português pelos alunos imigrantes. Esse processo de interação social e de heterogeneidade vivenciado num mesmo ambiente, possibilita inúmeras aprendizagens e compõem um vasto projeto de interação e inserção do aluno imigrante.

No relato dos professores do programa de extensão, o ensino do português para imigrantes pauta-se em uma perspectiva de acolhimento. “o direito ao ensino/aprendizagem da língua de acolhimento possibilitará o uso dos outros direitos, assim como o conhecimento do cumprimento dos deveres que assistem a qualquer cidadão” (GROSSO, 2010, p. 69). Durante as observações em sala de aula pudemos perceber que as metodologias usadas no ensino do português para estrangeiros partiram de situações reais, tais como o reconhecimento dos seus documentos escolares, a procura de vagas para seus filhos estudarem, um diálogo durante as compras no mercado, durante uma entrevista de emprego e em situações vivenciadas nas aulas do programa.

Os professores e alunos imigrantes do programa apontam em suas entrevistas que a dificuldade na aprendizagem da Língua Portuguesa está na sonoridade de algumas palavras, as gírias e algumas palavras que apresentam mais de um sentido.

Já SILVA (2018, p. 56) propõe o ensino da Língua Portuguesa como segunda língua a partir do uso da gramática, mas ao mesmo tempo propõe textos que apresentem situações cotidianas dos alunos

imigrantes, para que estes possam vivenciar na prática as variações da Língua Portuguesa e as regras gramaticais:

Logo, nosso intuito é criar uma expectativa no aluno de que ele estudará as regras da língua, mas será levado a um universo muito maior, que é o de aprender a língua em uso, espontânea, isto é, “viva”, a partir de textos multimodais autênticos, que mostrem as possibilidades de construções e de significações.

Essas experiências nos mostram as especificidades e quais dificuldades são encontradas, tais como a compreensão do som e o sentido de algumas palavras, dentre estas as palavras homógrafas, que segundo todos os entrevistados, deixa-os muito confusos, bem como na observação feita durante as aulas de português para os haitianos, os alunos questionaram quanto à apresentação de um conto que comparava a figura da galinha com a situação de uma mãe.

No que concerne às metodologias exploradas no ensino da Língua Portuguesa para imigrantes, temos a de ensino como língua adicional, como segunda língua e como língua de acolhimento, das quais destacamos as seguintes experiências:

Muitos são os elementos que podem emergir da investigação da experiência, especialmente quando se considera que o ensino-aprendizagem de uma nova língua requer muito além do conhecimento relativo ao seu sistema, envolvendo visões sócio-histórico-culturais. Nesse ponto, a investigação de experiências de aprendizagem de PLA pode explicitar inter-relações entre aspectos caros à Linguística Aplicada e à área de ensino-aprendizagem de línguas, como questões relativas à interculturalidade no ensino de PLA, às identidades cultural e idiomática, à

internacionalização do ensino superior, às políticas para o ensino de português para estrangeiros, entre outras (Lima & Lima, 2017, p.07)

No começo das aulas percebi entre eles uma homogeneidade no que tange ao comportamento. Parecia que em nenhum momento o saber trabalhado em sala de aula ensejava identificações ao universo discursivo da Língua Portuguesa e ao Brasil, permitindo-lhes tomar a palavra nessa língua. Diante disso, inseri no nosso plano de curso algumas atividades que permitissem a eles vivenciar a Língua Portuguesa no cotidiano da cidade e da região em que estavam. (Chagas, 2016, p.64)

O que intentamos, por outro lado, é trazer a público a vivência de uma pesquisa e de uma intervenção, por meio de um projeto que vai além do ensino e da aprendizagem da língua do país de acolhimento. Uma ação que privilegia olhar para a linguagem como constitutiva da sociedade e da cultura, e que, por esse motivo, enxerga a língua como uma variável, um fator de mediação sociocultural na/da migração, contribuindo, assim, com o desenvolvimento da autonomia dos imigrantes. (Pimentel-Cotinguiba; Cotinguiba e Pereira, 2019, p.175)

Os autores propõem projetos de ensino como uma forma de vivenciar as situações de diálogo e aprendizagem do português no Brasil. Os três autores, embora com propostas diferentes, sinalizam para uma aprendizagem pautada em elementos da cultura do sujeito imigrante e a cultura brasileira, bem como a identidade do sujeito imigrante.

Com o intuito de contribuir com as experiências na área do ensino de Língua Portuguesa para imigrantes e com os diálogos suscitados atinentes a essa temática, é que o Programa de Extensão Migração Internacional na Amazônia Brasileira: Linguagem e inserção social de imigrantes em Porto Velho foi institucionalizado na Universidade Federal de Rondônia-UNIR.

O programa de extensão teve suas primeiras ações em 2011, sendo institucionalizado em 2013 e em 2016 foi criado o Observatório das migrações em Rondônia-OBMIGRON.

Para sua coordenadora, a Professora Dra. Marília Lima Pimentel Cotinguiba, nas diretrizes do programa de pesquisa apresentado à PROPESQ/UNIR (2013, p. 5):

Este Observatório das migrações em Rondônia permite captar processos migratórios contextualizados e historicamente se o movimento migratórios internos e internacionais ao longo desse período que ampliem o conhecimento e análise acerca desse fenômeno social em uma perspectiva interdisciplinar possibilitar a incorporar pesquisadores de diversas formações acadêmicas que dialogam diretamente com o fenômeno migratório traduzido em análises interdisciplinares sobre os fenômenos e suas características, sobretudo nas áreas da sociologia, antropologia, história e linguística.

A professora Cotinguiba propõe uma observação mais detalhada das migrações em Rondônia, analisando em quais contextos, quais as motivações impulsionam essas migrações. Dessa forma, este projeto da Universidade Federal de Rondônia-UNIR, na missão de observar como o processo de migrações vem se constituindo em Rondônia, busca contribuir para diminuir as barreiras encontradas por esses imigrantes quanto à língua, o acolhimento, a inserção no mercado de trabalho, dentre outros fatores ligados à imigração.

Essas ações do programa sinalizam para a proposta de um retorno à sociedade, enquanto pesquisas desenvolvidas nos grupos e projetos de extensão da Universidade. Sabemos que ao longo dos anos da criação das universidades públicas no Brasil fomentaram-se ações e

desenvolveram-se pesquisas tendo em vista o atendimento da população, de forma a contribuírem para o desenvolvimento econômico, político, social e cultural desse povo.

Nesse sentido, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação nº 9394/96, em seu artigo 43, destaca que a finalidade da Educação Superior (BRASIL, 1996) é:

- I - estimular a criação cultural e o desenvolvimento do espírito à difusão das conquistas e benefícios resultantes da criação cultural e da pesquisa científica e tecnológica geradas na instituição.
- VIII - atuar em favor da universalização e do aprimoramento da educação básica, mediante a formação e a capacitação de profissional científico e do pensamento reflexivo;
- II - formar diplomados nas diferentes áreas de conhecimento, aptos para a inserção em setores profissionais e para a participação no desenvolvimento da sociedade brasileira, e colaborar na sua formação contínua;
- III - incentivar o trabalho de pesquisa e investigação científica, visando o desenvolvimento da ciência e da tecnologia e da criação e difusão da cultura, e, desse modo, desenvolver o entendimento do homem e do meio em que vive;
- IV - promover a divulgação de conhecimentos culturais, científicos e técnicos que constituem patrimônio da humanidade e comunicar o saber através do ensino, de publicações ou de outras formas de comunicação;

- V - suscitar o desejo permanente de aperfeiçoamento cultural e profissional e possibilitar a correspondente concretização, integrando os conhecimentos que vão sendo adquiridos numa estrutura intelectual sistematizadora do conhecimento de cada geração;
- VI - estimular o conhecimento dos problemas do mundo presente, em particular os nacionais e regionais, prestar serviços especializados à comunidade e estabelecer com esta uma relação de reciprocidade;
- VII - promover a extensão, aberta à participação da população, visando a realização de pesquisas pedagógicas e o desenvolvimento de atividades de extensão que aproximem os dois níveis escolares.

Dentre as finalidades da Educação Superior, está a extensão como forma de investigar e difundir o conhecimento, a criação cultural, a pesquisa científica e tecnológica. Entendemos que o projeto de extensão tem uma missão integradora dos pilares da Educação Superior, quais sejam: ensino, pesquisa e extensão. Observando assim, a prioridade das ações desenvolvidas na Educação Superior, que visam o retorno social à sociedade, a transformação social, bem como a transmissão dos conhecimentos. “A extensão universitária, entre nós, está prevista desde a legislação de 1931, que mediante Decreto nº 19.851, de 11/4/1931, estabeleceu as bases do sistema universitário brasileiro” (PAULA, 2013, p. 13-14).

Neste contexto, o programa em questão insere-se na extensão universitária da UNIR para a comunidade acadêmica e para os imigrantes em busca de minimizar as dificuldades encontradas por estes imigrantes haitianos, na fluência, no uso do português em situações cotidianas e nas questões de discriminação cultural e raciais a que esses sujeitos podem ser expostos na chegada e permanência no Estado de Rondônia. Para Pimentel- Cotinguiba (2013, p. 8):

A questão migratória em Rondônia ainda é um tema a ser estudado em profundidade e discutido em vários sentidos, como os conflitos étnicos, questões linguísticas, de ordem política, domínio da terra dentre outros temas. A história da formação do Estado de Rondônia é uma história que se confunde com diferentes movimentos migratórios para região desde o período da criação do Território, passando pela formação política do estado até às primeiras décadas do século XXI.

Com isso, tem pautado suas ações no estudo das migrações em Rondônia, como essas têm influenciado a colonização, a língua, a cultura, a constituição das cidades, bem como os conflitos e a resistência desses povos diante das dificuldades encontradas nesse processo de migração.

O programa já atendeu inúmeros imigrantes haitianos., “o projeto da UNIR conta com múltiplos serviços de assessoria ao seu público e já atendeu mais de 2.500 pessoas, uma ação que denominamos como mediação social na migração” (Pimentel-Cotinguiba; Cotinguiba e Pereira, 2019, p. 175).

Segundo relato dos imigrantes haitianos entrevistados, inicialmente as aulas ministradas ocorreram na Paróquia São João

Bosco, no município de Porto Velho e posteriormente passaram a ser ofertadas na Escola Estadual 21 de abril.

A partir das ações desenvolvidas pelo programa de extensão, muitas outras iniciativas foram tomadas a fim de mobilizar a participação dos imigrantes haitianos nas atividades do programa, segundo Santos, Assis e Cotinguiba (2015, p. 45-46) o programa de extensão:

Atualmente conta com a colaboração de pesquisadores e docentes da instituição, discentes do mestrado acadêmico em letras e em estudos literários, acadêmicos de cursos de graduação (letras-português, letras-ínglês, ciências sociais, arquitetura e história) e voluntários. No ano de 2015, uma das linhas de ação implantadas no projeto foi à preparação dos alunos para os exames do EJA e ENEM.

Com isso, as aulas de português implantadas já passam a expandir novos horizontes, no sentido de buscar, qualificar e inserir esses trabalhadores imigrantes haitianos na sociedade portovelhense e atualmente na Universidade, uma vez que em 2016 e 2017 alguns alunos do projeto foram aprovados no vestibular da UNIR, no *campus* de Porto Velho.

A compreensão da relação entre a língua que falamos e a cultura que vivenciamos tem sido um grande fator para melhorar significativamente a aquisição do português por parte dos imigrantes haitianos de Porto Velho, que participam do programa. Saussure (2006, p. 17) considera que:

Mas o que é a língua? Para nós, ela não se confunde com a linguagem; é somente uma parte determinada, essencial dela, indubitavelmente. É, ao

mesmo tempo um produto social da faculdade da linguagem e um conjunto de convenções necessárias adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade de indivíduos.

Nesse sentido, a língua passa a assumir seu papel social, cultural e individual, pensando nos costumes, crenças e especificidades determinadas. No caso dos imigrantes haitianos essa cultura é multifacetada, já que é mesclada pela cultura brasileira e haitiana. Para Euzébio, Rebouças & Honorato (2014, p. 07):

O imigrante leva consigo sua identidade cultural seus porquês de estarem ali. No contexto de ensino e aprendizagem são meros receptores, posto que, como foi dito, eles constroem a aula e, além de aprender, ensinam. A sala de aula foi um ambiente que se buscou ouvir o imigrante, e, ao mesmo tempo, promover uma troca de saberes.

Por isso, é imprescindível que o ensino do português para imigrantes se constitua como uma forma significativa de suscitar ações que favoreçam o uso do português em situações diversas, tais como: numa entrevista, num diálogo, no dia a dia, dentre outras. Assim, é necessário que esse aluno imigrante seja alfabetizado nessa nova língua que está aprendendo.

3.1 METODOLOGIAS DO ENSINO DE LÍNGUA PORTUGUESA: PORTUGUÊS COMO SEGUNDA LÍNGUA, LÍNGUA ADICIONAL E LÍNGUA DE ACOLHIMENTO

A apropriação de uma nova língua é de suma importância para estabelecermos uma comunicação e nos socializarmos com usuários da língua alvo. Ao pensarmos sobre esse assunto temos que nos reportar a autores e pesquisadores que exploram essa temática, principalmente

aqueles que exploram o uso da língua na interação social, na sua heterogeneidade e sobre situações concretas de aprendizagem e do domínio de determinada língua.

No início do século XX, Ferdinand Saussure, estudioso suíço foi um dos precursores da linguística moderna. O escritor propõe uma visão ampla sobre a “língua e a fala”; “sobre significante e significado” dentre outras questões sobre o uso da língua (2006, p. 47) conforme o autor:

[...] a língua é necessária para que a fala seja inteligível e produza todos os seus efeitos; mas esta é necessária para que a língua se estabeleça; historicamente, o fato da fala vem sempre antes. Como se imaginaria associar uma ideia a uma imagem verbal se não se surpreendesse de início esta associação no ato de fala? Por outro lado, é ouvindo os outros que aprendemos a língua materna; ela se deposita em nosso cérebro após inúmeras experiências. Enfim, é a fala que faz evoluir a língua: são as impressões recebidas ao ouvir os outros que modificam nossos hábitos linguísticos. Existe, pois, interdependência da língua e da fala aquela é ao mesmo tempo o instrumento e o produto desta. Tudo isso, porém, não impede que seja sejam duas coisas absolutamente distintas.

Para o autor, são essas associações entre a língua e a fala que produzirão entendimento e domínio da língua que estamos aprendendo. Há que se compreender também, que cada usuário da língua tem um processo próprio para compreender e se apropriar de determinada língua.

Nesse sentido, a língua está impregnada de ideologias e particularidades quanto ao seu uso, como por exemplo, usar uma mesma palavra para definir vários objetos ou situações, a exemplo da

palavra “manga” que usamos no português para definirmos “manga da blusa”, “mangá do colega” ou “manga fruta”.

Outro fator a se considerar no uso da língua, refere-se aos valores perpetuados de geração em geração, ou no contato com outros povos que nos é repassado através da língua falada e da língua escrita, bem como as relações de poder presentes na língua.

Segundo Martins, (2013, p. 47- 48):

[...] Para a sociolinguística, o uso da língua pelo indivíduo é inerente ao meio em que está envolvido ou à natureza da sociedade na qual a língua é falada. A língua pertence ao domínio individual e ao domínio social. O indivíduo se insere na sociedade ao adaptar-se ao contexto linguístico, passando a expressar-se da forma aceita pelo grupo. A língua é a própria expressão da identidade de quem dela faz uso as escolhas linguísticas são processos inconscientes que o falante realiza e associada às múltiplas dimensões constitutivas da identidade social e aos múltiplos papéis reais que o usuário assume na comunidade de fala. O que determina a escolha de uma outra variedade é a situação concreta de comunicação. Logo, quem se envolve nesse meio seja ele de diversas nações, está redefinindo sua própria identidade. Com isso, percebemos que os falantes da língua vão construindo sua identidade linguística a partir do contato com os outros grupos e vão se apropriando da língua de uma maneira individual a partir de suas experiências linguísticas.

Para a autora, são as percepções que temos de outros usuários da língua, que nos dão uma plena visão de seu uso e das variações linguísticas em uma mesma língua. Isso talvez se deva ao fato de não sentirmos mais vontade de usar os padrões da língua associada a situações cotidianas, como é o caso do uso da língua da norma padrão em situações que exijam certo formalismo.

Não podemos entender a língua e a linguagem como algo rígido, imutável ou que está à mercê apenas da norma padrão ou aos padrões impostos pela sociedade. Para Bagno (2003, p. 17):

Nós somos a língua que falamos, e acusar alguém de não saber falar a sua própria língua materna é tão absurdo quanto acusar essa pessoa de não saber “usar” corretamente a visão (isto é, afirmar o absurdo de que alguém é capaz de enxergar, mas não é capaz de ver) ou o olfato (isto é, afirmar o absurdo que alguém é capaz de sentir o cheiro, mas não de aspirá-lo). Nós somos muito mais do que meros usuários da língua: a noção de “usuário” faz pensar em algo que está fora de nós, uma espécie de ferramenta que a gente pode retirar de uma caixa e usar e depois devolver à caixa. Nossa relação com a linguagem é muito mais profunda e complexa do que um simples “uso” - até porque essa relação se faz com a própria linguagem. Aliás, a própria palavra “relação”, aqui, não dá conta dessa complexidade.

Dessa forma, entendemos que o português como qualquer outra língua é bastante heterogêneo, cada grupo ou falante do português possui características próprias ao usar seu dialeto e essas variações linguísticas permitem que sejam vivenciadas situações reais de aprendizagem da nossa língua.

No Brasil, o português como segunda língua remonta há mais de cinco séculos de história. Desde o processo de colonização que os descobridores e missionários ensinavam aos povos nativos o português¹³. Segundo Almeida (1992, p. 13): “O ensino do português como

¹³ De acordo com o levantamento do Censo Demográfico de 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 274 línguas são faladas por indígenas de 305 etnias diferentes. Com tanta diversidade, o Brasil tem suas particularidades linguísticas, já que as línguas são objetos históricos e estão sempre relacionadas aos seus falantes. A maioria da população brasileira é monolíngue, isto é, fala apenas o português, que é a sua língua **materna** e também a língua **franca, oficial e nacional** do país. Contudo, não é possível dizer que somos um país monolíngue, já que temos cenários multilíngues, ou seja, grupos populacionais que falam línguas maternas diferentes, mas são capazes de se comunicar em outra língua.

segunda língua, tem sua história de quase cinco séculos, no esforço de religiosos, no ensino do português a membros de nações indígenas”.

Mesmo com todo esse tempo de implantação do português como segunda língua, pouco se tem produzido em termos de materiais, métodos e capacitação de professores para atuarem nessa área.

A partir da década de 1960, começou-se a pensar no português como língua estrangeira, “ocorre o ciclo efervescente de criações de cursos universitários de português em universidades dos Estados Unidos (ALMEIDA-FILHO, 2012, P. 726)”, através de cursos de português voltados para estrangeiros e a maioria dos materiais eram escritos fora do país.

Para Ianesko (2013, p. 23):

Esses cursos recebem forte influência do paradigma metodológico áudio-lingual, cujo objetivo era levar o aprendiz a comunicar-se na língua alvo por meio do condicionamento e da formação de novos hábitos linguísticos. Esse método implicava uma prática contínua, controlada e em ordem progressiva das estruturas linguísticas. A aprendizagem, assim, aconteceria de acordo com o método, e o método dito autêntico seria aquele modelo de material, o mais adequado. Era repleto de repetição e exercícios mecânicos, com o objetivo de eliminar a possibilidade de erro. Os exercícios mais comuns existentes nos livros eram as repetições de modelos com a substituição de algumas partes de textos e exercícios.

Há também grupos que além de suas línguas maternas utilizam outras línguas para a comunicação, como ocorre em São Gabriel da Cachoeira (AM), onde convivem falantes de quatro línguas oficiais: português, nheengatu, tucano e baniua. Disponível em: <http://www.plataformadoletramento.org.br/em-revista-reportagem-detalle/1128/o-brasil-e-suas-muitas-linguas.html>. Acesso em 20 de setembro de 2019.

Para a pesquisadora, os primeiros cursos voltados para o ensino de português para imigrantes exploravam mais a fluência na língua-alvo e as atividades propostas eram mais repetitivas. Esse contexto social de imigrantes que vivenciam outra língua no Brasil os insere em situações de apropriação do português como uma língua adicional. Com isso, esses imigrantes desenvolvem a competência oral e escrita também através do contato com outros falantes do português seja no trabalho, na escola, seja em suas relações cotidianas, mas em alguns cursos ofertados trabalha-se a fluência no português.

Segundo Martins (2013, p. 69):

[...] Há uma consciência de conhecer a língua adicional, dominar suas regras, está consciente delas e saber falar sobre elas. É preciso que alguém ensine para que a aprendizagem se estabeleça. Pode ser um professor físico, um método um livro ou online.

Diante deste entendimento do português como língua adicional ou segunda língua, ressalta-se que a cidade de Porto Velho, local de nossa pesquisa, tem recebido nos últimos anos inúmeros imigrantes haitianos, o que tem gerado uma grande demanda pelo ensino do português para imigrantes.

Pensando nesse cenário atual de Porto Velho quanto ao acolhimento e inserção de imigrantes, a proposta do programa de extensão busca diminuir essa barreira linguística, possibilitando uma maior integração desses imigrantes com o português, como uma forma de acolhimento de uma nova língua.

O desafio da aprendizagem de uma língua por parte dos imigrantes haitianos, que são os sujeitos da nossa pesquisa, está relacionado principalmente, conforme relatos dos entrevistados, em deixarem para

trás toda uma história, uma vivência linguística e cultural. Nos questionários aplicados com os haitianos participantes das aulas de português pode-se evidenciar isso. Segundo Revuz (1998, p. 221):

Começar o estudo de uma língua estrangeira é se colocar em situação de não saber absoluto, é retornar ao estágio do infans, do neném que não fala ainda, (re)fazer a experiência da impotência de se fazer entender. O sentimento de regressão associado a essa situação é reforçado quando a aprendizagem privilegia, no início, como acontece frequentemente, um trabalho exclusivamente oral focalizando os sons. [...] É tão difícil para eles (aprendizes de uma LE) sair do automatismo fonatórios de sua língua materna que não conseguem, repetir mesmo as sequências mais simples.

