

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

**JOSÉ EDMILSON SCHINELO**

***“ELE FOI CONTADO ENTRE OS FORA DA LEI”***  
**O PAPEL DA RELIGIÃO NA CRIMINALIZAÇÃO**  
**E NA LEGITIMIDADE DOS MOVIMENTOS SOCIAIS**

São Leopoldo

2011

JOSÉ EDMILSON SCHINELO

***“ELE FOI CONTADO ENTRE OS FORA DA LEI”***  
**O PAPEL DA RELIGIÃO NA CRIMINALIZAÇÃO**  
**E NA LEGITIMIDADE DOS MOVIMENTOS SOCIAIS**

Trabalho Final de  
Mestrado Profissional  
Para obtenção do grau de  
Mestre em Teologia  
Escola Superior de Teologia  
Programa de Pós-Graduação  
Linha de Pesquisa: Leitura e Ensino da Bíblia.

Orientador: Flávio Schimit

São Leopoldo

2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S336e Schinelo, José Edmilson

“Ele foi contado entre os fora da lei”: o papel da religião na criminalização e na legitimidade dos movimentos sociais / José Edmilson Schinelo ; orientador Flávio Schmitt. – São Leopoldo : EST/PPG, 2011.

74 f.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2011.

1. Bíblia. N.T. Lucas – Crítica, interpretação, etc.. 2. Movimentos sociais – Aspectos políticos – Brasil. 3. Igreja e problemas sociais. 4. Movimentos de mulheres camponesas. I. Schmitt, Flávio. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

## RESUMO

No presente trabalho, analisa-se o uso da religião no processo de criminalização dos movimentos sociais, especialmente aqueles constituídos por pessoas e grupos marginalizados e empobrecidos ou aqueles que atuam na defesa dos direitos desses grupos. Analisa-se ainda o papel da religião como instrumento de legitimação das lutas desses mesmos grupos e movimentos. Na primeira parte (fundamentação filosófica) é abordado o uso da linguagem religiosa na criminalização das lutas sociais à luz de categorias da filosofia e da sociologia. Apresenta-se o resumo de algumas teorias segundo as quais a religião se configura como ideologia supraestrutural, bem como experiências do uso do discurso religioso como linguagem de resistência, especialmente na América Latina. Toma-se como pano de fundo a análise feita por Henrique Dussel sobre o pensamento de Hegel, Fierbacht, Marx, Rosa de Luxemburgo e Gramsci em torno da religião em si e sobre o capitalismo enquanto sistema religioso. Na segunda parte (fundamentação bíblica) é apresentado o estudo de textos bíblicos extraídos do evangelho de Lucas, que demonstram a elevação de líderes tiranos à categoria de “benfeitores” e, paralelamente, a condenação de líderes religiosos defensores da justiça como “malfeitores” ou “fora da lei”. Os textos bíblicos são lidos tendo como pano de fundo o enfrentamento feito pelas comunidades cristãs à religião do império romano, que divinizava os césores e os apresentava como benfeitores do povo, enquanto condenava como malfeitores os movimentos de contestação. Esta parte se conclui com um resumo de como o termo *Lúcifer*, inicialmente atribuído a Jesus, no processo de criminalização de seu projeto, passou a significar a expressão da maldade. Na terceira e última parte é demonstrada a atual situação de criminalização dos movimentos populares e um exemplo de utilização da religião por movimentos sociais como instrumento de resistência. Toma-se para isso a história do Movimento de Mulheres Camponesas – MMC. Em época de crescimento de fundamentalismos, o trabalho deseja constituir-se como ferramenta ao enfrentamento do discurso hegemônico de criminalização das lutas populares.

Palavras-chave: Sociologia da Religião, Movimentos Populares, Criminalização dos Movimentos Sociais, Evangelho de Lucas.

## ABSTRACT

This work analyzes the use of religion in the process of criminalization of the social movements, specially which are made by people and marginalized and impoverished groups or the ones which act in defending the rights of these same groups. It also analyzes the role of religion as an instrument of legitimation of the fights of these groups and movements. The first part (philosophical reasoning) approaches the use of the religious language in the criminalization of the social fights according to the categories of philosophy and sociology. It is showed the summary of some theories in which the religion configures as suprastructural ideology and the experiences of the use of religious speech as resistant language, specially in the Latin America. It is taken as background, the analysis made by Henrique Dussel about Hegel, Fuerbach, Marx, Rosa de Luxemburgo and Gramsci's thought concerning religion as the concept and about capitalism as a religious system. The second part (biblical reasoning) presents the study of biblical texts extracted from the gospel of Luke which show the rise of tyrants leaders to the "benefactors" categories and concurrently, the condemnation of religious defenders leaders of justice as "wrongdoers" or "outlaw". The biblical texts are read having as background the confrontation made by the Christian communities to the religion of the Roman Empire, that deified the Caesars and presented them like benefactors of people, while condemned the movements of contestation like wrongdoers. This part concludes with a summary how the term Lucifer, originally attributed to Jesus in the process of criminalization of its project, became the expression of evil. The third and final part provides a current example of the use of religion as a tool for social movements of resistance. It is showed the history of the Movement of Peasant Women - MMC. In times of growth of fundamentalism, the work wants to be a tool to confront the hegemonic discourse of criminalization of popular fights.

Keywords: Sociology of Religion, Popular Movements, Criminalization of Social Movements, Gospel of Luke

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
1 A RELIGIÃO E A CRIMINALIZAÇÃO DOS MOVIMENTOS POPULARES .....	9
1.1 O uso da linguagem religiosa na criminalização das lutas sociais .....	9
1.2 A religião como ideologia supraestrutural.....	11
1.3 O discurso religioso como linguagem de resistência .....	20
2 BENFEITORES OU MALFEITORES? .....	24
2.1 Verdadeiramente ele era um justo .....	24
2.2 A César o que é de César.....	28
2.3 Ele foi contado entre os fora da lei.....	31
2.4 O que denunciou os benfeitores morre como malfeitor .....	35
2.5 Sobre a opção política do movimento de Jesus .....	40
2.6 Quando Jesus deixa de ser Lúcifer .....	43
3 MOVIMENTOS POULARES HOJE: PERSEGUIÇÃO E RESISTÊNCIA.....	48
3.1 A criminalização dos movimentos sociais: situação atual .....	48
3.2 ELAS foram contadas entre os fora da lei: o 8 de março de 2006 .....	54
3.3 O suporte bíblico-teológico às lutas do MMC .....	58
3.4 ELAS próprias, teólogas malfeitoras.....	62
CONCLUSÃO.....	65
REFERÊNCIAS .....	67

## INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, têm sido cada vez mais constantes as tentativas de criminalização dos movimentos sociais, de suas lutas e suas lideranças no Brasil e na América Latina. Setores mais conservadores da sociedade, quase sempre vinculados ou submetidos a poderosos grupos econômicos,

utilizam-se dos meios de comunicação de massa, do parlamento e do Poder Judiciário, para atacar grupos e organizações que contrariam interesses políticos e econômicos hegemônicos ao lutar por direitos e melhores condições de vida para diversos segmentos da população.<sup>1</sup>

Contraditoriamente, boa parte da população pela qual muitos desses grupos lutam não aceita ou até condena sua atuação. No conjunto de fatores responsáveis pela formação de opinião está a influência de informações repassadas de forma parcial ou distorcida. Entretanto, o terreno para o desenvolvimento deste quadro se torna mais fértil porque a ele é adicionado o elemento religioso. Em uma sociedade de forte tradição cristã como a brasileira e a latino-americana de maneira geral, condena-se com muito mais facilidade uma pessoa, um organização ou uma causa quando em torno delas são inseridas, direta ou indiretamente, questões de ordem religiosa. O contrário também é verdadeiro: pessoas são valorizadas, lutas são potencializadas quando a religião entra em cena.

Extraída de um dos poemas do Servo Sofredor (Is 53,12), citada no Evangelho de Lucas e em alguns manuscritos do Evangelho de Marcos no contexto da crucificação de Jesus Cristo, a frase *“Ele foi contado entre os fora da lei”* aplica-se com certeza a muitos contextos da realidade atual. A discussão em torno do papel da religião na criminalização e na legitimidade dos movimentos sociais traz elementos importantes a todas as pessoas e grupos que buscam desconstruir ideologias que permeiam discursos hegemônicos elaborados pelos grupos que controlam a sociedade. É especialmente interessante a relação entre os textos bíblicos utilizados pelos autores dos relatos da paixão e morte de Jesus, crucificado entre pessoas acusadas de “malfeitoras” (Lc 23,33), enquanto o próprio Jesus alerta seus discípulos

---

<sup>1</sup> A denúncia efetuada pela ABONG – Associação Brasileira de Organizações Não-Governamentais, no artigo Criminalização dos movimentos sociais e CPI das ONGs. Disponível em: <http://www.abong.org.br/informes.php?id=614>>. Acesso em: 27 abr. 2011.

para a distorção da história, tendo em vista que são chamados de “benfeitores” aqueles que dominam as nações e as tiranizam (Lc 22,25).

É a esse assunto que se dedica o presente trabalho. Busca-se evidenciar a relação entre o uso da religião e o forte processo de criminalização dos movimentos sociais, especialmente aqueles constituídos por pessoas e grupos marginalizados e empobrecidos ou aqueles que atuam na defesa dos direitos desses grupos. Em contrapartida, também se discutirá o papel da religião no processo de legitimação dos movimentos sociais, uma vez que, para muitos grupos, a fé se traduz em força revolucionária, como também se conhece em muitas experiências na América Latina.

No primeiro capítulo, aborda-se o uso da linguagem religiosa na criminalização das lutas sociais à luz de categorias da filosofia e da sociologia. Apresenta-se o resumo de teorias segundo as quais a religião se configura como ideologia supraestrutural, constituindo-se, portanto, em reforço de processos de alienação (passar a pertencer ao outro – *alius*). No mesmo capítulo, por outro lado, descrevem-se experiências do continente latino-americano nas quais se verifica o uso do discurso religioso como linguagem de resistência. Toma-se como pano de fundo a análise feita por Henrique Dussel sobre o pensamento de Hegel, Fierbach, Marx, Rosa de Luxemburgo e Gramsci em torno da religião em si e sobre o capitalismo enquanto sistema religioso.

No segundo capítulo, são estudados textos bíblicos extraídos do evangelho de Lucas que demonstram a elevação de líderes tiranos à categoria de “benfeitores” (Lucas 22,24-27) e, paralelamente, a condenação de líderes religiosos defensores da justiça como “malfeitores” (Lc 23,32-34). Analisa-se ainda a aplicação da expressão “fora da lei” a Jesus e a seus seguidores. Os textos bíblicos são lidos tendo como pano de fundo o enfrentamento feito pelas comunidades cristãs à religião do império romano,<sup>2</sup> que divinizava os césares e os apresentava como *benfeitores* do povo, enquanto condenava como *malfeitores* os movimentos de contestação. O capítulo se conclui com um breve estudo de como o termo *Lúcifer – portador da luz*, inicialmente atribuído a Jesus, no processo de criminalização de seu projeto, passou a significar a expressão da maldade.

