

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

**Ser-para-o-mundo, salvação pela política: um estudo sobre a
vontade de salvação pela política no Movimento Ecumênico
em Belém-PA.**

ANDRÉ LUIZ MARTINS DA SILVA

BELÉM-PARÁ 2008

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

ANDRÉ LUIZ MARTINS DA SILVA

**Ser-para-o-mundo, salvação pela política: um estudo
sobre a vontade de salvação pela política no Movimento
Ecumênico em Belém-PA.**

BELÉM-PARÁ 2008

Ser-para-o-mundo, salvação pela política: um estudo sobre a vontade de salvação pela política no Movimento Ecumênico em Belém-PA.

ANDRÉ LUIZ MARTINS DA SILVA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, área de concentração em Antropologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, para obtenção do grau de mestre em Ciências Sociais (Antropologia).

Orientador: Prof. Dr. Raymundo Heraldo Maués

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 04 /11/ 2008.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Raymundo Heraldo Maués (orientador)

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves (examinador interno)

Prof. Dr. Maurício Rodrigues de Souza (examinador externo)

Prof^a Dr^a Marilu Marcia Campelo (examinadora suplente)

Belém, Pará
Outubro / 2008

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPa, Belém-PA)

Silva, André Luiz Martins da

Ser-para-o-mundo, salvação pela política: um estudo sobre a vontade de salvação pela política no movimento ecumênico em Belém-PA / André Luiz Martins da Silva ; orientador, Raymundo Heraldo Maués. - Belém, 2008

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2008.

1. Religião e cultura - Belém (PA). 2. Movimento ecumênico. 3. Antropologia. I. Título.

CDD - 22. ed. 306.6098115

Ser-para-o-mundo, salvação pela política: um estudo sobre a vontade de salvação pela política no Movimento Ecumênico em Belém-PA.

ANDRÉ LUIZ MARTINS DA SILVA

RESUMO: Esta dissertação tem como objeto de estudo o movimento ecumênico formado por igrejas cristãs na cidade de Belém. Foi focado mais especificamente o surgimento histórico do movimento nesta cidade. A descrição aqui feita se utilizou da antropologia simbólica como metodologia de interpretação dos dados. Parte-se do evento da prisão de padres e posseiros, da cidade de São Geraldo na década de 80 do século XX, como evento fundador do movimento ecumênico. A história é tratada de um ponto de vista de sua relação com a cultura, sendo assim a história adquire um sentido simbólico para a prática religiosa do ecumenismo entre igrejas cristãs.

Palavras-chave: ecumenismo, simbolismo, ser-para-o-mundo, vontade de salvação.

Be-to-the-world, a salvation for the politics: a study about the wish of salvation for the politics in the ecumenical movement in Belém-PA.

ANDRÉ LUIZ MARTINS DA SILVA

ABSTRACT: This dissertation has as an object of study the ecumenical movement formed by Christian churches in the city of Belém. It was focused in a specific way a historical beginning of the movement in this city. In the description that was done here, it was used the symbolical anthropology as a methodology of interpretation of data. It was understood that the prison of priests and possessed people, in the city of São Geraldo in the 1980's, as a founded event of the ecumenical movement. The history is explored in the point of view of this relation with the culture, in this way the history obtains a symbolical meaning to the religious practice of the ecumenism between Christian churches.

Key-words: ecumenism, symbolism, be-to-the-world, wish of salvation.

BARUCH Atá Adonai, Elohênu Melech haolám, asher iatsár et haadám bechochmá,uvará vo necavím necavím, chalulím chalulím. Galúi veiadúa lifnê Chissê chevodecha, she'ím yissatêm echád mehem,o im yipatêach echád mehêm, i efsár lehitcaiêm afflu shaá echát. **BARUCH** Atá Adonai, rofê chol bassár umaflí laassot.

Bircót Hasharchar.

AGRADECIMIENTOS

אדוני, יהוה, א'ע.

Aos nomes acima escritos, pois de um foram formados e estes são apenas um.

Ao meu mestre de Cabala e amigo Erwin Von-Rommel Vianna Pamplona, pelos conselhos e orientações.

Às minhas irmãs Conceição e Yeda de quem sou irmão e filho.

Ao professor Raymundo Heraldo Maués pela paciência e cordialidade com que me assistiu durante a feitura desta dissertação.

À minha colega e amiga Michico, pela amizade, inestimável presente deste curso de mestrado.

Aos meus amigos de mestrado Daniel e Michele.

Aos meus amigos Joanísio, grande irmão e Manoel que seu filho, Ulisses, seja bem-vindo a este mundo.

Aos caros Rosângela e Paulo, secretários do PPGCS, pessoas por quem tenho o mais profundo respeito e admiração.

Ao professor Ernani Chaves pelos comentários que muito contribuíram para meu trabalho desde o período de Iniciação científica.

Ao CNPq pela bolsa de mestrado cuja importância foi decisiva para o êxito desta pesquisa.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: Por uma auscultação paciente na religião como objeto de pensamento	10
Capítulo I - O ENCONTRO COM O OBJETO: “Topos” Encantado do Objeto	15
História no Ecumenismo	18
1.2 - PROBLEMATIZAÇÃO: questão do ser-para-o-mundo	18
1.3 - O MODO DE PENSAR O OBJETO: a questão do método	24
a) Abstração da realidade e realidade concreta mediada: a compreensão do símbolo e da ação	26
b) O quê se pretende objetivar	30
Capítulo II. GLOSA SOBRE A DECIFRAÇÃO DE SENTIDO PELA FUNÇÃO SIMBÓLICA E INVENÇÃO SIMBÓLICA DO SENTIDO: SAHLINS E A AÇÃO SIMBÓLICA	35
DIALÉTICA DA AÇÃO SOCIAL E DA AÇÃO SIMBÓLICA: SAHLINS E AS COSMOLOGIAS DO CAPITALISMO	35
a) Estrutura, história e ação social	37
b) O evento e a ação social; estrutura e ação simbólica	42

Capítulo III - Ruínas de sentido: Genealogia e crítica da história e hermenêutica do termo ecumenismo	59
Capítulo IV - Uma afinidade eletiva: Religião e política: A soteriologia que invade a política	82
O julgamento: O Estado contra a Igreja dos Excluídos	91
Capítulo V - CULTURA, HISTÓRIA E POLÍTICA: uma interpretação do nascimento do ecumenismo em Belém	100
Considerações Finais	109
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	113

INTRODUÇÃO: por uma auscultação paciente na religião como objeto de pensamento.

A religião como fenômeno tem suscitado várias interrogações acerca de sua relevância para a compreensão da realidade social, isso significa dizer, que ela pode ser encarada como um objeto de estudo eminentemente científico. As teorias sociais, desde as clássicas até as mais contemporâneas, têm dado relevância para as interrogações que o objeto de estudo religião levanta para o cientista social. É evidente que não se trata de uma superestimação da religião, antes, é porque nela podem ser visualizados alguns dos liames de entendimento da organização social.

Considerar, ou eleger a religião enquanto fenômeno significativo evidencia uma das características inerentes ao modo como a religião é, por um lado, organizadora e, por outro, organizada por certas “condutas” que, pelas ações que as tornam possíveis, impingem sentido aos atos que, aparentemente, são contingentes. Assim sendo, o estudo da religião sob a ótica das ciências sociais é revelador de algumas das formas de organização e ação dos sujeitos sociais. Cabe aqui a metáfora do tecido, que nos ajuda a entender que a religião está, de uma certa forma, tecida no seio da sociedade e que é fruto de uma certa organização, não só de “representações acerca de”, mas, “representações para”, ou seja, que é possível compreender ou tornar inteligíveis as ações que têm como âncora de significação a dimensão social da religião.

Mas, o objeto de estudo religião não evidencia somente uma dimensão social para as ações, dizemos isso porque se pode ser tentado a encapsular o estudo da religião a uma certa explicação que substitui a compreensão pela esquematização, ou seja, um estudo no qual as respostas já antecedem às

perguntas. Talvez por conta das múltiplas concepções teóricas¹ sobre o fenômeno da religião se tenda substituir a vitalidade descritiva da religião por uma concepção causal de religião.

Considerando esta tentação, podemos dizer que, justamente, por seu potencial para a análise das relações sociais, o estudo sobre a religião pode revelar mais do que se pensa ou se tem pensado. Somos levados a dizer que, as explicações de cunho sócio-histórico, não podem ser vistas como razão de ser em si para o estudo da religião, pois, estas já se apresentam como um esforço de interpretação do fenômeno, tendendo a esvaziá-lo, por conta de sua necessidade de situá-lo como objeto de estudo, ou seja, de lhe dar consciência de substância para a análise.

Ao se falar em posicionamento da religião como objeto de estudo para uma consciência, está nos referindo a um modo de conhecer que, de certa maneira, exige uma interrogação crítico-antropológica, isto é, situar um objeto que seja cognoscível nos termos de um conhecimento marcado pela exigência de objetividade que prima pela factualidade dos fatos. Entretanto, é preciso que se esteja atento para que esta obsessão pela factualidade que, nas ciências sociais, tem as mais diversas denominações, não se torne uma forma de sabotagem ao próprio objeto de estudo, ou seja, que em nome de uma “carne e osso”, não se esteja subjugando o objeto a um sujeito de conhecimento que habita clandestinamente nesta “objetividade”. Mesmo um procedimento de pesquisa, que prime pela necessidade de “dados concretos” ou do “concreto”, pode ocultar uma forma de subjetividade que está na base do conhecimento das ciências sociais desde sua invenção como ciências com uma certa objetividade. O problema não está na subjetividade do objeto e, sim, em não se considerar como esta subjetividade pesa nas análises que são feitas pelos cientistas sociais, não basta

¹ É bom que se diga que de Marx, passando por Durkheim, a Weber, o estudo da religião foi alvo de suas teorias sociais. Claro que estes só evidenciam o espírito moderno que move a ciência no sentido de não deixar que nada escape à explicação científica.

também ter consciência desta “subjetividade sabotadora” e sim pensar como ela se forma no avesso do objeto de estudo pensado.

A escolha da religião como fenômeno para a análise não é aleatória, antes, ela demonstra que as escolhas dos objetos de estudo já são a conformação de certo modo de ver a realidade social, não queremos cair em certo relativismo objetivista, mas, a religião suscita “enigmas” para o pensamento. Posto que, vivemos em uma sociedade marcada pela, aparentemente, precedência de condutas que buscam certa “racionalidade”, ainda assim, a religião não só permanece no horizonte das experiências sociais, como também, procura fundamento de explicação, para sua legitimação, em uma sociedade que se autodenomina esclarecida. O que queremos dizer com isso é que a religião parece estar incrustada em uma dimensão da vida humana que é social, mas a transcende; não se trata de nenhum reino de essência e sim um reino essencial para a vida humana, ou seja, a dimensão simbólica².

Aqui há uma questão que é eminentemente antropológica, *O que querem os homens quando estão diante de seus símbolos religiosos, que muitas vezes não têm a materialidade da figura, mas que ainda assim têm uma tangibilidade significativa que não deixa de ser simbólica?* Esta pergunta suscita outras perguntas de igual validade para a análise sócio-antropológica, como por exemplo, *o que quer dizer esse “querer” em relação ao símbolo? Será uma “vontade” de significar, mas uma vontade como necessidade? Ou uma vontade de significar como estratégia de significação e como forma de situar os homens frente aos seus símbolos?*

Tais perguntas parecem nos levar ao solo das possibilidades que se apresenta no terreno da *função simbólica*, isto implica em que se diga que se existem símbolos estes não são somente “interpretáveis”, mas, podem ser

² Quando nos referirmos à metodologia de análise que se vai adotar nesta pesquisa falaremos de modo mais detido acerca da noção de símbolo e por que ela está sendo adotada nesta pesquisa.

instrumentos estratégicos para ação. Chegamos enfim a um ponto de máxima importância para o estudo da religião, *que têm os símbolos a ver com a ação?* Uma, no “terreno” da interioridade que se exterioriza por determinadas coordenadas concretas de existência e, a outra, no “terreno” da liberdade e, desta forma, na possibilidade de advento do sentido. O que mobiliza os agentes para que ao agirem façam uso, não no sentido do “uso de” e, sim, no “uso para” de certos símbolos que lhes aparecem como possibilidade de se tornarem sustentáculo do agir que, por sua vez, reatualiza os símbolos³ ao negá-los pela ação?

Como podemos ver, a religião nos remete, *imediatamente*, ao próprio cerne da ação humana que é a intenção dos agentes no momento de seu agir que, por sua vez, nos lança para outra dimensão, isto é, do sentido que os agentes atribuem a sua ação. Temos que perguntar, onde estão situados estes que mobilizam os símbolos no presente ou no passado? Seja um, seja outro, não podemos prescindir da história que é a grande arena onde se afrontam as ações, com as suas diferentes estratégias de combate, ou melhor, diferentes armas de significação.

Não estou preocupado em causar efeitos naqueles que por ventura vierem a ler esta dissertação, não transijo quanto a isto, as relações entre linguagem e pensamento não são das mais fáceis, pois ela não é tradutora, mas indutora do pensamento. O pensamento espreita a sinuosidade com que a linguagem a ele se volta, contudo, nem sempre ele pode se banquetear com as finas iguarias por ela oferecidas, isso implicaria em abdicar do próprio pensamento em nome dos efeitos narcotizantes da linguagem.

³ No capítulo sobre a dialética da ação simbólica fazemos uma justificativa teórico metodológico do como e por quê adotamos uma abordagem que enfatize uma compreensão de elementos simbólicos na construção de uma história política de nascimento do movimento ecumênico em Belém do Pará.

Nos capítulos que seguem será abordada, respectivamente, a perspectiva teórico-metodológica adotada na construção desta dissertação, dando importância as conceituações de ser-para-o-mundo, e vontade de salvação. No segundo capítulo é feita uma discussão sobre o conceito de símbolo aqui adotado, fazendo um estudo sobre o pensamento de Marshall Sahlins em interlocução com autores como Merleau- Ponty e Ernst Cassirer que discutem sobre a função simbólica da cultura. No capítulo III estudarei os desvios de sentido sofridos pelo termo oikoumene, chegando ao uso que dele é feito modernamente como doutrina para a unidade da cristandade. O capítulo IV fará uma apresentação do processo de mistificação da história do movimento ecumênico a partir do caso da prisão julgamento e condenação dos padres e posseiros de São Geraldo do Araguaia. Finalmente, no último capítulo é realizada uma interpretação sobre o nascimento do ecumenismo em Belém tendo como suporte para essa análise a noção de ser-para-o-mundo .

CAPÍTULO I. O ENCONTRO COM O OBJETO: “TOPOS ENCANTADO DO OBJETO”.

Meu encontro com o fenômeno social do ecumenismo em Belém se deu, quando de minha participação na iniciação científica, como bolsista PIBIC/CNPQ 2003/2006 do projeto coordenado pelo professor Raymundo Heraldo Maués. Naquele início de pesquisa, não devo negar, tinha uma preocupação teórico-metodológica que julgava indispensável para minha formação de graduando em ciências sociais. A iniciação científica era a oportunidade para articular o saber apreendido nas disciplinas teóricas do curso de ciências sociais e a exigência de trabalho empírico, imprescindível para a prática de pesquisa em ciências sociais.

Não nego que no início tive grande satisfação por poder estudar um fenômeno social que tivesse como pano de fundo o tema da religião, visto que minha formação e experiência religiosa como membro de uma Igreja evangélica me aguçava o interesse pela abordagem crítica da religião. Via neste estudo o momento para refletir sobre minhas considerações teológicas, advindas de meu interesse pelo estudo das sagradas escrituras, assim como, de literatura teológica de um modo geral. Devo ressaltar que o interesse pela teologia solapou em muitos momentos minha experiência na religião cristã; a exigência de clareza quanto aos postulados da fé cristã me faziam relegar ao segundo plano qualquer tipo de envolvimento devocional ou emocional com a religião. Via-me, muito mais como um inquiridor de minha própria experiência cristã, do que um fiel com uma vida de devotada entrega ao *querigma* cristão.

Quando a iniciação científica me lançou ao solo das Igrejas históricas, que compõem o movimento ecumênico, fiquei bastante entusiasmado pelo fato de que aquele cristianismo me era tão estranho e diferente, mas ao mesmo tempo engajado e situado politicamente em relação ao mundo. Foi justamente este engajamento do movimento ecumênico que me fez ponderar sobre sua

legitimidade, enquanto divulgador e proponente das “verdades” do cristianismo. A relação do fiel de igrejas ecumênicas com o mundo mostrava nuances diferenciadas daquelas dadas pelos evangélicos pentecostais, os ecumênicos demonstravam uma preocupação com o mundo, em vez de uma negação do mundo. Fui, assim, favorecido com esta relação de contraste que logo me saltou aos olhos quando tive contato com os ecumênicos e não com o ecumenismo, pois, a concretude do ecumenismo não estava no que este preconiza enquanto teologia e sim na ação dos ecumênicos em relação ao mundo, e como isso impacta sua experiência cristã. Daí em diante, posso dizer que meu interesse pelo movimento extravasava minha experiência religiosa e minha, ainda infante, prática de pesquisador.

Os três anos de iniciação científica culminaram com meu trabalho de conclusão de curso: *Teologia ecumênica, uma teologia política? Um estudo sobre as práticas sociais que compõem o saber teológico do ecumenismo em Belém do Pará*. Nesta monografia, parto da premissa de que a teologia ecumênica tem um campo de atuação que rompe os limites estritamente religiosos da compreensão teológica da realidade, o que significa dizer que as práticas sociais vivenciadas pelos membros do movimento ecumênico têm uma importante influência no modo como os ecumênicos vêem e proclamam o evangelho. Há um sociologismo implicado nesta monografia, tendo em vista, que, de certa forma, o estudo foi maciçamente sufocado pela perspectiva teórica por mim adotada durante a pesquisa. A mesma perspectiva que me deu algumas coordenadas para a interpretação da realidade, hoje a vejo como demasiadamente teórica e, porque não dizer, uma perspectiva que não se deteve em auscultar o objeto, não que isto fosse deixado de lado pelos autores aos quais me afoquei durante este estudo, mas minha preocupação com um bom uso da teoria terminou por me fazer preterir uma penetração paciente e arguta no objeto.

Percebendo a insuficiência da monografia, quanto ao quadro que esta demonstrava sobre o movimento ecumênico, resolvi dar continuidade aos estudos

na pós-graduação, buscando agora, não uma perspectiva teórica antropológica, mas um modo de experimentar o objeto de estudo, ou de outra maneira, um modo de pensar - o pensar o objeto - buscando perceber seus desdobramentos em termos simbólicos da experiência vivida. Não acredito que a antropologia me tenha feito mudar de pensamento, antes, acredito que a experiência de contato, estranhamento e objetivação me possibilitaram efetuar um descentramento da subjetividade científica que prevaleceu no trabalho de conclusão de curso.

Quando falo do “ **topos encantado do objeto** ”, estou me referindo àquele lugar primeiro, onde se assentam as representações que o sujeito de conhecimento faz para poder estabelecer um traçado de seu percurso de descrição do objeto que pretende estudar. Este “topos” é o lugar abstrato que por vezes enclausura o objeto fazendo com que este seja identificado ou se individualize para aquele que o quer conhecer⁴. “Topos” não é um modo, mas um meio de submeter o objeto para recuperá-lo na subjetividade objetivante. Nele repousa seguro um sujeito que não quer deixar o seu abrigo cômodo para em vez de encantar, auscultar o objeto nas suas prolíficas relações com o mundo que esfumam os limites do conhecimento.

Em meu contato com o movimento ecumênico este abrigo seguro foi o lugar de onde podia lançar um olhar de sobrevôo, distanciado e distanciador. O topos encantado do objeto é o lugar onde residem as representações que devem ser objetivadas no encontro com o objeto. Meu encontro com o movimento ecumênico se deu no momento em que pude perceber que a sua forma de ver o mundo não precisa de versão para o conhecimento científico, é como na linguagem, não

⁴ “Por função entendo a unidade de ordenar diversas representações sob uma representação comum. Conceitos, portanto, fundam-se sobre a espontaneidade do pensamento, tal com intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões. O entendimento não pode fazer uso desses conceitos a não ser julgar através deles. Visto que nenhuma representação se refere imediatamente a um objeto, mas a alguma outra representação qualquer deste (seja ela intuição ou mesmo já conceito). Logo, o juízo é o conhecimento mediato de um objeto, por conseguinte a representação de uma representação do mesmo”. (KANT: 2000 pg.102).

preciso da gramática para experimentar a língua, ela me tem mais do que eu a tenho. Ou seja, a experiência mediada por representações do ecumenismo não pode substituir a função mesma do entendimento acerca do ecumenismo, isso quer dizer que uma representação eleita como explicação não pode substituir o objeto; digo assim, que o “topos encantado” não enclausura somente o objeto, mas também o próprio sujeito que se torna *enclausurador - enclausurado* frente a uma representação do objeto que se torna *enclausurado - enclausurador*. É preciso deixar este “topos”, isso explica o como estou pensando a realidade do movimento ecumênico sem me deixar seduzir por qualquer saída facilitadora.

A HISTÓRIA NO ECUMENISMO

Em sua emergência histórica, o ecumenismo que se delineia a partir da segunda metade do século XX com a criação do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) em 1948 pode revelar os rumos que as igrejas a ele ligadas tomaram no que se refere à sua preocupação com os mais pobres. Este importante evento histórico, extremamente marcado pelas reminiscências dos horrores da recente guerra, adquire um significado universal no que concerne à irmanação das igrejas cristãs para a promoção de um mundo mais humanizado (SOUZA: 2005). Como podemos ver, há todo um movimento que tem como centro gravitacional a busca de uma sociedade mais justa; com isso as igrejas cristãs, encabeçadas pela Igreja Católica, principalmente, quando consideramos em nível mundial as ressonâncias do Concílio Vaticano II sobre a cristandade, e localmente o caso dos presos do Araguaia, buscam uma maior inserção no mundo dos negócios humanos. O ecumenismo traz como uma de suas insígnias a difícil relação entre Igreja e Mundo, em outros termos, a relação da esfera vital da política e a esfera vital da religião, radicalmente separadas, muito mais na consciência ocidental, do que na prática.

Esse breve adendo sobre a história do ecumenismo entre Igrejas cristãs me fez rever a postura que adotei quando de meu contato inicial com o movimento Ecumênico em Belém, pois me fez reavaliar a relação entre cristianismo e humanismo. Acho necessário restabelecer alguns nexos históricos que tecem a história do movimento ecumênico, não somente em Belém, isso implica em que se diga que é preciso rever o *processo de historicização* de alguns *signos-evento* que se revelam na *prática de simbolização* do sentido da ação do movimento ecumênico (CASSIRER: 2001). É bom que se diga que os *signos-evento* da história do ecumenismo são subtraídos de sua historicidade, ganhando um sentido mítico, ou seja, é uma *história-mito*. É preciso olhar detidamente para essa *história-mito*, não para submetê-la ao crivo de uma crítica histórica, mas para perceber de que forma ela se torna símbolo, sendo assim, anti-histórica.

Descrever este processo de “*desistoricização*” (mitificação da história) requer, como falei anteriormente, uma tentativa de abandonar o “topos” que fiz para me relacionar com o movimento ecumênico. Não é somente a história do movimento que precisa ser desmistificada, mas também a história do sujeito e de seu contato com o fenômeno social do ecumenismo. Abandonar este “topos” não implica em um mergulho empático, típico de um psicologismo que pode contaminar o conhecimento de um fenômeno social, preciso não somente descrever a *mitificação da história do ecumenismo*, mas também a *mitificação do sujeito de conhecimento e da ação do ecumenismo*.(ADORNO:1995. pg.185)

I. 2 PROBLEMATIZAÇÃO: a questão do ser-para-o-mundo.

Chego assim à problematização da pesquisa que ora pretendo empreender. Meu problema de pesquisa tem dois eixos de sentido, o primeiro terá que se debruçar sobre a questão do *ser-para-o-mundo* como símbolo que mobiliza e que é mobilizado pela ação dos agentes do movimento ecumênico; o segundo se deterá na questão da *vontade de salvação pela política e seu projeto de mundo*. Ambos os eixos só ganham sentido de todo se forem pensados em articulação um com o outro, sendo assim, descrever o *ser-para-o-mundo* que configura o ethos do ecumenismo, evoca a possibilidade de que se mostre a dialética que é peculiar a relação da ação, do mundo e do sentido do mundo.

Por que o *ser-para-o-mundo* seria a chave para se compreender ação do Movimento ecumênico no mundo? É bem verdade que de antemão não tenho a resposta neste projeto de pesquisa, tenho sim a inquietação e o desconforto que me levam a problematizar a relação que o movimento ecumênico tem com o mundo e o sentido que este lhe dá sentido que não somente é doado pelo movimento ao mundo, mas que faz com que o mundo, uma vez significado, dê sentido ao próprio movimento ecumênico. As relações do movimento ecumênico, como fenômeno social no âmbito da esfera religiosa não exclui sua relação com outras esferas da vida humana, como a política, elas estão, segundo acredito, tecidas no delicado tecido da ação humana, daí meu interesse no estudo do ecumenismo e de sua relação com “o outro”, isto é, os fiéis de outras denominações cristãs que compõem o Movimento ecumênico.

Quando iniciei minha pesquisa sobre o Movimento ecumênico em Belém, percebi o quanto, nos cultos que participei, havia uma preocupação da parte dos líderes de Igrejas ecumênicas em preservarem abertos os canais de diálogo entre

as Igrejas cristãs. Preocupar-se com o outro, sem deixar de ser si mesmo, vi assim, que no ecumenismo, a questão da alteridade está posta, não somente em um discurso, mas em um discurso como prática. Preocupar-se com o *outro de si* para se preocupar com o *outro-para-o-mundo*, vejo aqui um delicado jogo de alteridades que estão atuando no sentido que o movimento ecumênico dá para o mundo. Entretanto, este jogo de alteridades estabelece uma questão que solapa o âmbito de mundanidade da ação, fazendo com que esta escoe de súbito para a esfera religiosa, me refiro à questão da salvação. A salvação que na tradição cristã não somente é sentido, mas telos do mundo. Parece que o *ser-para-o-mundo* se funde com a busca de salvação, surge, então, um projeto que leva os agentes a manietarem o sentido que dão ao mundo ao problema da salvação.