Isso nos mostra que além do choque da cultura, a língua é um dos grandes entraves para imigrantes, principalmente no que se relaciona aos sons das palavras em português e ao método de aprendizagem utilizado.

Sabemos que no português e em outras línguas, algumas letras e fonemas possuem uma sonoridade idêntica ou muito aproximada, o que acaba por confundir quem está aprendendo uma língua adicional. A exemplo disso temos na sonoridade da letra “E” que em diversas situações têm a sonoridade de “I”¹⁴.

¹⁴ Toda língua possui variações linguísticas. Elas podem ser entendidas por meio de sua história no tempo (variação histórica) e no espaço (variação regional). As variações linguísticas podem ser compreendidas a partir de três diferentes fenômenos. 1) Em sociedades complexas convivem variedades linguísticas diferentes, usadas por diferentes grupos sociais, com diferentes acessos à educação formal; note que as diferenças tendem a ser maiores na língua falada que na língua escrita; 2) Pessoas de mesmo grupo social expressam-se com falas diferentes de acordo com as diferentes situações de uso, sejam situações formais, informais ou de outro tipo; 3) Há falares específicos para grupos específicos, como profissionais de uma mesma área (médicos, policiais, profissionais de informática, metalúrgicos, alfaiates, por exemplo), jovens, grupos marginalizados e outros. Disponível em: <https://educacao.uol.com.br/disciplinas/portugues/variacoes-linguisticas-o-modo-de-falar-do-brasileiro.htm>. Acesso em 20 de setembro de 2019.

Dessa forma, o falante do português como língua adicional vai se apropriando da língua, mas por vezes não consegue entender a diferença entre as letras e sua sonoridade e isso requer, por vezes, que os imigrantes mobilizem outros conhecimentos tais como empréstimo de outras palavras no diálogo para se fazer entender ou utilizam gestos para demonstrarem o que desejam expor.

3.2 MIGRAÇÃO HAITIANA E A LÍNGUA PORTUGUESA

Rondônia vivenciou, na última década, um fluxo migratório de pessoas advindas de diversas partes do país e do exterior, devido à oferta de emprego nas usinas hidrelétricas do Rio Madeira. Outro fator que impulsionou a vinda de trabalhadores de outros países foi o terremoto que o Haiti sofreu em 2010, aumentando assim, o deslocamento de inúmeros imigrantes para o Brasil em busca de emprego, estudo e para conhecer a cultura brasileira.

Dentre esses imigrantes, os haitianos foram os que mais migraram para o estado a fim de se estabelecerem economicamente em Rondônia, especificamente na cidade de Porto Velho. Para Santos, Santos, Assis & Cotinguiba (2015, p. 45) os haitianos enfrentaram diversas barreiras ao chegarem ao Brasil:

Além das barreiras jurídicas encontradas pelos haitianos ao chegarem à fronteira para entrarem no Brasil, há o fator linguístico que dificulta sobremaneira a inserção desses imigrantes. A questão jurídica é superada em cerca de uma semana – mas já foi de até 2 meses – porém, os entraves advindos do contato com a Língua Portuguesa não tem e não pode ter, um prazo para que os sujeitos possam se afirmar em uma situação tranquila. A

população haitiana tem como língua materna o *Krey'l Ayissyen*, crioulo haitiano e apenas cerca de 5% domina o francês, apesar das duas línguas serem oficiais de acordo com a Constituição do País. Devido à experiência em mobilidade para a República Dominicana, muitos têm fluência em espanhol, majoritariamente os homens, enquanto as mulheres são, em sua maioria, monolíngues, falantes apenas do *Kreyòl*.

Percebemos que os conflitos vivenciados pelos haitianos envolvem, em grande parte, um choque com a cultura local, com o idioma do país que o acolhe, discriminação racial e sua situação enquanto estrangeiro.

Para diminuir essas barreiras culturais e sociais, os haitianos que migraram para o Estado de Rondônia contaram com ajuda de órgãos não governamentais e com a ajuda de voluntários, no sentido de acolher esses imigrantes.

Ao chegarem aqui, foram acolhidos principalmente pela igreja Católica e a Pastoral do Migrante. Para Cotinguiba e Pimentel (2012, p. 101) as ações de ajuda humanitária para com os haitianos foram de extrema importância para adaptação desses imigrantes. Segundo eles:

Como a Paróquia São João Bosco já havia tomado a iniciativa de começar o curso de português básico, ministrado por um haitiano que já aprendera a nossa língua, juntamo-nos a eles e criamos um projeto de extensão na Universidade Federal de Rondônia denominado Migração haitiana na Amazônia brasileira: linguagem e inserção social de haitianos em Porto Velho, sendo um dos principais objetivos o ensino da Língua Portuguesa, noções de História e Geografia do Brasil e da Amazônia, noções de direitos humanos e trabalhistas, visando sua inserção social.

Há que se considerar os casos de imigrantes haitianos que aprendem o português no dia a dia, sem participarem de uma educação

formal ou de um grupo de alfabetização. Estes são movidos por momentos de trocas de diálogos com os brasileiros e pela curiosidade em conhecer essa cultura do país que o acolhe. Para Martins (2013, p. 61):

As escolhas linguísticas são processos inconscientes que o falante realiza e associados às múltiplas dimensões constitutivas da identidade social e aos múltiplos papéis sociais que o usuário assume na comunidade de fala. O que determina a escolha de uma ou outra variedade é a situação concreta de comunicação. Logo, quem se envolve nesse meio, seja ele de diversas nações, está redefinindo sua própria identidade.

As formas de comunicação e aquisição do português por imigrantes haitianos consideram esse sujeito como agente ativo do processo de aquisição de uma nova língua, proporcionando assim, maior ênfase na aprendizagem do aluno.

Nesse contexto, serão significativas as contribuições de Grosso (2010), que aponta em suas pesquisas que quando a pessoa se apropria de uma língua, está também adquirindo as ideologias e a cultura que é a base daquela língua. Isto se caracteriza como potencialidades e obstáculos ao envolvimento desses imigrantes com a sociedade que o acolhe.

É evidente que os intercâmbios culturais são muito recorrentes nesse processo de imigração e estes contribuem para suscitar uma nova visão de mundo e interação social com o país que acolhe esses imigrantes. Essa perspectiva aponta para ideia de poder pertencer a uma nova cultura e isto está intrinsecamente ligado à ideia de fazer parte desse novo país.

Nesse sentido, os estudos relacionados ao ensino do português para imigrantes haitianos desenvolvidos pelo Programa de Extensão Migração Internacional na Amazônia Brasileira: Linguagem e inserção social de imigrantes em Porto Velho têm contribuído para resolver problemas relacionados ao domínio e as práticas pedagógicas adotadas na aquisição de uma segunda língua.

Assim, é imprescindível que ações para o ensino do português para imigrantes sejam voltadas não apenas para a aquisição do código escrito, mas que se constituam como uma prática comunicacional, a partir das vivências desses sujeitos e das interações sociais e culturais desse novo país que os abriga.

Moura e Costa-Hübes (2017, p. 11) destacam que:

Precisamos considerar que o aprendiz traz consigo o seu percurso vivencial, o conhecimento de sua língua materna e de outras, suas experiências, sua representação de mundo, a visão que construiu acerca da Língua Portuguesa, e diversos outros conhecimentos acumulados, o que o revestem das mais variadas competências e/ou dificuldades face à aprendizagem da língua.

Considera-se, assim, que esses trabalhadores e estudantes têm formas distintas de aprendizagem, que envolvem seu conhecimento de mundo e a necessidade de se firmarem nesse país que os acolhe.

Percebemos, conforme relatos dos entrevistados, que fatores ligados à legalização, à procura por trabalho e o fator da estabilidade geram complicações quanto à inserção desses haitianos no mercado de trabalho e no prosseguimento de seus estudos. Sendo que boa parte ocupa vagas do setor produtivo que geralmente são para mão de obra

barata e em serviços subalternizados e grande parte não consegue dar prosseguimento em seus estudos, segundo relato dos entrevistados.

Mesmo após arranjarem emprego, agora as preocupações são na dificuldade em manter-se no emprego devido à barreira da comunicação entre imigrantes haitianos e os brasileiros. Nesse contexto, temos que parar para pensar nas metodologias empregadas no ensino do português para esses imigrantes.

Nesse sentido, apresenta-se um novo desafio para o ensino do português para imigrantes no Brasil, já que é importante considerar a bagagem cultural desse povo, sua língua e as experiências de vida que esses sujeitos trazem consigo.

É imprescindível que os imigrantes haitianos se sintam parte desse novo país que os acolhe, para que possam adquirir competências linguísticas relacionadas ao contexto social e cultural que estão vivenciando no país que os abriga. Para Ançã (2008, p. 74): “O problema de toda língua de acolhimento coloca-se com toda premência, sendo o domínio da LP uma das vias mais poderosas para integração dos estrangeiros, tanto a nível individual (garantia da autonomia) como coletivo (harmonia social)”.

É preciso repensar a dinâmica das propostas pedagógicas no ensino do português para imigrantes, verificar se estas contemplam as necessidades básicas e iniciais desses sujeitos, que necessitam de orientações de como preencher um currículo, saber utilizar máquinas e ferramentas de trabalho, fazer compras, realizar pagamentos, dentre outros eventos cotidianos. Grosso (2010, p. 67) destaca que: “São ainda de considerar outros fatores que podem ser determinantes em relação

à aprendizagem da língua-alvo, como a atitude em relação à cultura, ao país, à língua-alvo e aos seus falantes”.

Coadunando com essa ideia de integração do imigrante com o país que o acolhe, Cotinguiba-Pimentel; Cotinguiba e Pereira (2019, p.176) destacam que o ensino da Língua Portuguesa é:

[...] uma ação que privilegia olhar para a linguagem como constitutiva da sociedade e da cultura, e que, por esse motivo, enxerga a língua como uma variável, um fator de mediação sociocultural na/da migração, contribuindo, assim, com o desenvolvimento da autonomia dos imigrantes.

Com isso, percebemos que a aprendizagem e uso do português pelos imigrantes haitianos possibilitam uma troca de interações culturais, um desenvolvimento de habilidades que facilitam o trabalho desses trabalhadores, bem como os intercâmbios sociais e culturais desses imigrantes com a cultura local do Brasil.

Para Moura e Costa-Hübes (2017, p. 19):

Nesse sentido, a ação pedagógica precisa ser desenvolvida a partir da realidade do educando, identificando as situações significativas presentes no contexto em que ele está inserido. Para tanto, partir da realidade concreta significa reconhecer quais são as necessidades práticas que motivam estes estudantes estrangeiros à busca do conhecimento teórico. Para isso, a verificação, por meio da leitura de mundo do que os cercam, é a forma mais adequada para tentar apreender a realidade à nossa volta.

Dessa forma, percebemos que a inserção social desses imigrantes haitianos é imprescindível para que haja uma maior interação destes com o português, para que dessa forma vá adquirindo experiências e

vivências para o letramento e apreensão da Língua Portuguesa como segunda língua.

O ensino do português para imigrantes haitianos na cidade de Porto Velho ainda enfrenta diversos desafios como as práticas de ensino, os recursos pedagógicos, a falta de literaturas específicas para o ensino do português para imigrantes.

Pacheco (2006, p.43) destaca que:

Em relação ao ensinar LE de modo institucionalizado, podemos identificar os dois extremos. Há docentes que só dispõem de um título de livro didático (para estudo dos alunos e seu próprio) e um aparelho de som (com entrada para fita cassete), quando há. É o caso de muitos profissionais que atuam em escolas, geralmente da rede pública, em que as condições de ensino clamam por revisão. Há aqueles que trabalham em instituições na qual o professor dispõe de recursos os mais variados (dentre os quais livros didáticos de vários autores e livros teóricos, laboratório com computadores conectados à internet ininterruptamente e interligados em rede, Smart Board, assinatura para acesso a vários links institucionais educativos). Acrescente-se aos fatores anteriormente mencionados a diferença nos estilos de aprendizagem, de conhecimentos prévios em LE trazidos por alguns alunos, de bagagem cultural acumulada em ensino-aprendizagem de LM, fatores que influenciam decisivamente na eficiência e agilidade do processo. Sem falar nos aspectos emocionais, que são extremamente importantes.

Isso nos mostra que é preciso uma abordagem dinâmica e adequada ao público que aprenderá uma nova língua, repensar as estratégias de ensino-aprendizagem é de suma importância para que o falante do português, como língua adicional, venha se apropriar não só

do dialeto, mas também da cultura do país em que está aprendendo essa nova língua.

Outro fator a se considerar é a influência cultural e do multiculturalismo¹⁵ na educação, já que as culturas se modificam, sofrem influências positivas, negativas e mudam a todo momento. Para Candau (2008, p. 8):

[...] hoje esta consciência de caráter homogeneizador e monocultural da escola é cada vez mais forte assim como a consciência da necessidade de romper com esta e construir práticas educativas em que a questão da diferença entre multiculturalismo se faz são cada vez mais presentes.

Dessa forma, “a escola está sendo chamada a lidar com a pluralidade de culturas, reconhecer os diferentes sujeitos socioculturais presentes em seu contexto, abrir espaços para a manifestação e valorização das diferenças” (Moreira e Candau 2003, p. 161).

Não há como negar que historicamente a educação foi recusada a povos de diversas raças e culturas. Mesmo na atualidade presenciamos dentro e fora da escola cenas de pessoas que têm interesses contrários a certas identidades culturais e determinadas etnias e assim entram em conflito. Segundo Apple (2017, p. 900):

Não há lugar para ceticismo na luta em criar uma educação que está conscientemente direcionada para enfrentar relações dominantes de poder que são reproduzidas em escolas, na mídia, e em outros lugares. Antes, meu

¹⁵ Para Candau (2008, p.20): O multiculturalismo não é simplesmente como um dado da realidade, mas como uma maneira de atuar, de intervir, de transformar a dinâmica social Trata-se de projeto politico-cultural, de um modo de se trabalhar as relações culturais numa determinada sociedade, de conceber políticas públicas na perspectiva da radicalização da democracia, assim como de construir estratégias pedagógicas nesta perspectiva.

desejo é nos lembrar de que a realidade “bate de volta” e que precisamos tomar consciência de que a construção de uma educação democrática duradoura exige a compreensão de que, às vezes, o fazer implica tensões e contradições.

Além desses entraves, precisamos levar em conta a questão da cultura multifacetada que esses imigrantes haitianos vivenciam. Estes pertencem a um grupo bastante heterogêneo em relação a costumes, rituais, crenças, valores e dialetos. Para Bagno (2003, p. 19):

Isso significa o quê, na prática? Significa olhar para a língua dentro de uma realidade histórica, cultural, social em que ela se encontra, isto é, em que se encontram os seres humanos que a falam e escrevem. Significa considerar a língua como atividade social, como um trabalho empreendido conjuntamente pelos falantes toda vez que se põem a interagir verbalmente, seja por meio da fala, seja por meio da escrita. Por estar sujeita às circunstâncias do momento, às instabilidades psicológicas, às flutuações do sentido, a língua em grande medida é opaca, não é transparente. Isso faz da prática da interpretação uma atividade fundamental da vida humana, da interação social.

É necessário, para que haja uma verdadeira inserção social desses imigrantes haitianos, repensarmos como o aprendizado da Língua Portuguesa vem sendo explorado, construindo assim um olhar quanto à diversidade cultural, a alteridade e as diferenças quanto à linguagem e costumes desse povo.

Salientamos que alguns desses haitianos atendidos pelo projeto de pesquisa possuem qualificação profissional e estudos aquém dos empregos que ocupam ao chegarem ao Brasil. Isso se deve ao fato de

serem estrangeiros e a falta de políticas públicas de acolhimento a esses imigrantes.

Na próxima seção abordaremos a educação na Amazônia como um direito, explorando principalmente o ensino da Língua Portuguesa para os migrantes haitianos da cidade de Porto Velho que fazem parte do Programa de Extensão Migração Internacional na Amazônia Brasileira: Linguagem e inserção social de imigrantes em Porto Velho.

3.3 ENSINO DO PORTUGUÊS PARA IMIGRANTES HAITIANOS NA CIDADE DE PORTO VELHO: PERCEPÇÕES E METODOLOGIAS

A coleta de dados da nossa pesquisa foi delineada por entrevistas e questionários, seguindo o modelo proposto (anexo A e B), o que permitiu que pudéssemos colher informações para aprofundar nas percepções dos professores e estudantes do Programa de Extensão Migração Internacional na Amazônia Brasileira: Linguagem e inserção social de imigrantes em Porto Velho, referente às aulas de português para imigrantes haitianos e ao processo de imigração para o Brasil.

Nas entrevistas, mostramos o processo de inserção dos haitianos ao grupo de pesquisa, bem como evidenciamos o olhar de professores e da idealizadora do programa de extensão, para delinear uma trajetória das ações desenvolvidas durante esses seis anos do projeto.

No que concerne aos questionários dos alunos, optamos por demonstrar as dificuldades vivenciadas no processo de migração, a discriminação, a acolhida e apropriação de uma nova língua, destacando como o programa contribuiu nesse processo de inserção social, cultural e laboral.

Nos questionários feitos com os docentes, optamos por verificar o uso da língua, as variedades linguísticas, o conceito de cultura, diversidade cultural e linguística, aspectos da cultura haitiana, as dificuldades encontradas no ensino do português para imigrantes haitianos, quais os preconceitos linguísticos ou culturais eles percebem que seus estudantes vêm sofrendo nesse processo de acolhida e como eles definem um multiculturalismo.

Na análise dos dados obtidos por meio de questionários e entrevistas com os professores e estudantes haitianos, optamos por apresentar primeiro o perfil dos sujeitos que participam da pesquisa, as metodologias utilizadas e as percepções dos envolvidos na pesquisa sobre o ensino do português para imigrantes haitianos.

3.3.1 PERFIL DOS PROFESSORES E ESTUDANTES

O perfil dos professores pesquisados que atuam nas aulas de português do programa de extensão é de estudantes, de professores do curso de Letras Português da Universidade Federal de Rondônia - UNIR, do Instituto Federal de Rondônia - IFRO, dentre outras pessoas que atuam como voluntários, mas o projeto conta com alunos de diversos cursos que atuam com as demais disciplinas e com um projeto de ensino de português para crianças haitianas.

Estes são mobilizados por professores e coordenadores do programa para construir uma práxis pedagógica voltada para a inserção social dos imigrantes haitianos, de forma que seja levada em conta a cultura, a heterogeneidade e os saberes desse público-alvo.

Dentre os estudantes haitianos pesquisados, a maioria é de jovens do sexo masculino, entre 24 a 40 anos, a grande maioria trabalha em empregos que foram mediados pelo programa de extensão ou por parentes que vieram no primeiro ciclo de imigração pós-terremoto, conforme relatos dos entrevistados, sendo um professor de francês, dois eletricitistas e um estudante; e apenas dois são universitários do curso de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia - UNIR.

É preciso pontuar que estes jovens residiam no Haiti, todos eles estudavam e trabalhavam, sendo que auxiliavam financeiramente suas famílias com trabalhos na cidade e no campo, em atividades laborais na agricultura, comércio e prestação de serviço como encanador, eletricitista ou motorista.

Em relação ao grau de instrução, pode-se notar que quatro deles já possuíam o que corresponde ao Ensino Médio no Brasil, um possuía Ensino Superior e outro, o Ensino Fundamental. Verificou-se também que dois dos entrevistados vieram sem ter qualquer parente no Brasil e os demais vieram através de outros familiares ou amigos que imigraram pós-terremoto, conforme relatado nas entrevistas.

Durante as entrevistas, constatamos que a grande maioria dos imigrantes é de homens e somente após anos trabalhando no Brasil é que trouxeram seus familiares, sendo que devido à forma como foram acolhidos e a oportunidade de darem prosseguimento nos estudos, estes destacaram que pretendem permanecer no Brasil. Vale destacar que a grande maioria dos entrevistados usa o salário que ganha aqui para sustentar os parentes que ficaram no Haiti e a outra parte para financiar a vinda da família para Porto Velho ou para outros países.

3.3.2 METODOLOGIAS: PROCESSO E PERCEPÇÕES

Compreender os processos de aprendizagem do português como língua de acolhimento pauta-se nas metodologias utilizadas, na compreensão dos estudantes e nas percepções dos professores ministrantes das aulas.

Daí decorre um estudo aprofundado no sentido dado às metodologias e a postura de acolhimento dos professores para com os alunos e como eles lidam com a diversidade cultural dos imigrantes haitianos que participam do programa de extensão, para tanto fizemos o seguinte questionamento aos três professores entrevistados: Como você trabalha em suas aulas a diversidade cultural e linguística? Em suas respostas eles destacaram que:

Professor 1: Nas aulas de português procuro mostrar a cultura do Brasil e permito que eles apresentem a cultura haitiana, deixando que os alunos apresentem suas experiências com a temática apresentada em cada aula. Como por exemplo, ao trabalhar com verbos, busco saber deles quais verbos são mais usados no crioulo, no francês e se um mesmo verbo tem mais de um sentido, se em determinada região do seu país determinado termo ou palavra é usada para definir outros sentidos.

Professor 2: Trabalhamos de forma inclusiva, compartilhamos a diversidade cultural e linguística dos imigrantes/refugiados. Damos voz a essas pessoas e promovemos a troca de conhecimentos culturais e linguísticos.

Professor 3: Durante as aulas de português busco integrar a cultura e a língua do Brasil com o crioulo haitiano. Ao trabalharmos determinado conteúdo como, por exemplo, sinônimos, procuro mostrar para os estudantes situações reais e vivenciadas no nosso dia a dia em que eles usarão tal conhecimento. Depois peço que eles exponham em quais

situações usariam tais termos. Dessa forma, mesclamos conhecimentos linguísticos e culturais do Brasil e Haiti.

Diante das respostas dos professores pesquisados, constatamos que além do ensino do português, eles estão preocupados em trazer elementos da cultura e da língua falada no Brasil e Haiti, como forma de refletir e aproximar a realidade dos estudantes com as vivenciadas em nosso país.