No terceiro capítulo, demonstra-se a atual situação de criminalização dos movimentos populares, constantemente acusados de desrespeitar o chamado Estado de Direito. Para isso, recorre-se a análises feitas por alguns sociólogos, mas especialmente a um

---

<sup>2</sup> Por opção, exceto no caso de citações, *império romano* será sempre grafado com minúscula.

dossiê apresentado à comunidade internacional, no qual se denuncia a criminalização enquanto “política de estado”, uma vez que o poder público brasileiro é ainda privatizado e colocado a serviço das elites. Apresenta-se, na seqüência, um breve histórico de um dos movimentos criminalizados, o Movimento de Mulheres Camponesas – MMC. Denunciando o que vem sendo chamado de “deserto verde”, o MMC liderou, no dia 8 de março de 2006, a ocupação e destruição de alguns milhares de mudas de eucalipto no viveiro da empresa multinacional Aracruz Celulose, hoje pertencente ao Grupo Votorantin. Da noite para o dia, cerca de 1.200 mulheres, até então estereótipo de docilidade e de cuidado, são transformadas em vândalas e *malfeitoras*. Na última parte deste capítulo, busca-se apresentar alguns elementos que vêm permitindo a essas mesmas mulheres reelaborar sua base de fé, superar os complexos de culpa e, mais ainda, transformar sua religiosidade em potencial de luta.

Em época de crescimento de fundamentalismos e de forte manipulação religiosa por parte das elites, o trabalho deseja constituir-se como ferramenta ao enfrentamento do discurso hegemônico de criminalização das lutas populares.

# 1 A RELIGIÃO E A CRIMINALIZAÇÃO DOS MOVIMENTOS POPULARES

## 1.1 O uso da linguagem religiosa na criminalização das lutas sociais

É bastante conhecida em nosso meio a frase de Dom Helder Câmara, datada da época da ditadura militar no Brasil: “Quando dou comida aos pobres, me chamam de santo. Mas quando pergunto por que os pobres não têm comida, me chamam de comunista”.<sup>3</sup> A expressão é paradigmática para mostrar como o discurso religioso é influente e amplamente utilizado a serviço dos interesses das elites. Assim como os adjetivos “santo” e “comunista” são empregados para promover (“canonizar”) ou criminalizar (“demonizar”) posturas e ações de pessoas ou grupos, assim também muitos outros elementos religiosos são instrumentos na construção de discursos e posturas políticas.

Desde o término formal da ditadura na maioria dos países da América Latina, as elites vêm se especializando em práticas de criminalização e deslegitimação dos movimentos populares.<sup>4</sup> Especificamente no caso brasileiro, após as conquistas introduzidas na Constituição Federal de 1988, as elites redobram esforços para que os direitos assegurados na lei não se concretizem. E, enquanto a sociedade civil se organiza para garantir o cumprimento da Constituição, grupos econômicos reforçam suas práticas para desmoralizar e deslegitimar as lutas populares. Os alvos dos ataques são variados: povos indígenas e quilombolas, movimentos de luta pelo acesso à terra e moradia, movimentos negros, movimentos de mulheres, setores de igrejas e ONGs vinculadas a movimentos populares. O

---

<sup>3</sup> A famosa frase de Helder Câmara é citada abundantemente. Ver, por exemplo, RODRIGUES NETO, Marcelo. *Os filhos da Teologia da Libertação*. Disponível em: <<http://mercosulcplp.blogspot.com/2010/10/os-filhos-da-teologia-da-libertacao.html>>. Acesso em: 27 abr. 2011.

<sup>4</sup> Utilizaremos neste trabalho a expressão “movimentos populares” para referir aos movimentos sociais que, por sua prática de intervenção social (acompanhada ou não de sistematização teórica), questionam e buscam alterar o modelo de sociedade vigente. A expressão é, portanto, mais restrita que “movimentos sociais”, uma vez que o termo “popular” traz em si o sentido de “relacionado ao povo”, mas também e principalmente o sentido de “portador de projetos de transformação social voltados para as classes desfavorecidas”. Neste sentido, concordamos com Carlos Rodrigues Brandão, quando afirma que, para saber se determinada ação pode ser considerada “educação popular”, devemos responder positivamente se na mesma existe intencionalidade educativa de transformação, se é possível identificar o caráter grupal e participativo e se a ação desperta a consciência crítica da realidade. Cf. SCHINELO, Edmilson (Org). *Bíblia e educação popular: encontros de solidariedade e diálogo*. São Leopoldo: CEBI, 2005. p. 14. Por outro lado, também evitaremos definições marxistas mais restritivas, para as quais não seriam movimentos populares aqueles que não explicitam em suas lutas a relação capital-trabalho: “A exclusão pela teoria marxista deu-se por não apresentarem os identificadores de antagonismo de classe centrados no conflito entre capital e trabalho: aos movimentos religiosos, indígenas, quilombolas e todas rebeliões populares, que ao longo dos períodos colonial, monárquico e republicano formaram-se por complexa composição étnica, social e ideológica – índios, negros, caboclos, agricultores, escravos”. Cf. DIAS, Eurípedes da Cunha. *Arqueologia dos Movimentos Sociais*. Brasília: UNB, 2001. p. 2.

formato dos ataques, por sua vez, segue certo padrão: produção de reportagens descontextualizadas e/ou sensacionalistas sobre as ações reivindicatórias dos movimentos; declarações de "figuras públicas", como juízes, governadores, deputados e senadores; veiculação de opiniões contrárias de pessoas comuns; declarações de caráter conclusivo e aparentemente isento dos chamados âncoras dos telejornais de maior audiência.

Em outra frente de ataque, um número cada vez maior de ações judiciais é movido contra as entidades populares ou suas lideranças, ao mesmo tempo em que se realiza forte *lobby* junto a parlamentares, forçando alterações na legislação.

De maneira geral, os ataques questionam a legitimidade, ou seja, "o direito de existir de organizações fundamentais para o fortalecimento da democracia no país".<sup>5</sup> Dessa forma, buscam as elites construir junto à população uma visão distorcida e até mesmo invertida em torno de pessoas e grupos que atuam na defesa dos direitos humanos. Não raras vezes, o processo todo faz uso sutil da linguagem religiosa, buscando formar na população uma opinião que passe a justificar as ações das elites, mesmo quando violentas, arbitrárias e ilegais. Atitudes dos movimentos populares, entretanto, são quase sempre classificadas como "fora da lei".

No atual momento da sociedade, apesar da diminuição do envolvimento direto das pessoas em comunidades eclesiais, possui a religião um papel importante para a legitimação ou criminalização das lutas populares? Que elementos, por exemplo, teriam levado parte da população cristã empobrecida de Anapu a colocar-se do lado de latifundiários e contra a postura da missionária Dorothy Stang, difamada, processada e, por último, assassinada?<sup>6</sup> Que relações há entre fatos como esse e a condenação de Jesus, na qual, conforme o relato de Evangelho de João, teria ouvido Pilatos das autoridades judaicas "se não fosse um *malfeitor*, não o entregaríamos a ti" (Jo 18,30)? Por que muitas comunidades cristãs facilmente aceitam como *benfeitoras* pessoas responsáveis por grandes injustiças sociais e, além de não se envolverem em lutas por transformação, condenam quem o faz? Pode ainda a religião exercer um papel de legitimação das lutas populares?

---

<sup>5</sup>ABONG. *Criminalização dos movimentos sociais e CPI das ONGs*. Disponível em: <<http://www.abong.org.br/informes.php?id=614>>. Acesso em: 27 abr. 2011.

<sup>6</sup> A missionária norte-americana foi assassinada em 12 de fevereiro de 2005, em Anapu/PA, em função de seu trabalho de defesa da Floresta Amazônica e dos Povos da Floresta.

Como escreveu Enrique Dussel, “seja como for, é necessário definir quando a noção de religião é adequada, no claro-escuro dialético a partir de uma práxis crítico-libertadora até a legitimação institucionalizada da dominação”.<sup>7</sup>

Em que pese a aparente diminuição do envolvimento religioso institucional da atual sociedade (vive-se mais uma forma individual de relação com o sagrado), permanecem muito fortes os elementos espirituais. Tais elementos contribuem, a depender da forma com que são utilizados, para a manutenção das estruturas sociais. Conhecedoras do potencial de convencimento que o discurso religioso possui, as elites fazem uso dele para justificar suas práticas, incluindo as ações de criminalização dos movimentos sociais que lutam por transformação.

A pergunta que permanece é se os mesmos efeitos são alcançados quando se faz uso do elemento religioso no intuito de desautorizar as ideologias de dominação. Em outras palavras, pergunta-se se é possível, através do uso de linguagem e práticas religiosas, contestar e desmontar a religião enquanto instrumento de legitimação de sistemas opressores. Antecede à busca de resposta a esta pergunta outro questionamento: quais são as raízes da religião enquanto “ideologia supraestrutural”?

## 1.2 A religião como ideologia supraestrutural

O subtítulo é tomado emprestado do volume V da clássica coleção de Enrique Dussel: *Para uma ética da libertação latino-americana*.<sup>8</sup> Buscar as raízes da religião dominadora começando por esse pensador é proposital, uma vez que ele próprio tem sido vítima da ideologia religiosa dominante. O professor argentino, depois de doutorar-se na Europa, decide viver em Israel, no início dos anos 60 do século passado. Mais do que aprender hebraico e árabe (o que lhe serviu muito em seus escritos posteriores), conhece de perto a pobreza e a exclusão em Nazaré, trabalhando como pedreiro e pescador.<sup>9</sup> Essa

<sup>7</sup> DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana*. Vol 5: Uma filosofia da religião antifetichista. São Paulo: Loyola/UNIMEP, [1980]. p. 112. (o original espanhol, *Para una ética de la liberación latinoamericana III*, foi publicado pela Universidad Santo Tomás, Bogotá, em 1980).

<sup>8</sup> DUSSEL, [1980], p. 118.

<sup>9</sup> “Fui ao nosso Delfos, que já não estava na Grécia. A origem de nossa civilização era, agora, Israel. Passei dois anos ali. Trabalhando com minhas mãos como pedreiro, pescador, pensando, rememorando América Latina, desde sua raiz.” Cf. DUSSEL, Enrique. *A função prático-política da filosofia*. In: MATOS, Hugo Allan. *Uma introdução à Filosofia da Libertação Latino-americana de Enrique Dussel*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista, 2008. p. 163. Disponível em: <<http://hamatos.files.wordpress.com/2011/03/tcc.pdf>>.

experiência mística ajudaria Dussel a desenvolver a chamada Filosofia da Libertação, mas também lhe custaria, já de volta à Argentina, um atentado a bomba em sua casa, em 1973. Às frequentes ameaças de morte, seria acrescentada, em 1975, a expulsão da Universidade Federal de Cuyo, em Mendoza. O México lhe servirá como exílio a partir deste ano.

Dussel experimentou na pele o que pode teorizar mais tarde. Em tempos de vigência da “Doutrina de Segurança Nacional”, foi mais uma entre as milhares de pessoas declaradas “inimigas do cristianismo”. Na religião supraestrutural, escreveria mais tarde,

o culto é a certeza que sabe cumprir os desígnios divinos. Esta confiança (*In God we trust*, escreve-se na nota de um dólar) gera no sistema a consciência tranquila do cumprimento do dever. [...] Está-se em ordem, na lei, na legitimidade, na honestidade. Neste sentido [a religião] é o momento essencial da ideologia que justifica o sistema e lhe dá a coerência absoluta, para além de toda crítica. Por outro lado, os que se levantam contra o sistema ficam relegados ao insulto de ateus, irreligiosos, desonestos, ilegítimos, etc. Desde Sócrates é conhecida a acusação de “ensinar falsos deuses”.<sup>10</sup>

É mais do que sabido que as ditaduras militares na América Latina tiveram “vida longa” não só em função do uso da força, da violência e da tortura. Todas essas práticas se justificaram por meio da ideologia religiosa: tratava-se da defesa da “civilização ocidental cristã contra o ateísmo materialista e marxista”.<sup>11</sup> Se, no Brasil, os militares contaram com “Marcha da Família com Deus pela Liberdade”,<sup>12</sup> no Chile, a “Declaração de Princípios” da Junta Militar comandada por Pinochet<sup>13</sup> apregoava: “Em consideração à tradição pátria e ao pensamento da imensa maioria de nosso povo (sic) o governo do Chile respeita a concepção cristã sobre o homem e a sociedade”.<sup>14</sup>

O paradoxo, lembra Dussel, no caso da perseguição sofrida por ele próprio, é que

---

Acesso em: 29 abr. 2011. O texto é a transcrição de conferência proferida em outubro de 1973, data do atentado a bomba à sua casa. Uma biografia resumida de Enrique Dussel, organizada por Mariano Moreno Villa, encontra-se disponível em: <<http://www.enriquedussel.org/txt/03cronos.pdf>>. Acesso em: 28 abr. 2011.