O tipo de ação peculiar ao movimento ecumênico, em relação ao mundo, requer uma compreensão de como o símbolo da salvação está sendo usado na prática de significação do mundo e da ação, para os ecumênicos, penso aqui que a preocupação com a salvação está imersa em um universo intramundano, no qual o ecumênico tem como tarefa esclarecer por meio do evangelho social. Entre as preocupações sociais dos ecumênicos estão as questões da violência e da pobreza que, de acordo com o que temos pesquisado, aparece nas falas dos ecumênicos como o resultado de uma sociedade excludente e altamente desigual. (MARTINS: 2006). Uma sociedade injusta seria a manifestação de um mundo que não valoriza as verdades do evangelho, ganhando, assim, uma conotação extremamente social quanto a sua aplicação à vida dos fiéis.

Preocupar-se com o *outro-do-mundo* parece ser um dos alvos de reforma social pretendida pelo movimento ecumênico, isso nos leva a perceber uma migração da salvação do âmbito da alma dos fiéis para o âmbito do corpo, que é alvo de violência e que sofre as marcas da injustiça social, o corpo do pobre parece ser o pergaminho da escritura do evangelho social do ecumenismo. (MARTINS: 2006). A questão da salvação, como a vejo, está tecida por laçadas que se cruzam transversalmente no direito da esfera religiosa e no avesso da

esfera política, um corte brusco privilegiando uma ou outra esfera significaria hipostasiar o conceito de esfera vital e o de salvação, perdendo assim seu potencial heurístico. Mas, o que estaria no núcleo desta salvação, como dando suporte ou intensificando uma busca de salvação, visto que ela é significada, ou seja, é a representação de uma forma de se inserir no mundo pela via do sentido.

É necessário um procedimento de entendimento sobre a articulação entre salvação e vontade, naquilo que chamo que decide chamar de *vontade de salvação*. E já aqui, de antemão, se evidencia um problema de ordem metodológica: como objetivar a vontade? Seria ela passível de um conhecimento objetivo, ou estará ela imiscuída nas várias fendas das representações que são feitas quando os agentes empreendem seu *agir-para-o-mundo*. Objetivar a vontade, tentar retirar as cascas de uma noz, pois ao que parece a vontade espreita as coisas do mundo; o sentido seria o artifício para garantir o êxito do bote da vontade em relação ao mundo. (SCHOPENHAUER: 2005).

O preocupar-se com o outro seria uma das formas de exteriorização coletiva da vontade no meio do ecumenismo. Quando os fiéis fazem uso da história para significarem a importância do Movimento para a construção de uma sociedade mais justa se referem, por exemplo, ao evento da prisão dos padres em São Geraldo do Araguaia em 1981. Um olhar objetivante só perceberia aí um mito de origem como uma imagem distorcida da história (SOUZA: 2005). Contudo, uma auscultação paciente da história-mito perceberia a emergência da “*objetividade*” da *vontade de salvação*, que pode ser entendida como um dos lados do desdobramento da dialética da ação simbólica.

Outra pesquisa poderá revelar a dimensão prospectiva da dialética da ação simbólica entre os ecumênicos, julgo que essa dimensão talvez fique evidente na análise do assassinato da Freira americana Dorothy Stang em fevereiro de 2005. Esse evento causou uma grande mobilização entre a esfera religiosa e a política,

fazendo com que vários setores da sociedade se engajassem na denúncia contra a violência no campo. (MARTINS: 2006).

Minha problematização se empenha, desta forma, na tentativa de concatenar a ação simbolicamente instituída e o peso que o evento histórico tem sobre ela, da mesma forma, esta ação está escandida dentro de uma determinada estrutura que lhe confere um sentido interno. Percebe-se aqui o reconhecimento do agente no que se refere ao aspecto estruturante do Movimento ecumênico sobre o indivíduo, isso não pode ser confundido com algum tipo de coercitividade, pois a *ação-para-o-mundo* pode, evidentemente, extravasar os limites da estrutura rumando para um sentido por vir o que é, diga-se de antemão, o alvo de minha descrição, fora deste extravasamento à ação seria reconhecimento perpétuo de si no outro, anulando assim o ser-para-o-mundo (SAHLINS: 2004, pg.465)⁵.

Os dois eventos, acima citados, poderiam nos ajudar na descrição da história-mito do ecumenismo quando significam o agir retroativamente e quando lançam o sentido prospectivamente rumo a um mundo visado. Contudo, esse movimento, que precisa ser compreendido, pois, nele, as configurações assumidas pela *vontade de salvação* se mostram como um ir e vir de símbolos que ora se afrontam, ora convergem para conjurar o sentido do mundo, deverá ser analisado em outra oportunidade. Por ora nos deteremos somente no caráter retrospectivo da ação simbólica de invenção da história do Movimento Ecumênico em Belém

Ao término desta problematização, podemos chegar a dois enunciados que poderão nos ajudar durante a pesquisa.

⁵ Devo esclarecer que a dialética entre símbolo e ação é indispensável para minha pesquisa, visto que em seu sentido socialmente mediado pelo outro, a ação seria estéril se fosse explicada somente através da descrição de um determinado arranjo estrutural de signos, de modo que, os signos-evento não perdem seu caráter diacrítico quando se considera sua articulação com a história. Os trabalhos de Marshall Sahlins são um bom exemplo de o quanto evento e estrutura se imbricam em uma prolífica dança no campo da prática que permite a resignificação de categorias nativas que expressam o sentido de mundo que os agentes simbólicos constroem para mediar suas relações de troca com o mundo. Na minha pesquisa o que o agente troca com o mundo, em termos bem maussianos, é o sentido de si para-o-mundo, é o sentido do mundo para si. (MAUSS: 1974).

1. O *ser-para-o-mundo* não é o ponto de partida, antes ele é a totalização que se busca alcançar no início do agir. Pode ser visto como uma visão do mundo, como um ser que só é enquanto vir-a-ser, sendo assim projeto de ser ou busca de sentido.
2. A vontade de salvação é o apoio experiencial que propicia a travessia da ação para o campo do poder-ser, na verdade a busca de salvação pela política simboliza o malogro no êxito da vontade de salvação, isto é, uma vontade de salvação pela política é a efetivação do fracasso do agente em sua busca de salvação, pois a vontade não encontrando um apoio no ser, mas na consciência de salvação que nulifica a vontade frustrando o *projeto-de-ser-da-vontade*, enquanto exteriorização do sentido da vontade que almeja o *agir-para-o-mundo*, enquanto promessa de *ser-para-o-mundo*.

I. 3- O MODO DE PENSAR O OBJETO: a questão do método.

A pesquisa sobre o *ser-para-o-mundo* requer que sejam feitas ponderações que nos dêem uma clareza sobre o como pensar e o como objetivar os dados a serem coletados para a dissertação. Surge então uma indagação que é a de como o método pode ser uma forma de pensar o objeto sem submetê-lo à dominação pelo pensamento. Questão, a meu ver, bastante trabalhosa, ainda que se tenha consciência dessa dominação, isso não significa dizer que o problema esteja resolvido, a esse respeito já comentei algo quando de meu contato inicial com o movimento ecumênico. No meu modo de ver, essa questão requer que o método seja repensado, não estou me referindo à dificuldade de coletar dados e sim ao como coletá-los e como articulá-los com o objeto pensado e em relação com a realidade concreta. Surge então uma questão, a realidade concreta é sinônimo de realidade imediata? Aparece então à preocupação com as mediações, que não são somente teórico-metodológicas, mas que envolvem o entrelaçamento entre conceito, signo e realidade.

Pensar o ecumenismo tem sido uma tarefa de visualizar as mediações que os agentes estabelecem com o mundo social e simbólico, separar um do outro seria uma forma de encapsular o objeto pelo método. O social sem o simbólico perde o vigor de seu significado, sendo apenas uma maneira de esquematismo da realidade a ser reconhecida pelo conceito de social que a tudo quer abarcar. De maneira semelhante, o simbólico exaurido de seu ânimo social se torna uma questão de extremado rigorismo do pensar objetivante⁶.

O tom deste pensamento pode parecer uma digressão, certamente isso nos levaria a uma discussão infrutífera, contudo pretendo neste tópico desenvolver o modo como estou pensando meu problema de pesquisa ao invés de empanturrá-lo com premissas teóricas sem nenhuma mediação com o objeto (SAHLIN: 2003 pg.149). A ação simbólica no Movimento ecumênico depende de uma penetração paciente na trama tecida entre os símbolos estruturalmente configurados com certa reserva de sentido, e os símbolos em relação à ação que se tece no inverso desta trama de símbolos. Ou seja, a salvação na esfera religiosa do cristianismo é um dos pilares da ação intramundana de negação do mundo, contudo o movimento ecumênico não só faz uso do símbolo da salvação como o ressignifica ensejando um novo modo de significação do mundo, a ressignificação aparece no hiato diacrítico que vai do símbolo salvação para o símbolo mundo.

⁶ Tanto a sociologia, quanto a antropologia parecem estabelecer rigorosos limites entre o social e o simbólico. Contudo, na sua prática de pesquisa ambos aparecem inconfessadamente articulados, isso nos faz ver que ambos estejam em relação de contínua articulação com as representações que são feitas tanto de um como de outro. Marcel Mauss foi notadamente, talvez com Max Weber, um dos pensadores sociais mais cuidadosos quanto às objetivações feitas pelas ciências sociais, para não perderem de vista que a síntese da realidade feita pelo conceito não substitui a síntese que a função simbólica assume na prática de significação feita pelos agentes sociais. (WEBER: 2001 p.144); (MAUSS: 1974).

a) Abstração da realidade e realidade concreta mediada: A compreensão do símbolo e da ação.

O modo de pensar a questão do *ser-para-o-mundo* no Movimento ecumênico, exige uma utilização da compreensão, que vá do símbolo à ação social que vem a ser ação simbólica, uma ação que concede ao significante uma nova configuração de sentido para a prática do agente. Pela compreensão o outro pode ser olhado me olhando; sendo assim, meu olhar se torna objeto para o outro, visto que tenho ciência de que meu olhar não captura o outro como estando lá, junto com o conjunto de objetos que vejo. Ocorre assim uma dialética da compreensão do olhar que lanço ao outro e do olhar do outro ao ser olhado. (SARTRE: 2003 pg.346). Este jogo de espelhos só é possível porque os símbolos experimentados pelos agentes em sua ação, e por mim na descrição desta, estão ofertados publicamente aos olhares, tanto deles, quanto meu, os agentes só podem ser compreendidos por meio de um mercado de símbolos que oferecem, a mim e a eles, as silhuetas da realidade desejada.

A compreensão, no contexto de minha pesquisa, é o que dá suporte para o trabalho metodológico, visando assim estabelecer uma tentativa de apreender do outro (o ecumênico), os vestígios da intenção que o levou a organizar a realidade no contexto de possibilidade de seu agir. Agentes, como os do Movimento Ecumênico, vêem a história como um grande livro, no qual se inscrevem as ligações entre deus e o homem, nela estaria o grande relato da revelação do divino ao humano. A história ganha um substrato mítico e simbólico, pois mesmo a historiografia se torna serva da história-mito que fecunda o agir levando o agente a dar forma ao sentido de si no mundo, ele alça seu sentido mediador para recuperar neste o sentido do mundo. O espaço da compreensão é o hiato entre a ação e a história que é agarrada pelo agente e depois lançada como finalidade de seu agir que se volta para o mundo.

O olhar que o outro me lança é um olhar que desagrega todo o modo como tenho o mundo para-mim, compreender a ação do outro não é somente um movimento de apreensão, mas também de expulsão, sou expulso de meu mundo, enquanto conjunto de objetos, pelo olhar do outro, esses objetos que vejo são expulsos de meu conhecimento posto que agora haja um buraco negro que sorve para seu interior o sentido do mundo que me estava dado. Vejo assim, que a compreensão é também perda de sentido, quando se tenta compreender, o esforço de apreensão deixa sempre uma margem de sombra, nela o sentido do outro escorre sem que eu nada possa fazer para restituí-lo. Tendo em mente a perda de sentido pela compreensão considero que compreender história-mito do movimento ecumênico tem uma fraca força de recuperação de sentido da ação, esta aporia parece embotar toda a metodologia que se pretende construir. O embotamento é somente aparente, pois ele não inviabiliza o trabalho de interpretação e sim denuncia os limites da compreensão; ela, nas ciências humanas, parece ter um caráter totalizador que faz recrudescer o sentido que o sujeito dá às intenções dos agentes, eis um esforço que torna o sujeito de conhecimento arquejante.

Minha tentativa de compreensão do ecumenismo não quer preencher as intenções dos agentes com o sentido que minha análise pode vir a mostrar, penso assim em uma *compreensão negativa* que me permitiria limitar fluxo de minha apreensão das intenções do outro em seu agir. É uma forma de restringir a compreensão pela presença do resíduo do que é deixado pelo esforço de compreensão. No hiato diacrítico entre o signo da *salvação* e do *ser-para-o-mundo* é que podem ser cunhadas as moedas que os agentes trocaram entre si para estabelecerem o mercado simbólico do sentido de suas ações, existe algo no gesto representativo do agente que me é indefinido e que, indefinidamente, se mostra a mim como outro do sentido que é o sentido do olhar do outro em relação a mim. (MERLEAU-PONTY: 1984 a pg.132).

Os signos-evento, a serem estudados, não devem ser compreendidos por uma significação sedimentada que pudesse ser o reservatório de sentido para os agentes do Movimento Ecumênico, cada gesto cada palavra impregnam os signos de uma conformação que pode ser organizada e “embaralhada” para dar lugar a um outro arranjo de signos. Os signos-evento, que invadem no presente a estrutura da prática dos agentes, estão preñes de um passado que a estrutura arrasta consigo.

A compreensão dos signos-evento do ecumenismo requer que se busque o instante em que ação dos agentes assume um caráter regressivo, bem como, um caráter progressivo um movimento que envolve a exteriorização da subjetividade dos agentes na objetividade dos fins por eles visados. A prisão dos padres franceses na década de 80 degingolou a forma como as Igrejas Históricas se posicionavam em relação ao regime totalitário. Este signo-evento estava saturado de uma exteriorização de sentido que deu um novo ordenamento à prática dos fiéis destas Igrejas em relação ao mundo e à sociedade. Ele pode ser compreendido regressivamente, quando nos voltamos ao todo de relações que suplantaram a conformação assumida pela prática dos fiéis, vemos um ponto de partida ao qual se escorou ação para ser detonada, causando assim, por sua investida um novo arranjo de signos que orientem a prática.

“Definiremos o método de abordagem existencialista como um método regressivo-progressivo e analítico-sintético; é, ao mesmo tempo, um vai-vém enriquecedor entre o objeto (que contém toda a época como significações hierarquizadas) e a época (que contém o objeto em totalização); com efeito, quando o objeto é reencontrado em sua profundidade e singularidade, em vez de permanecer exterior à totalização (como era até então, o que os marxistas consideravam com sua integração na história), entra imediatamente em contradição com ela; em poucas palavras, a simples justaposição inerte da época e do objeto dá lugar bruscamente a um conflito vivo”. (SARTRE: 2002 pg.112).

A compreensão⁷, como Sartre a conceitua, não difere muito da compreensão, tal como esta foi conceituada por pensadores da envergadura de um Simmel e de Weber, é bom que se diga que o próprio Max Weber⁸ faz um uso tanto da noção de interpretação, quanto da de compreensão como são desenvolvidas por Simmel. O ir e vir da compreensão, ao qual se refere Sartre, é o movimento que seria a declaração da dialética da própria vida humana, ou seja, da função simbólica, que permite a superação das condições dadas em direção a um projeto que desemboca no futuro.

Minha pesquisa se apóia neste modo de pensar que, a meu ver, é viável para o tipo de compreensão da realidade que pretendo ter, sem esquecer que essa dialética da vida é que estou me referindo em meu estudo, na relação entre os eventos históricos no meio do ecumenismo e a estrutura simbólica que dá sustentação à ação dos agentes no movimento ecumênico. O caráter regressivo da compreensão que pretendo desenvolver se refere às condições de partida dos agentes na sua empresa de significação do mundo. Como já falei me reportar ao momento em que o agir se apoiou em uma estrutura simbólica se alçando a um projeto que visava à integração de sentido em um todo projetado pelos agentes. Perceber a universalidade, a que pretende este agir é uma tarefa de alargamento da razão, ou seja, uma oportunidade de experimentação, tanto da compreensão do outro de si, como de si pelo outro.

⁷ É bom lembrar que Sartre em “Questão de Método faz utilização da compreensão como recurso metodológico para o existencialismo, ressaltando a utilização da compreensão pela escola histórica alemã. Na passagem referida Sartre esclarece que a compreensão tem um potencial dialético cujo potencial heurístico deve ser considerado pela análise existencialista. (SARTRE:2002.p.g.115). É preciso destacar que este texto de Sartre é exaustivamente utilizado por Sahlins em obras como Ilhas de história e Cultura e razão prática e Cultura na prática.

⁸ O conceito de compreensão usado por Weber lhe é legado por Simmel, muito mais, que Dilthey, este, para Weber, possui um conceito de compreensão que enraizado numa explicação de cunho psicológico. Já Weber considera o potencial heurístico da compreensão para a interpretação dos símbolos, de acordo com ele é possível uma compreensão objetiva de sinais exteriores. Isto é compreender o dito, assim também Weber considera uma compreensão subjetiva, compreensão dos motivos que estão por traz do dito e da ação. Daí se extrai que a importância da compreensão para Weber é compreender o agir com sentido em referência ao comportamento do outro (WEBER: 2001 pg.68), (WEBER: 2000 pg.314).

b) O que se pretende objetivar?

Considerando que no tópico anterior penso ter mostrado as linhas de força do modo como estou pensando o objeto de estudo desta pesquisa; passo agora ao que será objetivado por esta forma de se auscultar o objeto.

Meu trabalho de pesquisa teve como locus algumas igrejas de denominações conhecidas como Igrejas Históricas que, em sua maioria, compõem o movimento ecumênico de Belém como, por exemplo, a Paróquia de Confissão Luterana que faz parte da Igreja Luterana; setores da Igreja Batista; Igreja Presbiteriana renovada que é uma dissidência da Igreja Presbiteriana; Igreja Anglicana e setores da Igreja Católica. Há também as Igrejas que mantêm relações fraternais com as ecumênicas sem serem ou concordarem com o ecumenismo, como a congregação da Assembléia de Deus da Pedreira. É relevante considerar que à exceção da Igreja do Evangelho Quadrangular, o ramo cristão protestante conhecido como pentecostal, se é que estes podem ser chamados de protestantes, devido às especificidades de seu culto, mantêm uma distância comedida em relação ao ecumenismo.

Para a Igreja Assembléia de Deus, tanto para membros, como para lideranças a associação, principalmente, com a Igreja Católica é sinônimo de mundanização, ou seja, uma forma de afastar os fiéis do caminho da salvação. O ecumenismo é visto com muita suspeita por pentecostais, também pela doutrina pentecostal de declarada rejeição ao mundo, ainda é muita forte a noção de sinais de santidade, presentes em igrejas pentecostais, isto implica em enfatizar-se um franco afastamento das “coisas do mundo”.

A indisposição pentecostal com o ecumenismo não se esgota, simplesmente, na rejeição à Igreja Católica, mas também existe com as Igrejas históricas, como a Anglicana, a Luterana e a Batista, que são vistas como igrejas

“frias”, uma forma de classificar igrejas que não possuem a experiência do batismo no espírito santo. Existe um reconhecimento histórico dos pentecostais para com as igrejas históricas como uma etapa da revelação do evangelho, contudo, a cosmologia pentecostal vê na manifestação do espírito santo através do sinal das “línguas estranhas” e os “dons do espírito” a culminância do evangelho cristão. Por sua vez as igrejas do ramo histórico não reconhecem essa manifestação do espírito santo como fundamental para a obra. Há um mútuo afastamento entre o ecumenismo e o pentecostalismo que esbarra em seus diferentes ethos, são duas manifestações distintas da vontade de salvação que levam a diferentes cosmologias e, por sua vez, diferentes formas de experimentar e interpretar o mundo. Dentre estas igrejas, me detive mais no contato com os fiéis da Paróquia de Confissão Luterana, localizada no bairro da Pedreira, onde está concentrada boa parte das Igrejas históricas que participam do Movimento ecumênico. Por ser uma das fundadoras do movimento e também, porque, alguns de seus líderes foram fundadores da Sociedade Paraense de Direitos Humanos.

Existem dois níveis de objetivação das ações vividas das quais esta pesquisa pretende dar conta, o primeiro se refere às falas dos fiéis de Igrejas ecumênicas, como em seu discurso falado aparecem os símbolos da salvação, do ser-para-o-mundo, da *vontade de salvação pela política* em consonância com os *signos-evento* em seu movimento de *historicização* e de *anti-historicização*. Neste nível de objetivação poderei perceber como os símbolos são configurados e configuradores da prática dos sujeitos que se “historicizam” ao se mitificarem dando origem a uma história-mito. Esses eventos pela “historicização”, não somente, ganham uma função de significado, mas também de significante, pois suscitam imagens, a história-mito engendra toda uma via sacra dos símbolos que medeiam às imagens da experiência dos agentes (LÉVI-STRAUSS: 1976 pg.39).

Este nível de objetivação exige uma demarcação da constelação de símbolos que aparecem no discurso dos agentes; ao se disporem de forma a se relacionarem diacriticamente com os símbolos, estabelecem um quantum de

sentido durável. Ou seja, a objetivação do dito na fala dos agentes é a rememoração do sentido com o qual a estrutura os impregnou como condição de sua superação. No exemplo do movimento ecumênico, isso quer dizer que os símbolos evocados pelos ecumênicos, quando se referem à sua história, acedem pelo discurso a um sentido nascente que emerge do amontoado de gestos que se organizaram durante a fala. Não digo que registrarei todas as nuances desta função de significação, isso seria o mesmo que tentar registrar o modo como cada indivíduo fala sua língua materna de acordo com seu modo de enunciação dos signos lingüísticos.

A busca por sentido para ação na história-mito do Movimento ecumênico é bem entendida se consideramos que os signos-evento engendrados na e pela ação só ganham disposições duráveis de sentido se eles a esvaziarem de seu devir em relação ao mundo. Aparece então um mundo onírico do sentido no qual repousam as significações que nascerão após terem sido fecundadas pelos símbolos. Os símbolos da história-mito encantam os agentes e os condicionam, entretanto, enquanto essa reserva de sentido durável os enleia, o sentido nascente pode a qualquer momento vir à luz, pois, ele foi plasmado por esse sonho simbólico que lhe deu condições de efetivar um salto dialético rumo a um mundo desperto, mundo do projeto, mundo de superação de sentido durável pelo sentido nascente.

O segundo nível de objetivação de pesquisa, não menos importante, é o que se refere à análise de fontes secundárias: jornais da época em que o Movimento ecumênico foi fundado, documentos como atas de reuniões do CAIC (Conselho Amazônico de Igrejas Cristãs), documentos da Sociedade Paraense de Direitos humanos que versem sobre sua fundação e documentos da Diocese de Belém que versem tanto sobre o período como do envolvimento da Igreja Católica com o Movimento ecumênico de Belém. Esse nível está intimamente ligado ao caráter regressivo da compreensão, quero objetivar por meio destas fontes o dito dos agentes, não em sua pureza, e sim pelos desvios, pelas trajetórias

descontínuas que se conjugaram para a feitura do escrito. É a invocação do dito no escrito, não estou me referindo a uma decantação do dito no escrito como se aquele se depositasse harmônica e calmamente sobre o leito do escrito. Antes, é a tentativa de mostrar uma luta que é peculiar à escrita da história, na qual o vencedor impinge sua subjetividade triunfante como fardo sobre os ombros dos sujeitos vencidos no instante da luta pela objetivação no escrito.

Aqui, os símbolos, que aparecem na fala dos agentes, se mostram como saturados de um instante concentrado, os símbolos se efetivam como por uma dualidade onda-partícula, ora sendo uma, ora sendo outra. Aparecendo em um dado momento de observação como quantidade de energia que propaga deixando um traçado de onda e, em outro momento, surge com matéria concentrada adensada como uma mênada. Aqui a objetividade dos signos-evento reage com a subjetividade daqueles que descreveram a história do movimento ecumênico.

Quero trazer à tona o dito no escrito, não por um movimento de retirada de véus que ocultam a verdadeira face do dito no escrito, ou seja, deixar que se revele a luta que o escrito tem de preservar o dito por meio de sua fossilização nos símbolos escritos. (SAHLINS: 1990). Não quero que se tenha a falsa impressão de que este nível seja isento da história-mito, pelo contrário, nele quero verificar a fossilização dos signos da história mito, penso aqui neste nível como se fosse um ossário dos signos. A imagem do ossário é muito oportuna, pois, os resíduos da morte orgânica dos indivíduos são elevados à condição de símbolo de respeito, nestes repousa o “mana” daqueles que um dia foram, mesmo depois da morte, a relação com o homem-significante perdura sendo remanejada para um outro nível de significação.

O entrelaçamento destes dois níveis de objetivação, um marcado pelo conjunto de imagens que vão do *sono-sonho-despertar dos agentes* e o outro que vai da *luta-fóssil-ossário*, me ajudaram na minha descrição do *ser-para-o-mundo* e da *vontade de salvação pela política*. Aqui julgo estarem implicadas duas formas

de síntese, uma dada pelos agentes à sua ação e outra, talvez não tão impregnante ao objeto, mas impregnada por sua relação com objeto, que é a síntese que se busca com esta pesquisa, uma síntese que não quer alcançar uma universalidade de sobrevôo e sim uma universalidade lateral em termos merleau-pontyanos.