Para Almeida Filho (2016, p. 10): “Aprender língua focalizando tão somente a própria língua, sua estrutura e vocabulário em contextos ilustradores é uma distorção da vida real e não parece ajudar de modo decisivo na aquisição de fluência”.

Por isso, o programa pauta suas ações em metodologias voltadas para o acolhimento, para a fluência do português a partir de situações do cotidiano desses sujeitos imigrantes, vivenciadas aqui no Brasil e no Haiti.

Para o professor 1, é primordial que os imigrantes apresentem suas vivências e possam comparar suas experiências com outras línguas, tais como o crioulo e o francês, para que assim, possam relacionar as palavras apresentadas na Língua Portuguesa com sua língua materna. O professor 2 destaca ser de suma importância que haja uma troca cultural e linguística entre professores e alunos, de forma que estes possam ser agentes ativos do processo de aprendizagem de uma nova língua. O professor 3 entende que é importante integrar a cultura e a língua dos imigrantes para que estes possam expor suas experiências de

vida, possam assimilar os conteúdos aprendidos com os contextos e situações que estes vivenciam.

Para Santos (2017, p. 53):

Assim, é importante que se estabeleçam práticas interativas de comunicação continuamente através de um processo de socialização. Por isso, torna-se essencial contato mais intensivo com a língua e aprendizagem, em contextos definidos.

Dessa forma, em relação à integração da língua e da cultura do imigrante, pudemos perceber que durante o período de observação nas turmas do nível básico, intermediário e avançado, todos os professores buscam aproximar a realidade, a língua e a cultura do imigrante às suas metodologias, considerando a hipótese de que o aluno é um ser em constante mudança, que vivencia uma cultura multifacetada e está em processo de aprendizagem, não só de uma nova língua, mas de uma bagagem cultural.

Ao perguntar para os professores entrevistados a respeito da língua, da cultura, o uso variado da linguagem e seu uso nas aulas de português para imigrantes haitianos, eles relataram que:

Professor 1: A língua serve para se comunicar, utilizamos a cultura e o uso variado da língua em nossas aulas, priorizando situações cotidianas, que envolvam a comunicação, salientando que nossa prioridade não é que os haitianos dominem todas as regras do português logo de início, mas que consiga interagir em situações comunicacionais. Quanto a cultura ela está presente nas atividades propostas onde mesclamos elementos da cultura haitiana e brasileira, de forma que esse imigrante possa se sentir acolhido e consiga relacionar melhor a aprendizagem do português.

Professor 2: A língua serve para interação social e linguística dos imigrantes haitianos, priorizamos o uso variado em situações do dia a dia, como, por exemplo, em uma entrevista de emprego, durante as compras ou durante o diálogo entre os colegas de sala. Durante as aulas trazemos elementos da cultura do imigrante e da cultura brasileira, quais hábitos são bem recorrentes em seu país de origem e aqui no Brasil, as gírias e situações comunicacionais cotidianas dos dois países, como forma de integrar esse imigrante nesse processo de aquisição de uma nova língua.

Professor 3: Entendo a língua como uma forma de interação da linguagem, de maneira seu uso variado propicia ao imigrante uma forma de se sentir acolhido e tenha mais facilidade para aprender o português. Em relação a cultura busco mostrar elementos da cultura brasileira e haitiana e situações comunicacionais que são recorrentes no dia a dia dos brasileiros e dos haitianos.

Há que se refletir que o português como língua de acolhimento constitui-se como meio de integração cultural, linguística, contribuindo assim, para o contato social, para situações cotidianas e para inserção desses imigrantes haitianos no mercado de trabalho e no prosseguimento de seus estudos.

Em relação à análise dessa integração entre cultura, a língua e o uso variado da linguagem, é possível considerar que o professor 1 dá prioridade a situações de comunicação, não se apegando apenas às regras do português, de forma que o aluno possa compreender o processo de aprendizagem de uma nova língua como algo real e não apenas como uma mera repetição de regras e decodificação de palavras. Para o professor 2 esse processo de integração é primordial para que o aluno entenda o contexto de aprendizagem de uma nova língua e possa relacionar às situações do dia a dia que envolvem essa troca

comunicacional. Já o professor 3 entende que esse momento de integração é uma forma de acolher e trazer elementos da cultura brasileira e haitiana para sala de aula, para que possa mostrar situações reais em que os imigrantes utilizarão determinadas palavras ou expressões.

Para Pimentel-Cotinguiba, Cotinguiba e Pereira (2019, p.174):

No campo cultural, a língua representa um dos elementos principais, especialmente para trabalharmos com o ensino do português enquanto língua de acolhimento na perspectiva língua cultura como elementos indissociáveis. As leituras teóricas sobre o crioulo, as aulas práticas, o convívio, o nosso aprendizado do crioulo e os diálogos foram etapas do nosso “mergulho cultural” na cosmovisão haitiana. É certo que não temos a audácia de nos arvorar como conhecedores ou intérpretes da cultura haitiana, contudo, o que queremos dizer é que esse “mergulho cultural” foi necessário para que pudéssemos desenvolver as aulas no âmbito do projeto de extensão e, ao mesmo tempo, realizar pesquisas com base na interlocução com os agentes desse processo, os haitianos e haitianas.

Salientamos que o programa privilegia a língua, a cultura e a heterogeneidade dos sujeitos participantes, explorando o ensino de uma língua de acolhimento, de maneira que estes possam ter autonomia, possam refletir em situações comunicacionais e possam desenvolver estratégias que diminuam as dificuldades encontradas no ensino do português.

Em relação às dificuldades encontradas e à prática pedagógica no ensino do português para imigrantes haitianos, destacaram-se os seguintes questionamentos:

Professor 1: Dou aulas desde 2016, e durante esse tempo peguei a prática em ensinar para haitianos. Um dos fatores de maior dificuldade era compreender a língua crioulo, mas depois que fui tendo contato com a língua deles me ajudou bastante. No início eles misturam muitas palavras dos idiomas que eles falam.

Professor 2: Ministro aula para imigrantes haitianos que estão no nível intermediário do português, então eles já têm um certo contato com nossa língua, então não tenho dificuldade.

Professor 3: Os alunos que dou aulas já estão há mais de um ano projeto, já dominam bem o português, mas um fator que eles apresentam uma certa dificuldade é quanto a compreensão de textos de algumas palavras que representam inúmeras situações. Então, é preciso explicar para eles que essas variações ocorrem de estado para estado.

Constatamos a partir das falas dos professores entrevistados, que uma das barreiras encontradas no ensino do português para imigrantes haitianos, refere-se ao conhecimento da língua crioulo, ao hibridismo do crioulo com português e francês. Para sanar essas dificuldades, todos os entrevistados consideram de suma importância conhecer um pouco da cultura e da língua crioulo para que possam contextualizar os conceitos abordados na aula.

Quanto a esses questionamentos, o professor 1 apresenta o desconhecimento da língua crioulo como um fator que limita um pouco sua prática pedagógica, mas com a convivência com os haitianos, o docente passa a se apropriar da cultura e da língua do imigrante como uma forma de interagir e planejar suas aulas de acordo com as necessidades apresentadas.

O professor 2 pontua que, a partir do contato com o português, passou a não ter tanta dificuldade para ensinar aos haitianos, isso se

deva talvez, porque os alunos no nível intermediário já dominam várias palavras do português e já vivenciaram contextos comunicacionais, como numa entrevista de emprego, durante a compra de materiais, dentre outras situações.

Já o professor 3, por lecionar para alunos com mais de um ano no projeto, para ele essas dificuldades são menores e mais pontuais, estão mais relacionadas quanto à sonoridade das palavras, como apresentado na entrevista dos alunos haitianos.

Segundo Pimentel-Cotinguiba, Cotinguiba e Pereira (2019, p.176):

O conteúdo era pensado de acordo com as necessidades dos participantes, pois para cada encontro seguinte eram propostos temas pelos alunos e, assim, a equipe organizava o conteúdo nessa perspectiva. A metodologia de trabalho considerava – e ainda considera – três aspectos fundamentais, quais sejam, a compreensão do conteúdo, a tradução e a explicação dialogada. O conteúdo era trabalhado para que os participantes tivessem uma compreensão do que se tratava (de forma mais geral) e, em seguida, trabalhávamos em sua tradução de palavras inseridas no contexto da aula (diálogos, situações cotidianas, pequenos textos), para, em seguida, explicar de forma mais geral. Na explicação surgiam as perguntas, as comparações, as contestações e, sempre, a reivindicação da conjugação dos verbos. Assim, os encontros/aulas se tornavam verdadeiros espaços e momentos de interação entre a equipe do projeto e os participantes beneficiados com o aprendizado da Língua Portuguesa e dos aspectos culturais brasileiros e do Haiti.

No tocante às dificuldades e práticas pedagógicas, considera-se que o programa de extensão planeja suas atividades a partir da realidade dos imigrantes, a partir dos contextos culturais e a partir das vivências

que estes haitianos experienciam durante esse processo de imigração e acolhimento no Brasil.

Para Almeida- Filho (2016, p. 17):

A criação e manutenção de aulas e das suas extensões nos parece sempre o mais importante segmento de atos concretos do ensinador de idiomas. Isso ocorre porque o andamento das aulas é de grande visibilidade para quem as observa de longe ou mesmo de dentro. No entanto, antes de ocorrerem, as aulas são planejadas e contam com duas fases anteriores distintas: a constituição do planejamento curricular e de programas, e a condensação de ideias nos materiais de ensino. Depois das aulas, entre aulas e mesmo durante as aulas, ocorrem ainda instâncias de avaliação do progresso dos alunos na aprendizagem de língua observada no curso.

Reconhecer o migrante, sua cultura e suas vivências como parte de um objetivo de acolhimento e de aprofundamento no ensino de uma nova língua, permite que o programa de extensão propicie a estes alunos uma aprendizagem interativa, que busque torná-los sujeitos do processo ensino aprendizagem, de forma que estes possam vivenciar no cotidiano o aprendizado da Língua Portuguesa e possam relacionar este aprendizado com elementos da sua cultura, da cultura brasileira e de vivências de seu dia a dia.

Outro ponto abordado nas entrevistas está relacionado ao ensino numa prática multicultural e qual a visão dos professores a respeito do multiculturalismo. Os professores destacam que:

Professor 1: Atualmente trabalho com alunos haitianos venezuelanos e cubanos e esse espaço de diversas culturas se constitui como um espaço multicultural, onde cada um possui uma cultura, uma língua específica, mas

interagem no mesmo ambiente com uma heterogeneidade de culturas e saberes.

Professor 2: Durante as aulas trabalhamos o uso variado, do cotidiano dos imigrantes. Quanto ao multiculturalismo, constitui-se como a pluralidade cultural. Existência de várias culturas juntas convivendo no mesmo lugar.

Professor 3: As variedades linguísticas e culturais são trabalhadas em sala de aula, de modo que eles possam compreender as diversas possibilidades existentes no português, a partir de palavras e seus diferentes sentido dependendo do contexto, utilizamos expressões cristalizadas do português, palavras no sentido denotativo e conotativo, com expressões de Porto Velho-RO e as diferenças de sotaques dentre as regiões e as festividades. Os resultados são muito positivos, pois eles também destacam e apontam a diversidade do país de origem. É importante realizar este movimento de troca, professor e aluno, pois uma cultura não pode sobrepor a outra. Quanto ao multiculturalismo, definiria como o encontro de muitas culturas, de modo que, uma não se sobreponha a outra, mas se complementem, se relacionem, de modo a valorizar o ser humano, independente de sua nacionalidade.

Nota-se que em relação a uma prática multicultural, há uma relação de igualdade, não importando a classe social, a etnia ou nacionalidade dos participantes do projeto de extensão. Essa concepção procura minimizar as diferenças e valorizar a diversidade cultural do imigrante.

Para Santos (2017, p. 59):

[...] o professor necessita criar situações nas quais a língua se realize em textos diversos, com atividades que envolvam o aluno no processo comunicativo. Para isso, o professor pode se utilizar de atividades diversas escritas orais nas suas aulas, propiciando discussões que levem os alunos a uma identificação com sua realidade social. Além disso, o professor deve

aproveitar o conhecimento que os alunos possuem, incluindo os alunos estrangeiros nas atividades realizadas em sala de aula.

O professor 1 pontua na sua resposta que há uma integração de culturas, já que atualmente trabalha com imigrantes haitianos, venezuelanos e cubanos e que essas pessoas interagem num ambiente multicultural, que propicia o aprender com o outro e a troca de experiências.

Para o professor 2, o trabalho a partir das experiências de vida dos haitianos e do cotidiano desses no Brasil, tem sido importante para trabalhar o multiculturalismo, já que esses imigrantes já conviveram com a diversidade da cultura e da língua de outros países e estão tendo contato em sala de aula com nossa cultura e com a Língua Portuguesa.

O professor 3 destaca ser importante ter uma prática multicultural, de modo que enriqueça suas aulas trazendo palavras presentes no contexto comunicacional do Brasil e do Haiti. Dessa forma, o professor diminui as dificuldades encontradas durante o ensino da Língua Portuguesa para imigrantes e traz uma compreensão mais diversificada desse universo cultural vivenciado dentro e fora da sala de aula.

Os professores demonstram uma mudança de atitude quanto às suas práticas pedagógicas, de maneira que permita essa troca cultural, sem contemplar uma prática homogeneizadora que não prioriza as diferenças e as experiências desses sujeitos.

Em relação aos pontos positivos e negativos da migração para outro país, o ensino de uma língua diferente da sua, os alunos participantes entrevistados destacaram que:

No mundo do imigrante não é nada fácil se adaptar a cultura e a língua de outro país, bem como a burocracia quanto a validação das nossas documentações para prosseguirmos os estudos, por isso as aulas do projeto trazem um pouco da nossa cultura e da cultura do Brasil e nos ajudam com as documentações (participante 1 – nível avançado).

Depois do terremoto em 2010 eu resolvi vir para o Brasil, sem saber para onde eu iria, mas essa decisão de vir para o Brasil foi tomada lá no Equador, o objetivo era os Estados Unidos, mas cheguei no Equador as questões burocráticas impediam que eu seguisse no rumo certo e decidi vir para o Brasil. Estou a quase dez anos aqui e quando eu cheguei a coisa mais difícil que eu encontrei foi a língua (participante 2 – nível avançado).

A migração é uma oportunidade de conhecer uma nova cultura. Contudo, deixar o país que te criou não é nada fácil, mas no projeto tive a oportunidade de conhecer um professor que se esforçou em aprender um pouco da nossa cultura e aprender o crioulo, isso ajudou muito na nossa adaptação (participante 1 – nível intermediário).

A migração nos traz novos conhecimentos e uma nova cultura, o ruim é deixar a família no Haiti. As aulas do projeto nos deram uma oportunidade de conhecermos a língua e a cultura do Brasil, mas trabalhando coisas da nossa cultura e da nossa língua também (participante 2 – nível intermediário).

Vim para o Brasil em 2019 porque já tinha amigos aqui, meu objetivo era estudar. Então quando cheguei fui aprendendo algumas palavras do português com eles e com as aulas do projeto pude aprimorar mais o aprendizado. Uma das maiores dificuldades que encontrei foi quanto a conseguir um emprego, e achei a língua um pouco difícil (participante 1 – nível básico).

No ano de 2019 resolvi vir para o Brasil para estudar e trabalhar, o meu irmão já morava aqui, veio há cerca de 4 anos. A maior dificuldade encontrada foi com o ensino da Língua Portuguesa, mas como meu irmão já falava bem o português fui aprendendo assim que cheguei algumas palavras com ele, o que facilitou e já tinha contato com o espanhol, pois fiquei um tempo no Peru antes de vir morar no Brasil, isso facilitou o aprendizado do

português e as aulas do grupo de pesquisa foram importantes para entender a língua e a cultura do Brasil (participante 2 – nível básico).

Assim, é possível perceber que para o participante 1 do nível avançado, a imigração traz muitas burocracias quanto à documentação escolar, na condição de imigrante, mas tem o lado positivo que é a aprendizagem de uma nova língua, bem como a oportunidade de dar continuidade em seus estudos.

Para o participante 1 e 2 do nível intermediário, um fator negativo da imigração é o deixar a família no seu país e um ponto positivo é a aprendizagem de uma nova cultura e essa integração entre a cultura e a língua do Haiti e do Brasil.

Para os participantes 1 e 2 do nível básico, a vinda para o Brasil estava relacionada ao prosseguimento dos estudos e um ponto positivo é que os dois, ao chegarem ao Brasil, tiveram contato com o português através de amigos e familiares que já residiam aqui.

Comparando as respostas dos participantes da pesquisa com as observações em sala de aula, podemos averiguar que a turma para os alunos iniciantes no ensino da Língua Portuguesa apresenta uma certa dificuldade em compreender as palavras e contextos apresentados, mas o professor trabalha o processo de aprendizagem de forma dinâmica, explora as vivências dos alunos, de forma articulada com os objetivos do projeto. Nas turmas de nível intermediário e avançado, percebemos a fluência e a compreensão dos alunos quanto ao ensino do português, prevalecendo uma preocupação com as regras, com as situações comunicacionais, a norma culta e a compreensão de textos.

Interessante pontuar que para o haitiano, a migração é uma constante e essa condição não está relacionada apenas ao terremoto de 2010, como relatado pelos entrevistados, mas a um sonho de se sentir importante, bem visto e ter um ensino que tenha mais prestígio. “[...] muitos pais haitianos optam por matricularem seus filhos em escolas estrangeiras, para que aprendam a língua francesa e se possível, o inglês, objetivando uma possível emigração e com ela alcancarem status, oportunidades e melhoria de vida”, (Cotinguiba- Pimentel e Santos, p.103).

Isso demonstra um sistema educacional segregatório e que limita o direito a aprender, a prosseguir os estudos e quem sabe até a conseguir um emprego mais bem remunerado. “O sistema educacional que temos hoje no Haiti tem a sua base profunda no passado colonial e os valores que regeram a sua organização aliam um modelo de educação baseada na discriminação social e racial”, (CHARLES, 2015, p. 30).

Perguntamos aos alunos participantes quais as dificuldades no ingresso ao projeto de extensão ao depararem-se com uma língua diferente da sua língua materna, estes relataram que:

Eu achei mais difícil aprender português no grupo de pesquisa porque ouvia os brasileiros falarem muitas gírias e expressões diferentes do que se quer dizer, daí fica difícil de entender. Sei que vários idiomas têm gírias, o crioulo, o francês e o inglês também tem, exemplo: show de bola para uma coisa boa, a palavra manga como parte de uma camisa, fica difícil entender o que eles querem dizer (participante 1 – nível avançado).

Ao chegar no Brasil fui bem acolhido, me sinto em casa, tive dificuldades no ensino do português, mas eu aprendi o português sozinho, como lá no Haiti

eu já era professor, aqui também eu me vi obrigado a aprender e eu aprendi português só (participante 2 – nível avançado).

A minha maior dificuldade foi somente no primeiro contato com os brasileiros ao chegar ao Acre, mas ao chegar no grupo de pesquisa fui aprendendo o português através de elementos da cultura brasileira e haitiana, isso me ajudou muito e o fato do professor se esforçar para aprender o crioulo e a nossa cultura (participante 1 – nível intermediário).

Minha maior dificuldade foi de entender algumas palavras em português, por exemplo uma palavra ser usada em vários sentidos ou quanto ao som de algumas letras (participante 2 – nível intermediário).

Quando cheguei no Brasil eu fiquei dois dias o Acre e já vim para Porto Velho morar com meus amigos. Não tive dificuldade com o ingresso no projeto e nem com a língua, pois fui aprendendo algumas palavras com meus amigos.

Quanto a língua há palavras que me confundem, umas que possuem sons parecidos ou palavras que têm duplo sentido, mas durante as aulas do projeto essas dificuldades estão diminuindo. (participante 1 – nível básico).

Antes de vir para o Brasil eu fiquei um mês no Equador e alguns meses no Peru. Ao chegar no Acre já vim direto para casa do meu irmão em Porto Velho e na semana seguinte ingressei no grupo de pesquisa. Como fui conhecendo algumas palavras com meu irmão, eu não tive tanta dificuldade em aprender o português. A maior dificuldade é na escrita e na sonoridade de algumas palavras, mas as aulas do projeto têm me ajudado nesse sentido (participante 2 – nível básico).

Essa abordagem pedagógica leva os estudantes imigrantes a se apropriarem não somente do português, mas a compreenderem a cultura e a diversidade linguística em diversas partes do país.

No que se refere ao encontro de várias culturas, esse multiculturalismo durante as aulas do programa, perguntamos aos alunos participantes se estes sofreram algum preconceito quanto à sua língua, à sua cultura e por serem imigrantes, estes relataram que:

O preconceito está em todo lugar, principalmente por sermos negros imigrantes e para conseguirmos emprego não nos davam muito crédito por causa de nossa língua (participante 1 – nível avançado).

Eu não sei se algumas pessoas tiveram alguma ideia preconceituosa de mim, mas publicamente eu nunca ouvi isso e ninguém nunca se manifestou ao meu respeito e me sinto bem aqui (participante 2 – nível avançado).

Não sofri preconceito quanto a minha cultura ou por ser imigrante, pelo contrário, fui muito bem acolhido no grupo de pesquisa. Tive apenas um pouco de dificuldade quanto ao emprego devido a nossa língua (participante 1 – nível intermediário).

Sofri preconceito no trabalho por não dominar bem o português, meus empregadores nunca permitiam que ficasse na frente da loja para atender, já no grupo de pesquisa fui muito bem acolhido e pude ir avançando na aprendizagem do português e da cultura do Brasil (participante 2 – nível intermediário).

Não sofri preconceito ao chegar no Brasil, mas tive dificuldade em conseguir emprego por causa da língua (participante 1 – nível básico).

Às vezes não percebemos o preconceito, mas ele está escondido nas atitudes das pessoas. Não vi nenhuma atitude de preconceito de forma aberta, mas sei que a dificuldade das pessoas em contratarem um imigrante por causa da língua e da nossa condição, existe até os dias de hoje (participante 2 – nível básico).

Sabemos que de um modo geral, os imigrantes têm sofrido durante anos preconceito, violências verbais e agressões constantemente. Mas há casos em que essas violências acontecem de maneira velada, ao ponto que nem o próprio agredido chega a perceber.