<sup>10</sup> DUSSEL, [1980], p. 121-122.

<sup>11</sup> DUSSEL, [1980], p. 124.

<sup>12</sup> Ainda que setores da Igreja Católica tenham muito cedo se despertado para o combate à Ditadura, é inegável o atrelamento político e ideológico entre as estruturas militares e a religião cristã apregoada pelo catolicismo hegemônico. Os resquícios desse atrelamento são muito fortes até os dias de hoje. É significativa, por exemplo, a fala do fuzileiro naval reformado Raymundo Baraúna Tosta – CB, em artigo publicado no Informativo “O Militante”. Lembrando, entre outras coisas, a “Marcha da Família com Deus pela Liberdade”, na qual “cerca de 1 milhão de pessoas de terço na mão desfilaram em São Paulo, implorando a proteção de Deus e das Forças Armadas contra o comunismo”, ele conclui lamentando: “Nós militares, sempre estivemos cientes de que Deus e o soldado só são lembrados nos momentos de perigo”. TOSTA, Raimundo Baraúna. *31 de março de 1964*. Disponível em: <[http://www.varican.xpg.com.br/varican/Bpolitico/Marco\\_31.htm](http://www.varican.xpg.com.br/varican/Bpolitico/Marco_31.htm)>. Acesso em: 29 abr.2011.

<sup>13</sup> A Declaração de Princípios do Grupo de Pinochet, que chegou ao poder com o golpe militar em 1973, é, na verdade, a tentativa de negação da Declaração de Princípios do Partido Socialista, que levava Salvador Allende ao governo. A Democracia Cristã, com posturas de centro-direita, havia derrotado Allende em 1964 (ano do golpe no Brasil). Em 1970, Allende vence a extrema direita e a própria Democracia Cristã. Cf. AGGIO, Alberto. *Democracia e Socialismo: A Experiência Chilena*. 2 ed. São Paulo: Anablumme, 2002. p. 15-16.

<sup>14</sup> DUSSEL, [1980], p. 124.

buscando justamente as estruturas originárias de nossa cultura, encontrei no pensamento crítico dos profetas de Israel – lidos em hebreu e em seu contexto – a posição política da qual hoje sou criticado por aqueles que se dizem defensores de uma *civilização ocidental e cristã*. O paradoxo é que sou acusado por aqueles que usurpam um nome, que assassinam a um povo em nome dos princípios que lhe servem de motivação para sua libertação.<sup>15</sup>

A situação paradoxal exige que se retome a pergunta já apresentada. Compreensível é que as elites busquem utilizar a religião para eximirem-se de suas responsabilidades, seja isso feito mais ou menos consciente. Não é tão simples o entendimento das razões pelas quais as camadas populares assimilam e reproduzem a mesma forma de pensar. Em outras palavras, que um faraó egípcio ou um imperador romano assumam para si atributos divinos é mais facilmente justificável. Que as massas dominadas e subjugadas sintam-se motivadas a prestar culto a tais governantes, trata-se de pergunta com respostas mais complexas. Não é suficiente aqui, especialmente se deslocado de seu contexto, o jargão marxista de que “a religião é o ópio do povo”.<sup>16</sup> Até mesmo porque, para Marx, “a crítica da religião é a premissa de toda crítica”.<sup>17</sup>

Façamos uso da síntese apresentada por Henrique Dussel: em busca de resposta a essa pergunta, retoma o pensamento de Hegel, Fierbach e Marx, mas avança com Rosa de Luxemburgo e Gramsci e reforça a crítica do que chama de “noção vulgar da religião como supraestrutural”, na qual teria estacionado Lenin, para quem “a religião é essencialmente reacionária”.<sup>18</sup> No entender de Dussel, quando protesta contra o império ideológico da religião e do mundo sacral, Lenin é dependente da teoria do conhecimento elaborado pelo materialismo burguês.

<sup>15</sup> DUSSEL, Enrique. *A função prático-política da filosofia*. In: MATOS, Hugo Allan, 2008.

<sup>16</sup> MARX, Karl. *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, 1843. Disponível em: <[http://www.lusosofia.net/textos/marx\\_karl\\_para\\_a\\_critica\\_da\\_filosofia\\_do\\_direito\\_de\\_hegel.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/marx_karl_para_a_critica_da_filosofia_do_direito_de_hegel.pdf)>. Acesso em: 5 maio 2011. Eis o clássico texto de Marx: “A miséria religiosa é, de um lado, a expressão da miséria real e, de outro, o protesto contra ela. A religião é o soluço da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, o espírito de uma situação carente de espírito. É o ópio do povo.” Sobre esta frase, são necessárias pelo menos duas considerações: a) “Esta afirmação não é de todo especificamente marxista. A mesma frase pode ser encontrada, em diversos contextos, nos escritos de Immanuel Kant, J. G. Herder, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess e Heinrich Heine”; b) “O ponto de vista de Marx é devedor mais da postura de esquerda neo-hegeliana – que via a religião como a alienação da essência humana – que da filosofia da Ilustração – que simplesmente a denunciava como uma conspiração clerical. De fato, quando Marx escreveu a passagem mencionada, era ainda um discípulo de Feuerbach e um neo-hegeliano. Sua análise da religião era, por conseguinte, ‘pré-marxista’, sem referência a classes e a-histórico. Mas tinha uma qualidade dialética, cobijando o caráter contraditório da ‘angústia’ religiosa: ambas uma legitimação de condições existentes e um protesto contra estas.” LÖWY, Michael. *Marxismo e religião: ópio do povo?* In: BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina (Orgs). *A teoria marxista hoje: Problemas e perspectivas*. CLACSO, 2002. Disponível em: <[http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/clacso/20100715080929/12\\_cap.11.doc](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/clacso/20100715080929/12_cap.11.doc)>. Acesso em: 29 abr. 2011.

<sup>17</sup> MARX, 1843, p.5.

<sup>18</sup> DUSSEL, [1980], p 118-119.

Começemos por Hegel. Para este pensador, afirma Dussel, “a religião e o fundamento do Estado são uma e a mesma coisa”.<sup>19</sup> De fato, ao comentar o famoso mandamento: “Amarás o próximo como a ti mesmo”, Hegel escreve: “O bem-fazer essencial e inteligente é, em sua figura mais rica e mais importante, o agir inteligente universal do Estado”.<sup>20</sup> Mais do que isso,

o povo, que no culto da religião da arte se aproxima do seu deus, é o povo ético que sabe seu Estado e as atuações do Estado como a vontade e o desempenho de si mesmo. Esse espírito, que contrasta com o povo consciente de si, não é pois a luminosidade, que [sendo] carente-de-si, não contém em si a certeza dos Singulares, mas antes, é apenas sua essência universal, e a potência do senhor, onde os Singulares desvanecem. [...] Deus não é Deus em si mesmo.<sup>21</sup>

Além de identificar na religião o fundamento do Estado, Hegel avança para um problema ainda mais sério, ao dar margens para a compreensão de que o Espírito Absoluto, que se ensimesma através da fé, se identifica com o mundo ocidental cristão e, para além disso, com o capitalismo neoliberal: “o mundo cristão (europeu) é o mundo da consumação (*Vollendung*): o princípio fica cumprido e assim se chega ao fim dos dias”.<sup>22</sup> Em texto anterior, Dussel já havia afirmado: “Para Hegel, o Estado que traz o espírito é o ‘dominador do mundo’, diante do qual todo outro Estado não tem nenhum direito (*rechtlos*). Por isso, a Europa se constitui na missionária da civilização no mundo”.<sup>23</sup>

Não por menos, com a queda do Muro de Berlim e o desfacelamento do chamado socialismo real, Francis Fukuyama recorre a Hegel para, em seu artigo *O fim da História*,<sup>24</sup> apregoar que o capitalismo neoliberal em sua versão estadunidense é o ponto de chegada da humanidade. “Neste momento, o mundo já experimentava, de forma cada vez mais ampliada, o que Marx chamou “de ‘religião da vida diária’ apoiada no fetichismo das mercadorias. Marx descreve o capitalismo como ‘um Moloch que exige o mundo inteiro como um sacrifício devido’”.<sup>25</sup> Karl Marx, afirma Dussel,

<sup>19</sup> DUSSEL, [1980], p. 112.

<sup>20</sup> HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes. 1990. p. 262.

<sup>21</sup> HEGEL, 1990, p. 167.

<sup>22</sup> DUSSEL, [1980], p. 113.

<sup>23</sup> DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. 2. ed. São Paulo: Loyola/UMEP, s.d. p.11 (o original espanhol, *Filosofia de la liberación*, foi publicado no México em 1977).

<sup>24</sup> O artigo, publicado em 1989, foi depois ampliado em livro: *O fim da história e o último homem*. De acordo com Perry Anderson, “Hegel nunca planteó el fin de la historia, pero resulta fácil descubrir cómo el concepto fue deducido a partir de él. [...] Hegel no acuñó realmente la frase, ni fijó del todo la noción, por dos razones: la última instancia de su filosofía no era la historia, sino del espíritu; la historia se presentaba tan solo como una de las facetas, junto a la naturaleza”. “La visión política de Hegel”, afirma Anderson, “se amalgama con el liberalismo europeo de su época”. ANDERSON, Perry. *Los fines de la historia*. Barcelona: Anagrama, 1992. p. 19-21.

<sup>25</sup> LÖWY, Michael. *Marxismo e religião: ópio do povo?* In: BORON, Atilio A; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina (Orgs), 2002.

faz uma crítica política e econômica da religião. [...] A religião justifica os interesses políticos. Não se pode criticar tais interesses políticos sem efetuar uma crítica à religião. A abolição da religião enquanto felicidade ilusória (*illusorischen*) do povo é necessária para a sua felicidade real (*Wirklichen*).<sup>26</sup>

Nesse sentido, a crítica frontal contra a religião é feita no tema do “fetichismo da mercadoria”. O limite de Marx estaria no fato de entender a religião com o esquema hegeliano, a partir do que deduz que a mesma é uma “ideologia superestrutural fetichista”. O cristianismo seria, por sua vez, “a forma mais adequada de religião, com seu culto do homem abstrato, sobretudo em sua modalidade burguesa”.<sup>27</sup> De acordo com Michael Löwy,

foi só depois, particularmente em *A Ideologia Alemã* (1846), que o característico estudo marxista da religião como uma realidade social e histórica começou. O elemento chave deste novo método para a análise da religião é aproximar-se dela como uma das diversas formas de ideologia – ou seja, da produção espiritual de um povo, da produção de idéias, representações e consciência, necessariamente condicionadas pela produção material e as correspondentes relações sociais.<sup>28</sup>

Entretanto, continua Löwy, depois do que escreveu, junto com Engels, em *A Ideologia Alemã*, Marx teria prestado pouca atenção à questão da religião como tal, ou seja, como um universo específico de significados culturais e ideológicos. Apesar disso, sua contribuição foi extremamente importante em função do conceito de “fetichismo”, ainda que essa linguagem tenha “mais um significado metafórico que substancial (em termos da sociologia da religião)”.<sup>29</sup>

No caso de Engels, sua principal contribuição ao estudo marxista da religião é a análise da relação de representações religiosas com as lutas de classes. O pensador estaria interessado em compreender e explicar as formas históricas e sociais concretas de religião:

A cristandade não apareceu (como em Feuerbach) como uma “essência” atemporal, mas sim como um sistema cultural experimentando transformações em diferentes períodos históricos. Primeiro a cristandade foi uma religião dos escravos, depois a ideologia estatal do Império Romano, depois vestimenta da hierarquia feudal e finalmente se adapta à sociedade burguesa. Assim aparece como um espaço simbólico no que se enfrentam forças sociais antagônicas – por exemplo, no século XVI: a teologia feudal, o protestantismo burguês e os plebeus hereges.<sup>30</sup>

Para Michael Löwy, Engels ter-se-ia dado conta do caráter dual do fenômeno religioso: “seu papel na legitimação da ordem existente, mas, além disso, de acordo a circunstâncias sociais, seu papel crítico, de protesto e até revolucionário”.<sup>31</sup> Daí o interesse de Engels pelo chamado cristianismo primitivo, por ele definido como

<sup>26</sup> DUSSEL, [1980], p.115.