Acredito que ao fim desta exposição do meu projeto penso ter mostrado a mim mesmo o que pretendo desenvolver e como este nível de discussão só foi possível por que os dados apresentados, desde minha graduação, me dão uma quantidade de elementos para problematizarem meu objeto de estudo. Julgo que o andamento da pesquisa poderá avançar ou recuar em alguns momentos, isso dependerá do trabalho de feitura e acabamento da própria dissertação.

A aqui devo mencionar que esta discussão está referida, do ponto de vista empírico, com o surgimento histórico do movimento ecumênico em Belém. Estou me referindo ao evento que é tomado como ponto de partida para a invenção de uma narrativa coletiva acerca da origem do ecumenismo entre igrejas cristãs na cidade de Belém, me refiro à prisão de dois missionários estrangeiros, os padres Aristides Camio e Francisco Gouriou, juntamente com treze posseiros na cidade São Geraldo Araguaia em agosto de 1981. Todo o processo, desde prisão até condenação, movimentou vários setores da Igreja Católica e também do protestantismo, no caso a Igreja Anglicana e a Luterana. Este evento, olhado prospectivamente, ou seja, relacionado ao presente do movimento pode ter ensejado uma estrutura da conjuntura.

CAPÍTULO II - GLOSA SOBRE A DECIFRAÇÃO DE SENTIDO PELA FUNÇÃO SIMBÓLICA E INVENÇÃO SIMBÓLICA DO SENTIDO: SAHLINS E A AÇÃO SIMBÓLICA⁹.

DIALÉTICA DA AÇÃO SOCIAL E DA AÇÃO SIMBÓLICA: SAHLINS E AS COSMOLOGIAS DO CAPITALISMO.

Em se tratando de movimento ecumênico, acredito que pode ter ocorrido um processo parecido àquele descrito por Sahlins sobre as cosmologias do capitalismo, pois, de certo ponto de vista o que se dá no caso dos padres franceses pode ser entendido como uma forma de cosmologia política. Nele história e cultura travam um intenso jogo de significações que ora se antagonizam ora se sintetizam na formação de uma narrativa que dê conta da origem do movimento ecumênico na cidade de Belém. São diversos os relatos de lideranças de igrejas que formam o CAIC, afirmando a importância do evento da prisão dos padres para a construção de um diálogo interconfessional entre igrejas cristãs que formaram um grupo de trabalho que buscava dar suporte na defesa dos missionários presos durante o seu processo e julgamento.

O trabalho de Souza (2005, pg.69) dá muita importância a este conagraçamento político ideológico entre igrejas como a Paróquia de Confissão Luterana e Igreja do Evangelho Quadrangular, do ramo pentecostal, a mais engajada no evento que marca o nascimento do ecumenismo. À exceção do que Souza (2005. p.g, 71) parece sugerir quanto à importância desta junção entre

⁹ A finalidade deste estudo é estabelecer um paralelo entre o pensamento teórico do Antropólogo norte-americano, M. Sahlins e a utilização que dele faço em minha pesquisa. Aqui ficará visível, principalmente, meu interesse pelo modo como esse antropólogo procura equacionar a difícil questão que envolve função simbólica e análise histórica. É bem verdade que Sahlins é omissos em algumas situações, tal como resolver a relação que busca conciliar fenomenologia e estruturalismo. Mesmo assim, suas intuições sobre a relação entre ação social e ação simbólica são de grande importância para meu problema de pesquisa. Acredito que nestas linhas será possível distinguir o que penso sobre o pensamento desse antropólogo e o que realmente utilizo de seu artificioso projeto teórico.

igrejas como se fosse um movimento mecânico entre elas, sou levado a pensar que diferentes versões do cristianismo passam neste momento, a compartilhar de uma cosmologia que ordene o seu modo de agir em relação ao mundo ancorado num acontecimento de raízes eminentemente políticas.

Nesta glosa pretendo discutir um tema que considero pertinente ao pensamento do antropólogo Marshall Sahlins, trata-se do tema do significado da ação social na cultura e da ação simbólica na história, pertinente ao estudo que ora desenvolvo sobre o movimento ecumênico presente entre as igrejas na cidade de Belém. Para isso tenho que destacar que este tema é ,segundo acredito, de extrema relevância para a antropologia contemporânea, posicionando Sahlins como um dos mais eloqüentes pensadores das ciências sociais a problematizarem a articulação entre cultura e história. Para discutirmos o tema da ação em Sahlins farei uso de um ensaio que aponta na direção de uma “*fenomenologia da ação*”, questão de ordem teórico-metodológica a ser discutida no desenvolver do texto. Penso que, com esta problemática, será possível estabelecer um fio condutor que nos levará a temas mais ambiciosos dentro do pensamento de Sahlins, como o seu diagnóstico da cultura ocidental e do pessimismo acadêmico nas ciências sociais.

Ao invés de posicionar o estruturalismo de maneira antagônica à história, ou ao pensamento histórico-filosófico (marxismo), Sahlins articula um possível diálogo entre duas coordenadas do pensamento nas ciências sociais. Poderia ser dito, que se trata de uma síntese, não nos termos hegelianos onde a abstração pelo conceito submete o concreto da realidade. Mas, uma síntese na qual o concreto é percebido de acordo como uma trama simbólica que está na prática dos agentes que dão sentido às ações. Resumidamente, posso dizer que Sahlins procura o ponto de interseção entre a estrutura e a história e o sentido da experiência prática. De um modo geral, sua antropologia é um grande acerto de contas com tradições antagônicas do pensamento ocidental, aparentemente, irreconciliáveis.

Parto, agora, para o ensaio de Sahlins, que julgo seminal para minha discussão. No ensaio *Cosmologias do Capitalismo* é desenvolvido um audacioso argumento de como a cultura não é um produto ideológico do *status quo*, antes, o que nos mostra Sahlins, é como a economia capitalista é incorporada de diferentes modos nas diferentes práticas culturais, seu argumento se espalha em duas diferentes experiências culturais, primeiramente, o comércio inglês com a China de meados do século XVIII a meados do século XIX e, em seguida, das ilhas Sandwich. Acredito que nestes dois exemplos dados por Sahlins se perceberá como sua antropologia relaciona História, função significativa e ação simbólica.

a) Estrutura, história e ação social

É interessante que se diga que, em “*Cosmologias do capitalismo*”, Sahlins faz um longo diálogo com os proponentes da “teoria do sistema mundial”, mostrando que se a antropologia ceder ao imediatismo desta “teoria”, nada mais restaria à antropologia a não ser fazer uma “etnografia global do capitalismo”. O que significa ser somente o observador da inevitabilidade do fim das outras culturas, ou seja, a antropologia seria somente o narrador do fim de outras culturas.

Este fatídico destino das culturas em relação ao capitalismo é o produto de certa explicação da cultura, com raízes em um “marxismo exagerado” que vê a cultura como reflexo do modo de produção.¹⁰ O argumento de Sahlins vai na direção de tornar claro que as outras culturas não são tão permeáveis ao capitalismo ou desprotegidas contra seus tentáculos sufocantes, antes é

¹⁰ Deve ser dito que o próprio Sahlins em seu “*Cultura e Razão Prática*”, já havia demonstrado como o marxismo pode, se não aproveitado em sua capacidade de relacionar cultura com o modo de produção, tornar-se apenas um dedutivismo reducionista que assevera o domínio da natureza pelo trabalho como o motor da cultura. Nesta mesma obra Sahlins faz questão de relativizar esta conclusão precipitada ao usar o exemplo do modo de produção das sociedades primitivas evidenciando os limites da teoria marxista quando trata daquelas e seu potencial quando trata da sociedade ocidental.

importante mostrar que o capitalismo que chega às outras culturas é mediado pelos esquemas culturais já existentes nos locais. Isso significa que o capitalismo como um sistema simbólico não é apreendido em sua inteireza, enquanto signos à disposição das práticas locais, antes esta apreensão é reconfigurada de acordo com os símbolos ou o sistema simbólico presentes em cada localidade. Parece que a “inevitável força universal” do capitalismo não existe sem os modos particulares de apreensão dos outros sistemas simbólicos. O que nos faz pensar que a relação das outras culturas com o capitalismo é, fundamentalmente, o resultado do modo de como essas culturas organizaram suas experiências práticas, não a partir da chegada do capitalismo, mas em relação aos seus próprios esquemas simbólicos que criam *imagens significantes* (representações prospectivas) dos signos trazidos pelo capitalismo.

Quando se refere ao comércio com a China de 1793, Sahlins mostra o desdém com o qual o imperador Quianlong tratava a cultura ou as mercadorias do ocidente, este é um fator que historicamente dificultou as relações comerciais entre China e Inglaterra, pois para o mercado chinês as mercadorias inglesas não exerciam o menor fetiche, para ser preciso em termos bem marxistas. Os ingleses se submetiam a várias imposições por parte do império chinês, porque necessitavam das mercadorias chinesas. Vemos assim o imbricamento de dois distintos modos de apreensão simbólica da realidade, isto nos leva à seguinte conclusão: que o modo de produção, no caso, o capitalista não prescinde de certo modo de experiência que não é dado na imediatidade do próprio modo de produção, mas, é mediado pelas configurações de representações simbólicas que os esquemas culturais constroem. Isso não significa nem um tipo de culturalismo exagerado, antes significa dizer que uma determinada prática social é tecida em certa conjuntura simbólica que dá sustentação para novas ações orientadas por esta prática.

O que está dito acima é o que podemos vislumbrar com uma primeira ancoragem da relação entre ação simbólica e ação social e sua devida

ressonância nas interpretações que os seus agentes lhe dão. Evidentemente que o exemplo dado por Sahlins privilegia o “escrito”, isto é, as fontes por ele consultadas para trazer à tona todo entrelaçamento entre ação, símbolo, estrutura e história, contudo Sahlins quer compreender um certo “dito” dentro do escrito, pois, é no “dito, que se encontram os elementos “*significantes*” para a tentativa de descrição da ação. Entretanto, percebe-se um certo *vestígio do dito no escrito*, daí ser possível contemporaneizar a ação reinterpretando seus símbolos ou a conjugação entre símbolo e historicização da ação, isto é, os símbolos como mediadores comunicativos das ações que se significam na história, não é que os símbolos reproduzam uma certa realidade, antes eles são o casulo de um ser que se dá e se historiciza, ou seja, um outro ser enquanto advento de sentido. O vigor compreensivo do “*dito no escrito*” está bem representado no ensaio de Sahlins, onde o que determina o uso das mercadorias não é a lógica intrínseca do mercado e, sim, a lógica do Mercado está contida em uma certa “*lógica simbólica do uso dos objetos*”.¹¹

A rejeição do imperador em relação às mercadorias estrangeiras faz todo o sentido se considerarmos que como “Filho Celestial” era o grande doador de sentido, não somente da esfera ética, mas também da esfera dos negócios. O que significa dizer que ele era o deus celestial ao qual o mundo das coisas estava subordinado, já os ingleses reverenciavam um “*deus mercadoria*” ao qual o mundo dos homens estava subordinado, esse deus era o chá chinês, manifestação concreta do lucro engendrado pelo comércio ocidental com a Ásia. A resignação inglesa frente à onipotência chinesa tinha sua justificativa, em vista da necessidade para os ingleses do consumo para o uso do chá, que diferia completamente do uso feito pelos chineses. O que estamos presenciando no ensaio de Sahlins é como uma determinada prática social está sendo consubstanciada por *um modo de apreensão da experiência simbólica dos objetos*

¹¹ Quero dizer com essa expressão, em acordo com Sahlins (1990), assim como em Geertz (1978.p.g 105), mas também em que a lógica do mercado não é uma lógica desprovida de sentido concreto, ou seja, os modos de experiência não são o resultado de uma simples organização de dados sensíveis, pelo contrário, essa organização é o resultado de um trabalho do espírito que fecunda a experiência com um sentido a ela referente, mas, que a excede.

que, em última instância organiza a ação dos agentes, dando sentido às ações e aos objetos das ações.

O panorama que é dado pelo ensaio de Sahlins já nos mostra a relação imbricada, existente entre a estrutura em sua relação com história, uma relação marcada pela dialética da ação social e da ação simbólica, uma ligada às conformações estruturais referentes às práticas dos indivíduos, outra ancorada no solo seguro das estruturas, mas que por sua vez buscam para sua efetivação exceder o sentido de sua conformação estrutural. Isto quer dizer, que a ação simbólica é referida a uma dada estrutura social, só que a transcende por estar dando à luz um novo sentido não somente de si, mas da própria estrutura. Ou seja, não há uma exclusão entre ação social e ação simbólica, e sim um desdobramento dialético, que não pode ser resumido a um desdobramento teleológico, mas, enquanto prospectivo, apontando para uma síntese que perdurará como uma nova conformação da experiência.

O argumento de Sahlins está em acordo com o que é discutido por Ernst Cassirer em *Filosofia das Formas Simbólicas*. Nesta obra Cassirer faz todo um percurso que visa o estabelecimento de uma pesquisa que se debruce sobre o sentido dos diferentes sistemas de formas simbólicas.

“Porque o signo não é um invólucro fortuito do pensamento, e sim seu órgão essencial e necessário. Ele não serve apenas para comunicar um conteúdo de pensamento dado e rematado, mas constitui, além disso, um instrumento, através do qual este próprio conteúdo se desenvolve e adquire a plenitude de seu sentido” (CASSIRER: 2001).

Sahlins, leitor de Cassirer, sabe muito bem o quanto a constituição de um estatuto de objetividade é importante para as ciências do espírito, cujo desenvolvimento, descrito na obra de Cassirer, mostra que os sistemas simbólicos, em seus diferentes conteúdos, têm como móvel privilegiado os signos.

Signos que não somente moldam a experiência, mas ensejam novas formas de atividade criadora do espírito. O que Cassirer teoriza é visto de forma bastante prática no ensaio de Sahlins como estou mostrando até aqui.

Os signos do capitalismo não estão isentos desta análise, antes eles evidenciam o quanto a cultura está sendo fundamental para os desenvolvimentos práticos dentro do próprio sistema capitalista, ou seja, não há uma separação dicotômica entre mundo da prática e mundo da cultura. O que pode haver é um dado sistema simbólico ser pensado desta maneira, o que resulta da irreconciliável separação entre pensamento e realidade, típico da subjetividade no ocidente. Mas a importância dos signos do capitalismo, como de qualquer outro sistema simbólico, é que nele pode ser ensejada uma nova configuração, diferente daquela visada, inicialmente, o que dá, de certa maneira, o caráter flutuante dos signos como uma complementaridade entre mundo sensível e mundo inteligível.

O imperador Chinês é o grande símbolo da cosmologia chinesa, isto é, ele institui e é instituído de modo que sua efetiva ingerência sobre a visão de mundo da China decorre da centralidade de sua pessoa. Os mundos, tanto o de fora com o de dentro têm sua constituição ligada ao sentido que lhe é conferido pelo Imperador, em outros termos, o Imperador é o signo que configura as ações dentro do mundo da civilização, a China não é o território do imperador, mas o corpo do imperador é o que define a organização do espaço e essa organização institui o tempo. (SAHLINS: 2004)

Sahlins está nos mostrando a natureza de uma cosmovisão que tem uma lógica, o que implica em dizer, que a cosmovisão chinesa tem seus *referentes simbólicos*¹² e, era justamente isto que dificultava o consumo chinês em relação às mercadorias inglesas, pois o que não houvesse passado pelo crivo dos *referentes*

¹² Estou me referindo aos símbolos que sustentam a cosmovisão, não no sentido de serem os símbolos de origem, antes por serem símbolos com uma disposição, na cosmovisão, que lhes garante certa duração de sentido, ou seja, um sentido que se sedimenta tornando-se ele mesmo símbolo, como por exemplo, o título de Filho Celestial dado ao imperador da China.

simbólicos da cosmovisão local não podia ter outro destino a não ser o desprezo que lhe legara o Imperador que, em vez de consumi-los, os colecionava, ou melhor, desprovia os produtos ingleses de seu caráter de mercadoria no sentido capitalista.

Chamo atenção em relação a este primeiro exemplo do ensaio de Sahlins, porque nele fica bem demarcada, a zona de contato e de conflito entre a ação social e a ação simbólica. Ambas, ao mesmo tempo, se conjugam na história e nas estruturas sociais sem perderem sua objetividade. Quando Sahlins “reativa” “o dito no escrito” ele deixa bem claros os horizontes tanto da ação social, quanto da ação simbólica, revelando seus respectivos sentidos para os agentes sociais e simbólicos.

b) O evento e a ação social; estrutura e ação simbólica

Depois da experiência da cosmologia do capitalismo na relação entre China e Inglaterra, Sahlins passa a outro exemplo, a relação de comércio entre os habitantes das ilhas Sandwich e os estrangeiros, uma relação, que vai numa direção diametralmente oposta àquela tomada na relação da China com outros povos. Em vez de um desprezo pelas mercadorias estrangeiras, os nativos das ilhas tinham outro posicionamento quanto à prática em relação a estes objetos. Isso se evidencia no fato de que em sua cosmologia local, os habitantes das ilhas seriam descendentes de deuses argonautas, sendo assim, muitos dos navegantes, que por ali passavam, interessados em uma rota para a China aportavam nas ilhas. O que é acentuado por Sahlins é que a cosmologia local dos moradores destas ilhas proporcionou uma troca de bens simbólicos entre os nativos e os estrangeiros visto que, diferentemente da China, aqui a civilização vem de fora, evidentemente, que se trata de um fora mítico no qual deuses celestiais trariam consigo não somente dádivas materiais, mas também leis e

tabus, isto é, todo um aparato simbólico entre a *prática dos objetos*¹³ e os *objetos da prática*¹⁴.

Sahlins deixa claro que os chefes destas ilhas tinham sua autoridade garantida graças a um sistema de tabus, que eram os instrumentos da autoridade do chefe de determinada ilha. Enfim, toda a cosmologia local era o resultado de um confronto entre os diferentes chefes em luta pela soberania, isso se evidenciava em todas as esferas da vida das ilhas Sandwich, o que quer dizer, que esta tensão, causada pela disputa de soberania, era integrada simbolicamente à prática dos indivíduos, daí porque um chefe sacrificava outro para aumentar sua quantidade de “mana”. (SAHLINS: 2004). Pode-se entender o que fazia as mercadorias capitalistas tão atraentes aos nativos das ilhas, a oportunidade de se diferenciarem na troca, ou melhor, praticarem sua individuação na troca, não é o modo de experimentar as mercadorias, ou seja, o consumo capitalista. Trata-se de um modo de experiência simbólico diferente do consumo, pois a cosmologia local é uma disputa pela autoridade política que está entretecida na prática simbólica dos indivíduos, codificada em suas práticas sociais.

Esta reflexão sobre a ação simbólica requer uma definição mais detida no conceito de símbolo em sua relação com o conceito de signo já que este parece estar contido naquele.

No uso corrente do original, o sentido da palavra grega *symbolom* era um sinal de reconhecimento. Quando dois amigos se separavam

¹³ Refiro-me à relação simbólica na qual os objetos, na troca, ganham uma substância de significado que lhes transcende o ponto de vista da coisa enquanto usável, para uma coisa praticável visto que é móvel, mas também fim da troca ou da relação que os indivíduos coletivos realizam durante seus rituais de troca. Estamos em face de uma relação com os objetos não alienáveis visto que é a própria sociedade, enquanto todo em totalização, que está em troca de si e para-si.

¹⁴ Os objetos da prática podem ser entendidos como as estratégias simbólicas às quais os indivíduos fazem uso em seu agir, entretanto, estes objetos não têm um caráter pragmatista, pois não é uma consciência individual que deles faz uso, mas, um indivíduo que quer dar sentido a seu agir dentro de uma constelação simbólica já existente, ou seja, trata-se da individuação simbólica do indivíduo.

por um período longo, ou para sempre, partiam uma moeda, uma plaquinha de barro ou um anel; se após anos alguém das famílias amigas retornasse, as partes unidas (*simbaleim* = juntar, reunir) podiam confirmar que o portador de uma delas realmente fazia jus à hospitalidade. O símbolo é, assim, ‘algo reunido’ no qual se manifesta um sentido não perceptível de outro modo. Inicialmente ‘símbolo feito de algo’ (as duas partes reunidas), o uso da linguagem faz mudar para ‘símbolo de algo’; o símbolo é representante de uma realidade espiritual (amizade dos possuidores das partes) que pode ser nele percebida. O símbolo é sinal visível de uma realidade invisível.

Já na antigüidade as mais variadas coisas podiam ser denominadas de *symbola*, e.g. contratos jurídicos, a senha nos campos das guerras e nos mistérios, vôo do pássaro para prever o futuro. O bispo Cipriano (meados do séc. III) utiliza pela primeira vez a palavra símbolo em sentido de confissão de fé (*symbolum*). Os estóicos viam no símbolo uma indicação que encobria uma verdade filosófica ou teológica; esta explicação ‘símbólica’ – mais corretamente: alegórica – foi usada por Fílon de Alexandria para interpretação da bíblia. Como algo reunido, o símbolo encontra-se no ponto de interseção de dois níveis existenciais distintos. Porém, precisamente devido a seu caráter de ponto de interseção não é apenas um sinal indicador (de um nível a outro), mas participa também de ambos: no externo revela o interno, no físico o espiritual, no visível o invisível. Segundo Goethe (*Maximen und Reflexione*) o verdadeiro simbolismo existe sempre ‘onde o particular representa o geral, não como sonho e sombra, mas como revelação viva e imediata do impenetrável’. Entre o símbolo e aquilo que ele representa existe uma unidade essencial. O designado (significado) e o designante (significante) não podem ser intercambiados, ao contrário dos sinais colocados arbitrariamente. O símbolo não é algo devido ao acaso, mas pertence, em última análise, à natureza da realidade que se apresenta. (LURKER:2003, pg.656 - 657).

A conceituação feita acima apresenta importantes nuances filosóficas e epistemológicas acerca do termo símbolo¹⁵, acredito que em seus diferentes sentidos o conceito guarda certa afinidade com seu uso na antiguidade. O símbolo não somente representa uma realidade, mas ele também incide sobre ela mediando as zonas de conhecimento e de existência da vida coletiva. Neste sentido o símbolo pode vir a ser a realidade que ele pretende indicar, posto que ele não é unicamente um instrumento que sinaliza a um sentido, mas também ele nos abre a possibilidade de sentido que supere seu sentido inicial ou de partida. O símbolo como reunião de algo cindido de um objeto partido nos dá uma dimensão plástica da significação de um símbolo ou de uma conjuntura destes na vida social, que é a transposição do significado do conceito que me interessa. O símbolo é seminal, pois nele residem as sementes da realidade que ele pretende referir, uma vez lançadas juntas trarão à tona a vida nelas contida. Em relação ao estudo sobre o ecumenismo a discussão sobre o conceito de símbolo nos leva a pensar a transmutação que a prisão dos padres e posseiros do Araguaia sofreu na experiência de salvação dos ecumênicos. Digo transmutação, pois o símbolo que veio a ser este evento ocasionou uma organização na visão que as Igrejas ecumênicas possuem em relação ao mundo.

Reorganizar simbolicamente a experiência humana é essa função que considero importante abordar na narrativa de “origem” do movimento ecumênico em Belém. A prisão sofrida pelos padres e posseiros de São Geraldo do Araguaia teve como uma consequência não intencionada sua ocorrência como pedra fundamental para o desenvolvimento religioso e social do movimento ecumênico.

¹⁵ Sobre o conceito de símbolo foram consultados as seguintes obras de referência, CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **DICIONÁRIO DE SÍMBOLOS**. 22^a Ed. Rio de Janeiro: José Olímpio editora.2008. p.g12-41; AUDI, Robert. **DICIONÁRIO DE FILOSOFIA DE CAMBRIDGE**, PAULUS – 2006.854-858; LURKER, Manfred. **DICIONÁRIO DE SIMBOLOGIA**.São Paulo: MARTINS FONTES – 2003;**DICIONÁRIO DE MÍSTICA**. São Paulo: LOYOLA – PAULUS – 2003p.g.971-976;. ABBGNANO,Nicola. **DICIONÁRIO DE FILOSOFIA**. São Paulo: MARTINS FONTES – 2007p.g1069-1070; LALANDE, André. **VOCABULÁRIO TÉCNICO E CRÍTICO DA FILOSOFIA**. São Paulo: MARTINS FONTES – 1999.p.g.1014-1017. e MORA, J.Ferrater. **DICIONÁRIO DE FILOSOFIA** São Paulo: EDIÇÕES LOYOLA – 2004.TOMO.p.g.2586-2587.IV.PIERCE, S. Charles. SEMIÓTICA.3 ed. São Paulo: Perspectiva. 2000.p.g 76.

É preciso desprender a repercussão deste acontecimento do sentido que ele teve politicamente na época em que ocorreu, e estranhar o sentido que ele adquiriu na atual conformação das Igrejas que fazem parte do movimento. Em Marshall Sahlins é dado este tipo de atenção à relação entre simbolismo e análise histórica, ou melhor, da cultura sobre a história, ou ainda no modo de contar a história.

Percebe-se, no caso das ilhas Sandwich, um interessante entrelaçamento entre estrutura e história visto que, para Sahlins, uma não exclui a outra, existe uma forma de adequar o passado estrutural no presente histórico. Isso significa, que a ação simbólica age sobre o presente que está saturado de eventos contingentes, dando-lhe uma configuração significativa passível de inteligibilidade estrutural. Assim pode ser feita uma teoria da história das ilhas Sandwich, como Sahlins a concebe, por meio da prática dos agentes em relação ao comércio com estrangeiros. É bom que seja explicado que há uma diferenciação no modo como as classes dirigentes das ilhas se relacionaram com os estrangeiros, daquela desenvolvida pelo povo. De certa forma, ao povo estava vedado o contato com esses “deuses” vindos do Kaiki, dentro da cosmologia mítica dos habitantes destas ilhas, quando estes deuses chegassem usurpariam a autoridade dos chefes locais, instituindo outra chefia. Daí porque os chefes locais tentavam se aproximar destes seres divinos para compartilharem de sua divindade ou legitimarem sua autoridade local (SAHLINS: 1990). Isso explica o intenso comércio entre os chefes locais e os britânicos, que não significa dizer que a ideologia capitalista foi assimilada pelos habitantes das ilhas, antes, as mercadorias capitalistas é que são apropriadas pela *prática simbólica* dos nativos, tendo seu sentido alterado pela a *ação simbólica* como médium comunicativo entre evento e estrutura.