Durante as entrevistas três participantes pontuaram que não sofreram nenhum tipo de preconceito, que nunca observaram ninguém praticando um ato preconceituoso contra eles. Já os outros três participantes relataram que sentem que o preconceito está muito

presente nas ações das pessoas, seja de um empregador, seja durante uma entrevista de emprego ou em situações cotidianas.

Para Moura & Costa Hubbes (2017, p.9):

A maioria das propostas metodológicas encontradas está voltada para outros contextos de ensino de português como língua estrangeira e não contempla a necessidade de aprendizado emergencial destes imigrantes trabalhadores que estão perdendo sua vaga de trabalho por não entender as orientações de seus superiores na empresa, por não saber como manejar de forma correta os equipamentos, por não compreender as informações que lhes são repassadas.

O ensino da Língua Portuguesa para os imigrantes deve estar pautado num projeto de acolhimento e pertencimento desses sujeitos à sociedade que os acolhe. Torna-se necessário pensar num ensino com competência para esses imigrantes, para serem inseridos no mercado de trabalho, conseguirem prosseguir seus estudos e que possam construir uma base cultural voltada tanto para cultura haitiana como para cultura brasileira. Mas há que se questionar se a limitação de empregos para esses imigrantes, por não falarem o português, não seria uma forma de discriminação.

Corroborando essa ideia, Pimentel-Cotinguiba, Silva e Cotinguiba (2019, p. 169) pontuam que:

Considerando os fluxos migratórios e suas causas, o ensino da língua para imigrantes e/ou refugiados deve ser pautado na inclusão social ou inserção sociocultural pela qual o aprendiz necessita com urgência desenvolver as habilidades linguísticas da língua alvo para alcançar seus objetivos e viver em sociedade, portanto a terminologia do ensino de língua estrangeira não se adequa às necessidades do público- alvo, pois tem um ensino voltado para

um público específico que busca a aquisição de uma outra língua de forma opcional.

É preciso um novo olhar para esses imigrantes, encontrar a melhor forma de integrá-los à cultura e mercado de trabalho brasileiro, de forma que estes sujeitos saiam de uma situação de vulnerabilidade e possam desenvolver novas habilidades em suas relações sociais e profissionais.

Perguntamos aos alunos participantes sobre as metodologias empregadas durante as aulas do programa, quais suas observações e o que achavam a despeito de sua aprendizagem, estes responderam que:

Durante as aulas do projeto podemos ter contato com a leitura e a escrita de palavras do português, os professores procuram mostrar situações em que usamos essas palavras e nos perguntam como seria essa mesma situação no Haiti. Para mim as aulas têm me ajudado muito nas situações do dia a dia e tem facilitado a aprendizagem de uma nova língua (participante 1 – avançado).

Particpei durante um ano no projeto, a metodologia era boa, trabalhava com situações do dia a dia, mas eu desenvolvi um método próprio de aprendizagem. Fui lendo revistas, assistindo jornais e ia prestando atenção como os outros falavam. Então só no início foi difícil aprender, mas depois fui aprendendo sozinho (participante 2 - avançado).

Os professores do projeto desenvolvem uma prática pedagógica que nos ajudam na aquisição do português, não ficam apenas fazendo a gente decorar regras, eles procuram intercalar entre a cultura brasileira e haitiana e nos mostram situações reais em que podemos usar as palavras que aprendemos do português (participante 1 – intermediário).

Eu vi no projeto uma forma de conviver mais com o português, tenho muita curiosidade em aprender novas línguas, já que sou professor de Francês e Inglês. Os professores trabalham com metodologias que nos ajudam a compreender situações do dia a dia em que usaremos as palavras que

aprendemos, mas trabalham também a sonoridade das palavras que aprendemos e quais semelhanças e diferenças com o nosso idioma (participante 2– intermediário).

O projeto me ajudou muito a compreender as palavras e situações dos diálogos em português, mesmo tendo amigos e parentes que já falavam a língua brasileira, antes de chegar aqui não tive contato algum. Então, o projeto me ajudou a compreender as variações do português, como empregar determinadas palavras e a perceber em situações do dia a dia para usar determinadas expressões ou diálogos (participante 1– básico).

As aulas e metodologias foram importantes para que eu pudesse compreender melhor o português. Os professores nos mostram palavras, textos e diálogos em que usaremos no Brasil, perguntam sobre como seria essa situação no Haiti, se poderia usar outra expressão. Isso facilitou muito, pois não é fácil aprender como usar a linguagem em determinada situação ou como usar uma palavra para representar vários sentidos (participante 2– básico).

Nesse sentido, observamos que o ensino da Língua Portuguesa e as metodologias utilizadas nas aulas do programa têm contemplado a realidade desses imigrantes, tem possibilitado uma interação com a bagagem cultural, com o contexto de imigração e com a identidade desses sujeitos.

O problema da língua de acolhimento coloca-se com toda a premência, sendo o domínio da LP uma das vias mais poderosas para a integração dos estrangeiros, tanto a nível individual (garantia da autonomia) como coletivo (harmonia social) (Ançã, 2008, p.74)”.

Conforme apresenta a autora e os professores do programa, o imigrante precisa compreender não somente a língua como um conjunto de regras, alheia ao cotidiano desse aluno, é nas interações do

dia a dia, nas conversas informais e em suas relações sociais que estes compreenderão melhor a Língua Portuguesa.

Os imigrantes têm necessidades específicas ao chegarem no Brasil ou em outro país, por isso é necessário que o ensino do português deva pautar-se em situações práticas, mas também intercaladas com as regras do português formal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa buscou aprofundar um pouco sobre as ações, metodologias e percepções do ensino do português para imigrantes haitianos em Porto Velho. Tendo em vista que exploramos o ensino da língua no aspecto da aprendizagem do português como língua de acolhimento, que é a proposta do Programa de Extensão MIMCAB.

O encontro das necessidades de cada imigrante, bem como as suas motivações para aprender a Língua Portuguesa nos fizeram mapear os professores e alunos do Programa de Extensão Migração Internacional na Amazônia Brasileira: Linguagem e inserção social de imigrantes em Porto Velho/RO, proposto pela Professora Dr^a Marília Pimentel de Lima Cotinguiba.

Podemos considerar que os imigrantes residentes em Porto Velho que fazem ou fizeram parte do programa de extensão, embora tenham vindo no fluxo migratório pós-terremoto no Haiti em 2010, estes configuram uma população não só voltada à situação de refúgio, mas constituem-se como apresentado nas pesquisas na condição de estudantes-trabalhadores.

De maneira geral, podemos desconstruir a ideia pré-concebida do imigrante com pouco recurso, fluente em apenas uma língua e motivado apenas pela questão laboral. Essas generalizações são infundadas e se propagam pela falta de conhecimento a respeito, principalmente da história da diáspora e da imigração haitiana, desde os primórdios da sua colonização.

Nesse sentido, o programa de extensão propõe uma visão sociocultural voltada para a construção de uma cultura e de uma sociedade imigrante integrada com o Brasil, de forma que o processo ensino-aprendizagem vá além do domínio de regras e fluência do português.

O ensino da Língua Portuguesa para imigrantes haitianos em Porto Velho como língua de acolhimento, compreende um campo voltado para humanização, acolhimento e valorização da cultura e língua desses imigrantes. Essa nova nomenclatura no ensino de línguas sinaliza para uma prática pedagógica que está pautada numa leitura crítica, que suscita o empoderamento desse grupo social.

As particularidades desses sujeitos da pesquisa em contexto de imigração devem ser um fator a ser estudado, assim como o processo de ensino-aprendizagem, a autonomia, as formas de olhar os métodos de ensino, as competências comunicativas desenvolvidas e as influências culturais de outros países que estes imigrantes tiveram contato antes de se instalarem no Brasil.

De fato, a expansão da Amazônia, de Rondônia e em específico de Porto Velho, constitui como aumento de novas demandas de trabalho, isso impulsiona novos setores e contribui para imigração de pessoas

advindas de diversos países, como apresentado nas entrevistas dos professores do programa.

Assim, desde os primeiros imigrantes caribenhos que adentraram as terras da Amazônia onde hoje está o Estado de Rondônia, contavam com uma língua materna, mas dominavam outros idiomas, e assim como os haitianos desejavam ser acolhidos e terem seu direito a aprender, a trabalhar, bem como, outras necessidades essenciais à dignidade humana.

Compreendemos que discutir as metodologias e as percepções das aulas de português para imigrantes haitianos é um desafio, pois envolve um olhar quanto aos contextos sociais, aos aspectos culturais e econômicos vivenciados por estes sujeitos em processo de imigração.

No que se refere aos resultados observados a partir das entrevistas, questionários e observações em sala de aula, pode-se constatar que todos os professores entrevistados desenvolvem metodologias voltadas para o acolhimento, para o aprendizado do português a partir de situações do cotidiano, sem deixar de lado a aquisição das regras da língua.

Partindo do olhar dos alunos haitianos imigrantes, as práticas pedagógicas desenvolvidas no programa de extensão, têm ajudado a aproximar os alunos do universo cultural brasileiro, diminuindo assim, as barreiras no que se refere à língua, quanto a conseguirem emprego e em relação a darem continuidade em seus estudos. Pois além de estarem ensinando o português para esses imigrantes, os professores proporcionam a estes alunos momentos de interação cultural e social,

respeitando suas particularidades e buscando integrar esses alunos nas situações de aprendizagem.

Assim, percebemos que o espaço de aprendizagem das aulas de português do programa de extensão tem suscitado novas ações para o programa, como as aulas para crianças haitianas e as aulas para matérias voltadas para a participação desses imigrantes no Enem, e conseqüentemente, têm proposto práticas de ensino voltadas para o acolhimento e a inserção social e laboral desses imigrantes.

Diante disso, salientamos que o ensino do português como língua de acolhimento parte da construção de uma metodologia voltada ao ensino como processo de integração, acolhimento e empoderamento do sujeito imigrante, de forma que este compreenda e seja agente ativo do processo de aprendizagem de uma nova língua, propiciando assim, habilidades que permitam que este aluno possa conhecer a língua, a cultura e situações do cotidiano deste país que o acolhe.

O objetivo geral era analisar como as metodologias desenvolvidas pelos professores do programa têm contribuído para aprendizagem do português e a inserção social dos imigrantes haitianos. Os resultados revelaram que o Programa de Extensão MIMCAB e as práticas pedagógicas dos professores têm permitido concretizar e efetivar a aprendizagem do ensino da Língua Portuguesa, a inserção social e laboral desses sujeitos.

Portanto, as práticas pedagógicas desenvolvidas pelos professores pesquisados são primordiais na aprendizagem do português, mesmo diante das dificuldades quanto ao conhecimento da língua dos haitianos (crioulo e francês) e cultura haitiana, estes professores têm proposto

ações de integração tanto da cultura brasileira como da cultura haitiana, durante as aulas do programa, como forma de desenvolverem situações do cotidiano desses dois espaços que os haitianos vivenciam, proporcionando assim, condições para que os alunos associem e interajam com a cultura do Brasil e do Haiti.

Dessa forma, o ensino do português para imigrantes haitianos em Porto Velho propõe uma investigação e um aprofundamento das metodologias e das necessidades de acolhimento do imigrante como um ser autônomo e heterogêneo.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA FILHO, José C. P. (Org.). *Identidade e caminhos de Português para estrangeiros*. Campinas: UNICAMP, 1992.
- ALMEIDA FILHO, José C. P. *Ensino de português língua estrangeira/EPLE: a emergência de uma especialidade no Brasil*. In LOBO, T., CARNEIRO, Z., SOLEDADE, J., ALMEIDA, A., and RIBEIRO, S., orgs. *Rosae: linguística histórica, história das línguas e outras histórias* [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 723-728.
- ALMEIDA FILHO, José C. P. *Duas esferas da atuação de professores de línguas: domínio da língua-alvo e gestão do ensino nela realizado*. In MARTINS, M. & ZONI, orgs. *M. Experiências e reflexões sobre a educação de línguas adicionais – Macapá: UNIFAP, 2016.*
- ALMEIDA FILHO, José C. P. *O ensino de português como língua não-materna: concepções e contextos de ensino*. Brasília: 2017. Disponível em: <http://museudalinguaportuguesa.org.br/wp-content/uploads/2017/09/ENSINO-COMO-LINGUA-NAO-MATERNA.pdf>. Acesso em 16 de setembro de 2019.
- ANÇÃ, Maria Helena. *Língua portuguesa em novos públicos*. In: *Saber (e) Educar* N.º 13 p. 71-87, Porto, 2008.
- APPLE, Michael W. *A luta pela democracia na educação crítica*. E-currículo, vol. 15 p.84-926. PUC-SP, São Paulo: 2017.

- BAGNO, Marcos. 2002. *A inevitável travessia: da prescrição gramatical à educação linguística*. In: BAGNO, Marcos; STUBBS, Michael; Gagné, Gilles. *Língua materna: letramento, variação & ensino*. São Paulo: Parábola, 2003.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil* – Brasília : Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.
- BRASIL. *Relatório anual de imigração*. Disponível em <https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/relatorio-anual/RELAT%C3%93RIO%20ANUAL%20OBMigra%202019.pdf>. Acesso em 12 de setembro de 2019.
- BODGAN, Robert C. & BIKLEN, Sari Knapp. *Investigação qualitativa em educação*. Portugal: Porto editora, 2003.
- BONNICI, Thomas. *Resistência e intervenção nas literaturas pós-coloniais*. Maringá: Eduem, 2009.
- BORGES, Célio. *Professores leigos em Rondônia: entre sonhos e oportunidades, a formação e a profissionalização docente - um estudo de caso - O PROHACAP*. São Paulo: UNESP, 2011.
- CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: UFERJ, 1997.
- CANDAU, Vera Maria. *Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença*. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782008000100005&lng=es. Acesso em 13 de setembro de 2019.
- CHAGAS, Lucas Araújo. *Entre experiências e indícios: o ensino de português para estrangeiros em contexto de imersão linguística*. UFU: 2016.
- CHARLES, Vagner. *Análise da identidade e da alteridade no sistema educacional haitiano*. Dissertação de Mestrado. Campinas, SP: [s.n.], 2015. Disponível em: http://taurus.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/254005/1/Charles_Vagner_M.pdf. Acesso em: 16 de abril de 2020.
- CHIZZOTI, A. *Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

COTINGUIBA, Geraldo Castro. *Imigração haitiana para o Brasil: a relação entre trabalho e processos migratórios*. Porto Velho: 2014. Disponível em <http://www.ppghisec.unir.br/uploads/83939544/DISCENTES/Turma%202012/Geraldo%20Imigracao%20haitiana.pdf>. Acesso em 23/01/2018.

COTINGUIBA, M. L. P. COTINGUIBA, G. C. *Imigração haitiana para o Brasil: os desafios no caminho da educação escolar*. Revista Pedagógica, Chapecó, v.17, n.33, p. 61-87, Jul./Dez. 2014.

COTINGUIBA, Marília Lima Pimentel; COTINGUIBA, Geraldo Castro & PEREIRA, Werner Garbers E. *Ensino de português brasileiro na perspectiva Língua-cultura: vivências na Amazônia brasileira e no Haiti in FERREIRA, Luciene Corrêa (org.). Língua de acolhimento: experiências no Brasil e no mundo*. Belo Horizonte: Mosaico Produção, 2019.

COTINGUIBA, M. L. P. & SANTOS, M.S.F. *Lekòl La: as crianças haitianas e a inserção escolar na rede pública em Porto Velho-RO*. RPGeo. vol. VI, num. especial Paraná: 2019.

CUNHA, Ana Paula da. “Refugiados ambientais”? *Refúgio, Migrações e Cidadania*. v.7, n. 7, 2012. p. 97-116.

EUZÉBIO, U.; REBOUÇAS, E.M.; HONORATO, N. M. H. *Prática intercultural para o ensino de português a imigrantes haitianos no Brasil*. Congresso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología, Innovación y Educación, 2014.

FARIA, Wendell Fiori de. *A formação de professores dos Anos Iniciais do Ensino Fundamental em Porto Velho/RO: a relação entre a teoria e a prática docente*. São Paulo: FEUSP, 2018.

GALLIANO, A. Guilherme. *O método científico: teoria e prática*. São Paulo: HARBRA, 1986.

GROSSO, Maria José. *Língua de acolhimento, língua de integração*. Horizontes de Linguística Aplicada, v. 9, n.2, p. 61-77, 2010. Lisboa: 2010.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz T. Silva e Guacira L. Louro. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2006.

HANDERSON, Joseph. *Diáspora. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa*. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2015.

IANESKO, Renata Aparecida. *A aprendizagem do português como língua adicional: crenças e motivações*, 2013. Disponível em: <http://www.mestradoemletras.unir.br/pagina/exibir/4802>.

KOLTAI, C. (Org.). *O estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 1998, p. 37-60.

LIMA, Maria Roseane Corrêa Pinto. *Ingleses Pretos, Barbadianos Negros, Brasileiros Morenos? Identidades e Memórias (Belém, Séculos XX e XXI)*, 2006. Dissertação de Mestrado em Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará. Disponível em: http://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/1900/5/Dissertacao__InglesesPretosBarbadianos.pdf.

LIMA, Hiago Higor de; LIMA, Carolina Vianini Amaral. *Experiências de aprendizagem de português língua adicional no contexto universitário*. Revista X, Curitiba, volume 12, n.2, p. 6588, 2017.

LOUIDOR, Wooldy E. *Uma história paradoxal*. In. *Haiti por si: a reconquista da independência roubada*. Adriana Santiago (Org.). Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2013.

LUDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E.D.A. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986.

MAMED, Letícia Helena. *Haitianos na Amazônia: a morfologia da imigração haitiana pelo Acre e o horizonte de inserção precarizada no Brasil*, 2016. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/view/2636/2046>.

MARTINS, Maria da Graça. *A aquisição da língua portuguesa por imigrantes haitianos em Porto Velho*. Porto Velho: 2013. Disponível em http://www.mestradoemletras.unir.br/downloads/4615_a_aquisicao_da_lingua_portuguesa_por_imigrantes_haitianos_em_porto_velho____maria_da_graca_martins.pdf. Acesso em 18/12/2017.

MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa; CANDAU, Vera Maria. *Educação escolar e cultura(s): construindo caminhos*. Revista Brasileira de Educação, Maio-Ago, n.023. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação. São Paulo, 2003, p.156- 170.

MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa; CANDAU, Vera Maria. *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, 2008.

MOURA, Maria de Lourdes & COSTA-HÜBES, Terezinha da Conceição. *Processo de ensino da Língua Portuguesa para Imigrantes Haitianos*. RELACult – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade, vol. 03, ed. Especial, dez/2017. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/322543747_Processo_de_Ensino_da_Lingua_Portuguesa_para_Imigrantes_Haitianos. Acesso em: 13 de maio de 2019.

OLIVEIRA, Ozerina Victor de; MIRANDA, Cláudia. *Multiculturalismo crítico, relações raciais e política curricular: a questão do hibridismo na Escola Sarã*. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141324782004000100007&lng=en&nrm=iso. Acesso em 13 de setembro de 2019.

PACHECO, Denise Gomes Leal da Cruz. *Português para estrangeiros e os materiais didáticos: um olhar discursivo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

PACHECO, Marcio de Lima. *Les Miserables, o pobre e sua situação na sociedade: uma leitura Filosófica da obra de Victor Hugo*. São Paulo: Arteriz&Oliverira, 2014.

PAULA, João Antônio de. *A extensão universitária: história, conceito e propostas*. Interfaces – Revista de Extensão, v. 1, n. 1, p. 05-23, jul./nov. 2013.

PELLEGRINO, A. *La migración internacional en América Latina y el Caribe: tendencias y perfiles de los migrantes*. Población y Desarrollo, vol. 41 p.35, 2003.

PEREIRA, Giselda Fernanda. *Cadernos de Pós-Graduação em Letras* ISSN 1809-4163 (online). São Paulo, v. 17, n. 1, p. 118-134, jan./jun. 2017 DOI 10.5935/cadernosletras.v17n1p118-134. Disponível em <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cpgl/article/view/10248>, acesso em 10 de setembro de 2019.

PIMENTEL, Marília. CONTIGUIBA, Geraldo Castro. *Apontamentos sobre o processo de inserção social dos haitianos em Porto Velho*. Revista Travessia. São Paulo: 2012. Disponível em: <http://haitiaqui.provisorio.ws/wordpress/wp-content/uploads/2016/10/Travessia-Revista-do-Migrante-n%C2%BA70-Jan-Junho-2012.pdf>. Acesso em 13/12/2017.

REVUZ, C. *A língua estrangeira entre o desejo de um outro lugar e o risco do exílio*. In: SIGNORINI, I. (Org.). *Lingua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 1998.

RIBEIRO, Dante. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

SILVA, Simone Uehara da. *O ensino de português para estrangeiros: uma experiência multimodal e multicultural no caderno Gramática Viva no Viva PE*. Recife, 2018.

SANTOS. Angélica Paixão dos; SANTOS. Maquézia Suzane Furtado dos; ASSIS. Washington Luiz dos Santos & CONTIGUIBA. Marília Lima Pimentel. *Inserção sociocultural de haitianos em Porto Velho: o ensino e aprendizado da língua portuguesa*. Revista de estudos de Literatura, Cultura e Alteridade – Igarapé, Porto Velho: 2015. Disponível em [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/1324-5017-1-PB%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/1324-5017-1-PB%20(2).pdf). Acesso em 10/12/2017.

SANTOS, Neusa teresinha Rocha dos. *Práticas de alfabetização e letramento com alunos estrangeiros em contextos de migração: pesquisa estudo de caso*. Porto Velho: 2017. Disponível em: <http://www.mestradoemletras.unir.br/uploads/91240077/Dissertacoes%20defendidas/Turma%202014/22.%20Neusa%20Teresinha%20Praticas%20de%20alfabetizacao%20e%20letramento%20com%20alunos%20estrangeiros.pdf>.

SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. 26.ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHUINDT, Elisangela Lima de Carvalho. *A diáspora barbadiana e o legado educacional em Porto Velho*, 2016.