<sup>27</sup> DUSSEL, [1980], p. 116.

<sup>28</sup> LÖWY, Michael. *Marxismo e religião: ópio do povo?* In: BORON, Atilio A; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina (Orgs). 2002. Para este trabalho, consultamos MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tomo I. 3 ed. Lisboa: Presença; São Paulo: Martins Fontes. s.d.

<sup>29</sup> LÖWY, 2002.

<sup>30</sup> LÖWY, 2002.

<sup>31</sup> LÖWY, 2002.

a religião dos pobres, desterrados, condenados, perseguidos e oprimidos: os primeiros cristãos provinham dos níveis mais baixos da sociedade: escravos, homens livres aos quais lhes tinham sido negados seus direitos e pequenos camponeses prejudicados pelas dívidas.<sup>32</sup>

Entretanto, ainda que Engels tenha até mesmo chegado a traçar “um paralelo entre esta primitiva cristandade e o socialismo moderno”,<sup>33</sup> para ele o cristianismo primitivo apenas em um ponto teria admitido a igualdade de todas as pessoas: no fato de que todas haviam nascido igualmente em pecado original. Exatamente nisso corresponderia perfeitamente o caráter de religião de escravos e oprimidos. Para além disso, o cristianismo iniciante teria reconhecido, no máximo, apenas a igualdade entre os eleitos. Muito precocemente, entretanto, o estabelecimento da distinção entre sacerdotes e leigos teria posto fim a esta “incipiente igualdade cristã”.<sup>34</sup>

Ainda antes de Marx e Engels, Feuerbach havia afirmado que “o ser absoluto, o Deus do homem, é a sua própria essência”.<sup>35</sup> Ao se olhar no espelho, o ser humano quer contemplar sua beleza. Mas, ao se dar conta de sua miséria (tese), projeta para fora de si o que deseja ser, o seu contrário (antítese), fazendo disto o objeto de sua adoração. Desta forma, o ser humano afirma em Deus o que nega em si mesmo: “Todo ser se basta a si mesmo. Nenhum ser pode se negar, isto é, negar a sua essência, nenhum ser é limitado para si mesmo. Todo ser é ao contrário em si e por si infinito, tem o seu Deus, a sua mais elevada essência de si mesmo”.<sup>36</sup> Com a religião, portanto, o ser humano conseguiria a síntese (completando a dialética hegeliana), adorando a si mesmo, mas de forma negativa. Neste sentido, a religião seria, para Feuerbach, a ruptura do ser humano com sua própria essência:

A religião é a cisão do homem consigo mesmo: ele estabelece Deus como um ser anteposto a ele. Deus não é o que o homem é. Deus é o ser infinito, o homem o finito. Deus é perfeito, o homem imperfeito; Deus é eterno, o homem transitório; Deus é onipotente, o homem impotente. Deus é santo, o homem pecador. Deus e o homem são os extremos. [...] O que deve ser demonstrado então é que esta oposição, que esta cisão entre Deus e o homem, com a qual se inicia a religião, é uma cisão do homem com a sua própria essência.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> LÖWY, 2002.

<sup>33</sup> LÖWY, 2002.

<sup>34</sup> Eis o texto de Engels, presente no capítulo X (Moralidade e Lei: Igualdade) da obra que escreveu com Marx em 1877, *Anti-Dühring* (fazemos uso da tradução em inglês): “*Christianity knew only one point in which all men were equal: that all were equally born in original sin - which corresponded perfectly to its character as the religion of the slaves and the oppressed. Apart from this it recognized, at most, the equality of the elect, which however was only stressed at the very beginning. The traces of community of goods which are also found in the early stages of the new religion can be ascribed to solidarity among the proscribed rather than to real equalitarian ideas. Within a very short time the establishment of the distinction between priests and laymen put an end even to this incipient Christian equality*”.

Disponível em: <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1877/anti-duhring/ch08.htm>>. Acesso em: 30 abr. 2011.

<sup>35</sup> FEUERBACH, Ludwig. *A essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 38.

<sup>36</sup> FEUERBACH, 1977, p. 40.

<sup>37</sup> FEUERBACH, 1977, p. 63.

No entanto, Feuerbach não pode enxergar, lembra Dussel, “que tal homem não era mais do que o homem *européu* divinizado”.<sup>38</sup> E a sociedade europeia incorria no mesmo erro do qual haviam sido “vítimas” o império egípcio e o império romano: a totalização do sistema. Para o pensador argentino, o problema está no momento em que os sistemas se estruturam de forma a tornarem-se autossuficientes, totalizando-se. Quando isso ocorre, dá-se o processo de divinização. Normalmente, a religião é determinante no processo: “a religião, como conjunto de mediações simbólicas e gestos, como doutrina explicativa do mundo e referência ao absoluto (seja qual for), vem a ser um momento essencial deste ‘fechamento’ do sistema sobre si mesmo”.<sup>39</sup>

Num sistema totalitário, são demasiado pequenos os espaços para o diferente, para a alteridade e para o questionamento a respeito do fetiche<sup>40</sup>, uma vez que “o império não admite reconhecer-se como um fato histórico, finito, modificável, que terá fim”.<sup>41</sup> Exemplos de sistemas totalitários são a cristandade medieval e moderna e, ainda nos dias de hoje, a instituição católico-romana, que acredita ser liderada por um *Summus Pontifex*, título tomado emprestado dos imperadores romanos,<sup>42</sup> com a prerrogativa da infalibilidade. Regimes políticos como os de Hitler e Stalin, ou o modelo de dominação mundial do império estadunidense, ironicamente chamado de “democracia da América,” também nos permitem entender o que é a “totalidade ensimesmada”. Todos esses sistemas fazem uso do elemento religioso como fator decisivo no convencimento das massas.

Tal convencimento, para voltarmos às indagações iniciais deste capítulo, faz uso de diferentes estratégias. Bastante comum é a divinização ou semidivinização da figura do líder, quase sempre mistura de tirania e de bondade aparente. Assim, um imperador romano, por mais que promovesse a pilhagem e morte para acumular riquezas, quando se servindo adequadamente do aparato religioso, poderia ser considerado um grande *benfeitor*: “era

---

<sup>38</sup> DUSSEL, [1980], p. 114.

<sup>39</sup> DUSSEL, [1980], p. 119.

<sup>40</sup> Para Marx e as escolas marxistas, *fetiche* é um conceito-chave para o entendimento do modo de produção capitalista. O termo tem profunda conotação religiosa e consiste na capacidade que o sistema tem de produzir a ilusão, a fantasia, pelas quais se naturaliza um ambiente determinado social. O fetiche da mercadoria é a ilusão que atribui a um objeto um valor de troca dissociado de seu valor de uso. Por meio do fetiche, por exemplo, um tênis “de marca” passa a ter maior valor econômico e simbólico do que a refeição de uma pessoa, independente do seu custo de produção. Em última instância, o fetiche legitima o culto à mercadoria e ao mercado.

<sup>41</sup> DUSSEL, [1980], p. 120.

<sup>42</sup> O título oficial é *Summus Pontifex Ecclesiae Universalis*; a variante *Pontifex Maximus*, comumente encontrada em inscrições em edifícios, pinturas, estátuas e moedas sobre os papas, era um dos títulos apreciados pelos imperadores romanos desde Júlio César. Pode ser que o termo remonte à época de Numa Pompílio, antigo rei romano que teria delegado aos responsáveis pela ponte do Rio Tibre (*pontifex*) tarefas de coordenação das cerimônias religiosas (função sacerdotal). Quando Julio César assume para si a “dignidade” de *Pontifex Maximus*, quer afirmar sua posição de chefe político e militar, mas também religioso.

chamado de deus (theos), e o principal objetivo do culto era cultivar e exprimir ‘piedade’ (*eusebeia*, devoção e compromisso socialmente orientado) com relação a ele”.<sup>43</sup>

Outra estratégia é a política de convencimento das classes subjugadas de que o sofrimento, a abnegação e a própria miséria são vontade divina. E enquanto o culto celebrado pelas classes dominantes é explicitado em “práticas religiosas paralelas à vida política, ou idênticas para justificá-las,” o povo, de maneira geral, “presta culto às potências, poderes, santos ou heróis doadores do nível religioso”.<sup>44</sup> E assim como no esquema freudiano, em que o filho não pode aceder à mãe a não ser pela mediação ilusória do pai (santo, herói ou doador), “na passividade sublimada do oprimido, a religiosidade das classes dominadas, vem refletir-se o modelo de dominação ideológica, formulado de tal maneira que seja aceitável para aquele que sofre a opressão”.<sup>45</sup>

Neste sentido, há que se considerar as reflexões de Nietzsche, ainda que não seja necessário assumir sua teoria de que a religião é uma criação dos fracos ou chegar à proposta da morte de Deus, como em Zaratustra. Lemos em seu *Anticristo*:

Deus se degenerou progressivamente até tornar-se uma bengala para os cansados, uma tábua de salvação aos que se afogam; quando vira o Deus dos pobres, o Deus dos pecadores, o Deus dos incapazes *par excellence*, e o atributo de “salvador” ou “redentor” continua como o atributo mais essencial da divindade – qual é a significância de tal metamorfose? O que implica tal redução do divino?<sup>46</sup>

Um terceiro elemento nessa estratégia de manutenção da religião supraestrutural é o cultivo de heróis. Massas ideologicamente estimuladas a cultuar heróis, quase sempre masculinos, muitas vezes violentos e pertencentes às elites, mesmo no caso dos personagens bíblicos (o rei Davi, com certeza, é um dos casos mais emblemáticos),<sup>47</sup> com muito mais facilidade aceitarão versões distorcidas dos fatos, nas quais a negação da justiça e do direito seja aceita como atitude louvável.

Há que se incluir nessa reflexão até mesmo certas leituras com intenção libertadora, mas ainda vítimas de uma tradição exageradamente androcêntrica. Boa parte das releituras que se fizeram do evento libertador do Êxodo na América Latina, por exemplo, não conseguiu romper nem com a figura do herói trágico, elaborada pelo herói grego, nem com o círculo vicioso da violência representada pelo faraó egípcio. A maioria das interpretações dos

<sup>43</sup> HORSLEY, Richard A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 29.

<sup>44</sup> DUSSEL, [1980], p. 122-123.

<sup>45</sup> DUSSEL, [1980], p. 123.

<sup>46</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm *O Anticristo*. Disponível em: <<http://www.marcofeliciano.com.br/instituto/BIBLIOTECA/O%20Anticristo%20-%20Nietzsche.pdf>>. Acesso em: 28 abr. 2011.