Neste sentido, não podemos falar de consumo capitalista nas ilhas, o próprio Sahlins comete um deslize conceitual quando em determinado momento diz que o principal item do comércio estrangeiro com as ilhas era o consumo das roupas finas, contudo, no mesmo parágrafo ele fala que o interesse dos chefes

neste comércio era “ter algo ‘que jamais haviam visto’”. (SAHLINS: 1990, pg.177). Se houvesse consumo, as mercadorias, principalmente, os tecidos finos, não apodreceriam nos estoques feitos pelos chefes, estes não queriam o uso, no sentido capitalista, e sim se igualarem aos seus duplos divinos, ou seja, é muito mais “um sistema de prestações totais” no sentido maussiano. Não quero que se pense que o próprio Sahlins não tenha atentado para esse limite da linguagem teórica, contudo, considero de extrema importância para o nosso entendimento que sejamos atentos aos conceitos com os quais estamos afeiçoados a representar a realidade empírica. Caso não tenhamos esse cuidado, seremos presas fáceis de representações da realidade cujo valor heurístico rapidamente se esvai. Daí porque considero relevante trazer este exemplo dentro do pensamento do próprio Sahlins, com o fim de mostrar a complexidade existente entre a realidade simbólica e a realidade dos conceitos, ou seja, a palavra não redime em si toda a realidade do símbolo, a palavra, enquanto sentido do símbolo é instaurada na relação do símbolo com o real visado.

É importante contar com a ajuda de Mauss neste aspecto, ele nos prestará um grande serviço quando o usamos para facilitar a compreensão de como se dão as trocas no caso das Ilhas Sandwich. Mauss considera que quando os homens estão trocando entre si ou, com os deuses ou espíritos, eles os estão incitando a serem generosos, ou seja, a troca de presentes causa abundância dos mais diversos bens simbólicos. “As dádivas oferecidas aos homens e aos deuses têm também por fim comprar a paz para uns e outros”.(MAUSS, 1974).

Ao que parece, os chefes das ilhas consideravam que, ao consumirem os produtos dos britânicos, de acordo com sua cosmologia, estariam fazendo uso de seu parentesco divino com esses deuses, sendo assim, manteriam seu *status* para com o povo, mas também demonstrariam igualdade perante seus ascendentes divinos. Se fosse somente consumo de mercadorias no sentido do uso, aquele que acumulasse mais bens teria um *status* social elevado, visto que para ser considerado como rico deve ter um consumo de bens que condiga com

seu *status* social de riqueza. O que se troca nas ilhas não são mercadorias abstratas, mas as próprias condutas dos indivíduos. Ou seja, a troca, não é uma dimensão desvinculada de outras dimensões da vida social, todos os objetos adquirem um significado simbólico que remete à constituição da prática dos indivíduos, na troca ocorre uma *externalização de condutas simbólicas*¹⁶ e a *internalização da prática*¹⁷ mediada por *referentes simbólicos*.

O que podemos aprender com Sahlins neste seu ensaio é, principalmente, o modo como ele, “estranha”, aquilo que é vivido com algo irresistível, isto é, o modo capitalista de produção. Sahlins cria um espaço de encontro entre o seu pensamento e o pensamento do outro cuja síntese já esta efetivada, algo que Merleau-Ponty elogia na postura metodológica da antropologia social desde Mauss.

“Ora em antropologia, a experiência é nossa inserção como sujeitos sociais num todo cuja síntese já está feita, e que é laboriosamente procurada por nossa inteligência, pois vivemos na unidade de uma só vida todos os sistemas de que é feita nossa cultura. Há algum conhecimento a tirar desta síntese que somos nós. Mais ainda: o aparelho de nosso ser social pode ser desfeito e refeito pela viagem, assim como podemos aprender a falar novas línguas. Há aí uma segunda via rumo ao universal: não mais o universal de sobrevôo de um método estritamente objetivo, mas como que um

¹⁶ Na dialética da ação simbólica e da ação social temos, como uma de suas conseqüências, a internalização de relações simbólicas que estão referidas aos objetos da prática, isso significa dizer, as condutas simbólicas são formas de organização do conteúdo empírico da experiência, referidas ao horizonte de possibilidades dos indivíduos terem suas ações significadas pela prática internalizada.

¹⁷ É o processo que leva em uma dada conjuntura simbólica, ensejo à reprodução de condutas com disposições de sentido duráveis, ou seja, os símbolos da prática medeiam as relações com os objetos, levando à formação de uma cosmovisão da própria prática dos agentes simbólicos. As ações sociais com sentido referido aos outros, e as simbólicas referidas ao outro, enquanto *si mesmo simbólico*, deixam um vestígio da reprodução da prática enquanto uma resignificação da mesma. Quando a conduta se exterioriza leva consigo o resíduo de negação da própria prática dando abertura para o surgimento de uma ação que se choca com a conjuntura simbólica já estabelecida, estamos em via de nascimento do sentido da ação simbólica sobre o vestígio da prática internalizada.

universal lateral, cuja aquisição é possível através da experiência de si pelo outro e do outro por si".(MERLEAU-PONTY: 1984.b).

A síntese já efetuada, nos dois exemplos estudados por Sahlins, está demonstrada pelo fato de que, em ambos, os objetos capitalistas, bem como o ethos capitalista é significado pelos chineses ou os nativos das ilhas, de acordo com a sua cosmovisão, que está espalhada em seus rituais e em sua cosmologia como forma de por em marcha os símbolos de sua cultura. Reconhecer isto não é suficiente para a fenomenologia da vida desenvolvida por Sahlins que, segundo penso, tem sua referência no pensamento fenomenológico merleau-pontyano, que procurou estabelecer uma outra relação com o universal, não submetendo a subjetividade do outro pela subjetividade de si e, sim através do estabelecimento de um diálogo entre o horizonte de significado simbólico da vida de um e de outro. A "viagem" a que se refere Merleau-Ponty é âncora de sustentação para a inserção em outras culturas, significa não um deslocamento físico-geográfico, e sim um deslocamento de projetos culturais diferentes que assumem um posicionamento diferenciado em relação ao mundo vivido.

O exemplo das ilhas havaianas, contido nos ensaios de Sahlins, dentre eles, *As Cosmologias do Capitalismo*, reforça o intenso trabalho de síntese que ostenta o pensamento de Sahlins, visto que o exemplo das ilhas desacredita a auto-exclusão entre história e estrutura. Para Sahlins a história destas ilhas está entretecida em sua estrutura, fazendo com que a estrutura havaiana ganhe uma perspectiva histórica. Isso põe abaixo as oposições de categorias, aparentemente, antinômicas na história do pensamento acadêmico no ocidente, a cultura para Sahlins é como um tecido que em sua trama tem laçado de fios de sentido interno da estrutura que se enlaçam com os fios de sentido externos, que deixam franjas para fora, ou nas bordas da trama tecida, sentido que se excede e se antecede como advento de outro sentido.

Mais uma vez, é preciso que se diga que a referência de Sahlins no que tange sua interpretação das cosmologias do capitalismo está em consonância com o pensamento fenomenológico de Cassirer, que conjugado com o pensamento de Merleau-Ponty permite a Sahlins repensar as relações entre a sintaxe da estrutura e a semântica da história, ambas, se vistas separadamente obliteram-se, dificultando o entendimento acerca das implicações entre estado e ação ou entre estabilidade e mudança. Para Cassirer a tarefa da filosofia consiste em interrogar os vários símbolos com os quais as diversas disciplinas científicas tentam descrever a realidade, se por mera agregação ou a partir de manifestações diversas de uma mesma função. Aqui se encontra o elo entre o universal e o particular onde, de acordo com Cassirer, por mais abstratos que sejam, os signos científicos têm uma raiz empírica que não está desvinculada da função significativa do espírito, ou que sem ela não pode ganhar uma forma de sentido que a ligue com o universal.

“Neste momento, porém, amplia-se uma vez mais a perspectiva, quando nos damos conta de que o *conhecimento*, por mais universal e extenso que seja o seu conceito, representa apenas um tipo particular de configuração na totalidade das apreensões e interpretações espirituais do ser. Ele dá forma ao múltiplo, obedecendo a um princípio específico e, por isso mesmo nitidamente delimitado”.(CASSIRER: 2001).

Isso nos leva a que pensemos uma tentativa de visibilizar que não há, como já foi dito, uma exclusão entre a estrutura das relações simbólicas das culturas nativas e o evento; do contato com os objetos e condutas ligados ao modo de produção capitalista, os símbolos do capitalismo por mais universais que se pretendam não estão isentos de se amalgamarem em uma relação de conjunto com os símbolos de outras culturas. O que se vê no caso das ilhas Sandwich, não é uma estrutura que permanece blindada ao significado que pode assumir, por exemplo, o retorno do capitão Cook.

O evento não pode ter seu sentido redimido pelas categorias locais, há um resíduo da estrutura no evento, mas este resíduo ao se relacionar com outros signos, em sua diferença peculiar, ganha um sentido que excede e nega o sentido que lhe fora dado pelo arranjo estrutural. Isso se coaduna com o chamado “diálogo simbólico” que Sahlins acredita que se realiza entre as categorias recebidas e os contextos percebidos, diante deste diálogo se evidencia o caráter de coisa das palavras, o que significa que as palavras não dão conta da diversidade das coisas, pois elas mesmas são coisas, cujo modo de apreensão de sua realidade de coisa é um modo específico, dentre os outros modos de percepção. Aqui se conjugam para Sahlins estrutura e evento, em uma relação entre ação simbólica e ação social, surge um jogo no qual a ação social carrega um sentido para dentro, que extravasa os limites que lhe foram permitidos pelo arranjo simbólico existente em determinada cultura, contudo este sentido é saturado por “agoras” que saltam do sentido que lhe fora dado, excedendo a referência simbólica de seu ponto de partida.

Lembro aqui de Merleau-Ponty, que em seu ensaio sobre o pensamento de Max Weber, faz uma interessante articulação com seu pensamento crítico da história universal. Com Weber, Merleau-Ponty visualiza o caráter metafísico da história enquanto uma história da qual não se pode separar seu aspecto de mundo vivido.

“A história não é um deus exterior, uma razão escondida de que só poderíamos registrar as conclusões; é o fato metafísico pelo qual a mesma vida, a nossa, corre em nós e fora de nós, em nosso presente e em nosso passado, de sorte que o mundo é um sistema com várias entradas, ou se quiser a afirmação de que temos semelhantes” (MERLAU-PONTY: 1984. a).

Quando fala em mundo, como sistema de várias entradas, é bom pensarmos no que Sahlins está nos mostrando em seus textos sobre as cosmologias do capitalismo e em ilhas de história (Sahlins, 2004; 1999). O projeto de significado do mundo, dado por cada cultura revela o fato metafísico de que o

próprio mundo não se resume à percepção de mundo que deles podemos ter, a história está, como nas ilhas havaianas, incrustada na prática dos indivíduos sem com isso se perder sua autonomia de significado frente esta prática da qual extrai sua força, sem, contudo ter seu sentido cristalizado pela prática.

Ao falar em sentido da história em Weber, Merleau-Ponty considera que este sentido não é um desenvolvimento necessário da idéia, como em Hegel, este sentido não da história, mas, construído na história, sentido que surge pelo contato da iniciativa humana, isto é, a estrutura, que reorganiza os dados contingentes da experiência. Tal diálogo ocorre quando Weber procura estabelecer um fio condutor, entre as religiões mundiais e o estabelecimento de uma ética econômica destas religiões. Pois de acordo com ele, éticas econômicas “com formas externamente semelhantes” que podem obter resultados históricos diferentes, assim Weber procura mostrar como este relacionamento se dá, sem considerar que haja aí algum sentido necessário, muito pelo contrário como ele mesmo mostra como a ética econômica mantém uma relação ambígua com a organização econômica. É nesta ambigüidade, que se encontra a diferença existente entre ação simbólica e ação social, quando se percebe os resultados históricos desta diferença é que se está em vias de se obter o sentido da história dentro da estrutura e o sentido da estrutura na história.

“Por mais incisivas que as influências sociais, determinadas econômica e politicamente, possam ter sido sobre uma ética religiosa num determinado caso, ela recebe sua marca principalmente das fontes religiosas e, em primeiro lugar, do conteúdo de sua anunciação e promessa. Freqüentemente, a geração seguinte reinterpreta essas anunciações e promessas de modo fundamental, ajustando as revelações às necessidades da comunidade religiosa. Quando isso ocorre, então, é comum que as doutrinas religiosas se ajustem às *necessidades religiosas*”. (WEBER: 2002).

A passagem de Weber está em consonância com o que é visto no ensaio de Sahlins, tanto em relação aos chineses, como em relação às ilhas Sandwich, visto que lá também as necessidades simbólicas de sua cosmologia estão dando sentido à prática simbólica de consumo das mercadorias capitalistas. O pensamento de Sahlins é, de certa forma, tributário do empreendimento intelectual que é a sociologia compreensiva weberiana, pois não devemos esquecer que “As Aventuras da Dialética” de Merleau- Ponty é um dos primeiros textos a estabelecer uma vinculação entre o pensamento de Marx e de Weber, principalmente, quanto à noção de causas em um e de sentido em outro. A intuição weberiana quanto aos nexos significativos entre um avolumado material histórico-empírico e o sentido das ações dos agentes sociais.

A hermenêutica weberiana também sai à cata do *dito no escrito*, as ações por ele descritas contam com um determinado conjunto de símbolos os quais ele transformou em signos de sua ciência da ação social. A relação diferencial, entre os signos das ações e os fatos empíricos, concedeu ao pensamento weberiano argúcia necessária para que fossem estabelecidos horizontes de sentido entre fatos empíricos contingentes e o projeto de sentido universal que é dado pelos agentes no momento de sua ação. O projeto histórico weberiano não significa submeter a história, em sua efetividade, a um sentido inescapável que só se evidenciaria mediante uma razão universal que estaria dominando o desenvolvimento da história, como história universal.

“Não se trata de coincidir com o que foi vivido: trata-se de decifrar o sentido total daquilo que foi feito. Para compreender a ação é preciso restituir seu horizonte, isto é, não somente a perspectiva do agente, mas o contexto ‘objetivo’. Pode-se dizer, portanto, que a história é a ação do imaginário ou, ainda, o espetáculo que nos damos de uma ação. Em contra partida, ação consulta a história, que nos ensina, diz Weber, não certamente o que é preciso querer, mas o verdadeiro sentido de nossas vontades. O saber e a ação

são dois pólos de uma existência única”. (MERLEAU-PONTY: 2006).

A lição weberiana, quanto ao sentido da ação e o contexto objetivo da história, é muito presente em Sahlins que, ao se referir ao valor diferencial dos signos entre si em um determinado sistema, evoca o sentido que os signos adquirem ao serem acionados pelos agentes simbólicos. Corroborando desta maneira o caráter de “agora”, fundamental para a significação do evento e da resignificação das categorias locais; no contato com o agir, os signos ganham um sentido que não é somente virtual, pois, agora estão próximos da fonte de onde emergiram. Daí que o saber sobre os signos não pode ser confundido com o sentido da vontade que pôs os símbolos em marcha, vontade que se objetiva nos engajamentos que o mundo vivido recebe. Isso não elimina, segundo Sahlins, o risco que correm os signos nesse seu contingente contato com ação ou com o evento, a prática que põe os signos em ação se confronta com a lexis que organiza os símbolos nas estruturas. Isso se verifica, para Sahlins, no alargamento de sentido que o signo “mana” ganhou no contato que teve com as mercadorias capitalistas. O uso dos signos na ação nos permite ver a emergência do evento na estrutura. (SAHLINS: 1990).

Percebe-se que o mundo dos símbolos não se confunde com as diversas percepções que são postas pela consciência frente aos dados sensíveis. Os eventos que se tornam inteligíveis pelos símbolos da cultura não são dados imediatos, pelo contrário, seu relacionamento com os símbolos torna flagrante que o mundo dos símbolos já é uma forma de representar os dados da sensibilidade configurados pela função simbólica do espírito. Cassirer já mostrara o quanto a relação entre o mundo dos símbolos e o mundo da percepção não é uma relação de submissão à consciência, o que desembocaria em um idealismo desmedido, antes há uma relação de complementaridade entre estes mundos. Para Cassirer, o maior exemplo disto ocorre na linguagem na qual frente a um “caos” de impressões imediatas só passam a serem *significantes* quando ganham

significado, isto é quando este avolumado de impressões se concatena em uma classificação, ou seja, quando lhe damos nome, a emergência deste novo mundo é, também, a emergência de uma nova configuração das impressões. (CASSIRER: 2001).

Sahlins chega ao ponto culminante de sua síntese quando mostra que o evento arrasta consigo os signos da estrutura, o evento seria a encarnação empírica do sistema, esfuma-se, assim a relação de auto-exclusão típica de tradições acadêmicas aparentemente irreconciliáveis. O evento ganha em Sahlins a mesma importância da noção de afinidades eletivas. Estes eventos só ganham um caráter de acontecimento por que evocam um sentido e é este sentido que faz com que os eventos aconteçam. A ação ao mobilizar determinados símbolos, em seu desdobramento, traz à tona a estrutura na ação, a ação em si ou idealmente é sem condicionamentos, contudo, seu impacto sobre a estrutura reordena os signos da estrutura reproduzindo a cultura, ou seja, o sentido visado alarga uma abertura para uma multiplicidade de sentidos que fecundam os símbolos da ação e da cultura. Assim, o velho dualismo entre estrutura e evento vem abaixo, bem como outros dualismos aparentados deste dualismo com raízes cartesianas. O que vemos é uma dialética entre signo e ação, ou do signo como ação e da ação como signo, ela se diferencia do símbolo ao negá-lo em seu projeto, mas o confirma em seu ponto de partida, esse, é seu sentido inicial como um signo referido.

Diante deste intrincado relacionamento de evento e sistema, ficamos à vontade para perceber de que modo Sahlins diagnostica a cultura ocidental. Seu diagnóstico também considera como a dominação pelo consumo, no capitalismo, é o signo de nossa cosmologia. O consumo do chá, por exemplo, é o emblema da relação entre prática simbólica e o modo de experiência dos objetos no capitalismo. No consumo das mercadorias, Sahlins nos vê amarrados ao dilema do prazer e da dor, seres em busca de prazer que tentam sublimar a dor, tal dilema se evidencia desde os começos da modernidade com o consumo das

drogas leves, mais ainda, se percebe é que o consumo de tais drogas se efetivou em rituais urbanos, alguns aceitos socialmente como uso do chá, outros marginalizados como o uso de ópio.

A cosmologia do capitalismo ocidental é a que apresenta o homem caído destituído de seu esplendor original e agora sujeito ao infatigável revezamento entre dor e prazer. Sahlins cita Agostinho, Hobbes e outros como narradores desta cosmologia e Adam Smith. Estes são os verdadeiros mistificadores da necessidade, onde a luta contra a escassez se torna a Odisséia de nossos Ulisses anônimos que, em vez de se chamarem pelo homônimo de *Ninguém* para enganarem o mito, agora seu novo homônimo é *Consumidor*.

Na busca por mais satisfação o homem, no ocidente, vê nas mercadorias orientais uma forma de cura em relação à dor e o prolongamento do prazer, mesmo que através da dor que se pretendeu sublimar. Os verdadeiros agentes simbólicos de nossa cosmologia para Sahlins foram os filósofos do Iluminismo, proponentes de uma nova racionalidade na qual a docilidade da dominação se objetivava na “requintada” arte de sensibilidade ao prazer e à dor.(SAHLINS: 2004) Os objetos do capitalismo são como que deuses, que evocam seus sacrifícios aos seus fiéis, o que querem tais deuses? Que seus fiéis se exercitem em uma moral abstrata e se tornem cada vez mais insensíveis ao mundo vivido. Este diagnóstico de Sahlins não é novo, ele já se encontra em pensadores que não se deixaram seduzir pelo canto das sereias do capitalismo, ou seja, o fetichismo das mercadoria.São eles Marx, Schopenhauer, Nietzsche, Freud e Weber.

O que posso extrair deste rápido percurso ao pensamento de Sahlins é que há uma dialética entre o símbolo e ação, uma dialética que se encontra no contato dos sistemas simbólicos, com a experiência vivida, contato que está na base de nossa *função significativa*, isso se mostrou evidente nos ensaios aos quais fiz uso para a feitura deste capítulo. Claro que esta dialética não é uma sobreposição de

categorias antinômicas, pelo contrário, a aparente antinomia revela que em seu âmago reside o significado mesmo das ações simbólicas. Esta dialética só esfumou as antinomias sua significação, graças ao método fenomenológico usado com bastante destreza por parte de Sahlins, uma fenomenologia da ação que não se reduz a posicionar a ação como um objeto de conhecimento, mas que procura descrevê-la, tentando recuperar o mundo ao qual ela tentou engajar-se em um projeto de sentido durável.

Percebi, também, uma hermenêutica dos contextos compartilhados, nos exemplos das cosmologias citadas por Sahlins. A recuperação do *dito no escrito* é um exercício de grande valia para a compreensão da ação em seu horizonte de sentido para fora, Sahlins não propõe outro sistema teórico, nem saídas fáceis, como hermenêuticas facilitadoras, que em vez de serem críticas, terminam sendo simulacros da realidade que pretendem interpretar. A hermenêutica de Sahlins não é excludente, visto que busca o diálogo dos mais diversos sistemas sociais sem sobrepô-los.

A ação como símbolo e o símbolo como ação são os dois ramos do empreendimento da sofisticada antropologia de Sahlins. É o processo de historicização dos símbolos e de simbolização da ação; difícil seria prever os desdobramentos desta antropologia que resiste aos irresistíveis “*pós-ismos*” que colonizam o pensamento das ciências sociais, entretanto, considero que esta é a tarefa de uma ciência social que não pode cair em uma ideologização acadêmica que faz da ciência um mero Cânon de doutrinas, Sahlins ainda ousa saber em bom tom kantiano.

Não sei se o objetivo inicial deste capítulo foi alcançado, pois, ao começar pensei lograr êxito em abrir um caminho para o pensamento de Sahlins, um fio condutor que me permitisse alcançar a concretude de seu problema. Contudo, ao final deste capítulo, não sei se um fio, mas uma árdua trama cujos fios são difíceis de separar, isso significaria a perda da própria textura do pensamento. Parece

irrelevante falar em fio condutor diante de um modo de pensar tão cheio de entradas; não, Sahlins não pode ser visto como um mestre de Floresta Negra, pois, esta sentença já foi dada a outro autor (Heidegger). Atrevo-me a dizer que Sahlins é um mestre de obras, talvez, não muito consciente, de que é o responsável pela construção de um labirinto, que não passa de uma miniatura do labirinto que é a relação do homem com o mundo e do sentido do mundo, que antecipa e excede, tanto um quanto o outro.

Capítulo III - Ruínas de sentido: genealogia e crítica da história e hermenêutica do termo ecumenismo.

The Coliseum¹⁸

Type of the antique Rome! Rich reliquary
Of lofty contemplation left to Time
By buried centuries of pomp and power!
At length- at length- after so many days
Of weary pilgrimage and burning thirst,
(Thirst for the springs of lore that in thee lie,)
I kneel, an altered and a humble man,
Amid thy shadows, and so drink within
My very soul thy grandeur, gloom, and glory!

Vastness! And Age! And Memories of Eld!
Silence! and Desolation! and dim Night!
I feel ye now- I feel ye in your strength-
O spells more sure than e'er Judaeen king
Taught in the gardens of Gethsemane!
O charms more potent than the rapt Chaldee
Ever drew down from out the quiet stars!

Here, where a hero fell, a column falls!
Here, where the mimic eagle glared in gold,
A midnight vigil holds the swarthy bat!
Here, where the dames of Rome their gilded hair
Waved to the wind, now wave the reed and thistle!
Here, where on golden throne the monarch lolled,
Glides, spectre-like, unto his marble home,
Lit by the wan light of the horned moon,
The swift and silent lizard of the stones!

But stay! These walls- these ivy-clad arcades-
These moldering plinths- these sad and blackened shafts-

¹⁸ Edgar Allan Poe

Disponível em http://www.litscape.com/author/Edgar_Allen_Poe/The_Coliseum.html
Acessado em 19/08/08

These vague entablatures- this crumbling frieze-
These shattered cornices- this wreck- this ruin-
These stones- alas! These grey stones- are they all-
All of the famed, and the colossal left
By the corrosive Hours to Fate and me?

"Not all"- the Echoes answer me- "not all!
Prophetic sounds and loud, arise forever
From us, and from all Ruin, unto the wise,
As melody from Memnon to the Sun.
We rule the hearts of mightiest men- we rule
With a despotic sway all giant minds.
We are not impotent- we pallid stones.
Not all our power is gone- not all our fame-
Not all the magic of our high renown-
Not all the wonder that encircles us-
Not all the mysteries that in us lie-
Not all the memories that hang upon
And cling around about us as a garment,
Clothing us in a robe of more than glory."

Há um poema de Poe¹⁹ que é uma verdadeira lição quanto ao modo de lidar com símbolos cujo sentido se esgueira sobre os escombros de grandes

¹⁹ O COLISEU

Padrão da antiga Roma! Ó rico relicário
De altas meditações, abandonado ao tempo
Por séculos de fausto e poderio, sepultos!
Afinal...afinal, depois de tantos dias
De peregrinação cansada e ardente sede
Das fontes imortais de Ciência que em ti jazem,
Eu, homem transformado e humilde, me ajoelho
Nas sombras, para que a alma, avidamente, sorva
A grandeza, a tristeza e a glória que são tuas.