SOARES, Karla Andrea C. R. *Diáspora, deslocamentos e identidade em como fazer amor com um negro sem se cansar de Dany Laferrière*, 2016. Disponível em: <http://www.ri.unir.br/jspui/bitstream/123456789/1696/1/DISSERTA%C3%87%C3%83O%20KARLA%20ANDR%C3%89IA.pdf>.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas, 1987.

9

AS MÚLTIPLAS FACES DO FEMININO NO CONTEXTO EVANGÉLICO BRASILEIRO: UMA ANÁLISE DA QUESTÃO DE GÊNERO

*Joyce Aparecida Pires*¹

*André Luiz de Castro Mariano*²

*José Roberto Alves Loiola*³

*Flávia Tortul Cesarino*⁴

1 INTRODUÇÃO

A produção científica sobre questões de gênero tem se mostrado promissora na área das ciências sociais e em grande medida se dá pelo engajamento acadêmico-político de pesquisadoras feministas no Brasil e no mundo. Além disso, a desnaturalização da situação das mulheres no cenário social, através de abordagens que mostram marcas da violência feminina, sejam explícitas ou implícitas, tem sido cada vez mais crescente. Com efeito, esse debate, resulta tanto do processo de conscientização e do empoderamento das mulheres, quanto do efeito de

¹ Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Campus Marília), Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Mestre e Cientista Social pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/CAPES, Campus Marília). E-mail: cravinajoyce@gmail.com

² Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Campus Marília), Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), e Bacharel em Teologia pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF). E-mail: andrecastroromariano@gmail.com

³ Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Campus Marília/CAPES). Teólogo e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e Especialista em Educação para a Diversidade e Cidadania e História e Cultura Africana e Afro-brasileira pela Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: revloiola@hotmail.com

⁴ Doutoranda em Ciências Sociais na linha Cultura, Identidade e Memória pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Campus Marília), Mestre e Cientista Social pela mesma Instituição de Ensino Superior. E-mail: flaviacesarino@yahoo.com.br

uma cultura de violência não só contra elas, mas na sociedade como um todo.

Quanto ao nosso interesse nesse trabalho, nas questões de gênero com recorte religioso, especificamente no contexto das igrejas evangélicas, dá-se pela percepção de que em todas essas igrejas, o feminino parece extrapolar os liames do espaço doméstico para outras esferas sociais. E esse movimento de superação pode ser entendido como sendo importante quebra de paradigmas, principalmente pela possibilidade das novas contribuições que as mulheres podem oferecer, uma vez que têm formas diferenciadas de ver e encarar determinadas questões. Portanto, a abordagem a partir deste recorte pode nos ajudar entender um pouco melhor a conjuntura social da qual fazemos parte.

Ao longo dos anos, seja pela observação empírica de pessoas especializadas, ou mesmo por parte de leigos, um expressivo percentual de mulheres vem engrossando as fileiras das igrejas e denominações evangélicas no Brasil. Alguns dados recentes, como os da pesquisa do Datafolha publicada no início de 2020, confirmam o aumento da presença feminina em igrejas evangélicas. Dentro de um contexto mais amplo envolvendo os segmentos de origem cristã, a pesquisa mostrou que no Brasil, aproximadamente 50% dos brasileiros são católicos e 31% são evangélicos. Deste último grupo, que envolve denominações protestantes, pentecostais e neopentecostais, as mulheres representam mais da metade, ou seja, 58% deles.⁵ O que chama a atenção é que as mulheres são maioria nas igrejas evangélicas brasileiras há um bom

⁵ Fonte: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31per cent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghtml>

tempo, como esses números recentes corroboram isso, contudo, em termos de representatividade e protagonismo feminino no interior de cada instituição religiosa, é algo que se desdobra de forma muito particular, com intensidades e legitimidades distintas.

Resultado de um trabalho coletivo, este artigo retrata algumas pesquisas em andamento e outras parcialmente concluídas, sendo selecionadas algumas igrejas dentro do extenso universo religioso evangélico brasileiro. Desta forma, são analisados alguns elementos críticos do imaginário religioso feminino das igrejas evangélicas: igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB), no sul do Brasil; a Congregação Cristã do Brasil (CCB), localizada no sudeste brasileiro; a igreja Sara Nossa Terra (SNT), no centro-oeste brasileiro e a Bola de Neve Church (BNC), no interior de São Paulo.

O conteúdo está organizado em cinco tópicos, iniciando com uma fundamentação teórica, prossegue com uma revisão bibliográfica sobre as mulheres no contexto luterano da IECLB, uma abordagem teórica sobre o lugar do feminino na Congregação Cristã no Brasil, e na sequência, com base em alguns dados de pesquisa de campo, são analisadas as principais representações do feminino nas organizações religiosas, Sara Nossa Terra e Bola de Neve Church.

2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Como ponto de referência, partimos do entendimento de como o sociólogo Max Weber (1982), propõe como sociologia da religião, em que o resultado comporta um conjunto coerente de crenças que comandam

práticas, uma organização social e uma moral, ou seja, o autor se dedica a ressaltar que a religião comanda as ações daqueles que têm uma crença. Este autor é fundamental para entender cada capítulo que explana a questão de gênero no contexto de diferentes igrejas evangélicas, já que norteia a análise, de uma forma ou de outra, de cada um deles.

Assim, Weber (1982) desenvolve a ideia de uma ética ascética, que consiste num estilo de vida pautado em valores religiosos, que promovem a renúncia ao corpo e a disciplina dos sentidos. Para este grupo de indivíduos, é isto que comanda suas ações dentro ou fora de uma instituição religiosa. Weber (1982) também aponta possíveis mudanças pelas quais a religião passa, alimentadas pelo desencantamento do mundo, ou seja, com o processo de racionalização do mundo, fazendo com que a religião passe a perder seu universo mágico, sua irracionalidade, e para que não haja perda de fiéis, a religião tende a se adequar às novas realidades.

Contudo, quando se trata do pentecostalismo clássico, o movimento sempre que possível procura reforçar questões sobre rejeição do mundo e seus valores, o que se configura um paradoxo constante enfrentado pelo portador de uma crença, já que ele é obrigado a lutar contra o mundo, mesmo permanecendo nele (ascetismo intramundano), como é o caso da CCB. Entretanto, de forma distinta, o neopentecostalismo enquanto movimento, vem atuando desde seu início com outra proposta, ou seja, que não é de rompimento ou rejeição frente ao mundo, assumindo abertamente uma postura de afirmação do mundo. Neste último caso, temos como exemplos a SNT e a BNC. Todavia é possível que o fenômeno observado em igrejas protestantes

históricas como a IECLB seja tão desafiador quanto os apontados anteriormente, pois embora haja um processo de racionalização permeando a relação entre a Faculdade EST de São Leopoldo, RS, e a igreja, inclusive, laborando uma perspectiva teológica feminista durante a formação e ordenação pastoral, nem por isso, a IECLB parece estar deixando de ter um caráter étnico e tradicional.

Retomando Weber (1982), seus conceitos de carisma e tipo ideal, também se aplicam à análise da religião de parte dos segmentos, protestantes, pentecostais e neopentecostais. O carisma permite que um líder exerça uma forma de poder sobre as pessoas. Neste caso, líderes religiosos, apóstolos, bispos, bispas, pastores, pastoras, anciãos, cooperadores, diáconos, diaconisas, por exemplo, os quais teriam sido agraciados por Deus com o dom do carisma. Nesta situação, os fiéis de uma igreja assimilam o líder religioso como alguém revestido de autoridade religiosa, com um discurso legítimo, através da influência que ele exerce sobre eles.

Já o conceito de tipo ideal, no contexto de uma igreja protestante tradicional, pentecostal e neopentecostal, se refere a uma representação do fiel considerado modelo, que assume funções, responsabilidades na igreja, e galga posições na hierarquia religiosa. Especificamente sobre as mulheres evangélicas, seriam aquelas que gozam de uma relativa liberdade para estudar e trabalhar, assim como sobre os usos e vestimentas (especificamente no caso das neopentecostais), mas que simultaneamente, tem que almejar o casamento, ser uma esposa submissa e ter sua sexualidade regulamentada e controlada.

O antropólogo Clifford Geertz (2008) também é uma referência tanto teórica quanto metodológica importante nas pesquisas sobre religião, pois ele é fundamental na realização do trabalho etnográfico. Partindo de sua metodologia interpretativa, Geertz (2008) procura analisar a cultura a ser estudada a todo o momento, não apenas na elaboração do texto etnográfico, interpretando o que observa, procurando entender que sentido o nativo atribui às suas próprias práticas.

Dessa forma, apreendemos que Geertz (2008) defende a cultura como um sistema de signos que deve ser interpretado, em que o indivíduo vive num sistema de significados que ele próprio construiu.

Neste sentido, Flávia Cesarino (2012) aponta que Geertz (2008) procura compreender a religião interpretando-a, entendendo como se configura o pensamento religioso e a compreensão do indivíduo que crê.

Entende-se assim, que para Clifford Geertz, a religião é:

- (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 2008, p. 67)

Portanto, a religião, é uma interpretação do real e uma forma de agir na realidade tendo como referência determinado sistema simbólico religioso. A diferença é o modo de análise a que ele se propõe: se referir à religião como um sistema de símbolos, isto é, a utilização do símbolo “para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o ‘significado’ do símbolo.”(GEERTZ, 2008, p. 67).

3 MULHER E GÊNERO

Entende-se que desde os primórdios da existência humana, o homem, na maioria das vezes, tem exercido dominação sobre a mulher. Isso significa que a figura feminina foi socialmente construída através dos tempos como a de um ser frágil, dócil, que exala feminilidade e que é submissa ao homem, isto é, inferiorizada pelo mesmo, inclusive Simone de Beauvoir (2009) revela como se construiu esse pensamento binário e dependente, de que a mulher só existiria nessa relação de subordinação ao homem.

Consideramos importante explicar também que a categoria gênero é teórica, histórica, analítica e política, além disso segundo Joan Scott (1995), o gênero é uma categoria social imposta sobre os corpos sexuais, pois diz respeito a uma organização social da relação entre os sexos. Joan Scott (1995), ao discutir algumas concepções de gênero e sua metodologia, diz:

[...] o termo 'gênero' torna-se uma forma de indicar 'construções culturais' - a criação inteiramente social de ideias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres. Trata-se de uma forma de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e de mulheres (SCOTT, 1995, p. 75).

Após essa breve explanação do que implica o ser mulher e o conceito de gênero, se faz necessária uma breve contextualização histórica para observar quais papéis são atribuídos às mulheres pelo Cristianismo.

4 A MULHER NO CRISTIANISMO

Em relação à visão do Cristianismo sobre a mulher, desde o início há uma construção social que relaciona a mulher e seu corpo com a sua sexualidade, ou seja, “[...] repercutem sobre o corpo as contribuições das representações sociais construídas a partir das crenças e ideias religiosas.” (GOMES, 2006, p. 2). Isso significa que as crenças contribuem para a construção das representações sociais, bem como também para a construção da identidade da pessoa, o que acaba se refletindo no corpo.

Especificamente sobre o corpo feminino, a concepção do mesmo na Idade Média era mediada pelo Cristianismo e, de acordo com Navarro (2007), nos mosteiros e conventos, se consolida o pensamento de que o corpo deveria ser odiado e negado, dessa forma, o Cristianismo encarava o corpo, principalmente o feminino, como uma espécie de reduto do pecado, do mal, e considerava que o ideal seria reprimir a sexualidade, ou seja, o corpo feminino deveria ser redimido, purificado; enquanto que toda ação contrária, isto é, se uma mulher resolvesse exercer a sexualidade de forma livre, por exemplo, ela estaria subvertendo seu papel (aquele definido pelo Cristianismo), rompendo com a ordem e tornando seu corpo profano, ao invés de sagrado.

Segundo Navarro (2007, p. 3), “é durante a Idade Média que os papéis masculino e feminino passam a ser construídos (LE GOFF, 1989, p. 25) e determinados pela religião, é ela quem informa e cobra o que é esperado de cada um”. Ou seja, a religião passava a determinar o papel social dos homens e das mulheres, na medida em que oferecia concepções de masculino e feminino para que ambos os sexos se encaixassem.

A seguir, analisaremos como se constrói a vivência das mulheres luteranas, tendo em vista o contexto histórico da IECLB, a questão de justiça de gênero, a ordenação feminina e a relação das luteranas com a teologia feminista.

5 MULHERES EVANGÉLICAS NA IECLB: CUIDADO E JUSTIÇA DE GÊNERO

Ao discutir a participação histórica de mulheres na hierarquia da igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, esse tópico nos permite acompanhar o processo histórico de acesso dessas mulheres a posições de poder e saber, elaborando e difundindo uma teologia de vertente feminista dentro do campo de saber historicamente androcêntrico.

O estudo do grupo a seguir é parte de uma pesquisa de doutorado, realizada com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) de autoria de Joyce Aparecida Pires sobre mulheres no protestantismo de imigração alemã no Brasil.

As ações das mulheres descendentes de imigrantes alemães no contexto de imigração europeia no Brasil, a partir de 1824, estiveram investidas de trabalho e cuidado, atendendo às comunidades internas (BLASI, 2009). Ainda no contexto em que as religiões não oficiais do império eram apenas toleradas, chegaram ao Brasil mulheres com conhecimento obstétrico, enfermeiras e professoras, solicitadas pelos imigrantes e descendentes, o que Gertz (2013) denomina em seus estudos de associativismo de alemães e descendentes no sul do Brasil.

Semelhante à organização de mulheres religiosas congregadas na Alemanha, inicia-se no Brasil, na região de imigração, grupos de mulheres que foram organizadas e auxiliadas pelas missionárias protestantes alemãs, chamadas de *shwesterns* (parteiras). No século seguinte, no estado de São Paulo e Paraná, porém, com maior número de grupos presentes em Santa Catarina e Rio Grande do Sul, grupos de mulheres organizadas trabalharam com artesanato para atender as necessidades financeiras de paróquias, igrejas e da comunidade.

Da participação significativa de mulheres evangélicas de confissão luterana no desenvolvimento social e religioso das comunidades locais, foi estimulada a construção de um estabelecimento para educação profissional concomitante ao ensino confessional para as mulheres que desejassem a ordenação da diaconia. Fundada em 1939, a sede da Irmandade Evangélica Luterana, chamada Casa Matriz de Diaconisas, está localizada em São Leopoldo, no Rio Grande do Sul.

A OASE é uma congregação centenária no Brasil que auxilia as comunidades paroquiais locais. Na Alemanha, organizações semelhantes já existiam há muito tempo, conhecidas como irmandades. No contexto da criação dessas associações de mulheres no Brasil, a primeira surgiu em Rio Claro, estado de São Paulo, em 1899, e no mesmo ano foi criada a sociedade de Auxílio de Mulheres para o Exterior na Alemanha, em Wittenberg, onde eram preparadas enfermeiras, professoras e assistentes comunitárias para trabalharem em comunidades evangélicas na América Latina. Iniciou-se um processo de ajuda mútua entre mulheres alemãs e brasileiras.

Nas últimas décadas, a incidência do feminismo, amparado pela cultura petista luterana, possibilitou às mulheres de confissão luterana um deslocamento subjetivo, um enquadramento mais intelectualizado e questionador da universalidade e a neutralidade pretendidas pela ciência, inclusive no meio teológico – campos de saberes produzidos por discursos normativos fundados por visões androcêntricas do ocidente.

Mudanças exemplares de autonomia e autogestão de mulheres, ocorreram em 1986. As mulheres que atuavam na Casa Matriz de Diaconisas, eram chamadas de Irmãs e identificadas pelo uso do hábito, semelhante às freiras católicas de vida-ativa no Brasil, após o Concílio Vaticano II. Porém, ao invés do véu sobre a cabeça, vestiam uma touca, como de costume no ramo da enfermagem. A mudança do chamado hábito, foi o assunto debatido em uma convenção de Irmãs que terminou com a decisão de mudar o hábito, inclusive abolida a touca, deixando-as com a aparência mais contemporânea aos anos oitenta e semelhante às pessoas com as quais trabalhavam.

A Escola Superior de Teologia, atual EST – antigo Instituto Pré-teológico, criado pelo Pastor Hermann Dohms –, é uma importante parceira na formação diaconal, nesta instituição foi formada a primeira mulher em Teologia, Elisabeth Dietschi, em junho de 1970 e ordenada na Alemanha. Mulheres aprendendo Teologia nos espaços acadêmicos é um marco representativo do alcance das mulheres em posições de poder no âmbito religioso e na sociedade, porque a Teologia, segundo a teóloga e feminista Marga Ströher (2005),

[...] não lida apenas com o referencial acadêmico, mas com o simbólico, as subjetividades, a espiritualidade, as liturgias, os ritos e os mitos. Não há algo mais poderoso do que as liturgias, porque confirmam e conformam o mundo no nível simbólico-subjetivo – por isso podemos entender o esforço monumental que determinadas igrejas fazem para afastar as mulheres do espaço litúrgico e da liderança dos rituais legitimados pela ordenação ao ministério [...]. (STRÖHER, 2005, p. 119).

A ordenação de mulheres na IECLB é outra conquista crucial na busca pela efetivação da justiça de gênero. Rita Marta Panke – oitava mulher matriculada e terceira a obter o título de Bacharel em teologia em 1976 – é instalada no mesmo ano em Candelária, assumindo atividades pastorais naquela paróquia. As dificuldades no estudo cotidiano e de acesso a campos de trabalho na igreja levaram as estudantes a se organizarem no “Grupo de Mulheres”, fundado em 1979. As reuniões de estudantes neste grupo foram fundamentais para a consolidação da permanência das mulheres na faculdade e para a criação da cátedra de Teologia Feminista, criada oficialmente em 1990 e assumida um ano depois por Wanda Deifelt⁶.

5.1 MULHERES OUSADAS FAZEM TEOLOGIA FEMINISTA

A incidência do feminismo durante a segunda metade do século XX no Brasil – como movimento social histórico e conhecimento, corrobora as ações das mulheres e seu aparecimento público, profissional e religioso – também no âmbito institucional religioso –, contra o

⁶ Enquanto se articulavam a criação de uma cátedra de estudos bíblicos de mulheres e a busca de uma teóloga para assumi-la, foram organizados seminários intensivos e convidadas professoras visitantes, como Ivone Gebara e a teóloga nicaraguense Patrícia Castro.

prestígio de uma hierarquização naturalizada na autoridade masculina que por vezes é acompanhada de privilégios que incomodam outros sujeitos e mulheres.

Uma importante expressão de valorização das mulheres evangélicas desta denominação é o trabalho feito em “mutirão” que indica a significativa presença e atuação para com as comunidades de imigrantes, desenvolvimento delas ao passar do tempo e conservação dos seus costumes. Segundo a teóloga feminista Wanda Deifelt (2013), professora na Universidade Federal de Juiz de Fora, é na crítica de desconstrução dos pressupostos naturalizantes da cultura, androcêntricos no contexto da produção do conhecimento e do estímulo ao empoderamento de forma independente, que está o cerne da ética feminista do cuidado. Por meio dos conhecimentos práticos históricos e teóricos, existe a busca por justiça de gênero na sociedade e suas organizações e pela equidade de gênero no cuidado, inclusive com a natureza. São os principais objetivos da teologia feminista produzidas, elaboradas e difundidas, nos grupos de mulheres, igrejas, mas especialmente em instituições de ensino superior onde teólogas de formação feminista atuam em todo o Brasil.

Além da importância do movimento pietista, alinhado à IECLB, a epistemologia feminista garante a luta pela chamada vida em abundância, como interpreta Mary Streufert (2017), diretora de Justiça para Mulheres na Evangelical Lutheran Church in America. Ela afirma que no patriarcalismo, ídolos masculinos e o sexismo são impedimentos de vida abundante, pensada no ideário e cultura feminista, como um

desejo de Deus⁷. Nesta esteira, algumas reformas institucionais e governamentais entram na discussão, como a ecologia e economia sustentável. Portanto, a categoria social mulheres é processualmente também interpretada por estes novos parâmetros de igualdade política entre os seus e os outros.

O entendimento da ideia de justiça de gênero pelas evangélicas luteranas, segue por meio da reflexão da guinada que Lutero realizou no Movimento da Reforma, a autonomia/ liberdade do cristão de não precisar de uma interferência ou mediação de homens ou instituições para ter a graça de Deus, por meio deste movimento interior do sujeito, reflexivo e avaliador de suas ações, segundo Jean Boisset (1971). O protestantismo desenha uma personalidade ao agente cristão, segundo este autor e sua crença está apoiada nos fatos históricos da Reforma religiosa, a partir de Lutero, corrobora para que os fiéis experimentem uma igreja no tempo. Uma observação registrada em caderno de campo exemplifica esta noção de igreja no tempo, situação entre conversas informais, duas pastoras expressaram algo parecido como: “nossa igreja é uma igreja que está sempre em reforma”.

Existe uma intersecção das preocupações feministas de enquadramento teórico e de movimento organizado com as ações das luteranas a partir do uso da noção de justiça de gênero, discutida pela

⁷ O pietismo alemão foi responsável pelo início de um reavivamento espiritual na Alemanha do século XVI. Indica um movimento religioso surgido na igreja Luterana na segunda metade do século XVII, contra um Cristianismo que sob muitos aspectos se tornara vazio, dissociado da genuína doutrina bíblica. O alvo do pietismo de movimento alemão luterano era uma nova posição teológica, o retorno à teologia viva, dos apóstolos e da Reforma, com forte ênfase na pregação do evangelho e testemunho cristão condizente.

teórica e feminista, Nancy Fraser (2007)⁸. Sendo o objetivo, em relação ao Cristianismo, levar esta perspectiva de gênero, sexo e sexualidade para dentro do ecumenismo, promovendo reformas éticas e religiosas⁹. “[...] um compromisso global a criar um cuidado da saúde reprodutiva que apoiaria vida abundante para todos e todas [...]”, afirma Mary Streufert (2017, p. 28).