<sup>47</sup> NEUENFELDT, Elaine; SCHINELO, Edmilson. As relações de gênero na casa de Davi. In: *Bíblia e Masculinidades*. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 16-25. Estudos Bíblicos, nº 86.

primeiros capítulos do Êxodo, ainda que tendo como objetivo estimular as lutas por libertação do povo latino-americano, não confrontou, como parecem sugerir as perícopes, o método utilizado pelas mulheres (parteiras, mãe e irmã de Moisés e a própria filha do faraó) com o de Moisés. Enquanto as primeiras, no intuito de superar a opressão totalitária egípcia, de forma organizada e planejada, praticam a desobediência civil e a não-violência ativa (Ex 1,15-2,10), Moisés, estereotipado no texto como reprodução da prática da corte, ao tentar fazer justiça contra o opressor, age de forma isolada e violenta (Ex 2,11-15).<sup>48</sup> As leituras que, mesmo se pretendendo libertadoras, não se atentam para a reprodução do mito do herói trágico, seja ele um Davi ou um Moisés, correm o risco de manter a reprodução da dominação (na lógica da ontologia e da ética da totalidade):

O herói da ontologia da Totalidade não comete falta moral nem tem consciência da culpabilidade quando na guerra mata outro homem, o inimigo, seja esta guerra dos gregos livres por sua pátria contra os bárbaros, seja a guerra moderna na qual um nazista mata um judeu, ou, quando na ‘competição’ capitalista, o burguês consegue maior ganho: vencendo nos negócios o seu oponente no mercado ou vendendo a morte na indústria de armamentos.<sup>49</sup>

Torna-se assim mais difícil para as massas reconhecer as diferenças entre o projeto de Barack Obama, líder negro, com relativo compromisso popular, mas ocupando o cargo de presidente a serviço do poder econômico dos cartéis do petróleo e das grandes indústrias armamentistas,<sup>50</sup> e o projeto dos movimentos de resistência negra pacifista do sul dos Estados Unidos, muito mais legítimos herdeiros da tradição de Rosa Parks e Martin Luther King. Mais facilmente as massas irão às ruas festejar a morte, como no caso da execução de Bin Laden e seus familiares, numa atitude de vingança (ainda que chamada de justiça) do império contra a violenta destruição das Torres Gêmeas em setembro de 2001. Contraditoriamente, Obama foi membro ativo da Trinity United Church of Christ, do reverendo Jeremiah Wright Jr. A igreja tem como lema: “*Desavergonhadamente negra e indesculpavelmente cristã.*”

Empurradas para as bordas dos cultos brancos ou liminarmente excluídas deles, as comunidades negras cristãs inventaram seus próprios estilos religiosos, e um dos mais poderosos foi o que redundou nessa ‘teologia da libertação negra’. Em Chicago, nos anos 80, o rev. Jeremiah Wright era o principal expoente. O teólogo influenciou Obama, que tinha uma filiação leal à igreja e à pessoa de Wright.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> No terceiro capítulo dessa dissertação, apresentaremos outra interpretação desse bloco de textos, proposta por Nancy Cardoso Pereira.

<sup>49</sup> DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana*. Vol 2: Eiticidade e Moralidade. São Paulo: Loyola/UNIMEP, [1977]. p 10 (publicação com base na 2 ed em espanhol, publicada no México em 1977).

<sup>50</sup> Não por menos, uma das primeiras medidas de Barack Obama ao assumir o governo, foi pedir às potências europeias mais soldados para manter a ordem no ocupado Afeganistão. A lentidão na retirada do poder bélico do Iraque e de outras partes do mundo deve ser lida na mesma perspectiva.

<sup>51</sup> SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org.). *Uma nação com alma de igreja*: religiosidade e políticas públicas nos EUA. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

Também no caso brasileiro, torna-se mais difícil distinguir a diferença entre o projeto da primeira mulher presidenta do país, mas defensora de um modelo econômico desenvolvimentista e o projeto das muitas mulheres do Movimento de Mulheres Camponesas, defensoras da partilha da terra, do uso comedido dos recursos ambientais e da produção de alimentos de forma saudável, não transgênica e sem agrotóxicos. Estas últimas, como veremos no último capítulo, muito mais facilmente são transformada em *malfeitoras*.

### 1.3 O discurso religioso como linguagem de resistência

Permanece ainda a pergunta: os elementos religiosos, uma vez trabalhados de maneira diversa do que até aqui foi descrito, podem se converter em instrumento junto às lideranças e camadas populares para desmontar a ideologia de dominação? Podem os movimentos populares contar com a religião como elemento legitimador de suas lutas e como força aglutinadora e sóciotransformadora? A resposta é afirmativa. E pode ser encontrada tanto por meio da visita a outras construções teóricas, como pela constatação das práticas populares bastante comuns na América Latina e no Caribe.

Voltemos a Dussel. Para ele, se Marx tivesse aplicado à religião, como fez à filosofia, a sua dialética do universal e do particular, poderia ter percebido “a contradição da essência da religião (como utopia de reconciliação universal) e sua prática histórica (na sociedade burguesa)”. Este passo teria permitido a Marx enxergar e mostrar a “ilegitimidade da ideologia aparentemente cristã da burguesia”. Como, por influência hegeliana, “identificou a essência do cristianismo com a sua forma concreta, acabou por negar a ambas”.<sup>52</sup>

Algumas correntes posteriores do Marxismo conseguiram enxergar elementos diferentes em possíveis usos da religião. Para Rosa de Luxemburgo, por exemplo, havia uma contradição na perseguição da igreja aos defensores do socialismo, uma vez que este pretende a realização do cristianismo primitivo: “os social-democratas conscientes lutam justamente para tornar realidade as ideias de igualdade e fraternidade entre os homens, ideias que constituem a base da igreja cristã em seus inícios”.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> DUSSEL, [1980], p. 116. Chama a atenção que Dussel não faça menção a Althusser, em que pese sua leitura reducionista e de alguma forma estruturalista (quando analisa os Aparelhos Ideológicos do Estado, por exemplo). Para Althusser também se faz necessário separar os escritos do jovem Marx, inspirados em Hegel e Feuerbach de seus textos posteriores, que constituiriam o marxismo propriamente dito. Cf. ALTHUSSER, Louis P. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. 7 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

<sup>53</sup> Citada por DUSSEL, [1980], p. 117.

Por sua vez, Gramsci, apesar de sua experiência negativa junto à conservadora igreja católica italiana, cuja filosofia integrista se reproduzia fortemente no povo, “mostra ao contrário a importância do problema da religião para a revolução”.<sup>54</sup> Especialmente em seus escritos da prisão, Gramsci fez do fenômeno religioso um tema central em seu pensamento. Tomou como pano de fundo de sua análise o sentido político e ideológico da aliança entre operários urbanos e camponeses na Itália, bem como, posteriormente o entrelaçamento místico-espiritual entre fascismo e religião. No começo da década de 30, Gramsci defendeu uma política de aproximação entre socialistas e católicos, por saber da influência da igreja sobre as camadas populares. Evidentemente, a postura anticomunista da igreja impediu tal aproximação.<sup>55</sup>

Para Gramsci, a concepção materialista estava muito próxima do povo:

A religião popular é crassamente materialista, mas a religião oficial dos intelectuais busca impedir que se formem duas religiões distintas, dois estratos separados, para não se distanciarem das massas, para não se converter no que realmente já é: uma ideologia de grupos reduzidos. [...] Muitas tentativas de heresias têm sido, na verdade, manifestações populares para reformar a Igreja e aproximá-la do povo, elevando a este. A Igreja sempre tem reagido de forma violentíssima.<sup>56</sup> (tradução nossa)

Nem todo o marxismo aprendeu como Gramsci. Ao negar a religião burguesa, há que se tomar o cuidado de não cair em novo tipo de absolutização: “por não se ter formulado adequadamente a função revolucionária da luta ideológico-religiosa, cai-se novamente no acobertamento de novas dominações em nome da fantasmagórica Matéria, nova divindade que torna a justificar e consagrar tudo”.<sup>57</sup>

Há, portanto, que se admitir a possibilidade de outra forma de vivência da religião, na qual se experimente o esforço permanente de negação do absoluto enquanto totalidade. Quando se relativizam as posturas, os riscos de novos totalitarismos são menores. São maiores, por outro lado, as possibilidades de denúncia, por argumentação teórica e por testemunho prático, de sistemas político-religiosos que, ao absolutizarem a si próprios, passam a chamar de heterodoxos, não religiosos, hereges ou ateus aqueles que porventura venham a apresentar comportamentos diferenciados. Antes de ser excomungado pelo

<sup>54</sup> DUSSEL, [1980], p 117.

<sup>55</sup> Cf. ASSMANN, Hugo e REYES, Mate. *Sobre la religión II*. Salamanca, Sígueme, 1975. p. 504-505.

<sup>56</sup> “*La religión popular es crasamente materialista, pero la religión oficial de los intelectuales intenta impedir que se formen dos religiones distintas, dos estratos separados, para no alejarse de las masas, para no convertirse oficialmente en lo que ya es realmente: en una ideología de grupos reducidos. [...] Muchos intentos de herejía han sido manifestaciones de fuerzas populares para reformar la Iglesia y acercarla al pueblo, elevando a éste. La Iglesia ha reaccionado a menudo en forma violentísima.*” GRAMSCI, Antonio. *Introducción a la filosofía de praxis*. Barcelona: Edicions 62, 1970. p 51-52. (Textos seleccionados de *Antología degli scritti* de Antonio Gramsci. Roma: Instituto Gramsci).

<sup>57</sup> DUSSEL, [1980], p. 121.

episcopado católico mexicano e ter sido declarado herege pela Faculdade de Teologia do México, o padre Miguel Hidalgo y Costilla, um dos líderes da luta pela independência mexicana, teria proclamado:

Abri os olhos, americanos, não vos deixeis seduzir por vossos inimigos: eles não são católicos a não ser por política: seu Deus é o dinheiro. [...] Acaso julgais que não pode ser verdadeiro católico aquele que não está sujeito ao déspota espanhol? De onde nos veio este novo dogma, este novo artigo de fé? [...] Se não tivesse empreendido libertar o nosso reino dos grandes males que o oprimem, e dos muitos maiores que o ameaçavam e por instante iam cair sobre ele, jamais eu teria sido acusado de herege.<sup>58</sup>

O teólogo Hidalgo y Costilla, que pouco tempo depois foi fuzilado e decapitado, explicita com suas palavras e sua prática duas verdades. Em primeiro lugar, existe a possibilidade de vivência de outra forma de religião, mesmo dentro de um sistema já divinizado. Assim como fizeram Bartolomeu de las Casas, Antonio de Montesinos, Oscar Romero e tantos outros, é possível romper com o culto idolátrico aparentemente único.

Em segundo lugar, é muito grande o risco, para quem assim se comporta, de ser considerado herege ou até mesmo ateu. No dizer de Dussel, de fato trata-se de um ateísmo, mas em relação ao fetichismo. “O antifetichismo é, estritamente, ateísmo da divindade do sistema”.<sup>59</sup> Ou seja, enquanto um grupo, ao cultuar divindades fabricadas, reproduz a prática ironicamente denunciada por Isaías,<sup>60</sup> outro grupo mantém a lucidez profética e a coragem de desmascarar a idolatria, em que pesem os riscos desta opção.

Como fazer com que pessoas mais ou menos vinculadas a comunidades religiosas cristãs ou sem vínculo algum com as mesmas, não sejam tão influenciadas pelas leituras quase sempre hegemônicas apresentadas pelo primeiro grupo? Como permitir que um número cada vez maior de pessoas possa ter liberdade de discernimento para posicionar-se frente a versões de divindades diferentes e não raras vezes antagônicas?