Que amplidão! Vetustez! E lembranças de outrora!
E que silêncio! Que ermo! E que noite profunda!
Eu agora vos sinto, em toda a vossa força,
Ó sortilégios, como o monarca israelita
Nunca ensinou iguais no Horto das Oliveiras,
Ó encantos, como nunca os êxtases caldaicos
Puderam arrancar das estrelas tranqüilas!

Lá onde o herói caiu, uma coluna tomba!
Lá, onde a águia do Império em ouro flamejava
o morcego vigia, á fusca meia-noite.
O vento, que agitava outrora a loura coma
Das romanas, só ondula os cardos e os caniços.

ruínas, quando se fala de cristianismo, outra impressão não se tem se não a de que estamos diante de um amontoado **de símbolos de ruínas**.

Cabe-nos aqui a tarefa de ecoar a voz profética contida neste poema, a voz que arranca os símbolos do vazio de seu continuum parafraseando um leitor de Poe como Walter Benjamin. A pesquisa que aqui se desenvolve faz uso da força restante dos símbolos das ruínas. O movimento ecumênico em Belém precisa ser interrogado criticamente quanto ao uso que faz dos símbolos do cristianismo.

O poema de Poe não figura aqui como um adorno do texto, antes o texto é uma tentativa de usar as linhas do poema como uma rede que é lançada para apanhar uma fera selvagem. O ecumenismo praticado em Belém por igrejas

E onde se recostava o rei, num áureo trono,
Desliza, fantasmal, para seu lar marmóreo,
Sob o turvo clarão de pálido crescente,
O silente e veloz lagarto das ruínas!
Mas esses muros, vede! Arcadas que a hera veste,
plintos feitos em pó, fustes enegrecidos,
derruídos captiéis, frisos desmantelados,
cornijas que se vão desfazendo... essa ruína
e as pedras cor de cinza, essas pedras, é tudo
o que de colossal e de glorioso o Tempo
corrosivo deixou para mim e o Destino?

“Não é tudo, isso! – diz me o Eco. - Não é tudo!
Sempre e sempre, uma voz profética e alta se ergue
de nós, ou de qualquer ruína, para os sábios,

Como sobem ao sol os cantos de Memnom.
Escuta-a o coração dos homens poderosos;
Despótica, domina as almas gigantescas!
Não somos sem poder, nós, as pálidas pedras!
Nem toda a nossa força está perdida,
nem a magia do renome antigo,
nem toda maravilha que nos cerca,
nem todos os mistérios que em nos jazem,
nem todas as lembranças que se prendem
a nossos flancos, com um vestuário
mais fulgurante do que a própria glória!”

cristãos é uma forma de apagar as ruínas de sua história fazendo com que pareça uma grande e histórica construção, é preciso olhar com desconfiança para essa construção que quer unir experiência histórica, prática política e confissão de fé.

Neste espaço de entre texto quero mostrar como a *vontade de salvação pela política* vista como umas das formas de como os agentes, implicados na invenção histórica do movimento, usaram não só da história, mas do evangelho cristão (ecumênico), como o que dá significado às suas ações para o mundo como se fossem no mundo. Esta forma de discussão parece causar um certo desconforto no leitor, só peço que não se enfade, mas que siga atentamente o fio que vai dos símbolos à ação-para-o-mundo. A pesquisa acerca da religião cristã não deve esquecer nela que os símbolos são como imagens que muitas vezes não apenas substituem o texto sagrado, mas o esvaziam de sua força discursiva, trazendo para a imagem seu poder salvador. O movimento ecumênico em Belém não desconhece o poder da imagem sobre a história, ou melhor, todo agente político sabe o poder exemplar que carregam as imagens. A história pode ser entendida, muito mais, como um painel de imagens estrategicamente dispostas, do que como um texto para se pensar sobre a história.

É necessária aqui uma genealogia do termo ecumenismo, ou melhor, sair à cata das ruínas do sentido deste termo, simbolizadas nas ações dos agentes que praticam o ecumenismo em Belém. Como o termo ecumenismo é de origem grega e remonta ao período neotestamentário, mas também remonta a mentalidade greco-romana quanto ao trato das coisas da casa, faz-se necessária uma análise de sua semântica no idioma de origem, e verificar como tal semântica é usada no presente pelos cristãos que se denominam como ecumênicos.

Além do mais compreender o *ser-para-o-mundo* significa também trazer e deixar que venham à tona suas injunções com a linguagem e com a prática da linguagem como discurso. Isso implica em uma desconstrução da metafísica da

linguagem neotestamentária usada pelos fiéis de igrejas cristãs que promovem o ecumenismo:

οίκετεια (oiketeia) (casa: o corpo de escravos);

οικέτης (oikétes) (doméstico, servo);

οίκημα (oikema) (prisão);

οικοδεσπότης (oikodespotes) (dono da casa, proprietário);

οικοδομή (oikodome) (1.edifício; 2. edificação, promoção do desenvolvimento espiritual);

οικοδόμος (oikodomos) (edificador);

οικονομέω (oikonomeo) (administrador, mordomo),

οικονομία (oikonomia) (mordomia, dispensação);

οίκος (oikos) (casa, família, raça; descendentes; lar);

οίκουμένη (oikoumene) (mundo habitado, a terra, o território do Império Romano; o universo);

οικονόμος (oikonómos) (administrador, mordomo, despenseiro, feitor:a) geralmente um escravo liberto, responsável pela escrituração e administração da casa ou fazenda; b) superintendente das finanças de uma cidade, tesoureiro; c) curador, administrador de um menor de idade até os 25 anos).

Temos aqui uma linhagem de palavras que têm íntima ligação com a história enquanto mito para significação de um certo ethos frente ao mundo. Em se tratando de ruínas de um significante em seu significado é importante frisar que não é possível estabelecer um nexos que remonte à continuidade histórica de uso do termo **οίκουμένη (oikoumene)** , que é a palavra mais comumente usada para se compreender a “origem” do termo ecumenismo.

As palavras selecionadas, todas elas, de certa maneira, se referem ao que modernamente se chama de ecumenismo, o curioso é que elas estão não apenas

ligadas ao ecumenismo como também à formação do mundo moderno quanto à administração dos negócios humanos. Daí, não haver uma sobreposição nesta pesquisa entre a esfera religiosa e a política, mas sim uma relação de tensão entre as duas esferas, tensão essa que não pode ser compreendida como exclusão de uma esfera em relação outra e sim como um constante diálogo de ambas.

O cristianismo fez um grande esforço em unir violentamente aquilo que o mundo greco-romano procurou diferenciar, isto é, a esfera da necessidade da esfera da ação. Essa união ainda rende muitas interrogações que envolvem muitas questões acerca das feições de sentido que os agentes políticos podem vir a dar às suas ações. O movimento ecumênico é sensível às ressonâncias desta união, demonstra, no meu modo de ver, um bom exemplo da relação conflituosa que há entre estes dois mundos.

Todos os termos acima apresentados fazem referência com o mundo privado ou com a preocupação antiga com a necessidade que era encargo **οἰκέτεια** (oiketeia) , pois era sobre estes que caia o peso do mundo da liberdade ou da ação, como nos faz ver ARENDT(2004). É possível que esta **οἰκέτεια** tenha hoje em dia outro significante nos chamados excluídos, quando digo significante , me refiro ao fato de que o termo grego não ser mais apropriado para a compreensão moderna do ecumenismo a não ser por uma relação de diferenciação entre os termos.

O termo **οἰκουμένε** é aquele que mais avança em termos de significado ao estender-se para uma compreensão do mundo, enquanto mundo habitado, contudo, ainda carrega suas raízes do mundo da necessidade. Tal vez a amplitude do termo, seja uma das razões da utilização do termo ecumenismo, usado, muito curiosamente, como algo a se fazer como uma forma de artifício humano, o **οἰκουμένε** se refere ao mundo como mundo a ser feito, ou mundo

feito pelo fazer humano. O **οἰκοδόμος** (oikodomos) é aquele que edifica, termo referido ao trabalho e não ao agir na esfera política, ele é aquele que de certa forma edifica alguma coisa que é útil para o homem. É oportuno dizer que o ecumenismo é um exercício de hermenêutica que substitui o significante pelo significado, esta hermenêutica não se dá no âmbito do texto sagrado para a prática²⁰, mas, da prática para o texto sagrado, é saturação de sentido do evento presente sobre a estrutura semântica do termo **οἰκουμένε**.

Vemos que a hermenêutica da prática é de considerável importância para minha pesquisa visto que ela não ilumina o termo e sim o desloca ao posicioná-lo em relação ao agir dos cristãos ecumênicos. Por isso é preciso ter cuidado com a hermenêutica para não cair em uma armadilha de interpretação que veja somente no sentido dado à explicação dos *ser-para-o-mundo*, essa hermenêutica pode ser uma das *estratégias de simbolização*²¹ da *vontade se salvação*, ou uma de suas dissimulações presente na história do movimento ecumênico no caso de Belém.

De modo semelhante o termo **οἰκονομέω** (oikonomeo) é de mesma raiz que o termo que **οἰκουμένε**, o que significa que o ecumenismo está tecido em trama de linguagem que está intimamente ligada a administração dos negócios referentes a sobrevivência em comum. O **οἰκονομέω** é responsável pela administração de uma propriedade; seu sinônimo é o **οἰκονόμος** (oikonomos) a atividade geralmente feita por um escravo que ganhara a liberdade, fica evidente que estes termos são antípodas da liberdade que se exercia na vida pública

²⁰ “Os gregos chamavam práxis uma tarefa, transação ou negócio isto é, a ação de levar algo a cabo. O termo também foi usado para designar ação moral. O termo práxis pode também designar o conjunto das ações levadas a cabo pelo homem.” (MORA, FERRATER:2004. PG2347.). “Ao longo de toda a história da filosofia ocidental o conceito encontrou lugar em vários vocabulários filosóficos. Marx e os neomarxistas ligaram o conceito com um paradigma da produção no interesse da explicação histórica. Em tal esquema de coisas as atividades que constituem as relações de produção e de troca são vistas como os aspectos dominantes da história sócio-econômica da humanidade.” (AUDI:2006.pg.742).

²¹ É importante entender a hermenêutica aqui com um posicionamento frente ao mundo vivido e experimentado historicamente, ou transformado pela interpretação dos agentes historicamente, no caso de minha pesquisa, os fiéis de igrejas ecumênicas.

greco-romana. Vemos assim que o cristianismo acabou, com a noção de salvação da alma, por usar toda uma linhagem de palavras que se referiam à tecnologia da vida privada transformando-as em uma espécie de economia ou tecnologia da alma para falar mais modernamente. O cristianismo, posto que o movimento ecumênico é uma forma histórica de cristianismo, nos faz pensar que o termo grego para ecumenismo já guarda algumas linhas de força que nos ajudam a entender o modo como as igrejas que compõem o movimento usam em sua prática a história do movimento como evento singular.

Faço questão de enfatizar esta genealogia do termo ecumenismo, não somente no sentido de satisfazer a curiosidade etimológica do termo ecumenismo, mas, porque nele pode ficar evidente o modo como agentes políticos, como os fiéis de Igrejas ecumênicas, retiram um termo de seu movimento histórico ao inflacioná-lo com um quantum de significado que excede o significante da língua original. Esta genealogia em alguns momentos precisa ser cuidadosa para não ser envolvida pelo intenso campo gravitacional da hermenêutica da prática feita pelo movimento em relação ao termo ecumenismo. Essa hermenêutica não é outra se não àquela da teologia feita em cosmologia no sentido de ordenar o sentido do mundo através da narrativa de seu advento. (SAHLINS: 2006)

Hermenêutica da prática, vontade de salvação são os elementos de um denso núcleo de um buraco negro que, como Nietzsche dissera, é sentimento de poder no qual se estende o verdadeiro confronto da significação da vida dos indivíduos (NIETZSCHE: 2005). A interpretação é um sacrifício a ser pago pelos cristãos ecumênicos quando fazem com que volte a emergir um termo tirado da experiência cristã primitiva, que já foi uma invenção de sentido para uma constelação de termos que vêm da experiência greco-romana de lidar com a necessidade. A vontade de salvação, como *sentimento de poder*, se dispõe a um sacrifício de simbolização que é um risco aos próprios símbolos a serem significados, toda reinterpretção de um símbolo é um deslocamento do significante em sua relação com o significado.

O termo ecumenismo é uma tentativa de reanimar as ruínas de um conjunto de termos cujo significado desde há muito já perdera seu fulgor. Chego aqui à interpretação do termo que considero fundamental para que se faça uma crítica genealógica à história do termo ecumenismo que é **οἰκοδεσπότης** (oikodespotes) composto pelo termo **δεσπότης** (despotes) que é bom que se diga, nada tem a ver com a política, no caso aqui em relação ao contexto cultural do qual a palavra extrai seu significado mais corrente. Para os gregos **δεσπότης** é o senhor dos escravos não é o que exerce o poder, mas a força, mola mestra do mundo da necessidade, tanto é assim, que o **οἰκοδεσπότης** é senhor do **οἶκος**, ou seja, dono não só dos bens como o responsável pela manutenção de sua descendência.

Quero deixar evidente neste capítulo que a interrogação sobre o termo ecumenismo é uma maneira de percebermos que percursos o movimento ecumênico toma ao dar forma a sua experiência religiosa por meio de uma exegese de si e do texto sagrado na história. Tenho que esclarecer que essa exegese é uma das maneiras de mitificar, no sentido de esvaziamento histórico de um evento dando surgimento a um mito, isso lhe dá certa necessidade histórica de sua recorrência. Temos assim uma estrutura da interpretação ou uma cultura da interpretação que sorve para dentro de seu núcleo denso símbolos fragmentados cuja luminosidade já há muito se desvanece. Não estamos nos posicionando em uma contra mão da hermenêutica e sim promovendo aquilo que RICOEUR (1978) chama de abertura do universo dos signos, ou seja, tencionando ainda mais o espaço do símbolo e do não simbolizado.

O movimento ecumênico parece lidar com o limiar de outra semântica do termo ecumenismo que começa, modernamente, com evento simbólico ocorrido na Alemanha por conta da disputa na cidade de Heidelberg entre católicos e protestantes. Este culminou com a construção de um muro que dividira uma famosa igreja da cidade, São Lourenço, que só foi retirado por conta da visita do

Kaiser à cidade em 1810. Este é um exemplo de como a hermenêutica de uma prática não se dá de um modo contínuo, mas muitas vezes é arbitrária em relação ao símbolo que foi significado.

Temos que considerar a já existente conceituação do termo ecumenismo, baseada em uma análise histórica e teológica, a genealogia que faço do termo ecumenismo difere do modo como o entendimento acerca do ecumenismo vem sendo tratado. Não nego a importância da conceituação já feita sobre o ecumenismo, porém, considero-a incompleta para uma compreensão antropológica do movimento.

“1. O termo ‘ecumenismo’ deriva do grego *oikouménê*, que indicava o mundo conhecido na antigüidade, toda a terra então habitada. No uso eclesiástico o termo *ecumene* e o derivado ‘ecumênico’ foram utilizados para indicar tudo o que tem caráter de universalidade, de maneira particular, os concílios. Com a expressão ‘movimento ecumênico’ é designado, de maneira específica, a partir dos primeiros decênios do nosso século, o conjunto das atividades e das iniciativas dirigidas a restaurar a plena comunhão entre todos os cristãos. O ecumenismo comporta a tomada de consciência da vontade de Cristo sobre a unidade de seus discípulos, do escândalo das divisões que se criaram no curso da história, da comunhão que já existe, em virtude do único batismo entre os discípulos de Jesus, e da possibilidade de corresponder ao chamado e ao dom de Deus, chegando a restaurar a plena comunhão visível. Com este termo se abrangem, portanto, todos os esforços e todos os caminhos que tendem à restauração da unidade, assim ‘como Deus a quer, quando Deus a quer e com os meios que ele quer’.

2.O concílio Vaticano II – De acordo com as afirmações feitas por João XXIII, desde o primeiro momento da convocação do concílio Vat. II declarou explicitamente que uma das principais finalidades do concílio era ‘promover a restauração da unidade entre todos os

cristãos'(UR 1)²²; salientou que a divisão entre os cristãos 'é abertamente contrária à vontade de Cristo, é de escândalo ao mundo e prejudica a santíssima pregação do evangelho a toda a criatura' (ib.); e reconheceu que o movimento ecumênico do nosso século foi suscitado pelo Espírito (ib.) e convidou decididamente também a Igreja Católica a entrar no caminho ecumênico.(UR1-4).

Por outro lado, o próprio concílio aprovou uma série de documentos, que constituíram uma reviravolta nas relações da Igreja Católica com os outros cristãos, por estabelecerem a renovação e a reforma da própria igreja, na fidelidade ao evangelho e aos sinais dos tempos, que avaliava as questões apresentadas pelas outras igrejas e pelo enriquecimento que provinha das outras tradições. A reforma litúrgica , realizada graças à SC, a renovação da eclesiologia com a LG, com a UR, e também com a OE, e a redescoberta da centralidade da escritura com a DV, a enunciação dos direitos de todas as pessoas à liberdade religiosa com DH, as novas relações com as outras religiões iniciadas com NA, a apresentação positiva das relações igreja-mundo contida na GS, e até as decisões contidas na CD na linha da descentralização e a criação das conferências episcopais, tudo isso são decisões de grande relevância ecumênica. Para chegar a essas decisões, fruto da renovação da teologia e do pensamento católico nos decênios anteriores, contribuiu, em larga medida, também a constituição, no ano de1960, do Secretariado para a unidade dos cristãos, e o convite que ele dirigiu aos expoentes de outras igrejas cristãs a participar do concílio, na qualidade de observadores. Sua presença assídua aos trabalhos conciliares constitui lembrete incessante para que estivessem presentes as instâncias dos outros cristãos e as aquisições do movimento ecumênico". (CERETI:1997p.g.314)

²² Documentos do concílio Vaticano II: Unitatis reintegratio (UR); Sacrosanctum concilium (SC); Lumen Gentium (LG); Orientalium Ecclesiarum (OE); Dei Verbum (DV); Dignitatis Humanae (DH); Nostra Aetate (NA). (COMPAGNONI,PIANA, PRIVITERA. 1997. P.g 12)

Como se vê na citação acima, o sentido que, modernamente, é atribuído ao termo ecumenismo, já se apresenta como uma interpretação do vocábulo em sua língua original, mas isso não quer dizer que este sentido seja incoerente, contudo ele não nos mostra envolvimento do ecumenismo cristão como as “coisas do mundo”. Como discorri acima o termo oikoumene, tem várias possibilidades de ser pensado em articulação com o mundo antigo o da liberdade, da política e o da mesquinhez do mundo produtivo ou mundo do trabalho. Essa aparente aporia não supera a complementaridade destes dois mundos, e suas peculiaridades no que concerne à construção de sujeito que deve conhecer e o do que deve conhecer. A universalidade presumida do ecumenismo e ao mesmo tempo sua intemporalidade, marcam no meu modo de ver a busca de sentido para vida e para o agir para o mundo enquanto uma doação de si na salvação do outro. Salvar para o mundo, eis uma marca do ecumenismo cristão.

O ecumenismo de acordo com a conceituação que dele se faz, remete-nos à dimensão da missão evangelizadora da igreja. Vejo que a missão evangelizadora da Igreja é uma das maneiras de se estabelecer a busca da salvação, por meio da intervenção da Igreja nos negócios humanos, como o ecumenismo é compartilhado por outras igrejas que compõem o CMI(Conselho mundial de Igrejas), podemos estender esta missão para as outras igrejas cristãs, a bem da verdade elas têm sido pioneiras no diálogo e conversão de fiéis à fé cristã.

Não posso deixar de observar, que o ecumenismo foi apropriado e reelaborado pela Igreja Católica, entretanto, a experiência ecumênica foi em seus primeiros movimentos um esforço de reunir a Igreja Cristã contemporânea. Missão evangelizadora, opção preferencial pelos pobres e ecumenismo são as formas atuais de se entender a salvação no contexto de Igrejas que professam uma fé ecumênica. Para uma conceituação do termo ecumenismo se enfatiza demasiadamente a importância do Concílio Vaticano II, contudo, o próprio concílio somente incorporou muito do que já havia do esforço de outras igrejas para

promoverem a unidade entre os cristãos. A bem da verdade que o ecumenismo entre igrejas cristãs na cidade de Belém é fruto de uma "aliança" simbólica entre as igrejas contra as investidas do Estado contra a ação pastoral da Igreja à época da do regime militar. A disputa entre igreja e Estado culmina localmente com a prisão de padres e posseiros de São Geraldo do Araguaia.

O tão desejado diálogo não surge por conta de uma conscientização cristã de reconhecimento do outro, antes ela surge por força da interrupção da abertura frente ao diálogo. A mesma vontade de salvação que une através do diálogo, mostra que este sempre pelo caminho deixa um rastro de disputa de afrontamento e por que não dilaceramento. A história do termo ecumenismo nos mostra como é possível perseguir o sentido que este recebe na prática social e simbólica do movimento ecumênico. Esta prática de significação do termo é também uma forma simbolização da própria História do movimento que tem seu reflexo na maneira como o ecumenismo se instituiu em Igrejas cristãs de Belém.

Recorrer a uma genealogia do termo ecumenismo é um recurso crítico que desbloqueia o acesso à interrogação acerca de como a História, que o movimento mostra sobre o seu nascimento, é marcada pela mitificação em práticas simbólicas que engendram explicação da necessidade ideológica do movimento ecumênico se amparar numa narrativa mitificante de sua História. A família de palavras da qual nasce o termo ecumenismo explicita flagrantemente a reprodução da ideologia cristã da irmanação das igrejas no mito de uma única Igreja. Contudo, tal mito parece estar muito mais ligado ao modo como as igrejas que fazem o movimento se afinam em uma narrativa evangélica inclusiva. O espaço da política parece ser um fértil terreno para a ideologia cristã de salvação do mundo. O mito na história do movimento ecumênico procura apagar os rastros das incoerências e conflitos sógnicos que se ligam ao uso do termo na prática do movimento ecumênico.

Uma das formas encontradas pelo movimento ecumênico de fazer uso da história mitificante do cristianismo é dizer que o ecumenismo é uma forma de amar o outro em sua diferença, outro que pode ser acolhido no seio da igreja cristã, mas, sobretudo, no seio de uma sociedade inclusiva e justa. O ecumenismo funde amor e prática política como uma maneira de erradicar as desigualdades sociais. Na noção cristã de caridade, o cristianismo praticado pelas igrejas que compõem o movimento ecumênico, encontra o elo que o liga ao sentido que fora imposto ao termo ecumenismo. A caridade como forma de amor desprendido de interesses é universalizada como um projeto de mundo, isto é, como *ser-para-o-mundo*, a História quando acionada pelos mecanismos simbólicos de justificação do movimento ecumênico é envolta num véu mítico que a faz ser como ela deveria ser e não na sua ausência, por assim dizer, de causa ou de sentido.

Igrejas como a Luterana, Anglicana e Católica figuram na história do Cristianismo rivalidades que conformaram os rumos da fé da cristandade, são estas mesmas rivais que se irmanam para formar uma história contínua do Cristianismo, vendo, em suas “lutas santas”, apenas um desajuste entre a consciência e as condições históricas concretas. O ecumenismo é a síntese que procura superar as contradições práticas que impediram o exercício pleno da caridade entre as igrejas. O esforço hermenêutico empreendido pelo ecumenismo tem uma implicação não somente sobre a interpretação do evangelho, mas, principalmente sobre a experiência de salvação desejada por estas igrejas. O *ser-para-o-mundo* é meta de uma vontade de salvação que esvazia a história para preenche-la com um sentido que é mítico; a hermenêutica é o “narcótico” usado pelo impulso de salvação para fazer com que a história não se volte contra a ilusão de si mesma.

Uma crítica genealógica do termo ecumenismo é como um estimulante dado a alguém que precisa despertar de seu sono, o *ser-para-o-mundo* ao ter sua polaridade invertida pode ajudar no despertar de uma história do ecumenismo que não se encante com a contemplação de seu véu hermenêutico. Quando um

cristão de uma igreja ecumênica faz uso ou é usado pelo querigma ele faz uso de certa organização simbólica de sua experiência religiosa, o texto da vida se une ao texto sagrado. Por outro ponto de vista, é como um evangélico pentecostal que tem como marca de sua experiência religiosa o espírito que sobre ele caiu ao ser batizado, evidente que aqui o mito é individual ininteligível, o indivíduo não pode resistir aos apelos extáticos do espírito santo. Contudo, o impulso de salvação opera nos dois casos apaziguando a inquietante incerteza da eficácia da salvação, o mito da *descida do espírito* como da *caridade universalizada* devem ser atualizados ao serem ritualizados pelos esquemas simbólicos como práticas de demonstração de fé, a fé deve ser exemplarmente encenada. O ecumênico enfatiza da importância dos pobres, dos menos favorecidos; o pentecostal procura diligentemente que o espírito dele se agrada para com ele formar um só espírito, isto é, que o espírito possa coabitá-lo²³, como a mulher que ao se unir com o homem se torna uma só carne com ele.

O nascimento do ecumenismo está marcado por uma constante tentativa de reforma social do mundo, essa reforma nada mais é senão a busca de significado para uma fé cristã nos dias atuais. O ecumenismo das Igrejas cristãs já não se apóia em uma fé que transformará o homem de dentro para fora, uma conversão ao evangelho, é preciso salvar de fora, reformulando as instituições através de ações concretas que exibam um cristianismo preocupado com as coisas do mundo.