A confessionalidade, em consequência das relações e ações sociais a partir da comunidade evangélica, introduz a política – nos parâmetros de decisões e obrigações da sociedade, em um aglomerado – pela religiosidade evangélica, oriunda da Reforma na Alemanha, durante o século XVI. A prática da personalidade discutida por Boisset (1971), difundida e reconfigurada inclusive no processo de incidência do feminismo sobre a subjetividades das mulheres, é investida pela lógica do protestantismo de origem alemã. A igreja, por meio do chamado cuidado – categoria êmica de oferta afetiva da instituição que visa a reprodução nas ações entre os seus e os outros –, presente na memória das mulheres de confessionalidade luterana que compartilham do ideário feminista, como a ação histórica de mulheres agindo em mutirão em diferentes sociedades, na Europa e América, possui o investimento da ética da conservação e do cuidado que constroem, na história do Brasil, representações regionais.

⁸ Segundo esta autora, a virada para o reconhecimento social representa uma expansão nas lutas de gênero e uma nova compreensão do que é justiça de gênero, não mais restrita a questões meramente distributivas, mas, ora, também abrangente de questões de representação, identidade e diferença, conforme a teoria do reconhecimento.

⁹ A Faculdade EST adota o conceito de justiça de gênero materializado nos documentos normativos institucionais e nas ações realizadas pelos diferentes setores de trabalho da instituição, segundo o documento institucional (2015), publicado na revista Coisas de Gênero desta instituição que discute a implementação da política de justiça de gênero elaborada comunitariamente.

A vida ética, construída pela fidelidade ao Evangelho, como uma escritura sagrada é o receptáculo de uma mística histórica – movimento de força histórica – que implica no feminismo, na segunda metade do século XX, a partir dos seus agentes religiosos o desejo por uma mirada radial de justiça social, em uma vertente que inclui a mística cristã.

Desta maneira, as experiências políticas reformadoras, por novos sujeitos da história, está contribuindo para a produção teológica feita por mulheres e feministas que colaboram nas elaborações de políticas por justiça de gênero nos âmbitos institucionais, educacionais e da sociedade¹⁰. Por meio das personalidades profissionais ético-religiosas, preocupadas com uma perspectiva de formação intelectual anti-androcêntrica e sexista, mulheres estão em atuação na sociedade brasileira para a construção de mais autonomia feminina e justiça gênero.

6 AS MULHERES DA CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL: ATUAÇÃO A PARTIR DA OBRA DE PIEDADE

A Congregação Cristã no Brasil é apenas uma entre as inúmeras igrejas e denominações de origem cristãs presentes no País, produzindo e propagando sua cultura religiosa na sociedade brasileira, e agindo sobre a sociedade geral. Fundada no Brasil em 1910, por Louis Francescon, ela é a primeira igreja pentecostal brasileira e ao lado da Assembleia de Deus, plantada em 1911, formam o pentecostalismo clássico. Ambas as denominações tiveram sua origem na América do

¹⁰ Com mais evidência no Sul, mulheres evangélicas de confessionalidade luterana, líderes e ordenadas, ocupam posições na direção de órgãos públicos, como secretarias de educação, entre outros.

Norte no início do século XX, e seus fundadores supostamente se viram comissionados a trazer o movimento pentecostal para o Brasil.

Dentro deste universo, a escolha para este tópico se deu pela Congregação Cristã no Brasil pois, ao longo dos anos, embora tenha passado por algumas modificações, ela vem dando manutenção em alguns comportamentos e ao mesmo tempo resistindo a algumas modificações muito presentes em nossa sociedade, das quais destaco a abertura para um protagonismo feminino.

Neste cenário, algumas evidências internas ao Grupo são peculiares, com características *sui generis* e realmente fazem sentido, porém se aprofundadas podem revelar que são releituras de hábitos culturais religiosos e não religiosos pré-existentes ou mesmo de práticas levadas ao pé da letra como uma espécie de dogma. Dito isso, segue uma abordagem sobre um dos trabalhos que estão na base da Congregação Cristã, mas que é pouco valorizado e muitas vezes desconhecido, se comparado com os trabalhos masculinos exercidos por Anciãos, Cooperadores ou Diáconos. Falamos de um grupo seletivo de mulheres como as principais agentes de inter-relações, a saber, as “Irmãs”¹¹ da “Obra da Piedade”¹².

¹¹ Irmãs neste sentido, não está vinculada família biológica ou nuclear, mas sim a família religiosa

¹² Entendemos que “Obra da Piedade” não é um Ministério, pois neste caso quem os tem são os Diáconos e as Irmãs que estão envolvidos neste trabalho. Não é um Conselho, porque não existe diretoria e a hierarquia é considerada por gênero (masculino) e idade. Assim, entendemos Obra da Piedade como um Departamento, que atua para atender as necessidades da igreja Local.

6.1 A OBRA DA PIEDADE E A SELEÇÃO NADA PIEDOSA DE MULHERES

As Irmãs da “Obra da Piedade” são inseridas neste trabalho a partir de uma única via: a indicação em Reunião de diáconos¹³. Mas antes que aconteça, ela precisa se encaixar em vários critérios comportamentais de seleção, o que a coloca em nível acima da média, seja entre a sociedade religiosa ou entre a sociedade geral. Neste contexto, pode-se dizer que sua vida se divide em dois momentos no passado: o remoto e o próximo. O primeiro pode resgatar fatos muitas vezes anteriores a sua própria inserção na religião, pois não se aceita como candidata à Obra da Piedade (OP), mulheres que sejam mães solteiras, desquitadas, divorciadas, unidas ao cônjuge por contrato ou concubinato, além das casadas por mais de uma vez – com exceção em casos de viuvez de um único casamento. Nestes pontos citados aqui, não é comum alguém que já faça parte do grupo desconsidere tais regras. O segundo momento temporal, pode ser visto como recente, porquanto considera fatos que estão mais na superfície. Elas precisam ser casadas no civil, com marido que seja membro da denominação e que aceite seu trabalho eclesiástico. Elas não devem ter filhos pequenos que necessitem demasiadamente de seus cuidados, e precisam residir próximo da região em que atenderão. Mas, todas estas características só são consideradas se suas vidas forem impecáveis na relação familiar e social em sua totalidade.

¹³ Reuniões de Diáconos acontecem de ordinariamente ao longo meses do ano, ou extraordinariamente para tratar de algum assunto que seja de extrema urgência. Nestas reuniões são tratados assuntos relacionados com as necessidades de membros da própria denominação, que estão em situação de vulnerabilidade e também são abordados outros, relativos à ordem dos Cultos. Além destes assuntos, são nestas reuniões que se apresenta a necessidade de pessoas para composição da equipe. O diácono mais velho é o que tem autoridade para presidir as reuniões que contam com a presença de diáconos mais novos e das mulheres que atuam na Obra da Piedade.

As candidatas ao trabalho da Obra da Piedade, ao passar pelo primeiro crivo, ou seja, um exame meticoloso de sua trajetória de vida, seus nomes são submetidos a um segundo crivo, que é a Reunião Ministerial Regional. Participam desta Reunião apenas os homens, que fazem parte da cúpula eclesiástica de uma determinada região, portanto, anciãos, diáconos mais velhos das igrejas locais e cooperadores. Assim que os nomes são apresentados, iniciam-se orações pedindo ao Sagrado o deferimento ou indeferimento de cada candidata em particular. Para as confirmações positivas, em outro momento é feito à pessoa indicada o convite/comunicação – espera-se que os candidatos não saibam de suas indicações. Caso não tenha sido aceita para o quadro laboral, o assunto se encerra literalmente ali.

No tocante à(s) aprovada(s), é marcada uma reunião cuja participação contará com a presença de toda equipe da Obra da Piedade – Diáconos e Irmãs em plena atividade na OP – da igreja Local, além da(s) escolhida(s) para o trabalho, acompanhada(s) do(s) cônjuge(s). Mas, antes desta reunião de oficialização, ao casal deve ser comunicado com antecedência o resultado do processo e sua aceitação para que ela(s) faça(m) parte da equipe. Em linhas gerais, mesmo em casos de pleno desconhecimento do processo seletivo, aceitar “Trabalhar para Deus” é algo visto como honroso, e muitas vezes como uma oportunidade não merecida, diante do poder do Eterno. Por isso, recusar um convite, quando o próprio Deus aprovou, é desonrar a divindade e ao mesmo tempo se colocar em situação de risco iminente (castigo), diante do Transcendente. Nesta reunião, a presença do(s) marido(s) reforça e legitima o processo, que deve ser compartilhado mutuamente, pois de

um lado, ele(s) precisa(m) compreender as ausências dela(s). E de outro, ela(s), mesmo assumindo este compromisso religioso, não pode(m) negligenciar seus deveres domésticos.

No exercício do trabalho, as Irmãs da OP, são fundamentais para o atendimento dos membros da denominação que estão em situação de vulnerabilidade momentânea ou crônica. São as que mais têm contato com as demandas e o melhor acesso ao âmago dos acontecimentos.

Um dos pesquisadores que trabalhou na Congregação Cristã no Brasil foi Gloecir Bianco. Embora seu esforço tenha sido entender a formação inicial da denominação a partir de uma perspectiva étnica italiana, e realmente foi bem sucedido nesta abordagem, ele faz uma pequena menção sobre o trabalho das Irmãs da OP que pode corroborar o parágrafo acima. Conforme Bianco:

Um grupo de mulheres denominado ‘grupo de piedade’ recolhe informações, entre uma visita e outra aos membros, que são passadas à cúpula da igreja local e, então, há fornecimento de alimentos e produtos de primeiras necessidades para aqueles que estão atravessando momentos de dificuldade. É um mundo diferente, uma sociedade realmente fechada, exercem uma forte lealdade e fraternidade entre eles [...] (BIANCO, 2008, p. 95-96).

Esta informação de Bianco (2008), mesmo contendo algumas pequenas informações que podem ser ajustadas, é relevante e fundamentada. Os ajustes são: “grupo de piedade”, quando os relatórios oficiais de ensinamentos de 1983 e 2006 mencionam “Obra da Piedade” pelo menos quinze vezes. Da mesma forma uma retificação pode ser feita quando ele fala das informações que “são passadas à cúpula da

igreja local”. Caso se aprofunde nas interlocuções com adeptos da igreja sobre este assunto, vai se chegar ao conhecimento que o Ancião – que é o mais alto na hierarquia da igreja local – não deve saber dos problemas que estão passando os atendidos, para que não corra o risco de em suas pregações tocar no assunto. Assim, desconhecendo o que está ocorrendo, caso fale algo neste sentido, acredita-se que foi pela revelação do Espírito Santo.

6.2 OS LIMITES DE ATUAÇÃO DAS IRMÃS DA OBRA DA PIEDADE

Retornando às Irmãs da Obra da Piedade, no exercício de seus trabalhos, elas não estão autorizadas a resolver problemas que surgem, ou suprir necessidades sem que o caso seja compartilhado com os diáconos em reunião. Em suma, elas não têm autonomia para solucionar problema algum, mesmo que este seja urgente. Basicamente, o que elas podem fazer, e realmente fazem, é aprofundar/investigar todos os casos antes mesmo de serem levados para a pauta da reunião de atendimentos. O processo é semelhante ao que ela passou para ser inserida no trabalho. Ou seja, o nome e o quadro do possível atendido deve ser investigado antes mesmo de ser apresentado em oração a Deus, que vai deliberar ou não o atendimento. Este tipo de levantamento é muito próximo daquele apresentado por Weber (1982), no interior das seitas protestantes, ou seja, um cuidado sistemático quanto à boa conduta dos componentes.

Este processo é o mesmo em todas as escolhas realizadas dentro da Congregação Cristã. Todos os tipos de demandas, das mais triviais às

mais relevantes, passam pelo mesmo processo. Dentro de cada núcleo hierárquico, cada fato isoladamente é apresentado à Divindade e, em seguida, aos envolvidos com poder de decisão que começam suas orações. Na medida em que o Espírito Santo vai confirmando deferimento, cada um externa seu voto dizendo a palavra “Amém!”, que quer dizer: “Assim seja!”. Mas é preciso unanimidade entre os integrantes. Neste modelo, a fala do Sagrado é a mesma para todos os participantes. Não existe lugar para votos vencidos e vencedores. Não há lugar para inconformidades ou divergências, prevalecendo a corroboração, sobretudo ao sinalizado pelos mais velhos etariamente.

Os assuntos abordados nas reuniões de atendimento e as tomadas de decisões não devem ser compartilhados com ninguém. Anciãos, Cooperadores, cônjuges, amigos íntimos ou mesmo os atendidos, desconhecem os temas e as diretrizes ocorridas no interior destas. Os acompanhamentos de tudo que é realizado e a prestação de contas podem ser feitos pela administração da igreja local que recebe relatórios mensais ou por órgãos governamentais de fiscalização. Tudo fica registrado em atas e relatórios de atendimentos.

Em relação aos não atendimentos, a própria dinâmica e os parâmetros inculcados pela religião fazem com que o não ser contemplado, signifique que o Sagrado não liberou os recursos. Isso reduz ou até mesmo elimina possíveis revoltas contra aqueles que trabalham na Obra da Piedade, a liderança religiosa e a própria igreja.

6.3 AS RELAÇÕES DE GÊNERO NA CCB

Os trabalhos realizados por estas mulheres na Obra da Piedade exigem sua dedicação exclusiva, por isto ela não deve ter outra ocupação a não ser os trabalhos domésticos. Na prática de sua função alguns cuidados devem ser tomados, como não fazer visitas ou atendimentos sozinha ou acompanhada de um homem, mesmo que este seja seu marido. As visitas devem ser realizadas com a equipe de mulheres. Em situações que os atendimentos são para homens, como por exemplo, um viúvo passando por necessidades de ordem material ou por enfermidade, morando sozinho ou com filhos homens, os Diáconos passam a ser responsáveis pela abordagem, atendimento e acompanhamento. As razões para estas restrições são evitar problemas de interpretações, que resultem em difamação, prejudicando a imagem da igreja e dos envolvidos.

Em seus objetivos, a Obra da Piedade não deve ser pensada como idêntica a Obra de Caridade. Embora tenha uma ligação muito próxima com o catolicismo, pontos fundamentais as separam, dentre estes, possivelmente a mais clara seja a condição feminina. Enquanto as Irmãs de Caridade são celibatárias, a regra entre as Irmãs da Obra da Piedade é ser casadas. Outra diferença é no tratamento dado ao necessitado. No catolicismo institucional não existe uma seleção comportamental, ou de origem religiosa, ou mesmo se existe credo para se ajudar alguém.

Pessoas que estejam em extrema vulnerabilidade social, como são os casos envolvendo moradores de rua, ao buscarem atendimento nesta esfera sociorreligiosa, encontram. Já na Congregação Cristã esta mesma

condição de fragilidade social, se acentua, pois a visão de mundo deste segmento religioso pentecostal percebe o mesmo quadro como sendo o de pessoas que estão fora do projeto divino. Este pensamento, embora não seja defendido com clareza dentro da CCB, possivelmente em decorrência de limitação teológica, é reflexo do protestantismo presbiteriano e herança da ideia de predestinação calvinista. Assim, para os seguidores da Congregação Cristã, seja no passado ou no presente, a frase do Salmista Davi do Livro de Salmos Capítulo 37, versículo 25: “Fui moço e agora sou velho; mas nunca vi o justo, nem sua descendência, a mendigar o pão”, dita as regras do tipo de atenção que vai ser disponibilizada.

Para finalizar, embora não seja o objetivo principal tratar sobre o catolicismo, a não ser como ferramenta de comparação, outra pontuação é importante na abordagem feminina na Congregação Cristã no Brasil, a saber, o lugar da mulher na estrutura eclesiástica.

Assim como no catolicismo, as mulheres na Congregação Cristã, embora sejam fundamentais para o bom andamento dos trabalhos, parecem ser condicionadas a um status de segunda classe. Em ambos os casos a estrutura eclesiástica as impede de alcançar o topo na hierarquia. Além disso, sempre estão subordinadas aos homens. No caso da CCB, elas são condicionadas a uma vida de submissão de gênero desde sua infância. Primeiro ao pai, depois ao marido.

Ao aceitar o convite para atuarem na Obra da Piedade, elas também passam a estar sob a autoridade do diácono, mesmo que este seja bem mais novo que ela. Além destes, o Ancião da igreja e o Cooperador são autoridades sobre elas. Em relação à igreja Católica, excluindo o marido,

mudam-se os títulos, mas permanece a forma de sujeição. Antes mesmo de ser pensado como uma herança da cultura de linha judaico-cristã, em que as mulheres, com raras exceções, ganharam o protagonismo, trata-se de um estigma de nossa própria cultura com ranço patriarcal, ultrapassando inclusive as fronteiras religiosas. Esta realidade pode ser vista na Obra de Gilberto Freyre em “Casa-grande & Senzala” ([1933] 2006) e também em “Raízes do Brasil” de Sérgio Buarque de Holanda ([1936]1995), em que a figura dos patriarcas, sobrepõe o lugar das esposas, filhos e escravos, sendo algo quase inquestionável.

O trabalho das Irmãs da Obra da Piedade, em alguns momentos se assemelha aos trabalhos desenvolvidos pelas Irmãs de Caridade, sobretudo no amor e dedicação ao necessitado. Em ambos os casos, elas, embora sejam os pivôs que garantem o equilíbrio de todo um conjunto, são reduzidas a papéis coadjuvantes, de bastidores.

A desvalorização no caso das Irmãs da Obra da Piedade, se comparado com os Diáconos, que trabalham no mesmo departamento é tamanha que elas não podem ter seus nomes sequer divulgados, sob a justificativa:

Os servos primitivos acharam por bem tomar esse cuidado a fim de não abrir a porta aos espertalhões e também não alertar os irmãos novos na graça, os quais começam com lamentações e exigências. As irmãs também não deverão ter seus nomes publicados nas listas de batismos e devem ser aconselhadas a não testemunhar dizendo que pertencem a Obra da Piedade. Apresentá-las somente nas reuniões de atendimentos e ensinamentos (Reunião de Ensino, 1983; 2006).

Devemos nos lembrar da forte posição que elas (Irmãs da Obra da Piedade e Irmãs de Caridade), mas não só elas, e sim todas as mulheres do planeta ocupam no interior dos núcleos familiar, social, religioso e tantos mais, com seus brilhos quase celestes. Não por acaso, mas quase por obra de destino, que todos nós – com apenas uma exceção entre os religiosos – homens e mulheres, dentro do interior de seus úteros, ganhamos vida, alimentação, carinho e proteção.

Reconhecer o lugar de honra das mulheres nas sociedades é muito mais que uma quebra de paradigma. Se não é possível que isso aconteça naturalmente, deve pelo menos haver um esforço no sentido equitativo. Esta abordagem sobre o trabalho na Obra da Piedade, com destaque para as mulheres, além de uma pequena comparação com as Irmãs de Caridade, mostra como elas, mesmo ocupando uma posição estratégica dentro da esfera religiosa, são tolhidas da possibilidade de protagonismo, ocupando simplesmente uma posição subalterna em relação aos homens, o que não é peculiar à religião pentecostal da CCB ou Católica. Mesmo em um dos campos aparentemente democrático, e reconhecidamente valorizado pela sua produção de conhecimento e seu envolvimento com a arte do saber, luta-se contra as mesmas mazelas.

Mariza Corrêa (1995), ao escrever sobre “A Natureza Imaginária do Gênero na História da Antropologia”, mostra que as mulheres dos antropólogos não tiveram reconhecimento destacável e uma quase invisibilidade. Pouco se sabe, por exemplo, quem foi Dina Lévi-Strauss. Menos ainda sobre Dina Dreyfus. Mas quando falamos de Claude Lévi-Strauss, não se tem dúvidas de quem estamos falando. É o sobrenome dele que a faz ser conhecida. Assim, se falarmos que ela foi esposa de

Lévi-Strauss, começa a fazer algum sentido. A questão é que ela também era antropóloga, pesquisadora ao lado de seu marido Lévi-Strauss, e professora assim como ele na Universidade de São Paulo. E, sabemos que este quadro não é um caso isolado, nem mesmo algo novo, mas que carece de ser problematizado.

No próximo tópico, dados sobre a igreja Sara Nossa Terra, pode nos ajudar pensar como determinados segmentos no meio evangélico fornecem algumas aberturas para atuação feminina. Nesta denominação, embora haja limitações e um protagonismo feminino em níveis menores dentro da hierarquia, percebe-se que a mulher passa a ter um papel de maior destaque, e é isto que será tratado a seguir.

7 AS MULHERES NO CONTEXTO DA IGREJA SARA NOSSA TERRA

O neopentecostalismo típico da Sara Nossa Terra ou SNT, foi objeto de recente pesquisa de José Roberto Alves Loiola (2020). Neste tópico, evocamos a discussão que o autor faz sobre as relações de gênero no interior da referida igreja e o faremos, mantendo em perspectiva as ideias de Max Weber (2004) em sua obra, “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” e Serge Moscovici (2012), enfatizando o processo de racionalização na elaboração de algumas representações sociais detectadas no contexto da igreja Sara Nossa Terra, a partir de alguns recortes de entrevistas selecionadas da tese de Loiola (2020).

Em Weber (2004, p. 33), a inculcação pela educação religiosa tende a influenciar a “escolha da profissão e o subsequente destino profissional” dos sujeitos de fé. Nesse sentido, a política de distribuição

do trabalho religioso no interior da igreja Sara Nossa Terra, tende a confirmar a tese weberiana. Como uma organização religiosa evangélica situada na terceira “Onda pentecostal”, cujo epicentro teria começado em 1977 conforme Paul Freston (1993), a SNT foi classificada por Ricardo Mariano (1999) como uma típica igreja evangélica neopentecostal¹⁴.

Fundada por Robson e Maria Lúcia Rodovalho em 1992, o processo de formação da SNT parece encontrar na representatividade feminina um novo modelo de vocação pastoral. Ao lado do marido, Maria Lúcia parece colocar a SNT em visível contraste em relação a outras organizações religiosas neopentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus, onde a sra. Ester Bezerra, esposa de Edir Macedo e a sra. Magdalena Soares, esposa de R. R. Soares, respectivamente, aparecem ao lado de seus maridos, de forma bem mais discreta. E isso nos remete à questão de gênero.¹⁵

7.1 IGREJA SARA NOSSA TERRA

Inspirada no texto bíblico: “Se o meu povo, que se chama pelo meu nome, se humilhar, e orar, e buscar [...], então eu ouvirei dos céus, e perdoarei os seus pecados e sararei a sua terra”¹⁶, Lúcia Rodovalho propôs o nome “Sara Nossa Terra”. (RODOVALHO, 2020, p. 245). De

¹⁴ Para Mariano (1999, p. 08) as ênfases marcantes das crenças e práticas das igrejas evangélicas neopentecostais, são: aversão ao sectarismo e aos hábitos ascéticos, relaxamento de comportamentos e costumes legalistas, supressão da velha escatologia pentecostal, da mensagem da cruz e implementação, além de priorizar “a vida aqui e agora”.