Respostas a essa indagação ainda serão retomadas no terceiro capítulo. Cabe aqui adiantar, entretanto, a hipótese: quanto mais desmascarado o sistema que se mostra divino (“o que é de Cesar, a César” – Lc 20,25), maiores as possibilidades da população perceber que o ateísmo está em quem construiu tal sistema, e não em quem o contesta. Por isso, a importância de se tornarem públicas e conhecidas as resistências e contestações de ontem e de

<sup>58</sup> *Colección de documentos sobre la guerra de la Independencia en México (1808-1821)*. México: Hernández y Dávalos, 1877. p. 73. Apud DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana*, vol. 5, p. 129.

<sup>59</sup> DUSSEL, [1980], p. 137.

<sup>60</sup> O texto de Is 44,9-20 expressa muito bem o que, no capitalismo, viria a ser o fetiche da *mercadoria*: aquilo que é produto do trabalho humano, revestido de valor econômico (metal fundido com prata, diria Os 13,2), passa a ser deus. E assim como o faz o dono do capital, também o trabalhador é obrigado a adorar o que ele mesmo produziu: “Com o resto da madeira - o seu ídolo -, prostrou-se diante dele e o adora e lhe dirige súplicas: ‘Salva-me, porque tu és o meu deus’.” (Is 44,17).

hoje, de forma que o que se mostra como divino não seja compreendido como único e incontestável.

A título de conclusão deste capítulo, apresentamos a leitura bíblica que Montesinos fez, em plena hegemonia da religião totalitária hispano-cristã. O missionário dominicano parte do texto de Is 40,3, citado por Jo 2,23, para fazer sua pregação no 4º Domingo do Advento, em dezembro de 1511. Entre os presentes, encontram-se os explorados europeus, incluindo o almirante Diego Colombo, filho de Cristóvão Colombo. Falando em nome de sua comunidade dominicana, Montesinos “lançou-se numa luta profética, enfrentou os ‘encomendeiros’ dizendo-lhes que o que faziam com os índios era um pecado mortal e que ele não os absolveria mais”:<sup>61</sup>

Todos vós estais em pecado mortal. Nele viveis e nele morrereis, devido à crueldade e tiranias que usais com estas gentes inocentes. Dizei-me, com que direito e baseados em que justiça, mantendes em tão cruel e horrível servidão os índios? Com que autoridade fizestes estas detestáveis guerras a estes povos que estavam em suas terras mansas e pacíficas e tão numerosas e os consumistes com mortes e destruições inauditas? Como os tendes tão oprimidos e fatigados, sem dar-lhes de comer e curá-los em suas enfermidades? Os excessivos trabalhos que lhes impondes, os faz morrer, ou melhor dizendo, vós os matais para poder arrancar e adquirir ouro cada dia... Não são eles acaso homens? Não têm almas racionais? Vós não sois obrigados a amá-los como a vós mesmos? Será que não entendeis isso? Não o podeis sentir? Tende como certo que, no estado em que vos encontrais, não tendes mais chance de vos salvardes de que os muçulmanos e turcos, que não têm fé em Jesus Cristo.<sup>62</sup>

Ainda que partindo do texto de Is 40,3, Montesinos faz referências indiretas a outros textos bíblicos, como Lc 10, 29-37 (o Samaritano que cura as feridas do homem vítima de assalto) e mais explicitamente Mt 22,39 (“Amarás o teu próximo como a ti mesmo”), o mesmo texto utilizado por Hegel séculos depois. Não tivesse Hegel se dobrado à totalidade europeia, tivesse ele optado por ler Montesinos, como o fez Bartolomeu de las Casas, provavelmente não teria afirmado que “o bem-fazer essencial e inteligente é o agir inteligente universal do Estado”, este último representado pela mão opressora do capitalismo europeu imperialista e expansionista que à sua época se consolidava.

Nas posturas de quem optou por ler Montesinos, encontra-se a raiz latino-americana da vivência da religião infra-estrutural, ainda que aquelas pessoas que buscam o bem-fazer venham a ser rotuladas de *malfeitoras*.

---

<sup>61</sup> DUSSEL, Enrique D. *Caminhos da Libertação Latino-americana*. Tomo 1: Interpretação histórico-teológica. São Paulo, Paulinas, 1985. p. 60.

<sup>62</sup> Cf. Universidade de São Paulo – USP. Biblioteca Virtual de Direitos Humanos. Disponível em <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-à-criação-da-Sociedade-das-Nações-até-1919/frei-antonio-de-montesinos-sermao-do-4o-domingo-do-advento-de-1511.html>>. Acesso em 5 maio 2011.

## 2 BENFEITORES OU MALFEITORES?

De acordo com a segunda parte da chamada obra lucana, Jesus de Nazaré foi alguém que "*andou por toda parte, fazendo o bem*" (Atos 10,38). Em outras palavras, foi ele um grande *benfeitor*. Entretanto, Jesus foi executado entre *malfeitores*, havia dito o evangelho (Lc 23,33-34). Em Lc 22,37 e em algumas versões do texto de Marcos encontra-se transcrito um verso do quarto poema do Servo Sofredor: "Ele foi contado entre os malfeitores" (Is 53,12). A condenação foi rápida. Tal como aconteceu com Jesus, julgamento semelhante sofre um grupo de trabalhadores rurais sem terra a ocupar um latifúndio improdutivo ou na situação das mulheres da Via Campesina a destruírem mudas de eucalipto de uma empresa multinacional: ação de vândalos, fora da lei, malfeitores. A nós cabe a indagação: malfeitores para quem?

É em busca de resposta a essa pergunta que, neste segundo capítulo, analisaremos o jogo de palavras a nosso ver proposital em duas perícopes do Evangelho de Lucas: Lc 22,24-27 (o alerta de Jesus a respeito dos chamados *benfeitores* do povo) e Lc 23,33-34 (Jesus levado à cruz com *malfeitores*). A opção pelo texto lucano está no fato da substituição do termo usado por Marcos: enquanto para Marcos Jesus foi crucificado entre *dois ladrões* - δύο ληστές (Mc 15,27), expressão mantida por Mateus (Mt 27,38), Lucas faz uso de τὸς κακούργους, *malfeitores* (Lc 23-33; o nominativo singular é κακούργος), contrapondo aos chamados εὐεργέται, *os benfeitores* do primeiro capítulo.

Antes de analisar os textos, consideramos importante tratar brevemente de outros dois aspectos: a) o conceito de *justiça* em Lucas, ou mais do que isso, o adjetivo *justo* (Lucas é o único evangelho em que o centurião, representante do império romano, reconhece o nazareno crucificado como um *justo*); b) o enfrentamento da divinização do imperador romano feito pelas comunidades cristãs. A intenção é entender melhor a postura da comunidade lucana, muitas vezes acusada de ser pró-romana.

### 2.1 Verdadeiramente ele era um justo

Não é difícil deduzir que os textos de Lucas e Atos amenizam de forma proposital o conflito entre as comunidades cristãs e o império romano. De forma romantizada, a redação

tardia dos textos (em relação aos fatos que se passaram nos anos 30) esforça-se por esconder conflitos que foram mais explícitos. Há quem chegue a afirmar, por exemplo, que Lucas “quase mostra os judeus como carrascos de Jesus, porém não só para destacar a culpa deles, mas também para desculpar os romanos.”<sup>63</sup> Apesar do esforço lucano em acusar o povo judeu pela morte de Jesus<sup>64</sup> (Lc 23,13-25; At 2,23), até onde vai sua intenção de inocular o império? Por que os textos lucanos acusam somente as autoridades judaicas como responsáveis pela execução do Nazareno (Lc, 22,1-6.66-71)? Teria mesmo tão insistentemente Pilatos, o representante do império, querido salvar a vida do Nazareu? Se Pedro por três vezes nega a Jesus, Pilatos por três vezes tenta salvá-lo (Lc 23,11-25). Teriam sido as autoridades romanas de fato simpáticas às comunidades cristãs, como lemos em tantos textos de Atos?<sup>65</sup> É possível que as comunidades lucanas, ao se aproximar o final do primeiro século, tenham perdido a lucidez, aceitando o império como *benfeitor*?

Ainda que dúvidas possam permanecer, é quase certo que não. Muito provavelmente, trata-se de estratégia de sobrevivência de comunidades desprotegidas nas periferias do império. A estratégia teria como objetivo:

ajudar as pessoas que eram funcionárias do Império Romano a compreenderem que podiam também participar das comunidades cristãs. [...] E mais. Num momento em que a perseguição do império aumentava durante o governo de Domiciano, a obra de Lucas quer apresentar de forma não contundente, o conflito de Jesus e das primeiras comunidades com as autoridades romanas.<sup>66</sup>

Se com essa postura as comunidades lucanas buscam a sobrevivência de seus membros, se chegam a perdoar seus algozes por não saberem o que estão fazendo (Lc 23,33), também é verdade que as mesmas comunidades conseguem manter a lucidez do que significa o império, o poder que mata Jesus. Além do mais, considerando a possibilidade de que Lucas tenha recorrido a material próprio, talvez até a algum documento palestino anterior à queda de Jerusalém (um Proto-Lucas?), podem ter sido extraídas dessa fonte as constantes referências à libertação política de Israel.<sup>67</sup> Nos primeiros capítulos fica evidente a insistência de Lucas em

<sup>63</sup> GOPPELT, L. *Christentum und Judentum in resten und zweitein Jahrhundert*, p. 220. Apud ROLOFF, Jürgen. *A Igreja no novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal/EST/CEBI, 2005. p 219.

<sup>64</sup> “No supersectarismo cristão, entende-se que a cristandade, como religião divinamente escolhida, afastou e substituiu o judaísmo”. SMITH, Mark S. *O memorial de Deus: História, memória e experiência do divino no Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 242. Ainda não se superou suficientemente a interpretação de que o povo judeu em geral, e não as suas autoridades, foi responsável pela morte de Jesus. Da mesma forma, a concepção equivocada de que Jesus teria fundado uma nova religião e, conseqüentemente, rompido com o judaísmo, precisa ser definitivamente superada, seja em respeito à própria história, seja em favor do diálogo entre os povos.

<sup>65</sup> Sem a pretensão de apresentar uma lista completa, destacamos: 13,12; 16,29; 17,9; 18,14-16; 19,35-40; 21,30-40; 22,24-29; 23,10; 23,25-30; 25,25-27; 27,3.43.

<sup>66</sup> GASS, Ildo Bohn. *As comunidades Cristãs da Segunda Geração*. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2005. p. 45. (Série *Uma Introdução à Bíblia*, vol. 8)

<sup>67</sup> Cf. NOLAN, Albert. *Jesus antes do Cristianismo*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 137.

que pelo nascimento desse menino chegou a salvação/libertação – σωτηρίας – de Israel (Lc 1,69.71.77; 2,30-32). A mão inimiga “daqueles que nos odeiam”, conforme se lê no canto de Zacarias, é a mesma mão que conduzirá o cerco e a destruição de Jerusalém (19,43): o império romano.