O ecumenismo mais modernamente tem seu principal foco de ação no final do sec. XIX e se intensifica ainda mais no sec. XX, principalmente com os problemas advindos com o capitalismo e com duas grandes guerras deste século. Há todo um movimento de congregar as Igrejas cristãs em uma forma de solidariedade mútua que atentasse para as questões que atingiam as mais

²³ Na epístola de Tiago aparece o termo *παροργίζω* (parorgízo) (TIAGO. 4:5.) (ciúme) ao se referir ao sentimento que o espírito santo tem pelos foram nele batizados, este termo também se refere a uma incitação à ira, ele arde em ciúmes pelos seus. Este versículo é uma forma de causar submissão nos cristãos justificando sua separação e negação do mundo (BÍBLIA HEBRAICA SACRA ET GRAECA:1994).

diversas formas de comunidade. Essa irmanação de igrejas culmina em 1948 com a formação do Conselho Ecumênico de Igrejas que visava estabelecer o diálogo permanente entre as igrejas (DELGADO: 2000). Esse conselho promoveu uma série de encontros nos quatro continentes durante todo o século passado, todas as suas assembléias enfatizavam a importância da união das Igrejas cristãs sem deixar de lado sua diversidade.

As experiências advindas dos encontros mundiais de Igrejas cristãs são de grande valor para o entendimento sobre o nascimento do ecumenismo entre igrejas após a segunda guerra mundial, entretanto, não podemos cair na tentação de julgar que temos nestes encontros alguma forma de determinante ou constante histórica que possa ser inferida a partir destes acontecimentos. Ao se aproximarem, as Igrejas cristãs visam responder aos questionamentos seculares herdados após a queda do imperialismo europeu, por exemplo, assim como as exigências eclesiais locais, ou seja, tais encontros foram tanto uma abertura diante do mundo como também uma abertura teológica, no sentido de se dar um lugar para as culturas locais.

Á exemplo do que estamos falando um dos considerados marcos do ecumenismo foi a realização de uma Conferência Internacional Missionária em 1910 na cidade de Edimburgo com o fim de estabelecer uma união fraternal que agregasse as denominações em uma missão de evangelização do mundo, para Vercruysse (1998) em sua introdução á teologia ecumênica, acontecimentos como o da conferência são evidencias de uma nova luz sobre o cristianismo, ou seja, o ecumenismo. Em vez de ver uma nova luz sobre o cristianismo, para não ficar ofuscado com uma religião tão marcada pela iluminação. É preciso olhar a luz fátua do ecumenismo com um ardoroso desejo de ocultar, por seu brilho, sua herança genuinamente cristã. Aquela moral, que reatualizou os termos do mundo da necessidade para propiciar a formação do indivíduo livre de corrupção, agora

ela age levando a necessidade de uma salvação pela política que não deixa de ser uma salvação para a política²⁴.

Vê-se como exemplo que o CMI (Conselho Mundial de Igrejas Cristãs), é criado com o intuito de estabelecer uma teologia básica entre as várias denominações cristãs protestantes, como a doutrina da cristologia e da doutrina da trindade, este conselho congrega Igrejas protestantes de todos os continentes. Podemos dizer que do ponto de vista prático a reunião destas igrejas é algo natural, pois são igrejas buscando fortalecer sua dominação ideológica sobre os fiéis. Contudo essa explicação está eivada de concepções de cunho ideológico valorativo que fazem desta explicação um julgamento moral contra estas igrejas. Asseverar que existem determinantes históricos, no caso de qualquer fenômeno social, é uma postura metodológica que empobrece a compreensão da realidade.

Este movimento de abertura para o mundo também ocorre com a Igreja Católica que em 1964 com o Concílio Vaticano II se vê obrigada a entrar em diálogo com outras igrejas cristãs. Já aqui se verifica uma característica do ecumenismo que é a busca de irmanação entre as igrejas, mantendo as suas características históricas e culturais. O concílio marca simbolicamente a procura por uma renovação nas ações políticas da Igreja Católica que investe na diplomacia não só no âmbito religioso, mas também e, principalmente, no internacional. A igreja se apropria de questões sociais como se fossem “espirituais”, temos assim um primeiro germe do que significou nas quatro últimas décadas do século passado a experiência histórico-cultural da Igreja Latino Americana, ou seja, a teologia da libertação. Temos aqui um panorama histórico do que é o ecumenismo como movimento mundial dentro do seio da cristandade,

²⁴ Especificamente no caso de Belém o movimento ecumênico tem tratado de buscar soluções para questões de ordem política que mais convulsionam o mundo da política como o problema fundiário, o problema da violência, o problema da exclusão social pelo trabalho em condições desumanas. Sem que se esqueça que o movimento arroga para si ser uma de suas tarefas soteriológicas, assegurar o exercício pleno dos direitos humanos, fazendo cidadãos aqueles que, segundo o movimento, foram expropriados de sua cidadania.

temos sim eventos descontínuos que não ocorrem como a mesma freqüência, sem deixar por isso de ter uma intensidade sobre a textura simbólica da história.

Quero deixar claro que falar de um panorama é o mesmo que ver o movimento ecumênico como um efeito das transformações ocorridas na base econômica da sociedade depois da segunda guerra mundial, ou de uma exigência de conscientização entre as igrejas que as levaria a formarem uma única igreja, coisa que ainda que sonhada por uns, dificilmente, pode ser observada entre as igrejas que formam o movimento ecumênico.

O termo ecumenismo representa o surgimento de uma tensão evidente entre salvação pela fé e salvação pelas obras, só que esta última parece ter se dilatado buscando agora na política seu exercício. A salvação pelas obras tem um caráter de **κοινωνία** no sentido de contribuição de auxílio, termo que encontra parentesco de sentido no universo **οἰκονομία**, entretanto, a hermenêutica presente no movimento ecumênico contemporaneamente vai numa direção antípoda ao da **κοινωνία**, pois, intervêm na deliberação das questões da cidade. Isso posto, deve-se dizer que os termos aqui referidos são significados na experiência presente das Igrejas cristãs que fazem o movimento ecumênico, isso não só localmente, mas desde o seu surgimento do movimento na Europa.

A *vontade de salvação* se volta para o mundo da consciência política após ter colonizado consciência individual, o fato de o homem ser culpado pelos seus pecados faz com que sua consciência seja uma forma de domínio sobre sua **ἐπιθυμία** (épitumía) (concupiscência). A consciência é o resultado de lento trabalho de individuação, ao dizer não para o mundo o cristão exerce um controle externo sobre suas paixões, este trabalho de desvalorização do mundo como um valor da prática cristã exerce uma pressão sobre o ardente desejo pela vida cuja satisfação se busca alcançar. A *vontade de salvação pela política*, presente no movimento ecumênico, já é um desdobramento daquela consciência de culpa representada por um impulso de salvação que acompanha a história do

cristianismo. Agora não é mais um ódio ao mundo e sim a busca de conscientização da sociedade para os excluídos, é salvar o outro para salvar-a-si-mesmo.

Vemos avolumar-se um emaranhado de termos gregos que são fundamentais para a genealogia do termo ecumenismo, palavras que se referem ao universo da escravidão, do baixo, do comum opostos ao mundo da liberdade marcado pela polis. Estas mesmas palavras cujo sentido fora arruinado pela hermenêutica cristã não podem ser deixadas de lado quando se procura estudar o movimento ecumênico em Belém. O ecumenismo vivido aqui é herdeiro da experiência ascética de negação da vida, o mito de surgimento do movimento como uma resposta à falta de unidade entre as igrejas não deixa de ser uma forma ritualizar o conflito entre as denominações cristãs.

A salvação cristã que é a troca efetuada entre os pecados do homem e a justificação divina, na qual deus recebe os pecados do homem pedindo como preço apenas sua submissão incondicional. A justificação que quita a dívida do homem com Deus é o instrumento usado pelo cristão fiel para avaliar o mundo como um “animal estimador”, como bem já nos mostrara Nietzsche.

A incerteza de salvação que acompanhou os desdobramentos do cristianismo desde a Reforma Protestante com as querelas teológicas acerca do fundamento da justificação se pela graça ou pelas obras ou se pela predestinação teve um forte impacto sobre o modo como o protestante, mesmo os pentecostais, organiza seu modo de experimentar simbolicamente a dimensão salvífica da fé cristã. Este é um dos princípios organizadores da cosmologia da vida de purificação à qual deve se submeter aquele que se converte à fé cristã para alcançar a beatitude eterna. Quero com isso dizer que a vontade de salvação é um agente simbólico que ajuda a conforma o significado da vida humana tentando diminuir o peso do desprazer e sofrimento com a realidade experimentada mediando as relações do homem com a religião. O ecumenismo tendo já

experimentado o fracasso de uma salvação com um fundamento subjetivo, como a justificação, pretende realizar na prática o mito trans-histórico da justificação pela obras realizando a **κοινωνία** fazendo do cristão um **κοινωνός** um participante na comunidade.

O sentimento de desprazer com o mundo, sentido individualmente pelo cristão, é agora distendido para a esfera da política por meio de uma salvação social, ou melhor, da vontade de salvação como caridade que se universaliza por meio do agir nas instituições sociais. Difícil equacionar o peso que acarreta para a esfera religiosa buscar a salvação na tão frágil dimensão da política, que não tem a menor preocupação com o sentido que o ecumênico dá ao mundo. O trunfo da vontade de salvação sobre a esfera da política é plasmar os conflitos que nela são peculiares, como missão da Igreja, não digo que o ecumenismo quer conquistar o poder temporal, antes ele empreende uma peregrinação ao domínio da política para nele construir o reino de deus.

Os pentecostais, sim, querem o poder temporal, suas missões parlamentares não são se não uma desesperada guerra santa contra a corrupção do mundo, sejam assembleanos, quadrangulares, da Igreja Universal, suas missões tem um caráter soteriológico pesado, pois, ainda acreditam numa **παρουσία** (parousía) no sentido de chegada de um rei, a teologia cristã associa este termo ao segundo advento de Cristo. Em nome desta ficção soteriológica que enfeixa o olhar do pentecostal sobre o mundo repousa o valor que este dá à ação nas instituições do Estado. Em nome de uma interpretação das epístolas paulinas, as Igrejas pentecostais, de um modo quase que uníssono, vêm na entrada em cargos parlamentares uma forma de assegurarem seus interesses denominacionais. Política para a teologia pentecostal é “participar” do Estado, ou melhor, somente atestar a completa impossibilidade de este suprir o desejo de salvação dos crentes, contudo é preciso submeter-se ao Estado visto que, segundo a teologia paulina, toda a instituição é divina.

Faço questão de estabelecer este paralelo com os pentecostais por considerar que na prática estes dois modos de cristianismo seja pentecostalismo, seja ecumenismo exibem uma significativa preocupação com a esfera da política. Contudo, é preciso que se destaque que os pentecostais, mesmo aqueles adeptos da chamada teologia da prosperidade, efetuam uma valoração negativa do mundo, pois ele é o que precisa ser conquistado pelo evangelho. Já nas igrejas que fazem parte do ecumenismo, mesmo que se tenha uma perspectiva contrária ao mundo, esta não o abandona à sua danação inevitável. Ser contrário ao mundo não significa negá-lo, é antes a oportunidade para nele agir com o fito de transformá-lo por meio de uma prática condizente com a justiça social que se torna um avatar da justiça divina.

Meu leitor que não me leve a mal, mas em ambos os casos, é a *vontade de salvação* que governa os rumos da perspectiva cristã, sendo o suporte que ajuda a suportar o peso esmagador do mundo. Tanto um quanto o outro não consegue viver em um mundo governado pela ausência de sentido da vida e do mundo, o cristianismo desenvolveu uma eficiente máquina de valoração do mundo cuja mercadoria produzida é véus o que nos faz lembrar Shopenhauer (2006) quando mostra a injunção que há entre sonho e realidade.

A genealogia do termo ecumenismo se opõe a uma hermenêutica, não procuramos arrancar os véus e sim questionar o modo como eles foram dispostos. Procurei mostrar que o trabalho de interpretação é também uma forma de mistificação, o termo ecumenismo é arruinado pela interpretação feita modernamente pelas Igrejas que compõem o movimento ecumênico. Não estou reprovando o ato de interpretar, o que tentei é exhibir como os motivos da interpretação não são nem um pouco condizentes com o símbolo a ser interpretado. Sob uma perspectiva rigorosa é difícil associar o termo ecumenismo ao mundo semântico da política quando recorremos ao idioma original, contudo, este rigor se torna vão frente aos eficientes efeitos ideológicos que a interpretação pode causar sobre aqueles que agem guiados pelo seu tênue fio. Vejo na *vontade*

de salvação um desesperado impulso de significação da vida, do mundo e da ação.

Para um leitor desatento este capítulo pode parecer “abstrato e muito teórico” tenho que adverti-lo de que sua compreensão precisa ser mais aguçada e não se enganar com alguns vícios de pensamento que opõem trabalho conceitual à exibição de dados concretos. Só gostaria de lembrá-lo que o próprio Lévi-Strauss (1976) já mostrara que os inventores da cultura são os responsáveis por sua síntese e não aqueles que a observam. A hermenêutica só é efetiva se na escuta do outro não invadimos o seu **oíkos** interpretativo, isso é só para descontrair frente à aparente aridez da discussão aqui empreendida. Se o leitor não fizer um bom esforço para se posicionar com relação a este capítulo não será capaz de me acompanhar nos portais que ainda nos aguardam.

Capítulo IV – Uma afinidade eletiva: Religião e política. A soteriologia que invade a política.

Neste capítulo iniciarei aquilo que pode ser chamada de história local de nascimento do movimento ecumênico em Belém. Partirei de uma discussão que situa um certo período recente da história que trata das últimas décadas da ditadura militar. Tento deixar visível o engajamento político da Igreja católica, cujas ações de contestação ao regime instaurado ocasionaram uma tensão entre o Estado e a Igreja.

Estamos diante de um importante fator para o entendimento da elaboração de uma história mitificada do movimento ecumênico, para ser mais preciso, é o ponto de partida para a construção da justificativa simbólica para o sentido do ecumenismo em Belém²⁵.

No início da década de 80 temos um dos mais conturbados episódios da ditadura militar ocorrido no estado do Pará. Trata-se de um incidente que se desenrolou na cidade de São Geraldo do Araguaia em 13 de agosto de 1981, resultando num confronto armado entre policiais federais, funcionários do Getat (Grupo Executivo das Terras do Araguaia-Tocantins) e posseiros da cidade. O confronto teve como desfecho a morte de um fazendeiro que compunha a

²⁵ Ao retomar aqui o evento da prisão dos padres franceses, acusados de crime contra o Estado Brasileiro na época da ditadura, é uma tentativa de mostrar de que modo a busca por sentido histórico levou o movimento ecumênico em Belém a dar outro sentido a este evento através de uma prática de interpretação, na qual a história, ou um determinado evento é arbitrariamente significado na forma de símbolo, isto é, uma história monumental. O modo de contar essa história é que esclarece o jogo existente entre os diferentes agentes sociais e simbólicos presentes na prática de contar uma fração da história, já que, ao que parece, contar a história de um movimento social e religioso, como o Movimento ecumênico, é reunir uma série de eventos, cuja significação, não é dada apriori, mas sim requer uma intervenção política dos sujeitos.

diligência, juntamente, com os agentes federais dos quais alguns ficaram feridos após o tiroteio²⁶.

Depois deste incidente, a Polícia Federal empreendeu uma caçada implacável aos posseiros com o objetivo de desmobilizar qualquer forma de “organização paramilitar”, entretanto, dias depois os acusados se apresentaram às autoridades policiais, sendo imediatamente presos²⁷. Após se entregarem à justiça, os presos foram indiciados pela lei de segurança nacional²⁸. O desenrolar desta seqüência de violências culminou com a prisão, no dia 31 de agosto de 1981, dos padres Aristides Camio e Francisco Gouriou, acusados de incitação aos posseiros contra o Estado. Os padres de nacionalidade francesa foram mantidos incomunicáveis até o dia 08 de setembro de 1981, sendo visitados pelo arcebispo de Conceição do Araguaia, Dom Patrício José Hanrahan, que além dos padres visitou os posseiros como Oneide, viúva do sindicalista assassinado Francisco Lima que trabalhava na diocese de Conceição do Araguaia.

Devo lembrar que, neste momento, a Igreja tinha várias linhas de “enfrentamento ideológico” ao regime militar, entre elas a Comissão Pastoral da Terra (CPT), pois no mesmo jornal que traz a reportagem acerca das prisões de Camio e Gouriou²⁹ está contida uma outra de proporções muito maiores que se refere à uma cartilha política distribuída pela CPT na região centro-sul do país. Esta cartilha tem um caráter pedagógico e político, visando esclarecer aos trabalhadores rurais a estrutura de uma sociedade de dentro do vernáculo político-ideológico desta organização de característica partidário-religiosa. Nesta cartilha é possível perceber as influências de várias lideranças políticas que compunham a CPT como líderes de partidos de esquerda, assim como, a participação do modelo eclesial das CEB's (Comunidades Eclesiais de Base).

²⁶ Jornal “O Liberal”, 02/09/1981.

²⁷ MAUÉS, 1982, p.g 31.

²⁸ É bom que se diga que, segundo relatos da época, os presos foram vítimas de violências no interior da carceragem onde permaneceram detidos logo após sua apresentação às autoridades policiais.

²⁹ Conceição do Araguaia. A respeito dos padres Aristides e Francisco e posseiros presos. Comunicação do secretariado geral da CNBB. 1981- N^o 357.

Temos neste episódio certa conjuntura de sentido, ancorada em símbolos religiosos, como a idéia de pecado, atualizados pela prática política, causando no interior da estrutura política uma transformação do evento da prisão dos padres em um símbolo religioso e político, pois, passou a ser uma referência de dupla abertura de sentido nas práticas tanto políticas quanto religiosas de setores da igreja, permeando outras confissões cristãs.

Passados poucos dias da visita do Arcebispo aos presos, estes foram transferidos para Belém numa operação sigilosa que apanhou a todos de surpresa visto que a Polícia Federal havia informado que a remoção só se daria dias depois. Várias visitas aos presos foram impedidas inclusive a visita do então arcebispo coadjutor de Belém Dom Vicente Zico em 12/09/1981, ao lhe ser negada a visita Dom Zico afirmara que “sua intenção não era de causar tumulto, mas sim de levar conforto espiritual aos nossos irmãos, e disse que o Pará inteiro está unido para que essa situação deles seja resolvida o mais breve possível”.³⁰ No mesmo jornal em que é noticiada a recusa de visita aos presos em São Geraldo do Araguaia, se divulga uma Vigília do Sacramento celebrada na Basílica de Nazaré que reuniu aproximadamente 600 pessoas, esta vigília tinha como intenção interceder pelos padres presos juntamente com os 13 posseiros. Na homilia de Dom Zico enfatizava-se o momento de provação pelo qual passava a Igreja, sendo alvo de injúrias infames contra seus ministros. Nas palavras do Padre Ricardo Rezende: *“a diocese de Araguaia tem alegria por ter experimentado a violência do sistema, ao ter dois padres presos em regime de incomunicabilidade por pregarem o que Cristo recomenda”*³¹. Durante a celebração foram lidas várias notas em solidariedade a Camio e Gouriou, a vigília transcorreu em clima tranqüilo, não se observou a presença da polícia nem dos demais órgãos do governo no local.

³⁰ Jornal “O Liberal”, 13/09/1981.

³¹ Jornal “O Liberal”, 13/09/1981.

A igreja mobilizou um outro movimento, que reuniu uma massa de fiéis e partidários da causa dos padres de aproximadamente 2000 pessoas, na igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro no dia 13/09/1981. A missa teve caráter de contestação e indignação por conta da prisão dos padres, assim como o desagravo pelas acusações feitas contra a Igreja pelo senador Jarbas Passarinho que na época era o presidente do Senado Federal. A missa iniciou precisamente às 19:40 horas, precedida pela comunicação do padre Ricardo Rezende Figueira, coordenador da pastoral da Diocese de Conceição do Araguaia e que naquele pronunciamento representava o presidente da Regional Norte II da CNBB Dom José Patrício Hanraham. Ele buscou enfatizar a solidariedade aos padres naquele momento, bem como relatou a situação de tensão existente naquela área.

Antes de ser feita a leitura do evangelho, tomou a palavra o Arcebispo coadjutor de Belém, Dom Vicente Joaquim Zico que disse: *“Condenamos e repelimos tudo aquilo que vem da injustiça, da repressão. Não visamos pessoas. Aquela pessoa que falou contra a Igreja foi feliz ao mostrar a injustiça, mas não falou da iniquidade de leis que são feitas e não são cumpridas e nem da miséria em que vivem milhares de pessoas neste país.”*

Em seguida o Arcebispo de Macapá Dom José Maritano leu notas da Regional Norte II, depois o Arcebispo de Cametá José Elias Chaves fez um relato sobre a visita feita pelos bispos durante a manhã aos padres e aos outros 13 encarcerados. Além disso, ele relatou um diálogo que tivera com o delegado José Luiz Cardoso, da Polícia Federal que lhe indagara a cerca do que era a verdade e o padre lhe respondera dizendo: “que esta mesma pergunta tinha sido feita a Jesus pelo governador Pôncio Pilatos, e que Jesus nada lhe respondeu”. No momento do ofertório, Frei Luis Pinto Azevedo comunicara que as ofertas seriam repassadas às famílias dos posseiros presos, pois estavam em dificuldades em São Geraldo do Araguaia. Dando prosseguimento à missa, o bispo de Abaetetuba Dom Ângelo Frozi, na qualidade de representante da CNBB por delegação de

Dom Luciano de Almeida secretário geral daquela conferência fizera a leitura da seguinte nota:

“Dom Luciano lamenta não poder estar presente nesta noite aqui conosco, porque está acompanhando em Brasília todo o processo, juntamente com advogados da Comissão Nacional de Justiça e Paz, para conseguir o “habeas corpus” em favor dos presos.

A presença da CNBB nacional é também uma denúncia firme de todo um sistema que privilegia uma minoria do nosso povo em detrimento de milhões de brasileiros sem terra nem condições de melhorar sua vida.

Lançamos mais um apelo urgente a todos os que têm responsabilidade na condução de nosso país para que assumam de verdade e com determinação a reforma agrária e uma nova política de justiça e de fraternidade em nosso país, sem as quais nenhuma democracia será possível.

“Nessa noite, renovamos o nosso compromisso de fidelidade ao evangelho de Cristo que nos leva a assumirmos as dores, as lutas e as esperanças de nossos irmãos para fazermos juntos uma caminhada de justiça e de fraternidade.”

Posteriormente, o padre Ricardo Rezende Figueira leu uma carta do Bispo de Conceição do Araguaia Dom José Patrício. Os ministros de louvor da paróquia, grupo de fiéis responsáveis pelo louvor, enfatizavam a participação dos fiéis durante a celebração. Em uma parede da paróquia se lia em uma faixa a seguinte mensagem: “Liberdade para os padres Aristides e Francisco e aos 13 lavradores”.

Em 15 de setembro de 1981 o arcebispo coadjutor de Belém, Dom Vicente Joaquim Zico foi impedido de visitar os missionários e os posseiros presos que se encontravam na carceragem da Polícia Federal. Em declaração ele se expressara da seguinte forma: “Acho humilhante, degradante e vergonhoso para o país”.

Aproximadamente 200 pessoas encontravam-se à frente do prédio da PF, com a intenção de visitarem os presos. Mais ou menos ao meio-dia, começaram as visitas em número de três em três pessoas, que lá passavam cerca de vinte minutos. Enquanto mais um grupo de três visitantes se preparava para a visita, do lado de fora “manifestantes”, representantes de muitas entidades, assim como, um grande número de estudantes começou a cantar hinos religiosos, que foram tomados pela polícia federal como uma incitação contra a ordem pública, imediatamente foram suspensas as visitas naquela carceragem.

Antes que as patrulhas da polícia federal chegassem ao local, para dispersarem os manifestantes, o arcebispo coadjutor falou aos manifestantes pedindo-lhes que parassem de entoar aqueles hinos religiosos, como também não mais gritassem algumas palavras de ordem, que estavam sendo vistas como uma provocação à autoridade policial. Quando os manifestantes pararam de cantar o arcebispo indagou a um agente da PF se as visitas seriam retomadas, pois ainda faltava uma hora, das duas que se destinavam às visitas. A resposta que fora dada ao arcebispo, foi contrária às suas expectativas, a isso o arcebispo respondeu indignado, dizendo o quanto era humilhante e degradante para o país aquela situação, porque o acordo com a polícia não tivera sido respeitado por parte da própria PF, que negava a visita aos presos.

Enquanto os religiosos tentavam entrar para continuar a visita, pouco depois, saiu da carceragem o advogado Djalma de Oliveira Farias, contratado pelo sindicato rural de Conceição do Araguaia para defender os posseiros, ao sair, o advogado foi longamente vaiado pelos manifestantes, por quem foi chamado de “pelego”. Uma das primeiras que deixou a PF após visitar os presos foi a também advogada Vera Tavares, ela comentou que não houve condições de conversar com os padres, pois estes se encontravam em selas separadas, mas também, em cada sela se encontravam dois agentes da polícia que vigiavam os presos. A maioria dos que saíram da visita diziam basicamente a mesma coisa, que tinham ido visitar os presos para lhes levar uma palavra de conforto e esperança naquele

momento de provação. Entre as coisas levadas aos prisioneiros estava o livro de Leonardo Boff, “O Caminhar da Igreja dos Oprimidos”.

Mesmo tendo sido proibidas as visitas aos padres, dois repórteres, disfarçadamente, conseguiram, em meio ao clima turbulento da suspensão das visitas, obter acesso aos prisioneiros. O repórter do jornal O Liberal, Ribamar Fonseca, fez-se passar por um bancário, integrante da Sociedade Paraense de Direitos Humanos. Após ter cumprido as exigências feitas a todos os visitantes, teve a oportunidade de visitar os padres, em relato do próprio repórter é dito que em cada andar da carceragem da Polícia Federal se viam policiais fortemente armados. Chegando ao respectivo andar onde se encontravam os padres, o repórter disfarçado foi recebido pelo delegado, José Luiz Cardoso, que controla a visita aos padres. Ele guiou o repórter a um longo corredor no qual se encontrava um dos padres. O delegado o apresentou ao repórter, dizendo: “Este é o padre Aristides”. O repórter notou a roupa que era vestida pelo sacerdote, tratava-se de um short, camisa de malha e sandálias, ao ser cumprimentado pelo repórter, o padre juntamente com ele sentaram-se um em frente ao outro. Ao lado, sentado, folheando uma revista, se encontrava o delegado José Luis Cardoso, que supervisionava pessoalmente a visita. Eis o conteúdo da entrevista feita o com padre:

“- O sr. sabe por que está preso?