¹⁵ Para responder a essa questão, pretende-se explorar material empírico coletado por Loiola (2020), através de entrevistas, *survey* e observação participante, nos contextos da Embaixada da SNT em Brasília-DF e na SNT de Ceilândia-DF, entre os anos 2018 e 2019.

¹⁶ BÍBLIA, A. T. 2 *Crônicas*. Capítulo 7, Versículo 14. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

governo episcopal, a SNT está estruturada em células e é formada majoritariamente por uma população jovem e feminina.

No Distrito Federal, a igreja está presente em 33 cidades ou regiões administrativas, tanto no centro da capital quanto na periferia, através de 81 templos, 32 bispos, 162 pastores(as), 257 diáconos e 3.155 líderes atendendo 3.355 células. No Brasil, conta com 180 bispos(as), 1.813 pastores (as) e 3.214 diáconos¹⁷.

7.2 UMA MULHER, UMA MISSÃO

De acordo com Loiola (2020, p. 100), “a biografia de Lúcia Rodovalho, por exemplo, sugere às mulheres da SNT, um horizonte promissor em termos de crescimento e reconhecimento na estrutura da igreja”.¹⁸ Entretanto, não se deve subestimar o fato de Lúcia estar matrimonialmente certificada pelo marido, que é o bispo titular da instituição.

[...] Nascida em Goiânia, Lúcia converteu-se ao Cristianismo aos 17 anos. Mesmo diante de uma carreira promissora como jogadora de vôlei, ela decidiu se dedicar à missão de levar a Palavra ao mundo, de conquistar almas para a vida em Jesus. Aos 19 anos, casou-se com Robson Rodovalho e juntos fundaram a Igreja Sara Nossa Terra. Hoje são bispos e presidentes mundiais do ministério evangélico. Teóloga e doutora em Filosofia, formou-se também em Psicologia pela Universidade Católica de Brasília, especializando-se em terapia familiar. É fundadora do mais expressivo ministério liderado pela Sara Nossa Terra, o Arena Jovem [...] Para a Bispa

¹⁷ Números atualizados até setembro de 2019.

¹⁸ MENSAGENS da Bispa Lúcia. *Recebendo como legado a paternidade de Deus*. Disponível em <https://saranossaterra.com.br/mensagens/recebendo-como-legado-a-paternidade-de-deus/> Acessado em 11 de outubro de 2019.

Lúcia Rodovalho, o amor, a base de uma família, germina à luz do respeito, do diálogo e do perdão. E a família é a base sobre a qual se constrói um futuro de realizações [...] (SARA NOSSA TERRA, Missão e Visão) ¹⁹.

Maria Lúcia se inscreve no imaginário do marido Robson Rodovalho como uma mulher iluminada, forte e exemplar. Isso pode ser confirmado em seu mais recente lançamento literário – A sua autobiografia. Uma das expressões mais usadas por Rodovalho, nessa obra é “Lúcia e eu”, sugerindo que Maria Lúcia é tanto uma parceira importante no seu ministério como bispo, quanto também, uma líder indispensável nos vários momentos da vida e missão da SNT.

Em outro trecho de sua biografia, Rodovalho deixa transparecer certa autonomia administrativa e pastoral que a esposa Maria Lúcia parece desfrutar na denominação, ao descrever a atitude de sua esposa quando da fundação da SNT na cidade de Ceilândia²⁰, demonstrando estar bem à vontade com a liderança desta.

[...] Lúcia, que sempre foi muito forte em relação aos jovens, queria trabalhar com os jovens de lá e começou a desafiar nossos melhores bispos e pastores a irem para Ceilândia [...] Nenhum dos líderes se voluntariou a assumir Ceilândia. Lúcia convidou alguns pastores que ela achava que tinham experiência para alavancar o local, mas a reação era sempre a mesma. As pessoas consideravam uma ofensa ir à Ceilândia. Estávamos num ponto em que Lúcia tinha decidido ir sozinha abrir a igreja lá. Um amigo tinha uma oferta de usar um salão lá que estava em litígio, mas

¹⁹ Disponível em <https://saranossaterra.com.br/missao-e-visao/> Acessado em 02 de outubro de 2019.

²⁰ A Sara Nossa Terra em Ceilândia é maior que a Sede da Embaixada Sara Nossa Terra situada na região do Sudoeste, no centro de Brasília. Até a conclusão da pesquisa de campo de Loiola (2020) no final de dezembro de 2019, a frequência nos cultos das terças, sábados(dois cultos) e dos domingos(três cultos) em Ceilândia, mantinham a média de 5 mil pessoas, ao passo que no Sudoeste, não ultrapassava 2 mil por culto.

poderíamos usá-lo temporariamente. Lúcia fez um mutirão, foi lá, limpou o salão e o preparou para começar sozinha a pregar naquele lugar [...] Lúcia marcou uma reunião com os bispos e pastores que estavam achando que nós os estávamos subestimando por desafiá-los a ir pregar em Ceilândia e disse: Já que ninguém aqui tem sangue para isso, tem de ser gente nossa mesmo, nossos filhos. Priscilla e Lucas [...] O Arena Jovem [...] é um movimento liderado por Lúcia para preparar jovens na Palavra de Deus e que se transformou em um ministério dentro da Sara com diversos encontros anuais que arregimentam milhares de jovens em todo o país [...] (RODOVALHO 2020, p. 279–281).

Obviamente, que esse sucesso se deve a inúmeros fatores, um deles é o visível rompimento da SNT com o legalismo do pentecostalismo clássico, na forma dos usos e costumes, conforme observou Mariano (1999, p. 45). Sobre isso, Loiola comenta:

[...] A respeito da questão de gênero²¹, aparentemente na Sara Nossa Terra, as mulheres estão longe do estereótipo de “mulher evangélica” do pentecostalismo clássico, cuja moda remonta ao século XIX como um atributo de “santidade”. Conforme matéria de Thaís Ciegłinski²²(2013),

²¹ O termo “gênero”, de acordo com Scott (1989) é uma forma de se referir à organização social das relações entre os sexos. Uma categoria de análise sociocultural. Quando se diz ‘gênero’, está se referindo a homens e mulheres, não apenas biologicamente, mas socialmente, sobretudo no contexto das relações de poder. O termo quer afirmar, segundo a autora, que os assuntos das mulheres dizem respeito aos homens e vice-versa.

²² No Correio Braziliense, Página 26, na seção Cidades de domingo de 1º de dezembro de 2013, a jornalista Thaís Ciegłinski, comenta que [...] A psicóloga Lúcia Rodovalho [...], em 1992 fundou, ao lado do marido, Robson Rodovalho, a Sara Nossa Terra. Ambos possuem o mesmo título: bispos. [...] Este mês, durante o Congresso de Mulheres em Ceilândia, Lúcia falou para 2 mil fiéis, destacando as qualidades que não podem faltar nas cristãs: autoestima, virtudes e gratidão pela vida. “A mulher da Sara Nossa Terra é uma princesa em busca de plenitude. Ela procura a sua missão total, como profissional, mãe e esposa, e de manter a expressão completa como indivíduo”, descreve. Criadas diante desse exemplo, as filhas do casal Rodovalho souberam desde pequenas que poderiam ocupar espaços de destaque na vida religiosa, mas também se casar e ter carreiras de sucesso. Hoje, Ana Lia Clerot, 32 anos, e Priscila Cunha, 37, são bispas. A rotina de cultos e eventos na igreja, no entanto, precisa ser dividida com a profissional e familiar. “Se eu quisesse, não precisaria trabalhar, mas não seria feliz. Não precisamos ter apenas Deus e desprezar o resto. Ele nos criou para buscarmos esse equilíbrio”, argumenta Ana Lia. Formadas em psicologia e donas de uma empresa de gestão de pessoas, elas ainda encontram tempo para cuidar dos filhos e da boa forma. Na igreja, enquanto Priscila comanda um dos maiores templos do

publicada no Correio Braziliense sobre a “Nova face das mulheres evangélicas”, as “saías compridas, cabelos compridos, rosto sem maquiagem e pernas sem depilação”, definitivamente, não corresponde ao perfil da mulher evangélica da igreja Sara Nossa Terra. Contudo, é preciso saber se essas mulheres elegantes, bem articuladas e bem-sucedidas, que também são pastoras, líderes de células, obreiras, missionárias e bispas, têm direitos iguais nas várias instâncias de decisão nos vários setores da denominação[...] (LOIOLA, 2020, p. 103).

7.3 UMA PREGADORA E ESCRITORA SEGUIDA POR MUITOS FIÉIS

Imersa num tipo de racionalidade religiosa alinhada com a sociedade de consumo, a bispa Lúcia inspira os fiéis da SNT, em especial as mulheres, não apenas a um tipo de representação do feminino evangélico moderno, mas sobretudo a um ideal de vocação religiosa e secular, profundamente associado a um estilo de vida liberal no que se refere aos usos e costumes, enquanto mantém uma moral conservadora, reproduzindo o modelo da família tradicional.

Bispa de uma igreja majoritariamente feminina, Maria Lúcia se mostra uma intelectual engajada, com uma articulação capilar entre seus fiéis, seja por meio de suas mensagens semanais na sede da SNT em Brasília, seja através das transmissões dessas mensagens para o Brasil e o mundo, ou ainda por meio dos seus livros, treinamentos e outras interações, através das redes sociais.

DF, o de Ceilândia, a irmã toca a área administrativa do grupo e é responsável por uma editora. Em breve, ela vai estrear um programa de tevê. Tanto trabalho reflete a expansão e a força das igrejas neopentecostais no país. “O preconceito da sociedade em geral (em relação aos evangélicos) acontece por uma barreira criada desde sempre[...]”.

7.4 ALGUNS DADOS DE CAMPO

*Survey*²³ aplicado por Loiola (2020), preenchido por 1648 respondentes, demonstrou participação de 51,5% de mulheres e 48,5% de homens. Sendo que 97% desse universo, afirmou desenvolver uma atividade regular na igreja. A maioria lidera células, 94% afirmaram seguir de forma majoritária os bispos(as) da própria igreja nas redes sociais e 81% afirmou frequentar todos os cultos semanais oferecidos pela igreja.

Vejamos o perfil profissional dos sujeitos que responderam ao *survey*.

[...] 1648 pessoas do universo da SNT de 19 estados brasileiros[...] responderam à pergunta sobre o tipo de ocupação profissional – prevaleceram estudantes, com 14,5%; empresários, com 1,5%; professores(as), com 1,5%; e vendedores, com 1,5%. A amostra testemunha a tendência de um contingente expressivo de pessoas buscando capacitação e consolidação profissional. Isso demonstra, portanto, que a SNT investe principalmente naqueles indivíduos que são potencialmente ativos cultural e economicamente. Em que pese a sua ênfase naqueles indivíduos já consolidados profissionalmente, a amostra revela a aposta que a SNT faz ao investir também em uma faixa etária em transição, rumo ao primeiro emprego e cheia de expectativas com o futuro [...] (LOIOLA, 2020, p. 232-233).

A partir dessa amostra geral, temos um contingente feminino de 849 mulheres da SNT distribuídas nas mais variadas ocupações

²³ O questionário que foi composto de 26 perguntas, sendo 18 fechadas e 08 questões abertas foi aplicado aleatoriamente, por meio de instrumento eletrônico entre 21/06/2019 a 01/12/2019, sendo acessado por 1.823 membros da igreja, entre os quais, 1.648 pessoas de 19 estados brasileiros responderam.

profissionais, desde atividades informais como, “domésticas”, “ambulantes”, “bordadeiras”, até “empresárias”, “professoras”, “enfermeiras”, “psicólogas” e “advogadas”. Contudo, um contingente expressivo de mulheres desse universo eram “estudantes”, seguido pelas que estavam “desempregadas”.

Esse substrato revela de certa forma também que o segmento feminino jovem e em fase de formação profissional da SNT se constitui num campo altamente promissor para a recepção das ideias, produtos e serviços produzidos pela SNT. Nesse sentido, podemos presumir que a tendência das novas gerações de mulheres da SNT é de consolidar e reproduzir algumas representações do feminino alimentadas no contexto vivencial da SNT.

A seguir, faremos uma breve discussão sobre representações do feminino com base em algumas pastoras(es) bispas(os).

7.5 A SNT E A QUESTÃO DE GÊNERO

Para Weber, o que legitima a SNT é o conjunto interativo das ações de cada fiel, enquanto trocam conteúdos de sentido. E esse processo relacional que se dá por uma variedade de afinidades sociais, culturais, econômicas é motivado tanto pelos conceitos racionais, quanto por sentimentos e representações sociais que legitimam o contexto vivencial religioso comum.

Reproduzimos abaixo um trecho de entrevista extraído da tese de Loiola (2020), a fim de demonstrar algumas representações do feminino nos discursos de dois bispos, Bpo2 e Bpo3, ambos da SNT.

[...] Pastores à frente de igreja, aí é o casal. Geralmente é o casal, é... As decisões são tomadas em conjunto. De que forma? Tem uma frase do bispo Lucas, que é o meu bispo direto, que ele fala o seguinte: o seu ministério é do tamanho do seu casamento. Jesus disse que aquilo que concordarmos na terra vai ser ligado nos céus. E o maior e melhor exercício de vivenciar esse princípio é na compatibilização na liderança com o cônjuge dentro da igreja. Então, por exemplo, precisa ser tomada uma decisão importante com relação à condução da igreja, a liderança, enfim, seja qual for a decisão, sempre temos uma relação transparente e aberta e consultamos, é muito importante a opinião da nossa esposa, nesse sentido. Nós valorizamos a opinião delas. Em alguns casos, também, elas é quem... Provérbios fala da mulher, que é sábia, que tem o olho clínico e que vê de longe os detalhes. O homem, geralmente, enxerga o todo, o homem vai desbravando, a mulher, ela vê os detalhes, então, em alguns casos, inclusive, é a mulher quem traz para o homem algumas questões [...] (Bpo2, Entrevistas, 20 de agosto de 2019).

[...] A ordenação, a gente sempre procura fazer como casal. Embora a liderança, a autoridade é do marido. A esposa é sempre colocada como a complementadora, como ajudante, como auxiliar dele, mas o casal, no ministério. Porque é muito mais forte, é muito mais saudável, é muito mais completo no ministério, e evita os conflitos de marido e mulher, que normalmente o marido voa pro ministério e a mulher fica em casa apenas, e ela se sente diminuída, menosprezada, se sente ruim com isso. Agora, se a mulher não quer, ou o marido também não quer o ministério, mas libera o cônjuge, a gente ordena um só. Mas, é uma exceção. Na Sara, a grande maioria é o casal. E nunca tivemos conflitos, pelo contrário, temos melhores resultados [...] (Entrevista, Bpo3, Brasília-DF, 31 de outubro de 2019) (LOIOLA, 2020 p. 105-106).

Antes de identificarmos nas falas dos entrevistados possíveis representações do feminino, é importante apresentarmos, ainda que sucintamente, o conceito de representações sociais de Serge Moscovici

(2012). O teórico romeno, se inscreve na fronteira entre a psicologia e a sociologia (Psicologia social) e de certa forma, dialoga com o racionalismo de Max Weber a partir do eixo da cultura.

Para Moscovici (2012, p. 29), conquanto haja diferenças básicas entre o conhecimento científico e o senso comum, ambos representam um aspecto real da nossa relação com o mundo objetivo e subjetivo. Na chave do senso comum, segundo Moscovici (2012, p. 30), tendemos a não ver o óbvio e muitos fatos que aceitamos sem discussão tendem a se tornar ilusões, além de sermos muito influenciados por estímulos.

Desta forma, somos influenciados pelo ambiente social. Ilustrando isso, diríamos que quando nós do gênero masculino não nos sentimos afetados com o fato de um bispo afirmar: “- A ordenação a gente sempre procura fazer como casal, embora a liderança e a autoridade é do marido”, é porque a nossa “representação do papel da mulher, como mera coadjuvante, já está naturalizada em nossos imaginários. Muito provavelmente, essa representação está conectada com a narrativa bíblica da criação da humanidade, a partir da qual a vocação da mulher, “normalmente” é interpretada como “auxiliadora”.

Por isso, o conhecimento científico se apresenta como uma alternativa para questionar esse paradigma, perguntando: com que autoridade e a partir de qual regime de verdade as “autoridades” são naturalizadas masculinas e não femininas? Quem escreveu o texto sagrado? Quem disse que foi Deus que disse? Dessa forma, o conhecimento científico questiona as práticas e as representações sociais. A propósito, a Bíblia pode ser lida tanto na chave do senso comum, quanto na chave científica, como fazem as teólogas feministas.

Conforme Moscovici (2012, p. 33-34), as representações sociais, tanto prescrevem e impõe a partir da tradição e da estrutura social, quanto convencionam, legitimam e canonizam. De certa forma, nenhum pensamento é inocente. Para Moscovici, estamos todos imersos num ambiente de pensamento, como que numa atmosfera cultural e social. Diz ele:

[...] Impressionisticamente, cada um de nós está obviamente cercado, tanto individualmente como coletivamente, por palavras, ideias e imagens que penetram nossos olhos, nossos ouvidos e nossa mente, quer queiramos, quer não, e que nos atingem, sem que o saibamos, do mesmo modo que milhares de mensagens enviadas por ondas eletromagnéticas circulam no ar sem que as vejamos e se tornam palavras em um receptor de telefone, ou se tornam imagens na tela da televisão [...] (MOSCOVICI, 2012, p. 33).

Isto posto, que representações podem ser identificadas nos trechos de entrevistas acima selecionados?

7.6 VOCAÇÃO CASADA É VOCAÇÃO COMPULSÓRIA?

De acordo com os depoimentos, o ministério pastoral feminino na SNT é legitimado dentro de uma perspectiva ética pragmática com vistas ao cumprimento das ênfases, objetivos e metas da instituição. Como bem diz o bispo, que também é advogado, (Bpo2), “[...] a força do trabalho, o resultado do trabalho de dois, é maior que a de um[...]”.

Conforme Loiola,

[...] Ao explicar como se dão as relações de gênero em processos decisórios no contexto da liderança da igreja, o entrevistado sugere que tanto em casa quanto no ministério da igreja, os limites da mulher já estão estabelecidos:

“o seu ministério é do tamanho do seu casamento”[...] Essa perspectiva de gênero parece ser amplamente compartilhada pela ala masculina da igreja, a começar pelo bispo presidente, conforme entrevista do Bpo3 [...] (LOIOLA, p. 106).

A plausibilidade do modelo, “vocação casada”, parece se justificar, entretanto, conforme explicação do bispo Robson Rodovalho em sua autobiografia:

[...] Temos a característica de nossas igrejas serem dirigidas por casais[...] começamos com esse modelo numa fase em que muitas igrejas ainda proibiam as mulheres de serem pastoras[...] isso ocorre porque cuidamos do casamento, da família e das relações interpessoais. O cuidado que damos como atendimento em nossas igrejas ocorre primeiramente com cada um de nós [...] (RODOVALHO, 2020, p. 286-287).

A ênfase que a igreja dá à importância da família e do casamento, retroalimenta a “vocação casada”. Vejamos o depoimento de uma das Pastoras, Pra3, da SNT cujo grau de instrução é o ensino médio completo. Perguntada sobre a sua trajetória, diz:

Pra3: Então, é... Hoje eu tenho 21 anos, quando eu cheguei na igreja eu tinha 15, cheguei com a minha vida destruída, né, basicamente. É, família e tudo e na igreja eu me encontrei, me encontrei no propósito, me encontrei no chamado, aos 17 fui ordenada, obreira, aos 18 eu noivei com o meu esposo, atual esposo, aos 19 eu casei e fui ordenada a missionária e aos 21 fui ordenada pastora.

O próprio casal, bispa Lúcia e bispo Robson, foi o primeiro caso de “vocação casada”. Ao se referir ao nigeriano Benson Idahosa, Rodovalho (2020, p. 290) lembra da sua consagração ao ministério religioso

juntamente com a sua companheira, Lúcia. “Logo naquela conferência, ele impôs sua mão sobre mim e ungiu Lúcia e eu como apóstolos e generais para a nossa geração”.

ESTEREÓTIPOS DE GÊNERO

Além do fato da bispa Lúcia ser chamada de “General” no relato do marido acima, podemos destacar como mais um exemplo de representação do feminino, presente na fala do bispo, (Bpo2), “a mulher [...] tem olho clínico, vê longe os detalhes. O homem, geralmente, vê o todo, o homem vai desbravando[...]”. A relativa diferenciação de papéis e habilidades profissionais entre gêneros estão postas neste comentário.

Ademais, a resposta da Pastora, (Pra3), que também é advogada, à pergunta pelo “significado de ser Pastora”, pode nos ajudar a inferir que a “vocação casada”, por exemplo, cumpre realmente uma meta específica na distribuição social do trabalho religioso da instituição, sendo a força de trabalho feminina a maior responsável pelo cumprimento das metas missionárias da instituição.

[...] **Pra1:** Ser pastora é... O que eu nasci pra ser. Eu acho que o pastor ele, ele é aquele que tá, não tem, hora prá dormir, ser pastor é não ter...É...Liberar seu número de celular sabendo que as pessoas vão te ligar a cobrar e é você que vai pagar a conta depois...É atender ligação de madrugada e não desligar o celular. É tá disposto a sacrificar suas férias....Não, eu não posso ficar mais de quinze dias longe, porque senão eu perco as minhas ovelhas, então eu vou viajar no máximo quinze dias, a cada semestre no máximo...Mas eu falo, eu tenho férias de trinta dias, eu trabalho! Eu não tiro, só tiro quinze. Ser pastor é mais dar que receber, só que, aí entra Deus, porque Deus nunca me

deixou faltar nada. Eu sei que tudo que eu tenho hoje, eu só tenho por que Ele sabe que tenho que cumprir uma missão. Eu tenho hoje o meu apartamento próprio, que nós conquistamos com o nosso trabalho, eu sei que Ele abriu as portas do meu trabalho, prá que eu consiga ter a, a minha casa própria, pra que eu consiga me dedicar mais ao ministério. Pra mim ser pastor é, é...Não é assim, ser pastor de 8 às 18, é você, sempre, é onde você anda, o que você fala, o que você come, é você emanar Jesus, em tudo que você fizer, isso é ser pastor. E ter ovelhas, porque não adianta eu ter um título e não exercer o pastorado [...] (LOIOLA, p. 2020).