Jesus queria que Israel fosse libertado do imperialismo romano, tanto quanto o queriam os zelotas, fariseus, essênios ou qualquer outra pessoa. [...] Pretendia cumprir essa expectativa religioso-política, mas não do modo como as pessoas esperavam. [...] Jesus pretendia libertar Israel de Roma persuadindo *Israel* a mudar. Sem a mudança de mentalidade no interior do próprio Israel, a libertação de qualquer tipo de imperialismo seria impossível. Essa tinha sido a mensagem de todos os profetas, inclusive João Batista.<sup>68</sup>

É nos textos de Lucas (em sendo correta a hipótese da existência, no Proto-Lucas) que a derrota israelita e o massacre romano são descritos mais detalhadamente: o cerco a Jerusalém e o entrincheiramento pelos exércitos (19,43; 21,20), a fuga da Judéia, a recomendação para não entrar na cidade, a dor pelas mulheres grávidas ou que estão amamentando (20,21-23); a águia romana em torno do corpo de Israel: “Onde estiver o corpo, aí se reunirão as águias” (17,37).<sup>69</sup> Ainda falando da necessidade de “discernir o tempo presente”, Lucas insiste em entrar em acordo com o adversário para não ser levado à prisão (12,54-59). No entanto, Lucas desconhece ou omite a sugestão de Jesus como reação à prática comum imposta pelos soldados romanos, que forçavam a população local a carregar as mochilas e tendas do exército: “se alguém te obriga a andar com ele uma milha, caminha com ele duas” (Mt 5,41). O texto poderia ser entendido como atitude de submissão, de doação total, mas também de resistência.

Em síntese, para a comunidade lucana,

do modo como Jesus via a situação, a única maneira de (os judeus) se libertarem de seus inimigos, era amar os inimigos, fazer o bem aos que os odeiam, orar pelos que os tratam mal” (6,27-28). Não se trata de se resignarem à opressão romana. [...] é questão de chegar à raiz, à causa fundamental de toda a opressão e dominação; a falta de compaixão da pessoa humana. Se o povo de Israel continuasse a não ter compaixão, será que derrotando os romanos, Israel se tornaria mais livre do que antes?<sup>70</sup>

No clássico diálogo a caminho de Emaús, a comunidade lucana registra: “Nós esperávamos que fosse ele quem iria redimir Israel” (Lc 24,21). O verbo usado é λυτρόομαι, *libertar, redimir*, e a frase explicita a frustração de quem aguardava a libertação da opressão

<sup>68</sup> NOLAN, 1988, p. 137.

<sup>69</sup> O termo grego utilizado tanto por Lc como o paralelo em Mt 24,28 é *ἀετός*, *águia*. Boa parte das traduções usa o termo *abutre*, cujo correspondente grego seria *ὄρνις*. Não se sabe se em aramaico havia distinção de termos. De qualquer forma, Lucas está escrito em grego e fala literalmente de *águia*. “A águia era o símbolo militar romano e, no caso, não pode ser distinguida de um abutre que devora carniça.” Cf. NOLAN, 1998, p. 138.

<sup>70</sup> NOLAN, 1998, p. 139.

romana. A frustração é resultado, de um lado, da experiência concreta de quem ainda experimenta, nos anos 80, a tirania do império e, de outro, da cegueira de quem não compreendeu a radicalidade da proposta de Jesus, a sua justiça, única forma de fazer o império se dobrar.

No momento da morte, tal como se lê em Marcos e em Mateus, o império é obrigado a reconhecer, pela boca do centurião romano: “Realmente este homem era filho de Deus!”.<sup>71</sup> É possível que Lucas substitua a expressão “filho de Deus” por “justo” (Lc 23,47) evocando a morte do justo, ainda em sua juventude, tal como vem descrita no apócrifo (ou deutero-canônico) livro da Sabedoria (Sb 4,7-19). Ainda assim, o reconhecimento vem de quem, no momento, representa o império. Ou seja, ao reconhecer como justo aquele que acaba de executar, este mesmo império se reconhece como injusto, admite que os atos praticados – a condenação e a execução – foram uma injustiça.

*Justo* (δίκαιος) e *justiça* (δικαιοσύνη)<sup>72</sup> são conceitos caros tanto a Mateus como a Lucas. No caso de Mateus, entretanto, é evidente a discussão com setores do judaísmo sobre o que significa o cumprimento da justiça. Enquanto para a corrente farisaica (grupo com o qual as comunidades mateanas se confrontavam nos anos 80) a justiça é o cumprimento da Lei, para Jesus, o “Mestre da Justiça”, justa é a pessoa que dá de comer a quem tem fome, de beber a quem tem sede, acolhe o forasteiro, veste quem está nu e visita quem está doente ou na prisão. Quem não faz isso recebe o castigo eterno, enquanto os justos (δίκαιοι) irão para vida eterna (Mt 25,46). Por essa razão, Mateus escreve que são felizes as pessoas que têm fome e sede *de justiça* – μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην (5,10) e recomenda que se busque em primeiro lugar o reino de Deus *e a sua justiça* (Mt 6,34): ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ. Nos paralelos de Lucas, o termo *justiça* não aparece (cf. Lc 6,20 e 12,31). Não por menos, Mt insiste: “Se a vossa justiça não exceder em muito a dos escribas e fariseus, jamais entrareis no reino dos céus (5,20). Aquele que, ao ser batizado por João afirma que “é preciso que se cumpra toda a justiça” (Mt 3,15) também declara, ao enviar seus doze discípulos em missão: “quem recebe um justo na qualidade de justo, receberá uma recompensa de justo” (Mt 10,41).

<sup>71</sup> Em Mc 15,39, o centurião reconhece Jesus como filho de Deus. É a revelação do chamado “segredo messiânico”. Até agora, em todo o evangelho, nenhuma pessoa tinha feito tal proclamação, que havia aparecido na abertura do livro (Mc 1,1) e na boca da “legião” (Mc 5,7). A mesma expressão é usada em Mt 27,54, mas proclamada pelo centurião e pelos demais guardas assustados pelo suposto terremoto.

<sup>72</sup> O hebraico צְדָקָה é fundamental à tradição vétero-testamentária: צְדָקָה תְּרַדְּךָ – “A justiça, (somente) a justiça seguirás” (Dt 16,20). O tema da justiça é recorrente na literatura sapiencial e na literatura profética, da qual o movimento de Jesus é herdeiro. A releitura feita pelas comunidades cristãs distancia-se da concepção de “cumprimento da lei” desenvolvida por algumas correntes do chamado judaísmo tardio.

Lucas usa poucas vezes a palavra *justiça*. Das seis vezes que recorre ao termo, quatro são na parábola da viúva que, em exigência a seus direitos, enfrenta o juiz da injustiça - ὁ κριτῆς τῆς ἀδικίας (Lc 18,1-8).<sup>73</sup> E nas quatro vezes em que aparece, o termo está vinculado a um verbo: ἐκδικέω – “fazer justiça”, “tomar a defesa de uma pessoa”.<sup>74</sup> A justiça, para Lucas, é algo que se faz, é ação, poiética (de ποιήω).

O termo *justo*, por sua vez, ainda que também usado em Lucas para criticar os fariseus, “convencidos de serem justos” (Lc 18,9) e indignados porque “haverá mais festa no céu por um só pecador que se arrependa do que por noventa e nove justos” (Lc 15,7), parece querer expressar mais a postura dos *anawin*. Isabel e Zacarias são δίκαιοι, assim como o velho Simeão (2,25). Trata-se da qualidade de quem, para a comunidade lucana, age movido pelo Espírito (1,15.35.41.67; 2,27; 4,1.14). São os “pobres da terra”, aqueles que, como se lê no texto de Sofonias, filho de Cush, procuraram a YHWH (Sf 2,3).

Para Lucas, tal como as personagens dos relatos da infância e tal como a viúva do capítulo 18, Jesus pertence ao grupo dos *anawin* e com eles aprende a viver a justiça: justiça é exigência de direitos. Exatamente por isso, o *benfeitor* se transforma em *malfeitor*, visto que, na religião totalizante do império, o *juiz da injustiça* só age sob o efeito da pressão: “vou fazer-lhe justiça para que não venha a esbofetear-me”<sup>75</sup> (Lc 18,5). A pressão do movimento de Jesus é resultado da postura que o próprio líder assumiu: “fazer justiça”. As comunidades, é verdade, temem o império. Mas são capazes de manter viva a certeza de que esse mesmo império se dobra diante daquele a quem chamam de seu Senhor: “Verdadeiramente, este homem era um justo” (Lc 23,47).

## 2.2 A César o que é de César

<sup>73</sup> O termo *justiça* ainda é usado em 1,75 (o poema de Zacarias) e em 23,41, quando um dos malfeitores argumenta com seu companheiro que é *com justiça* (μὲν δικαίως) que estão sendo condenados. Voltaremos a este texto mais adiante. Em Mateus, o termo ocorre sete vezes. A título de comparação: ainda que com outros sentidos, a carta aos Romanos recorre mais de 30 vezes à palavra *justiça*.

<sup>74</sup> É interessante a distribuição do termo na perícopa: duas vezes antes da definição do *juiz injusto* (primeiro na boca da viúva, depois na boca do Juiz) e duas vezes depois, agora na boca de Jesus, para dizer que Deus fará a justiça:

v. 3 ἐκδικήσόν — exigência viúva: “faz-me justiça”.

v. 5 ἐκδικήσω — resposta do juiz: “vou fazer justiça”; faria mesmo a justiça?

v. 6 ὁ κριτῆς τῆς ἀδικίας — o juiz da injustiça.

v. 7 (οὐ μὴ) ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν — Deus não faria justiça?

v. 8 ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν — Deus fará justiça.

<sup>75</sup> Algumas traduções preferem amenizar a expressão ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη ὑπωπιάζῃ με. É bom que se mantenha o sentido literal das palavras: “para que não venha esbofetear-me”.

Inevitavelmente, “fazer justiça” acabou sendo sinônimo de enfrentamento ao império e o desmascaramento da religião fetichista e legitimadora do sistema. A morte de Jesus é consequência do confronto com as autoridades judaicas: além dos conflitos em torno sábado, do tema da pureza e da impureza, de discordâncias na compreensão de pecado (para o movimento de Jesus, os pobres não são pecadores) e da função do Templo.<sup>76</sup> Entretanto, é possível que Jesus tenha tocado no coração do sistema religioso romano: o lucro proveniente da cobrança do tributo imposta às províncias conquistadas por Roma. Ao questionar o caráter divino do imperador, todo culto a ele prestado (leia-se: submissão, oferenda e pagamento do tributo) está deslegitimado.

Se, por um lado, as autoridades judaicas negavam-se a oferecer incenso ao divino César, por outro, eram beneficiadas com tal divinização. Por isso mesmo, em sua forma de lidar com o império romano, boa parte das lideranças judaicas fazia uso de duplo comportamento. Desejava a expulsão dos dominadores, mas continuava reproduzindo sua prática ou usufruindo das benesses propiciadas pela ocupação. Uma das principais eram as vantagens no sistema de cobrança do tributo: ainda que a maior parte dos impostos fosse repassada a Roma, as elites alimentavam seu luxo com o que retinham do montante arrecadado pelos malvistas cobradores de impostos.