-Não exatamente, mas creio que a Polícia fez ligação da nossa ação pastoral como o incidente com os posseiros.

- Mas o que houve realmente em São Geraldo?

- Os posseiros atiraram nos policiais pensando que fossem pistoleiros.

- O sr. Sabia que os posseiros acusaram vocês de os terem incitado?

Nesse momento, disse o repórter que o delegado interveio, dizendo que os padres ainda não tinham mantido contato com os posseiros. O repórter continuou

afirmando que essa informação tinha sido amplamente divulgada pelos jornais. O padre procurou disfarçar seu constrangimento e o delegado acorreu dizendo:

“-O sr. pode perguntar o que quiser.

- O sr. sabe do que está sendo acusado?”

O sacerdote apanhou um papel dobrado e o entregou ao repórter. Era uma intimação assinada pelo delegado Raimundo Maria, Presidente do Inquérito, para que comparecesse ao escritório do Getat, em São Geraldo do Araguaia, para prestar esclarecimentos. A intimação credenciava um agente da polícia federal para acompanhá-los, nela entre parênteses se encontrava escrito, o dispositivo da Lei de Segurança Nacional no qual estava enquadrado, artigo 36 inciso II e IV. O delegado então foi perguntado pelo repórter: É essa mesmo a lei de segurança nacional e o delegado concordou.

“- O sr. já teve contato com o seu advogado?

- Não senhor.

- Mas o delegado da Ordem do Advogados do Brasil, seção Pará, João Marques, já esteve aqui com o senhor, não?

- Esteve e conversei com ele.

- É verdade que o senhor e o padre Francisco vieram algemados?

- É, viajamos para cá algemados.

-O senhor sabia que vinha para Belém?

-Não, disseram que estávamos sendo transferidos para Brasília, mas desconfiei que viajávamos para Belém porque só voávamos sobre a mata, quando a gente vai para Brasília passa sobre fazendas.

- Desde quando está em São Geraldo do Araguaia?

- Há três anos. Fui designado para lá pelo bispo de Conceição do Araguaia.

- Dom José Patrício?

- Não. Dom Estevão Avelar Brandão, que hoje está em Uberlândia.

- O sr. tem tido contato com sua família na França?
- É muito difícil. Antes mesmo de ser preso já era difícil o contato com ela.
- O sr. confia que será feita justiça no seu caso?
- Claro. Estou tranqüilo, pois, apenas fiz meu trabalho pastoral.”³²

Comentários daqueles que conversaram com o padre Francisco Gouriou, diziam o modo como ele interpretava sua prisão, para Gouriou existiam duas consolações que o ajudavam a suportar a prisão: a convicção de que sua prisão era injusta (parte ilegível no jornal). Em uma rápida conversa com repórter era possível perceber o constante tremor nas mãos de Gouriou, um sinal de seu nervosismo por se encontrar preso sem uma acusação contundente. O padre se encontrava preso em uma sala do quarto andar da Polícia Federal, Gouriou estava em São Geraldo do Araguaia somente há seis meses.

A proibição de visitar os padres causou grande burburinho em alguns setores da sociedade, como na Igreja Luterana, no Partido dos Trabalhadores e na Ordem dos Advogados. Considero como relevante para essa pesquisa o posicionamento da Paróquia de confissão Luterana que deu a seguinte declaração sobre o assunto, ela é de total concordância como o arcebispo coadjutor, Dom Vicente Zico, de considerar uma situação “humilhante e degradante” que sofreram aqueles que pretendiam visitar os presos. A pastora acompanhara o arcebispo até o arcebispado, na ocasião ela manifestou sua intenção de estar com os padres como representante da Igreja da qual é sacerdotisa.

Passados poucos dias, um pequeno grupo de políticos também foi impedido de visitar os padres Camio e Gouriou, tratava-se à época do vice-presidente do PMDB, senador Teotônio Vilela, que estava acompanhado dos deputados Cristina Tavares e Jader Barbalho. Ao serem recebidos pelo superintendente da Polícia

³² Jornal “O Liberal”, 16/09/1981.

Federal, Sadoc Reis, os parlamentares foram informados da proibição de se visitar os presos. O senador Teotônio Vilela dissera ao superintendente que tinha recebido do presidente de seu partido, Ulisses Guimarães, a informação do próprio Ministro da Justiça, Ibrahim Abi-ackel, que havia afirmado que a incomunicabilidade dos presos tinha sido suspensa. Ao sair da carceragem, juntamente com os dois deputados, o senador queixava-se do fato de que a informação dada em Brasília não correspondia ao que estava realmente acontecendo em Belém.

Da carceragem, os parlamentares se dirigiram para a sede da CNBB, Regional Norte II, chegando lá foram recebidos pelo secretário da ordem, frei Luiz Pinto Azevedo, que foi informado do que acontecera na sede Polícia Federal. O senador demonstrou seu interesse de se dirigir a São Geraldo do Araguaia. Ainda na sede da CNBB o senador entrou em contato com o Ministério da Justiça, onde foi informado que o ministro entraria em contato com ele assim que pudesse, retornando a ligação do senador. Pouco tempo depois, um funcionário do Ministério da Justiça retornou a ligação informando que o ministro estava ausente do prédio do ministério, pois teria ido ao Palácio do Planalto. O senador requereu do funcionário que este ao avistar-se novamente com o Ministro lhe informasse que, o que ele havia dito ao senador Ulisses Guimarães não correspondia ao que estava acontecendo realmente com os presos em Belém. O próprio Ulisses, ao ser informado, considerava ridícula aquela situação. Para o presidente do PMDB isto parecia significar que em “Brasília se dizia uma coisa e em Belém se fazia outra”, “se alguém não conversar isso vai pegar fogo, porque eu já tenho experiência dessas coisas. Veja, por exemplo, o que aconteceu em São Bernardo do Campo, onde eu estive pessoalmente, por causa da greve”. Posteriormente às 18:00 hs o senador Teotônio Vilela ligou novamente para o Ministro da Justiça, dessa vez foi atendido pela secretária do Ministro, ela informou ao senador que o Ministro não estava no gabinete, mas que se encontrava no prédio do Ministério e que assim que ele retornasse, ela telefonaria de volta para Belém. O senador aguardou por uma hora o retorno da ligação que não se concretizou. Ao deixar a

sede da CNBB regional norte II, o senador confirmou sua viagem para São Geraldo do Araguaia às 08h00min no dia seguinte.

O julgamento: O Estado contra a Igreja dos Excluídos.

No final do mês de setembro, precisamente no dia 23, foi negado por unanimidade, pelo Superior Tribunal Militar, o *habeas corpus* impetrado pelos advogados dos padres franceses. Logo após, no dia seguinte, a CNBB se pronunciou sobre o assunto nos seguintes termos: 'conforme dados que são do nosso conhecimento, os padres Aristides Camio e Francisco Gouriou apenas cumpriram seu dever de orientar o povo na defesa de seus direitos. Cartas antigas dos mesmos sacerdotes, cujos originais estão em nosso poder, comprovam que, de longa data, eles vinham alertando as autoridades locais, por visitas e por escrito, sobre a difícil situação dos posseiros e o perigo de conflitos armados' (*apud* MAUÉS: 1982 pg.31).

Em meio à negação do *habeas corpus* aos presos de São Geraldo Araguaia, foi montada uma operação de transferência sigilosa dos missionários franceses de Belém para a Polícia Federal em Brasília. Com essa transferência se deu início ao processo de expulsão dos padres do solo nacional.

A região de São Geraldo do Araguaia ainda continuava sob forte tensão, no dia 15 de outubro de 1981 ocorre um novo incidente entre Estado e Igreja, tratou-se do constrangimento sofrido pelo padre Alfredo de La Ó que não era diocesano, foi pressionado pelos funcionários do GETAT a fazer a celebração da missa na festa do padroeiro da cidade. Outro padre estrangeiro de origem irlandesa, Peter Macrthy discordou da celebração, pois esta só poderia se dar com prévia permissão do bispo local, a réplica do padre foi respondida com sua prisão, juntamente, com 4 religiosas e 2 leigas, tal evento se deu em meio à invasão da casa paroquial por funcionários do GETAT. Essa demonstração de força do Estado para com a Igreja provocou a imediata reação da CNBB Regional NORTEII

que repudiou a ação do GETAT, cujos funcionários foram acusados de conduzir os religiosos sob tortura à delegacia. Em nota a CNB Regional Norte II interpretou o evento do seguinte modo: “Não estamos diante de um fato isolado, como pretendem alguns, mas diante de um conjunto crescente de fatos que começam a caracterizar um clima de perseguição intencional à Igreja de Jesus Cristo em nossa região” (Maués 1982 pg.36).

Aproximadamente já ao fim do mês de outubro de 1981, como relata MAUÉS (1982), o processo de expulsão dos padres chegava às mãos do presidente em exercício na época. Houve então uma intensa atividade de CNBB, no sentido de realizar contatos oficiais entre o órgão oficial da Igreja e a presidência da república, a mobilização da Igreja não se restringiu somente à articulação por parte da CNBB, mas também envolveu a nunciatura apostólica, uma espécie de representação direta do Papa.

Posteriormente, no dia 5 de novembro, o presidente, João Batista Figueredo, emite seu parecer sobre o processo via despacho cujo teor, reconhece a existência ‘do crime em tese’³³, neste despacho o presidente reforça a possibilidade de pena de expulsão dos acusados via um decisão da justiça.³⁴ Mesmo com decisão do Ministério da Justiça de por em liberdade os padres, estes permaneceram preso por meio da decisão do Juiz Auditor Militar que decretara imediatamente a prisão preventiva dos missionários, após o decreto estes foram transferidos para o Quartel do II Batalhão de Infantaria de Selva.

É importante lembrar que o panorama político da época da prisão dos padres também foi marcado pela disputa política entre as lideranças políticas que

³³ Citado por (Maués 1982 pg.32).

³⁴ É bom que se diga que paralelo ao processo de julgamento dos padres, a conjuntura de tensão entre Igreja, Estado e sociedade se acirrava ainda mais com a recorrência de outros incidentes envolvendo missionários estrangeiros católicos em solo brasileiro. Tais incidentes eram marcados por disputa pela terra e assassinatos; Maués (1982) destaca destes incidentes dois como a morte do tratorista Edinaldo Rodrigues de Souza, cunhado de um fazendeiro que disputava com 164 famílias de posseiros da gleba de Pau Seco em dezembro de 1981. Houve também, o incidente de Xinguara (maio de 1982) no qual se tentou incriminar outro missionário francês.

se revezavam no comando do Estado. Estes eram representados pelo Senador Jarbas Passarinho e o Governador Alacid Nunes. Em decorrência do rompimento dos dois líderes que se dá no início de 1981, a facção dos que apoiavam o Governador Alacid Nunes passou a engrossar as fileiras do PMDB que fazia oposição ao governo militar. A conjuntura política visando às eleições era a seguinte: o Governador Alacid Nunes apoiava dois candidatos, um o deputado Jader Barbalho, à sucessão no Governo e, outro, chamado Hélio Gueiros, para a vaga no Senado. Este arranjo peemedebista se configurou como um ameaça à manutenção do poder do Senador Passarinho que buscava reeleger-se como Senador e, ainda, eleger seu candidato ao governo.

A definição da data do julgamento dos acusados, marcado para o dia 21 de Junho de 1982, na Auditoria Militar de Belém, suscitou um amplo movimento de mobilização por parte dos setores da sociedade envolvidos no evento da prisão dos padres. Primeiramente, temos uma ampla divulgação do julgamento por parte dos meios de comunicação, que também anunciavam as diversas manifestações organizadas como forma de protesto ao julgamento. O MLPA era um dos agentes de mobilização que marcou uma manifestação que visava acompanhar todo o desenrolar do julgamento. O MLPA tinha em sua programação ocupar a praça da República, ponto estratégico para uma mobilização visto se localizar a poucas quadras do prédio da Auditoria Militar.

É bom que se diga que a imprensa³⁵ se manifestava contrária à causa dos padres franceses, bem como fazia críticas insinuantes ao setor progressista da Igreja Católica. É registrada, também na época a circulação de cartilha com a assinatura do MLPA, com um conteúdo de crítica aos padres franceses assim como ao bispo de São Geraldo do Araguaia Dom Patrício José Hanraham. A avalanche de acusações hostis à Igreja que circulavam pela imprensa provocou a

³⁵ Maués (1982) faz um comentário sobre o posicionamento da imprensa no caso dos padres franceses, principalmente em relação a um artigo publicado no jornal O Liberal de 18 de junho de 1982 cujo teor era explicitamente contrário aos padres, bem como criticava a atuação do MLPA na questão rural paraense. Este artigo fazia parte de uma série de outros amplamente publicados que buscavam causar sérias dúvidas a cerca da conduta dos missionários estrangeiros e de sua atuação na região onde se dera o conflito.

convocação por parte da Arquidiocese de Belém, que na pessoa do Arcebispo de Belém Dom Alberto Ramos, convocou uma entrevista coletiva para dar conta das acusações feitas à Igreja pelos meios de comunicação. A entrevista tinha como objetivo emitir um manifesto de repúdio aos conteúdos infamantes tanto das notícias que eram apresentadas em jornais, assim como desqualificar a cartilha como assinatura do MLPA, que fazia duras acusações à Igreja.

Por meio de um documento intitulado “Comunicado da Arquidiocese ao povo de Deus” o Arcebispo tornava pública a programação prevista pela Igreja para acompanhar o Julgamento dos Padres. A programação era em sua maioria de vigílias que se dariam às vésperas do julgamento em várias paróquias e comunidades religiosas, posteriormente, no dia do julgamento estava prevista uma missa, nas paróquias, que ocorreria horas antes do início do julgamento, o documento convidava os fiéis a se concentrarem na Praça da República no dia do julgamento. O documento ainda fazia referência à manifestação organizada pela MLPA nos seguintes termos: “Sabemos que está sendo programada manifestação pública, durante o julgamento na Praça da República. Somos informados do empenho dos seus organizadores, quanto ao caráter ordeiro e pacífico da concentração, e por isso não recebemos apoiá-la. Sugerimos, porém, que, para evitar infiltrações indevidas, as paróquias ao se apresentarem ali identificadas de algum modo, reunindo-se então as pessoas em torno do sinal distintivo de sua paróquia” (MAUÉS: 1982).

Passadas essas coisas, chega ao conhecimento público a decisão do MLPA de suspender sua manifestação no dia do julgamento, pois os órgãos de segurança já tinham deixado claro, em comunicado à imprensa, que daria suporte policial ao julgamento, montando um maciço esquema de segurança ao redor do prédio da Auditoria militar, assim como em pontos estratégicos como a praça da república e Largo da Trindade. Três forças de segurança estariam envolvidas na segurança, agentes do DOPS, Polícia militar e Exército e deste, especialmente, o destacamento da Companhia de Controle de Distúrbios Coletivos.

Em nota publicada, o comando da 8ª região militar já afirmava que coibiria qualquer manifestação programada³⁶. Na noite da véspera do julgamento sob o comando do Exército foi destacado um contingente de 2000 homens da Polícia militar (à época tratava-se da quase totalidade do contingente de policiais da região metropolitana de Belém). As ordens eram de estabelecer uma vigilância ostensiva nas imediações do prédio da Auditoria Militar, montando ocupação da Praça da República e Trindade. Além destes se registrou a presença de homens da Aeronáutica, Polícia Federal e o apoio aéreo de helicóptero sob as ordens da 8ª região militar de sobrevoar as áreas que possivelmente seriam ocupadas por populares durante a audiência do julgamento. O comando militar se adiantou em ocupar as igrejas que serviram de ponto de encontro dos manifestantes, onde estes começaram a se reunir já na noite que antecedeu o julgamento, como Igreja da Trindade e igreja das Mercês, é bom que se diga que juntamente com a praça da república se tinha uma espécie de triângulo que seria aproximadamente a área de cobertura da manifestação. As ordens da polícia eram cercar essas igrejas bem como controlar o fluxo de entrada e saída de manifestantes, posteriormente se proibiu a entrada de manifestantes.

O início das manifestações foi tumultuado por um clima de tensão que levou a alguns incidentes, envolvendo a polícia e alguns manifestantes, entre estes incidentes podem ser citados, manifestantes que foram agredidos pelos cães da polícia com mordidas, além da apreensão de material de propaganda, encontrados em um caminhão da República de Emaús, imediatamente, após a apreensão do material que consistia em faixas e cartazes com mensagens referentes ao julgamento, a polícia requisitou que o caminhão fosse rebocado. O incidente que acirrou ainda mais o clima de tensão que antecedeu o julgamento foram as detenções de alguns manifestantes, entre os quais se encontrava o vice-

³⁶ Maués (1982), em seu texto sobre o julgamento, comenta que havia indícios de que grupos de partidários do PDS pretendiam infiltrar-se no meio da manifestação do MLPA vestindo camisas do mesmo, eles intencionavam causar tumulto para que a polícia revidasse por meio do uso da força, acreditava-se que essa infiltração visava atingir o governo do estado que era do PMDB.

presidente da ADUFPA (Associação de Docentes da Universidade Federal do Pará) o coordenador do núcleo de imprensa da SPDDH (Sociedade Paraense de Direitos Humanos), um suplente de vereador do PMDB e um fotógrafo do jornal “A hora do Povo” (Jornal “O liberal”, 22/06/1982).

Em meio aos momentos do transcurso do julgamento se encontravam reunidos manifestantes na Igreja das Mercês com Bispos, padres, freiras, líderes sindicais, lavradores, integrantes de movimentos comunitários da Igreja Católica, políticos, professores e estudantes e moradores da área curiosos em saber sobre o resultado do julgamento. Maués (1982) cita alguns dos manifestantes reunidos na Igreja das Mercês entre estes estavam os Bispos Dom Hermínio Malzone Hugo, Dom Vicente Zico (Arcebispo coadjutor de Belém), o Presidente da CONTAG (Confederação dos trabalhadores na Agricultura), José Francisco da Silva, o deputado estadual do PMDB/PA Ademir Andrade, com a chegada tardia do presidente nacional do Partido dos Trabalhadores Luiz Inácio da Silva.

No interior do auditório da Auditoria militar, se encontravam representantes da sociedade civil, da Igreja e de políticos, contudo, a maior parte dos lugares estava reservada àqueles que assistiriam ao julgamento já se encontravam ocupados por militares, ao se deparar com a falta de lugares para assistirem ao julgamento, membros da Igreja protestaram. O julgamento foi assistido de acordo com MAUÉS (1982) por 16 bispos, com alguns sacerdotes e políticos, ressaltava-se a presença do Arcebispo de Belém Dom Alberto Ramos, Dom Patrício José Hanrahan, Bispo de Conceição do Araguaia, O secretário da CNBB Dom Luciano Mendes de Almeida, Dom Tomás Balduino, Dom Pedro Casaldáliga, e os políticos Luiz Inácio da Silva, Jader Barbalho (Deputado Federal do Pará pelo PMDB) e o Vereador do PMDB João Marques que também era representante da OAB, seção Pará.

Já na manhã do dia 22 de junho de 1982, com o resultado do julgamento, a Igreja se posiciona da seguinte maneira quanto ao veredicto: “Aguardamos um

desfecho que fizesse justiça e reconhecesse a inocência dos acusados. Este não veio. Resta apelar às instâncias superiores. Tudo isso nos faz rezar e reviver a Paixão de Cristo condenado injustamente pelos tribunais do seu tempo (...). A igreja frente a estes fatos sente-se hoje incompreendida e condenada no exercício de sua missão evangélica (*Apud* MAUÉS: 1982: 36)³⁷.

A insatisfação quanto à condenação dos padres provocou manifestações que não se limitaram unicamente às notas escritas e divulgadas nos órgãos oficiais da igreja. Na Igreja da Santa Cruz em Belém, ainda na noite do dia 22 de junho de 1982, houve a celebração da Eucaristia cuja finalidade era dar prosseguimento à programação em relação ao julgamento. Estavam presentes na celebração, aproximadamente duas mil pessoas, entre as quais 16 bispos e 74 padres liderados por Dom Luciano Mendes de Almeida que, também presidiu a celebração.

O jornal “O Liberal” de 23/06/1982 reproduziu parte do discurso do bispo parafrasando-o nos seguintes termos: “Dom Luciano aproveitou para oferecer a todos os pastores da Igreja mortos e perseguidos pela opressão, afirmando que sentiu, na hora do veredicto, a mesma emoção que sentira quando acompanhou o caixão de Dom Oscar Romero, arcebispo de El Salvador, e do padre Burnier, assassinado no Mato Grosso. Da mesma forma, o secretário da CNBB recordou a

³⁷ O documento que é citado por Maués levou a rubrica de 17 bispos, dentre os que podem ser citados Dom Luciano Mendes de Almeida, Dom Patrício José Hanrahan, Dom Alberto Ramos, Dom Miguel Maria Giambelle, Dom Pedro Casaldáliga e Dom Tomás Balduino. Podem ser também citadas as assinaturas de vários outros bispos, das mais variadas tendências dentro da igreja que vão desde progressistas aos ditos conservadores. Foram manifestadas posições de Arquidioceses de outros estados como as do Rio e São Paulo, e também de outros bispos que não participaram do julgamento como Dom Avelar Vilela e Dom Eugênio Sales. Faço a citação contida no texto de MAUÉS (1982) a cerca do pronunciamento oficial da CNB sobre o caso: “Soubemos (...) de muitas irregularidades e pressões ocorridas durante o processo. Temos plena certeza da inocência desses padres. Consideramos a sentença injusta e digna de repúdio (...). Certamente muitos interesses estiveram por trás da decisão. Grupos radicais incomodados com a ação pastoral da Igreja encaminharam o processo de modo a chegar a uma condenação. Temos a convicção de que foi a ação pastoral da Igreja que esteve em julgamento”. E depois de solidarizar-se com todos os que trabalham na ação pastoral, de reafirmar a “opção preferencial pelos pobres”, e de condenar a LSN e propugnar por “uma reforma agrária que de fato faça justiça e reconheça os direitos fundamentais à propriedade da terra a quem efetivamente nela trabalha”, o documento se refere à questão eleitoral: “Que estas exigências não fiquem esquecidas, sobretudo num ano em que o povo é chamado à escolha de seus dirigentes pelo voto”(MAUÉS, 1982: 37).

morte do operário Santo Dias, ocorrida em São Paulo, durante a greve dos metalúrgicos, em 1980. Dom Luciano se referiu aos acontecimentos (do dia do julgamento), quando a Polícia militar ocupou a praça da República e os largos da Trindade e das Mercês, afirmando que ‘a nossa cidade se transformou numa cidade em estado de sítio, num verdadeiro campo batalha para reprimir pessoas que pacificamente queriam apenas justiça’. O bispo afirmou também que todo esse processo visa intimidar a Igreja que faz opção pelos pobres, mas que este caminho não será interrompido, pois Deus está aí para nos guiar’. Finalizando, Dom Luciano recordou que a cruz com o Cristo, que está afixada na parede da sala de audiências da Auditoria Militar, durante o julgamento, curiosamente estava ligeiramente inclinada, como se o Cristo não estivesse à vontade. Para nós, esta madrugada marcou a história da Igreja no Brasil’, concluiu sob aplausos”³⁸.

São relatadas outras manifestações de repúdio à condenação dos padres em outras localidades como uma que se deu em Santarém com a participação de milhares de pessoas; outra, em São Geraldo do Araguaia que contou no dia 24 de junho daquele ano com a participação de Dom Celso Pereira, bispo de Porto Nacional, e Dom Pedro Casaldáliga, com um número de participantes de aproximadamente 500 pessoas (MAUÉS,1982).

De um modo muito geral, a condenação dos padres gerou, por um lado, um duro golpe sobre a inserção política e social, cujo núcleo principal era a questão dos pobres, contudo, é observada, na época da prisão e condenação dos padres, uma crescente irmanação de vários movimentos, não somente religiosos, como também sociais e políticos que viram no caso dos padres uma oportunidade para se mobilizarem contra o regime repressivo vigente. Vejo neste evento o nascimento de uma nova forma de conduta dos fiéis de Igrejas cristãs em relação às questões do mundo social, é o nascimento de nova busca de salvação.

³⁸Na cerimônia, ainda de acordo com o jornal “O Liberal” de 23/06/1982, era perceptível no interior da Igreja cartazes com faixas que demonstravam a insatisfação gerada pelo resultado do julgamento, como, por exemplo, uma faixa que se deitava sobre o altar com a seguinte mensagem: “Condenando os 15 do Araguaia condenaram a Igreja e o povo”, outra que se encontrava afixada à parede “MLPA - O povo exige justiça”; “O povo...agora responde nas urnas”.

Capítulo V - CULTURA, HISTÓRIA E POLÍTICA: uma interpretação do nascimento do ecumenismo em Belém.

É inquietante olhar para o caso da prisão e condenação dos presos do Araguaia e verificar o quanto este fragmento da história do estado do Pará, assim como da história política do Brasil está tão distante de nosso horizonte de reconhecimento dos acontecimentos históricos. Ao que parece este evento pouca ou nenhuma luz lança sobre a tentativa de se compreender a nossa atual conjuntura política, entretanto, quando lançamos mão deste evento, que se deu há 27 anos atrás, não procurávamos estabelecer uma reconstrução da história política deste período e sim estabelecer uma comparação entre este evento e a força nele contida para a compreensão do nascimento de um movimento religioso como o movimento ecumênico de Igrejas cristãs de Belém. O episódio da prisão dos padres, ao que parece, é até mesmo ignorado pela “historiografia” oficial, isso que pode suscitar questionamentos quanto ao seu uso nesta pesquisa, principalmente, no que se refere a sua relevância histórica. Foi justamente a falta de “relevância”, como uma espécie de sentido antecipado que ligaria os eventos históricos como uma longa cadeia de significados, que fez com que se olhasse esse evento com muita atenção e paciência.