Apesar das mulheres estarem liberadas dos usos e costumes e terem visibilidade na estrutura hierárquica da SNT, não significa necessariamente, que elas tenham efetivamente autonomia nas instâncias decisórias da igreja, uma vez que a voz do feminino nesse contexto, se faz ouvir, a partir de um “dueto conjugal” regido pelos maridos.

Apesar das justificativas de cuidado com a unidade familiar e conjugal apresentadas pela igreja para o modelo de liderança pastoral feminino no formato da “vocação casada”, isso não passa de um escamoteio do machismo no espaço da igreja, que continua reforçando o modelo tradicional nas relações de gênero no contexto doméstico. No final, quem lucra mais com essa aparente participação das mulheres na estrutura eclesial é o projeto estratégico de expansão da SNT.

Consequentemente, é compreensível que apesar da relevância ministerial e das credenciais acadêmicas e profissionais da bispa Maria Lúcia e sobretudo, a sua histórica contribuição para a consolidação da SNT, a sua atuação e protagonismo se restrinja ao espaço doméstico eclesial, enquanto o seu marido bispo Robson Rodovalho domina toda a

interlocução da igreja no espaço público. Nesse sentido, também se mantém a máxima de uma noção de gênero que fixa o papel do feminino no interior da “casa” e o papel do masculino na amplidão da “rua”.

A seguir, analisaremos a Bola de Neve Church, que apesar de reproduzir alguns padrões discursivos parecidos com a SNT, não deixa de ter as suas especificidades enquanto organização religiosa neopentecostal.

8 A MULHER NA BOLA DE NEVE CHURCH: DISCURSOS E PRÁTICAS AMBÍGUAS

Sobre as mulheres da Bola de Neve Church de uma cidade do interior de São Paulo, consideramos que se faz necessário discutir e fazer uma reflexão sobre o Trabalho de Conclusão de Curso e a Dissertação de Mestrado de Flávia Cesarino (2012; 2015), acerca desta instituição.

Nesse sentido, o objetivo deste capítulo é compreender brevemente como se constrói o papel da mulher na Bola de Neve Church de Marília, SP, e como ele se caracteriza e reverbera na comunidade eclesial e na sociedade, a partir de um arcabouço teórico e metodológico baseado nos conceitos de cultura e religião de Clifford Geertz (2008). Do ponto de vista teórico, buscamos entender como as fiéis compreendem o papel da mulher a partir da igreja, isto é, qual o significado de suas práticas e os símbolos contidos nelas, e do ponto de vista metodológico, fazer um trabalho de campo baseado numa observação participante para exercitar a alteridade e poder acessar e interpretar a vivência das nativas.

Segundo Flávia Cesarino (2015), a Bola de Neve Church é explicitamente uma igreja voltada para o público jovem, desde a sua criação, embora seus membros não sejam todos dessa faixa etária. Também construiu sua identidade eclesial apoiando-se em elementos do surfe. É uma igreja que incentiva a prática de esportes, sejam os mais comuns, quanto aqueles denominados de radicais, como o skate, surfe, judô, futebol, entre outros, numa forte valorização da estética corporal, forjada a partir de certa concepção de “ser saudável”.

Como grande parte das igrejas pentecostais e neopentecostais, a Bola de Neve se organiza em ministérios, alguns exemplos são: o Ministério de Assistência Social, o Ministério de Louvor e o Ministério de Mulheres, um ministério específico que, baseando-se em passagens bíblicas, tem o intuito de falar sobre o papel da mulher e sobre a família. Os cultos das mulheres ocorrem em todas as últimas sextas-feiras de cada mês.

Esses são os ministérios aos quais as mulheres que se envolvem com o trabalho da igreja pertencem, isto é, ministérios que se dedicam a cuidar e alimentar famílias e pessoas que passam por dificuldades financeiras, são responsáveis pelo louvor e em relação ao Ministério de Mulheres, assimilam um discurso religioso pautado numa leitura machista e conservadora da Bíblia, que enfatiza a importância do casamento, da maternidade, da submissão ao marido, e também, no caso da mulher solteira, de aceitar as regras impostas pelo pastor da igreja de regulamentar um possível namoro, levando a um controle de sua vida, seu corpo e sua sexualidade. Todavia, também existe um discurso que procura valorizar a mulher e que permite a ela alcançar relativos

postos de liderança na hierarquia eclesiástica, como no caso da pastora Denise Seixas, líder do Ministério de Louvor da igreja. Ou seja, a construção do papel da mulher na Bola de Neve Church se baseia na contradição entre o tradicionalismo e a modernidade.

Uma questão importante que diferencia a Bola de Neve Church das igrejas pentecostais, é a informalidade do vestuário. Não há restrições quanto ao modo de se vestir dos fiéis e dos pastores. Isso se aplica também em relação às mulheres. Geralmente, elas vão muito bem vestidas e maquiadas aos cultos, na maioria das vezes de calça jeans, porém, percebe-se que não costumam usar decotes, por exemplo, ou seja, isso denota um certo cuidado ao escolher a roupa para ir à igreja, procurando se vestir de forma mais liberal, mas ao mesmo tempo contida. Certo dia, durante seu trabalho de campo, Flávia Cesarino (2015) relata que foi ao culto de short e notou olhares não muito amistosos, tanto por parte dos homens, quanto das mulheres da igreja. Percebe-se assim, que apesar da Bola de Neve Church ter a aparência de uma igreja mais liberal, ela se mostra conservadora na sua essência.

Mesmo que a mulher do pastor também seja pastora, raramente ela tem voz no púlpito, se limitando a falar pontualmente, e com mais oportunidade para fazer o discurso religioso apenas nos cultos das mulheres e em datas comemorativas referentes às mulheres, como o dia da mulher e dia das mães, por exemplo.

Sobre a questão da sexualidade feminina, a partir da leitura de uma parte da apostila de estudo bíblico referente à aula 13 sobre “As Obras

da Carne”²⁴, é possível observar que a concepção presente nesta instituição acerca da sexualidade mantém significativos vínculos com a visão cristã tradicional, em detrimento de uma liberdade sexual.

No texto, primeiramente é condenada qualquer imoralidade sexual (perversões sexuais, adultério, fornicação, incesto, pedofilia, homossexualismo, masturbação, lesbianismo, entre outros), toda e qualquer relação sexual fora do casamento. Após isso, é dito que Deus é o criador do sexo, e que os desejos sexuais devem ser encarados como um dom precioso e não com vergonha ou ódio, porém, é deixado claro que a sexualidade só pode ser expressa no casamento, se mantendo como algo puro e santo. Ou seja, dentro de certos limites.

A preocupação no texto é observada quando o namoro é citado. A palavra vigiar, muito utilizada entre eles, é usada para que um casal de namorados, por exemplo, não cometa pecado sexual. De acordo com Dantas (2010), percebe-se que há uma ênfase numa disciplina sobre o uso do corpo, incentivando uma espécie de sublimação dos desejos sexuais, pois se parte do pressuposto de que mantendo o corpo em pureza e santidade isto é uma das formas de exaltar a Deus.

Por fim, compreende-se, segundo Maranhão Filho (2012), que a Bola de Neve Church apresenta algumas possíveis ambiguidades em seu discurso sobre papéis sociais da mulher. Para ele:

A (aparente) ambiguidade entre liderança e submissão ao homem encontra ressonância no comentário de Eliane Moura da Silva: “na linguagem dos discursos com mensagens fundamentalistas e voltados para as mulheres, o

²⁴ Fonte: http://www.boladenevelondrina.com.br/bolatube/data/Aula_13_-_As_Obras_da_carne.pdf

jogo de palavras varia entre doçura, mansidão, submissão, poder, força, realização” (SILVA, 2006, p. 23). Assim, um discurso marcado pela *duplicidade* mistura proatividade e submissão da *mulher da Bola*, demonstrando a mescla entre congelamento e derretimento do discurso. (MARANHÃO FILHO, p. 101, 2012)

Logo, compreende-se que o discurso religioso sobre os papéis da mulher na Bola de Neve Church é heterogêneo. Ao mesmo tempo em que existe a liberalização de usos e costumes, como no caso das roupas, e posições relativas de liderança, ainda existe uma visão fundamentalista de gênero, que restringe a participação da mulher em cargos de liderança a nível espiritual, relegando-a a determinados ministérios, organização de eventos, vendas, alimentação e limpeza da igreja, ou seja, atividades ligadas à dimensão do cuidado, e demonstra também o patriarcalismo enraizado na instituição, uma vez que a igreja possui uma essência conservadora e tradicional, com uma aparência discretamente progressista. Desse modo, o tipo ideal de fiel da Bola de Neve Church é aquela que aceita esse discurso e se encaixa nessa ambiguidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O universo religioso evangélico, longe de ser uniforme, não apenas tem refletido os desdobramentos históricos do século XVI, como também tem contribuído com a resignificação de alguns elementos culturais no interior da sociedade brasileira a partir do século XIX. As primeiras influências protestantes no Brasil, foram trazidas pelo chamado protestantismo de imigração que começou a ganhar espaço,

primeiramente no sul do Brasil, a partir dos imigrantes protestantes europeus. Décadas depois, foi a vez do protestantismo de missão trazido pelos imigrantes protestantes estadunidenses. Mas é com o surgimento do pentecostalismo na América do Norte, dando origem ao pentecostalismo clássico, implantado no Brasil na primeira década do século XX, que as igrejas evangélicas e suas vertentes vem ganhando contornos novos a cada década.

Com o uso da etnografia, a partir da realidade de quatro denominações evangélicas, pudemos compreender os diferentes desdobramentos históricos dos vários protestantismos no Brasil, em especial no que tange ao imaginário feminino, e pudemos traçar um perfil de gênero feminino e suas dissidências. Nosso objetivo foi oferecer uma discussão sobre a situação da mulher nos segmentos religiosos de tradição cristã. Desta forma, optamos por uma denominação remanescente do protestantismo de imigração, uma pentecostal clássica e duas denominações que se encaixam no neopentecostalismo, esperando com este recorte pontuar, os aspectos que evidenciam o que vem ocorrendo no cenário das perspectivas de gênero e do lugar do feminino nessas igrejas.

As mudanças significativas no cenário cultural, político e social da sociedade brasileira, principalmente a partir dos anos 1990, contexto de surgimento da igreja Sara Nossa Terra e a Bola de Neve Church, sem dúvida alguma, alterou significativamente o modo de ser e pensar a fé protestante no Brasil. Conquanto tenha havido em geral mudanças significativas nos padrões culturais de comportamento social, no aspecto moral, alguns padrões se mostram relutantes na sociedade

brasileira, como é o caso do modelo tradicional das relações de gênero. E como reflexo da sociedade brasileira, esse tema ainda é um tabu também nos contextos vivenciais das igrejas evangélicas aqui selecionadas. Mesmo quando se trata de uma igreja como a Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB) onde a reflexão crítica é parte intrínseca de sua teologia, no quesito perspectiva de gênero, não deixa de ter uma afinidade eletiva com a perspectiva de gênero de uma igreja pentecostal considerada como uma das mais fechadas para a reflexão teológico-crítica como é o caso da Congregação Cristã do Brasil, (CCB). O mesmo ocorre com a igreja Sara Nossa Terra (SNT) e a Bola de Neve Church, (BNC) representantes do neopentecostalismo que aparentam ser liberais em relação aos usos e costumes e estão mais em sintonia a modernidade tecnológica e com a juventude. Em todas elas, as mulheres ainda terão que continuar lutando a fim de poder conquistar a igualdade e justiça de gênero.

Há de se pensar que não foi apenas por meio da religião que este abismo entre os gêneros foi construído. Ele faz parte da própria cultura da sociedade brasileira que foi construída, desde a colonização, pelo anteparo e poder religioso de tradição cristã, e por isto, o processo de quebra de paradigmas e tradições, a busca pela equidade, o empoderamento feminino, seu reconhecimento, visibilidade e valorização não podem ser atribuídos apenas ao que acontece no interior das religiões e suas igrejas, mas na sociedade como um todo.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima Pobreza**: Regras monásticas e forma de vida. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ALMEIDA JUNIOR, Jair de. “Um Panorama do Fenômeno Religioso Brasileiro: Neopentecostalismo ou Pentecomessianismo”. In: **Ciências da Religião**: História e Sociedade, p. 146-177. n. 2. 2008. Disponível em http://www.mackenzie.br/fileadmin/Editora/Ciencias_Religiao/artigo6-6.2.pdf Acesso em: 14 de Julho/2015.
- ARQUIVO CB / D.A. PRESS. **Correio Braziliense**. Brasília - DF
- BEAUVOIR, S. de. **O Segundo Sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BIANCO, Gloecir. **Italianos Pentecostais**. Curitiba/PR: Editora Protexoto, 2008
- BLASI, Marcia; STRECK, Valburga Schmiedt. Questões de gênero e a igreja evangélica de confissão luterana no Brasil – IECLB. **Estudos Teológicos São Leopoldo**. v. 49 n. 2 p. 222-240, 2009.
- BLASI, Marcia. Por uma vida sem vergonha: vulnerabilidade e graça no cotidiano das mulheres a partir da teologia feminista. (Tese de doutorado). São Leopoldo: EST-PPG, 2017.
- BOISSET, Jean. **História do protestantismo**. Ed. Difusão Europeia, 1971.
- BOLA DE NEVE CHURCH. **Aula 13**: as obras da carne. 2014. Disponível em: <http://www.boladenevelondrina.com.br/bolatube/data/Aula_13_-_As_Obras_da_carne.pdf>. Acesso: 25 nov. 2014.
- BOLA DE NEVE CHURCH. Disponível em: < www.boladeneve.com > Acesso em: 03 de julho de 2014.
- CESARINO, F. T. **“Adorando ao Senhor”**: A valorização do estilo de vida jovem e o processo de ressignificação do sagrado na igreja Evangélica Bola de Neve de Marília, SP. 2012. 54 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Unesp de Marília, Marília, SP.
- CESARINO, F. T. **Corporalidade Neopentecostal**: Análise e Concepção de Corpo na igreja Bola de Neve de Marília, SP. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Unesp de Marília, Marília, SP, 2015.

CORRÊA, Mariza. A Natureza Imaginária do Gênero na História da Antropologia. In: **Cadernos Pagu**. Campinas Vol.5, p. 109-130, 1995

DANTAS, B. S. A. A dupla linguagem do desejo na igreja Evangélica Bola de Neve. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, p. 53-80, 2010.

DEIFELT, Wanda. Corporeidade como ponto de encontro entre a teologia feminista e o ecofeminismo. **Caminhos**. Goiânia, v. 11, n. 2, p. 109-122, 2013.

DREHER, Martin N. **190 anos de imigração alemã no Rio Grande do Sul**: esquecimentos e lembranças. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2014.

FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. **Política de Justiça de Gênero**. Genebra. 2014. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/textos/missao-mulheres/politica-de-justica-de-genero-federacao-luteranamundial>> . Acesso em: 17 jun, 2015.

FISCHER, A. Luís; GERTZ, René. **Nós, os teuto-gaúchos**. Ed. UFRGS, 1996.

FRASER, Nancy. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. In: **Revista Estudos Feministas**, vol. 15, n. 2, Florianópolis, p. 291-308, 2007.

FRESTON, Paul. **Protestantes e Política no Brasil**: da Constituinte ao Impeachment. Orientador: Sérgio Miceli Pessoa de Barros. 307fls. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. 1993. Disponível em <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/279821> Acesso em 05.Jul. 2019.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & Senzala**: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51ª ed. São Paulo: Global Editora, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GERTZ, René. O associativismo entre alemães e descendentes no Rio Grande do Sul. In: Bastos, Maria Helena Camara (orgs.). **Do Deutscher Hilfsverein ao Colégio Farroupilha/RS**: memórias e histórias (1858-2008). Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 25-50, 2013.

GOMES, A. M. A. As representações sociais do corpo e da sexualidade no protestantismo brasileiro. In: **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 1, p. 1-38, 2006.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Companhia da Letras, 1995.

IGREJA SARA NOSSA TERRA. Site oficial. Disponível em <http://www.saranossaterra.com.br/historia-da-sara/> Acesso em 17 de junho de 2020.

LOIOLA, José Roberto Alves. **Neopentecostalismo e a “teologia de gestão”**: uma leitura do *ethos* religioso da igreja Sara Nossa Terra no Distrito Federal. Orientador: Antônio Mendes da Costa Braga. Co-orientador: Flávio Munhoz Sofiati. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, 2020.

MAHMOOD, Saba. “Teoria Feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito”. **Etnográfica**, vol 10, maio de 2006.

MARANHÃO FILHO, E. M. de A. **“Nós somos a dobradiça da porta”**: Notas preliminares sobre as mulheres na Bola de Neve Church. Mandrágora, v.18. n. 18, p. 81-106, 2012.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MEYER, Dagmar E. Estermann. **Cultura teuto brasileiro-evangélica no Rio Grande do Sul**: articulando gênero com raça, classe, nação e religião. 25 (1):135- 163, 2000.

MOSCOVICI, Serge. **Representações Sociais**: investigações em psicologia social. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

PAUL, Freston. Dilemas de naturalização do protestantismo étnico: a igreja luterana no Brasil. **Revista de Ciências Humanas Florianópolis**. v.16, n. 24, p. 61-73, 1998.

PROGRAMA DE GÊNERO E RELIGIÃO. Política de Justiça de Gênero – Faculdades EST. **Coisas de gênero**. v. 1, n. 1 (2015).

RADÜNZ, Roberto. **A terra da liberdade**: O luteranismo gaúcho do século XIX. Caxias do Sul, Santa Cruz do Sul, EDUCS- EDUNISC, 2008.

ROCHE, Jean. **A Colonização Alemã e o Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Globo, 1969.

Scott, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, 20 (2), p. 71-99, 1995.

STREUFERT. Mary J. Justiça de Gênero Feminista Luterana. **Coisas do Gênero**. São Leopoldo, v.3 n. 2, p. 25-29, 2017.

STRÖHER, Marga J. “A história de uma história: o protagonismo das mulheres na Teologia Feminista”. **História Unisinos**. 9 (2):116-123, 2005.

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

WEBER. Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro-RJ: Ed. LTC, 1982.

SOBRE OS ORGANIZADORES



Marcio de Lima Pacheco

Pós-Doutor em Letras (UERN)/ Doutor em Filosofia/Metafísica (PUCSP)/ Mestre em Filosofia/Metafísica (UFRN)/ Avaliador do INEP/MEC para os Cursos de Filosofia e Teologia/Especialista em Metodologia do Ensino Superior pela (FASA)/ Licenciado em Filosofia (UERN)/ Bacharel em Teologia Faculdade

Católica Dehoniana;/ Licenciado em Biologia pela Centro Universitário FAVENI; Bacharelado em Engenharia Civil pela UNP. Professor e tradutor do: Latim, Grego e Hebraico/ Docente do Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Rondônia. Possui projetos de pesquisa que versam sobre: O discurso filo-teológico de Feliciano de Narni, O discurso religioso em Aristide Serra; A questão litúrgica na Igreja Católica: Entre Trento e o Concílio Vaticano II; A questão da traduções litúrgicas na igreja do Ocidente, Pedro Damiano e a questão do silêncio; Paul Ricoeur; A questão das ideologias totalitárias em Eric Voegelin; Peter Singer; Os Sonetos e Poemas de António Francisco de Mello; Dom Antonio Castro Mayer, Gustavo Corção e a Contemporaneidade; Voltaire; John Locke e a Tolerância; A intolerância religiosa; Any Rand; Adela Cortina e a questão da Aporofobia; Dominique Maingueneau e a questão do discurso; O discurso médico na contemporaneidade; A questão do Szomóru Vasárnap de Rezső Seress; A querela campista: União Sacerdotal São João Maria Vianney e Roma; A concepção Artístico-Simbólico dentro da Ontologia contemporânea; O existencialismo religioso em Gabriel Marcel; A quem interessa o MST e as Comunidades Eclesiais de Base? Um reduto político dentro das esfera eclesial; A educação e sua Gestão contemporânea no Brasil; A metafísica em Edith Stein; Educação de Refugiados e Emigrantes; A questão da exclusão do estudo das filósofas da Filosofia Moderna;. A questão do discurso de (in) tolerância feminista em: Rawls, Virginia Woolf, Angela Davis, Sally Haslanger; Tomás de Aquino; Tradução dos textos de Agostinho de Hipona; Fenomenologia da Religião, Moral

Sacramental, Doutrina Social; História da Igreja Medieval, Liturgia Cristã, Ética social e ética cristã, Partícipe do Grupo de Teoria Política Contemporânea vinculado ao Departamento de Filosofia da UNIR.



Francisco de Assis Costa da Silva

Doutorado em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana di Roma (2007). Mestrado em Teologia Fundamental pela Pontificia Università Gregoriana di Roma (2004). Possui graduação em Filosofia pela Faculdade Eclesiástica de Filosofia João Paulo II (1993) , em Teologia pela Pontificia Universidade Católica

do Rio de Janeiro (1997), graduação em Letras Clássicas: Português-Latim-Literaturas pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1998). Diretor do Colégio Diocesano Seridoense (CDS). Estruturou a primeira Faculdade Privada em Caicó (Faculdade Eugênio Sales). Tem experiência na área de: Educação, Hemenêutica, Latim, Grego, Hebraico, Sânscrito, Teologia, com ênfase em Teologia e na área de Letras Clássicas com ênfase em Latim e em Filosofia. Possui pesquisas na Área de Educação, Fé e Razão, Aporofobia, Paul Ricoeur e a questão da Hermenêutica



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org