O incidente, que culminou na prisão dos padres e posseiros, ocorreu em um momento de intenso trabalho pastoral e de questionamento frontal da Igreja Católica ao regime político de então. A Igreja latino-americana depois da segunda metade do século XX em decorrência da situação de extrema pobreza e exclusão social nesta parte do continente. Ela encampou uma verdadeira cruzada contra os regimes de exceção que foram se consolidando pela América - Latina durante o momento da guerra fria. Na Amazônia é perceptível a presença de várias ordens missionárias estrangeiras advindas, em sua maioria, de países europeus que visavam estabelecer trabalhos missionários nas comunidades pobres da

Amazônia. Contudo, esse panorama mais geral não deve nos confundir quanto ao sentido simbólico que o evento da prisão dos padres suscitou no interior da Igreja Católica e naquelas a ela solidarizadas neste momento. O olhar frio e sem nenhuma paixão nos permite dar contorno a esse evento histórico que é acionado na memória coletiva das Igrejas que formam o movimento ecumênico.

Mesmo considerando que a Igreja Católica foi, naquele momento, uma das protagonistas na luta contra o Regime Militar, ainda assim, não podemos deixar de considerar que nela várias “tendências” se revezavam na contestação ao regime político, marcado em sua atuação pela suspensão de direitos civis. Internamente, essas tendências se enfrentavam no seio da Igreja, uma buscando uma Igreja cada vez mais internalizada e tradicional e outra que buscava uma inserção maior da Igreja nos negócios do mundo. São essas duas tendências que se conjugaram graças ao evento de São Geraldo do Araguaia, é bom suspender o sentido que pode sugerir o termo tendência, seu uso aqui se deve ao motivo de que ele é amplamente usado por aqueles que estudam a conformação histórica da Igreja Católica.

No meu modo de ver se trata, muito mais, de diferentes constelações simbólicas, ou seja, de um conjunto de sentidos que se reúnem para sustentar certa realidade que extravasa os limites de uma realidade concreta, isto significa dizer que a constelação retira do fluxo real algumas imagens que sintetizem o sentido de um agora histórico. No caso dos presos do Araguaia, verificamos a força que se expressa em reação em cadeia que fissionou o núcleo daquelas duas constelações existentes na Igreja, causando uma reorganização na experiência cristã observada naquele momento. O que falo se expressa, principalmente, no que se refere à participação da arquidiocese de Belém na defesa dos direitos dos presos do Araguaia, muitos registram certa omissão da Igreja, ou melhor, da arquidiocese metropolitana em outros eventos de contraposição ao militarismo. Entretanto, o que ocorreu em São Geraldo do Araguaia teve um impacto sobre Igreja, ocasionando um posicionamento de oposição ao regime no que concernia

ao tratamento dado pelo governo à Igreja de Jesus Cristo, leia-se aqui a Igreja Católica.

É digna de nota a participação tanto do Arcebispo Dom Alberto Gaudêncio Ramos³⁹, bem como do Arcebispo coadjutor Dom Vicente Zico, na mobilização para a campanha de libertação dos presos, além de serem portadores do posicionamento da Igreja oficial, amparados pelo incondicional apoio da CNBB na pessoa de Dom Luciano Mendes de Almeida. Estes se aliaram às outras arquidioceses do interior do estado do Pará para se empenharem na defesa dos missionários da Igreja e, principalmente, defenderem a ação pastoral da Igreja⁴⁰ que foi duramente cerceada pelas investidas violentas do Governo Militar.

É preciso não perder de vista que o episódio de prisão e condenação dos padres franceses, não sofre de minha parte uma análise estritamente política ou os desdobramentos que este pode ter suscitado na política nacional da época. Vejo nele muito mais o esforço atual do movimento ecumênico em lhe dar um sentido teológico-político e eu, vejo neste sentido dado pelo movimento um esforço de simbolização deste episódio como forma de inventar uma tradição que narre a História do movimento ecumênico. O presente do movimento, sua luta pela História, responsabiliza os membros do movimento pelo sentido que estes atribuem a si mesmos, quero com isso dizer que o presente do movimento é que selecionou o passado lhe atribuindo sentido. Essa seleção não de uma ordem do conhecimento histórico, ou de uma ciência histórica, mas de uma ordem cultural cuja história precisa ser compreendida, muito mais que registrada.

A ordem cultural é que enfeixa o que pode ser compreendido como esforço de simbolização da ação na História, acredito que o movimento ecumênico

³⁹ Existe muita controvérsia quanto à participação do arcebispo na denúncia feita contra padres e membros da Igreja que eram ligados a partidos comunistas, muitos são os questionamentos quanto à conduta do Arcebispo que para alguns foi considerado como um “traidor” de seus padres. Certo é que a maioria dos incidentes envolvendo missionários católicos naquela época era de religiosos de ordens estrangeiras sem ligação com a arquidiocese metropolitana.

⁴⁰ “A Província do Pará, 11/10/1982, 01/12/1982, 13/12/1982, 21/10/1983.”

exemplifica muito bem o modo como eventos históricos cuja importância não se encontra neles mesmos, pode ser percebida em uma conjuntura de história e cultura na qual os limites de ambas se esfumam. Não é o valor do episódio como fato histórico que lhe dá sentido de evento histórico, mas o valor que lhes é atribuído pelos agentes sociais que empreendem um esforço de dar valor como sentido para as suas ações. Valor não é somente um termo que uso para expressar uma descrição do que compreendi e sim um conceito de alcance muito preciso na compreensão do movimento ecumênico, pois se trata valor que um evento pode ter em uma economia cultural da História.

São os diferentes valores que conjugam para formarem uma narrativa de construção de uma memória do movimento ecumênico, é bem verdade que estes valores não se acomodam uns sobre os outros como sedimentos, mas sim se unem e se repelem hora perdendo, hora ganhando mais sentido. O sentido que os membros de Igrejas, que professam o ecumenismo, dão a esse evento da prisão dos padres de São Geraldo do Araguaia acionam um mecanismo cujo fim é elaborar uma memória comum às igrejas que praticam o ecumenismo.

O esforço de elaboração de uma memória do ecumenismo se confunde com uma História das lutas pelos direitos sociais e democráticos na contemporaneidade, pelo menos é esse o efeito que o desejo de uma salvação pela política tem provocado no seio do ecumenismo presente em Belém. A escrita sobre o episódio da prisão dos padres tem um contra efeito sobre a fala, tão impregnada de imagens que amalgamam fatos e experiências que dão coesão à memória do nascimento do ecumenismo na cidade de Belém.

Por meio de um olhar retrospectivo, podemos visualizar o conflito entre o símbolo que veio a ser a prisão dos padres, no registro da escrita que, ao que parece, exclui o parentesco como o ecumenismo e a fala (a história contada) que remete o evento como símbolo em um domínio de significado onde preponderam as imagens cristãs da caridade e da salvação. Não quero que se tirem conclusões

precipitadas sobre essas considerações, pois, não são as figuras em si dos padres que provocaram esse efeito de simbolização que teve sua prisão, mas sim o caráter coletivo que foi dado a essa prisão pelos próprios agentes á época envolvidos nesse episódio. Era a igreja que estava sendo vitimada ou mais apropriadamente, martirizada por conta da prisão dos missionários. Na entrevista aqui citada, dada pelo padre Aristides Camio, fica bem evidente o quanto o próprio padre é surpreendido com a sua prisão, não tendo em sua fala, registrada na entrevista, nenhuma intenção de ser visto como um mártir, mas sim um pastor que estava exercendo seu ofício diante de sua paróquia.

É o contexto de falta de liberdade política e de constante estado de vigilância às ações da Igreja que inaugura uma vontade de dar um sentido soteriológico e eclesiológico àquele evento. No presente as Igrejas que compõem o ecumenismo em Belém têm subordinada à sua soteriologia um sentido político que esta adquiriu por conta de seu envolvimento em questões sociais. Principalmente as Igrejas Anglicana Católica, Luterana e Metodista, fazem uso do acontecimento da prisão e condenação dos padres quando querem reforçar o compromisso social do ecumenismo. Isso pode ser observado nas reuniões inter-confessionais nas quais as lideranças utilizam recorrentemente a luta da Igreja contra as desigualdades sociais.

Como visto nos primeiros capítulos desta dissertação, o ecumenismo se inicia como um movimento religioso entre Igrejas protestantes e só posteriormente ao Concílio Vaticano II é que a igreja Católica adere ao ecumenismo como uma de suas metas de evangelização. Muito curiosamente o ecumenismo na cidade de Belém tem seu nascedouro em evento que atingiu diretamente a Igreja católica, e que só posteriormente ganhou assentimento de igrejas protestantes do ramo histórico. No momento de narrar a história local do movimento, o acontecimento de prisão dos padres e posseiros é compartilhada tanto por católicos quanto por protestantes, leia-se aqui lideranças, tanto católicas quanto protestantes, responsáveis pela narrativa acerca do começo do ecumenismo.

Vê-se os vestígios desta narrativa nas fundações de instituições como a Associação Amazônica das Ciências Humanas e da Religião (ACER) e Conselho Amazônico de Igrejas Cristãs (CAIC), ambas ligadas ao CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs), estes conselhos agregam em seu interior a tentativa de normatizar jurídica e confessionalmente as igrejas que integram o ecumenismo, tanto em nível regional como nacional. Quando participei de reuniões em Igrejas que professam o ecumenismo tive a experiência de não identificar aquele culto a uma ou outra denominação religiosa, mas sim tive de observar uma crescente vontade de unidade por parte daquelas pessoas que professam uma fé ecumênica.

Essa experiência tem um caráter político, pois, é nas questões político-social que o ecumenismo das igrejas se torna fulgurante, e em meu modo de ver se torna uma prática de salvação voltada para o mundo. Neste ponto é que esta dissertação, que, segundo penso, tem uma característica ensaística, pois não se encontra fechada em definições rigorosamente objetivas, os conceitos de ser-para-o-mundo, vontade de salvação e ecumenismo são tratadas de um ponto de vista da genealogia de seus sentidos e não como uma tentativa de encarnar empiricamente tais conceitos.

O ser-para-o-mundo não se objetiva empiricamente, ele é nesta pesquisa uma possível conexão feita entre compreensão da história do movimento e a as conseqüências que advém da escolha feita em relação ao mundo e à sua salvação. Apoiado em uma história política, o movimento ecumênico em Belém, procura dar vitalidade à sua evangelização através de uma intervenção política no mundo. A ação das Igrejas ecumênicas deixa de ser evangélica, no seu sentido religioso, e adquire uma dimensão na qual a política tem de suportar o peso de uma justificação para a salvação.

Esta é uma tentativa de dar uma resposta ao anseio de compreender o que ocorre no presente com a Igreja cristã, ou como certa parcela da Igreja que parece buscar construir uma forma de justificação para o desejo de salvação. Talvez estejamos em um momento no qual a justificação pela fé parece estar perdendo terreno para outra forma de justificação pelas obras, não obras no sentido da caridade cristã, mas, em um sentido que floresce no solo da política. Não faço uma descrição exaustiva do ecumenismo em cada uma das igrejas que fazem parte do Conselho Amazônico de Igrejas Cristãs, essa tarefa iria de encontro como a forma de problematização adotada nesta pesquisa que tem um caráter de reflexão antropológica sobre o nascimento do movimento ecumênico na cidade de Belém. A história do movimento é uma manifestação da vontade de salvação que tentei aqui circunscrever nos limites de uma compreensão antropológica a qual conceituei como ser-para-o-mundo. Evito qualquer identificação empírica deste conceito com o ecumenismo, ele é uma construção intelectual que visa iluminar a realidade do movimento ecumênico presente em Igrejas que fazem parte do CAIC.

A partir do evento de São Geraldo do Araguaia se tem uma série de conexões de sentido que atingem o ethos dos fiéis do movimento ecumênico no presente. Este evento por mim estudado revela as ranhuras que a história falada procurou cuidadosamente ocultar na chamada “origem” do movimento ecumênico presente em Belém. São ranhuras como aquelas encontradas nos fósseis que sofreram as pressões de várias camadas de rochas sedimentadas. O evento não foi com a preocupação de encontrar seu sentido primeiro, mesmo porque, tomei como precaução não deixar que uma configuração de sentido seja hipostasiada como sentido último para o movimento ecumênico.

Chego assim a considerar que o ecumenismo seja uma das formas de racionalização da vida amparada em uma busca de salvação por meio da ação no mundo, ou seja, o mundo passa a ser visto não por uma explicação dualista de oposição entre pecado e salvação, isto é para salvar-se não é preciso sair do mundo mas agir em sua direção, agir-para-o-mundo. O que digo fica em relevo, no

caso do nascimento do ecumenismo em Belém, o evento da prisão dos padres, tomado com evento fundador da história do movimento, se torna uma referência para a ação para o mundo. Referência, porque tem um impacto sobre a prática dos fiéis.

Muito se enfatiza sobre o caráter de unidade entre as igrejas almejada pelo ecumenismo, vê-se nesse fator sua razão de ser como em SOUZA (2005), entretanto, este fator precisa ser indagado de uma forma mais crítica, como é feito em minha pesquisa. Pretendo dizer é que o ecumenismo não se dá somente na reunião entre as igrejas, mas em uma forma de agir sobre o mundo, esse ponto de vista alarga as possibilidades de compreensão do movimento, pois o posiciona enquanto uma forma de conduta ética que estabelece um parâmetro universal para a ação.

Tentei nesta pesquisa mostrar que tal conduta ética está intimamente ligada a um processo de elaboração simbólica da história em relação ao surgimento do movimento em Belém, sendo assim a história se metamorfoseia em símbolo sendo apropriada tanto ao discurso quanto à ação, ou melhor, no enlace entre ação e discurso. A descrição aqui feita não é de um amontoado de fatos, falas e interpretações; não submeti objetivamente o ecumenismo a nenhuma teoria preestabelecida seja teoria da dádiva, se é que há um paradigma da dádiva, ou a nenhuma descrição densa com seus excessos de linguagem, realizei tão somente uma interrogação crítica sobre as conseqüências do ecumenismo para que se compreenda no presente outra forma de cristianismo, ou outro ethos que procura na vida cristã seu sentido.

Se o ser-para-o-mundo parece uma forma de conceito abstrato basta procurar entender que ele já é uma interpretação sobre o sentido da ação que é praticada por aqueles que se professam ecumênicos. Não ser-para-o-mundo não é uma nova identidade, minha discussão se ateve a dimensão ética do ser, o ser-

para-o-mundo não é uma categoria que precise ser testada empiricamente é sim um exercício de interpretação de um fenômeno estudado.

Espero ter dado um ponto de partida para o entendimento acerca do movimento ecumênico, sua história é apenas uma das possíveis explicações sobre a sua peculiaridade enquanto movimento religioso, social e político. Evidentemente que aqui não puderam ser interpretadas todas estas dimensões, este é somente um ensaio sobre outro modo de ver e viver o cristianismo ou de dar outro sentido para a fé cristã e para o mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Nesta dissertação o ecumenismo, ou o movimento ecumênico da cidade de Belém, é pesquisado, na tentativa de se apresentar o modo como as igrejas que fazem parte de movimento se posicionam em relação ao mundo e à política. A preocupação com o “mundo” enquanto esfera de valor para ação perpassa a história moderna do Cristianismo, o ecumenismo herdeiro de confissões cristãs marcadas pela negação do mundo, característica das Igrejas protestantes, revela um novo caminho para a discussão da centralidade da noção de mundo para a construção de uma visão de mundo ecumênica.

No caso do ecumenismo presente na cidade de Belém, esta dissertação apresentou uma das possibilidades de se compreender o modo como este movimento age em relação às questões sociais como a miséria e a violência. Entender o engajamento destas igrejas nestas questões requereu uma análise sobre a emergência histórica do movimento ecumênico em Belém. Tal análise não podia partir de uma concepção de “campo social”, muito menos, a imposição de um modelo de análise como no caso do paradigma da dádiva em Mauss. Mesmo porque se não acredito que a abordagem de Mauss possa ser exagerada em uma “teoria da dádiva”, há muito mais uma interrogação acerca da função simbólica e das manifestações concretas desta função naquilo que Mauss chamou de “fatos sociais totais”.

Dediquei parte considerável desta dissertação a uma conceituação de símbolo, noção fundamental para o tipo de análise que aqui foi desenvolvida. Evidenciar a relação entre simbolismo e história tendo como principal interlocutor o antropólogo Marshall Sahlins. Ele não inaugura tal discussão, contudo, sua abordagem agrega diferentes tradições do pensamento contemporâneo, passando pelo marxismo e estruturalismo, chegando à fenomenologia e à hermenêutica. Usando como pretexto a abordagem de Sahlins, discuti a noção de função simbólica da cultura nos pensadores Merleau-Ponty e Ernst Cassirer, neste último

acredito ter me apoiado com mais intensidade, me apropriando de seu conceito de símbolo.

Esta precaução metodológica nos levou a tentar compreender de que modo o movimento ecumênico se utiliza do discurso histórico para reforçar sua visão de mundo. Nisto foi preciso interrogar-me sobre o que levava os ecumênicos a transformarem a história local do movimento em uma cosmologia cristã, que abarque os anseios de salvação dos fiéis deste movimento. Inicialmente, empreendi uma análise genealógica do termo ecumenismo em sua língua original. Estabeleci o parentesco entre as palavras oikoumene e oikodespotes em seu contexto grego, examinando que o termo é polissêmico já em seu contexto original, passei a considerar que o uso moderno do termo quando relacionado a seu “sentido original” se torna uma referência ideológica.

O “sentido original” já é uma interpretação cristã sobre oikoumene, daí porque, considero que o termo ecumenismo teve um sentido arruinado pela própria tentativa descobrir o seu sentido original por meio da exegese cristã. Esse procedimento genealógico procurou dar conta de um dos elementos para a compreensão do movimento ecumênico, mesmo tendo uma referência ideológica o termo passa por uma resignificação simbólica na prática dos fiéis do movimento. E é esse processo de significação na prática que permite a feitura de uma cosmologia local do ecumenismo vinculada a uma cosmologia cristã.

Minha pesquisa foi levada ao caminho do episódio ocorrido na década de 80 da prisão de dois padres franceses na cidade de São Geraldo do Araguaia. O julgamento destes missionários, juntamente, com alguns posseiros levou a uma grande mobilização tanto local quanto nacional enfocando o falta de liberdade pelo qual passava o país naquele momento, foi necessário descrever alguns detalhes deste evento, para posteriormente buscar o modo de significação simbólica que este adquiriu para as igrejas que fazem parte do movimento ecumênico em Belém. Mesmo sabendo que o ecumenismo mundialmente aparece em igrejas

protestantes, no caso de Belém um evento que atingiu diretamente a Igreja Católica, foi apropriado como episódio fundador do movimento ecumênico.

Outra diferença do ecumenismo de Belém é que nele a Igreja Católica tem um papel de destaque em relação a outras igrejas, mesmo que o trabalho de evangelização ecumênica seja mais intenso em igrejas como a Luterana e a Anglicana. A Igreja Católica quando fala em ecumenismo parece estar se referindo a uma de suas doutrinas, passando ideologicamente a assumir a posição de ser a “Igreja ecumênica”, quando o ecumenismo chega muito tardiamente na Igreja Católica, na década de 60, com o concílio Vaticano II.

Entretanto o evento da prisão dos padres se torna determinante para a manutenção da narrativa mítica do ecumenismo. As igrejas que formam o Conselho Amazônico de Igrejas Cristãs extraem sentido deste evento para divulgarem as bases de uma sociedade mais justa e sem violência, seja ela causada pelas condições precárias na qual vivem os mais necessitados, ou pela causada pelo Estado.

Para descrever a luta do movimento ecumênico contra a violência é que foi utilizada a noção de *ser-para-o-mundo* que me ajudou na compreensão de uma ethos ecumênico desenvolvido pelas igrejas que formam o movimento. Esse outro ethos está intimamente ligado com o intercâmbio entre a esfera religiosa e a esfera da política. Esse intercâmbio como observei, não implica em levar a salvação da política, mas sim em buscar uma salvação pela política, esta ação não é nem extra, nem intramundana, ela se faz com-o-mundo.

Esse outro projeto de sentido para ação no cristianismo requereu uma reformulação da noção de salvação, utilizada por igrejas protestantes. O ecumenismo causou de acordo com meu modo de ver uma reestruturação simbólica da experiência de salvação vivida por essas igrejas. Daí porque acredito que as conceituações feitas acerca das conseqüências do pentecostalismo sobre

as igrejas históricas são insuficientes para explicarem o caso do ecumenismo e de sua importância para outra visão de mundo escorada na experiência ecumênica. Além da noção de ser-para-o-mundo, utilizei a de vontade de salvação, esta explorando as implicações da experiência ecumênica no quadro mais amplo do cristianismo entre igrejas protestantes. Perceber que o ecumenismo não rompe de modo unilateral com a experiência protestante das chamadas igrejas históricas.

Posso dizer que a vontade de salvação seria a base para se compreender o ser-para-o-mundo, este em meu trabalho pode ser entendido como uma forma de representar os anseios e expectativas dos ecumênicos quanto ao efeito restaurador de sua mensagem evangélica. Restaurador, tanto para a igreja, quanto para o mundo, esta é segundo acredito a busca do ecumenismo, é interessante observar a distância entre este anseio que é o ser-para-o-mundo, e a vontade de salvação que quer satisfazer sua falta de salvação, que é na verdade a falta concreta de um salvador.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADORNO, Theodor W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- ARENDT, Hannah. *A condição Humana*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004
- AUDI, Roberto. *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006.
- BIBLIA SACRA UTRUISQUE TESTAMNETI EDITIO HEBRAICA ET GRAECA. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- BORRIELLO, L; CARUANA, E; DEL GENIO, M. R.; SUFI, N. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus e Loyola. 2003
- CAMPAGNONI, F; PIANA, G; PRIVITERA, S. *Dicionário de Teologia Moral*. São Paulo: Paulus, 1997.
- CASSRIER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas*. VOL. I. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DELGADO Jaime Silva. *O ser ecumênico: A constituição de uma nova identidade religiosa em Belém do Pará*. Trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais. UFPA, 2000.
- GEERTZ. Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico de filosofia*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LÉVI-STRAUS, Claude. *O pensamento selvagem*. 2ª ed. São Paulo: Ed Nacional, 1976.

- LURKER, Manfred. *Dicionário de Simbologia*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 2000.
- MARTINS, André Luiz. *Teologia ecumênica uma teologia política? Um estudo sobre as práticas sociais que compõem o saber teológico do ecumenismo em Belém do Pará*. Trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais. Belém: UFPA, 2006.
- MAUÉS, R. Heraldo. "Um julgamento político: notas sobre o caso dos padres e posseiros do Araguaia". In: *Comunicações do ISER*, 2: 31-38, 1982.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva; forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética*. São Paulo: Martins Fontes. 2006
- MERLEAU-PONTY, M. *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*. Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural 1984.
- MERLEAU-PONTY, M. *Sobre a fenomenologia da linguagem*. Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MORA, FERRATER J. *Dicionário de Filosofia*. Tomos III e IV. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. In. NIETZSCHE. Coleção "Os Pensadores". São Paulo: abril cultural. 2000.Pg.348-349.
- POE, Edgar Allan. *Ficção completa, poesia e ensaios*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.
- RICOUER, Paul. *O Conflito das Interpretações: Ensaios de Hermenêutica*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

- SAHLINS, Marshall. *História e cultura: apologias a Tucídides*. 1 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- SAHLINS, Marshall David. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.
- SAHLINS, Marshall David. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- SAHLINS, Marshall David. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1990.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética: precedido por Questões de método*. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 2002.
- SOUZA, Daniel Aguiar. *Ecumenismo no campo religioso de Belém do Pará: Uma abordagem através do paradigma da dádiva*. Trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais: UFPA, 2005.
- SHOPENHAUER, Artur. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Editora da Unesp, 2005 [1818].
- WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC Editora. 2002.
- WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*, V. I. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2001.
- WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*, V. II. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2001.
- VERICRUYSSSE, J. *Introdução à Teologia Ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1998.

DOCUMENTOS DA CNBB:

CONCEIÇÃO DO Araguaia. A respeito dos Padres Aristides e Francisco e Posseiros Presos. Comunicado do Secretariado Geral da CNBB. Junho de 1982 – N° 357.

PADRES E POSSEIROS DO ARAGUAIA. Posse da terra – Conflitos – Ação da Igreja – Segurança Nacional. Comunicado do Secretariado Geral da CNBB. Dezembro de 1981 – 351.

DECLARAÇÃO FACE AOS CONFLITOS DE TERRA E ATUAÇÃO PASTORAL DA IGREJA. Artigos 6, 7 e 8. ITAICI. 18/02/1982. WWW.CNBB.ORG.BR/DOCUMENTO GERAL/LIVRO% 2027 - PRONUNCIAMENTOS%201982/21983.

MOCAÇÃO AOS PADRES E POSSEIROS PRESOS DO ARAGUAIA. ITAICI 15/04/1983. WWW.CNBB.ORG.BR/DOCUMENTOGERAL/LIVRO% 2027 - PRONUNCIAMENTOS%201982/21983.

NOTA SOBRE A CONDENAÇÃO DE PADRES E POSSEIROS DO ARAGUAIA. BRASILIA 24/06/1982. WWW.CNBB.ORG.BR/DOCUMENTO GERAL/LIVRO% 2027 - PRONUNCIAMENTOS%201982/21983.

JORNAIS CONSULTADOS:

A Província do Pará, 11/10/1982.

A Província do Pará, 01/12/1982.

A Província do Pará, 13/12/1982.

A Província do Pará, 12/10/1983.

Jornal "O Liberal" 02/09/1981.

Jornal "O Liberal" 13/09/1981.

Jornal "O Liberal" 13/09/1981.

Jornal "O Liberal" 16/09/1981.