Na clássica discussão sobre o pagamento dos impostos, de acordo com o texto de Lucas, são enviados para armar a cilada os “espiões que se fingiam de *justos*” – ὑποκρινομένων ἑαυτοῦς δικαίους (cf Lc 20,20; Mc 12,13 havia falado de *fariseus e herodianos*; Mt 22,15 manteve apenas *fariseus*).<sup>77</sup> Enquanto *falsos justos* perguntam se é

<sup>76</sup> Ainda que não seja nossa opção analisar a narrativa da expulsão dos vendedores do templo (Mc 11,15-19), ressaltamos que para a maioria dos pesquisadores trata-se de episódio determinante para a condenação de Jesus pelas autoridades judaicas. “O templo de Jerusalém foi tanto a casa de Deus como a sede da colaboração: o sumo-sacerdote Caifás colaborou com a ocupação romana. Como Jesus, um camponês da Galiléia, via o templo? Com uma terrível ambiguidade. Por um lado, era a morada de Deus. [...] Mas o que você faria ao saber que era também o lugar a partir do qual Caifás colaborou com os romanos? O templo nunca mais seria a casa de Deus. O que Jesus fez não foi purificar o templo, ele simbolicamente o destruiu.” CROSSAN, John Dominic. In: *From Jesus to Christ: The First Christians*. Parte 1: Produzido por Marilyn Mellowes. DVD (52 min.). (Tradução nossa, com base na trad. de Sérgio Coutinho). Outros pensadores vão mais longe que Crossan. Rubem Dri, por exemplo, em *A utopia de Jesus*, sustenta que Jesus de fato planejou a tomada do templo por meio de uma insurreição popular, mas teria recuado ao concluir que não tinha condições para tanto (por isso o movimento teria se espiritualizado). DRI, Rubem, *A utopia de Jesus*. São Paulo: Ícone, 1986. p. 191-200. Hugues Cousin é mais ponderado: “É sintomático que nenhum texto apresente Jesus, durante seu ministério, indo orar ao Templo ou ali fazer qualquer oferenda; para ele, como para seu antigo predecessor (o profeta Jeremias), o templo é acima de tudo o lugar onde o profeta vai defender o *direito de Deus* escarnecido pelo alto Sacerdócio, que fez do Santuário um elemento do ‘Sistema’. – Não ficará pedra sobre pedra (Mt 24,1-2). O alto Sacerdócio considerou Jesus como um falso profeta.” COUSIN, Hugues. *O profeta assassinado*. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 177.

<sup>77</sup> O verbo ὑποκρίνομαι (literalmente *agir com hipocrisia, fingir*), aqui intencionalmente inserido por Lucas, também é usado por Paulo em Gl 2,13 para denunciar a hipocrisia de Pedro em seu dúbio comportamento em Antioquia.

lícito ou não “pagar” (δίδωμι) o tributo a César, Jesus responde com outra concepção de justiça: usa o mesmo verbo, mas acrescentando um prefixo (ἀπο) que dá uma ênfase diferente: não se trata de *pagar*, mas de *devolver*, como pode ser traduzido o termo ἀποδίδωμι.<sup>78</sup>

Não se trata da mesma coisa. No denário está inscrita a efígie do proprietário; o dinheiro pertence ao opressor romano, é preciso devolver a ele. [...] Se na pergunta dos fariseus está implícita a possibilidade de não pagar o tributo, também está a de ficar, nesse caso, com o dinheiro. Seu pretensão nacionalismo não ia além disso. Jesus vai à raiz: é preciso erradicar toda dependência do dinheiro. Não basta romper com o domínio político estrangeiro, é necessário romper a opressão que nasce do apego ao dinheiro e de suas possibilidades de exploração dos demais.<sup>79</sup>

Fazendo uso do imperativo (ἀπόδοτε), os três sinóticos enfatizam: devolvam ao imperador o que lhe é devido; e, da mesma forma, a Deus o que é de Deus: τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ. É sabido que a acusação aos fariseus de que são “amigos do dinheiro” – φιλάργυροι (φίλος + ἀργύριον) (Lc 16,4) reflete mais o conflito vivido pelas comunidades lucanas do que o período histórico do movimento de Jesus. Nos anos 30, com certeza o confronto maior se deu com saduceus e herodianos, estes sim, amigos do dinheiro e do império. Até mesmo por isso, o apelo permanece autêntico para as comunidades dos anos 80: não se pode servir a dois senhores (Lc 16,13), o culto a Deus não se coaduna com o culto a *Mamon*, aqui representado pelo sistema do império romano. O termo *mamon* “parece provir da raiz aramaica ‘mm que quer dizer ‘aquilo em que se confia’. E isso confere ao dinheiro um certo matiz pejorativo, ‘riqueza injusta’, diz Lc 16,9.11”.<sup>80</sup> Uma vez que o verbo utilizado para *servir* (δουλεύω) também possui para as comunidades uma dimensão cúltica, o texto deixa claro que o apego ao dinheiro é idolatria.

Neste “a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” ainda cabe a pergunta: o que mais é de César e o que é de Deus? Em terra ocupada, toda a população sabia que além do denário, também era de César o procurador da Judéia, nomeado pelo próprio imperador. Eram de César os exércitos invasores. “A César o que é de César” inclui todo o anseio de libertação. O texto de Marcos 5,1-20 descreve, através da imagem dos porcos lançando-se ao mar, o mesmo anseio: a *legião* (termo militar para designar uma corporação de soldados)<sup>81</sup> volta pelo caminho de onde veio: o mar (pelo Mediterrâneo chegavam os exércitos de Cesar). Da mesma

<sup>78</sup> Não é demais reafirmar que se trata de interpretação das comunidades. Se é histórica esta fala de Jesus, ela aconteceu em aramaico e não em grego.

<sup>79</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. *O Deus da vida*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 87-88.

<sup>80</sup> GUTIÉRREZ, 1990, p. 84.

<sup>81</sup> O termo λεγιών é fruto de um latinismo. Cf. MYERS, Ched. *O Evangelho de Marcos*. São Paulo: Paulus, 1992. p. 238.

forma que no Êxodo o mar havia engolido os cavalos do faraó e a opressão do Egito foi vencida,<sup>82</sup> a comunidade espera que os porcos do império sejam devolvidos ao mar.<sup>83</sup>

Em contrapartida, o que mesmo era de Deus? Conforme Lv 25,23, a terra pertence a Deus, o povo é nela hóspede. Logo, não pode a terra ser tomada por outra divindade, o império romano. O povo, em última instância, é o “povo de Deus”, com ele Deus fez aliança (Js 24).

Há que se ressaltar, por último, que cada vez mais se torna aceita a tese de que a divinização de Jesus é explícita oposição à divinização do imperador. Isso nos permite afirmar que o movimento de Jesus, ou pelo menos a leitura que dele se fez na segunda metade do primeiro século, “ironicamente, o que veio a ser mais tarde a religião estabelecida do império, começou como um movimento antiimperial”.<sup>84</sup> E se reconhecemos que “a teologia imperial romana era, de fato, o centro ideológico do poder imperial, seu coração teológico”, devemos admitir também que “os cristãos devem ter entendido que proclamar Jesus Cristo como filho de Deus significava deliberadamente negar a César o seu mais alto título, e que anunciar Jesus Cristo como Salvador era traição calculada”.<sup>85</sup>

Se o imperador “era o Senhor, o Salvador, Redentor e Libertador, era também Divino, Filho de Deus, Deus e Deus de Deus”,<sup>86</sup> muito mais fácil se tornava a divulgação de sua imagem como o grande *benfeitor*. A essa altura, só resta mesmo a um camponês de periferia, já considerado blasfemo pelas autoridades religiosas de seu povo (Mc 14,60-64), ser também condenado como *malfeitor* (Lc 23,33-34). O próprio Jesus experimentou que não é simples “devolver a César o que é de César”. O império pode não aceitar.

### 2.3 Ele foi contado entre os *fora da lei*

<sup>82</sup> Cf. RABUSQUE, Irineu J. *Jesus exorcista: estudo exegético e hermenêutico de Mc 3,20-30*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 261.

<sup>83</sup> “Além de indicar o contexto pagão e de representar as relações de produção e comércio, garantidas pela força do exército, a figura do porco era utilizada como símbolo da décima legião romana, com o nome de *Fretensis*, estacionada na Síria. Ela participou da retomada de Jerusalém na guerra de 66-70 e da destruição da cidade de Gerasa”. ZURAWSKI, Sílvio; REIMER, Ivoni Richter. Porcos ao mar! Análise de Mc 5,1-20. In: REIMER, Ivoni Richter. *Milagre das mãos: Curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. Goiânia: UGG; São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 148. Imagem do porco (javali?) em inscrição da *Legio X Fretensis* pode ser observada em: <<http://www.jesusneverexisted.com/IMAGES/boar.gif>>. Acesso em: 18 maio 2011.

<sup>84</sup> HORSLEY, 2004, p. 9.

<sup>85</sup> CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: Como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 20-21.

<sup>86</sup> CROSSAN, 2007, p. 15.

Chegamos aos textos escolhidos por sua relação com o tema central deste trabalho, a criminalização dos movimentos sociais. Já foi apontado diversas vezes que a intenção é ajudar a compreender como, com a ajuda da religião, *malfeitores* se tornam *benfeitores* e vice-versa.

Se levarmos em conta que a comunidade lucana se preocupou em atribuir a Jesus o título de *Salvador* desde o início do evangelho (“hoje vos nasceu o Salvador” – Lc 2,11),<sup>87</sup> fica evidente o enfrentamento da teologia do império: há um só Senhor, diriam, à mesma época, os autores da carta aos Efésios (4,5). César não salva ninguém.

Entretanto, é pouco dizer que o império não salva. Faz-se necessário demonstrar que nem sequer *benfeitor* ele é, que o sistema de *patronato* é mais tirano patrão do que pai. É neste sentido, como dissemos no início do capítulo, que sustentamos a hipótese de que é intencional o jogo de palavras nas duas perícopes do Evangelho de Lucas: Lc 22,24-27 (o alerta em relação aos *benfeitores*) e Lc 23,33-34 (Jesus assassinado com *malfeitores*).

A intenção principal é realizar a comparação entre os textos.<sup>88</sup> E mesmo considerando que o texto de Marcos serviu como apoio para os demais sinóticos, optamos por priorizar a versão de Lucas, uma vez que é ele o único a afirmar que Jesus foi crucificado com os *malfeitores*.

Além de observar o contraste entre os termos *benfeitores* X *malfeitores* (εὐεργέται X κακοῦργοι), daremos especial atenção à expressão *fora da lei* – ἄνομος. É também exclusividade de Lucas a transcrição do verso de Is 53,12. O texto que dá o título a esse trabalho é explicitamente citado apenas por Lucas (Lc 22,37) antes do episódio da cruz, no contexto em que Jesus sugere aos discípulos que vendem as próprias vestes para adquirir uma espada (linguagem metafórica?). Precisamos tê-lo presente, visto que está por trás dos relatos da paixão nos três sinóticos: se a cruz por si só já era o sinal de maldição (“o pendurado no madeiro é maldito de Deus”, lemos em Dt 21,23 e em Gl 3,13), ao ser elevado à cruz, Jesus “foi contado entre os malfeitores”.

Começemos pela expressão *fora da lei*. A título de ampliação do estudo, lembramos que o primeiro a discutir a relação com a lei é Paulo. Ainda que a carta aos Gálatas seja o texto mais maduro em torno dessa relação (a temática é ampliada depois na carta aos Romanos), em 1Cor, Paulo usa bastante o termo ἄνομος: num jogo de palavras, ele afirma

<sup>87</sup> ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτὴρ lê-se no grego. O enfrentamento teológico com o império continuará em Atos, que apresenta Jesus como *Príncipe e Salvador* – ἀρχηγός και σωτὴρ (At 5,32).

<sup>88</sup> Ainda que fazendo uso das ferramentas do método histórico crítico, dado o caráter do presente trabalho, não seguiremos os passos necessários a uma exegese mais acurada. Aproveitaremos os resultados da pesquisa exegética disponível. Evidentemente, pelo que já se escreveu até aqui, não faremos uso apenas de análise sincrônica, como propõem os métodos estruturalistas.

que, para os (que vivem) *sem lei*, vive como se fosse um *sem lei*, ainda que não viva *sem a lei* de Deus, pois está sob a lei de Cristo. Assim, Paulo espera a adesão daqueles que vivem *sem lei*: τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, μὴ ὄν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ, ἵνα κερδάνω τοὺς ἀνόμους. (1Cor 9,21). Em um único versículo, quatro vezes o termo ἄνομος e uma vez o termo ἔννομος. Evidentemente, Paulo está usando o termo em outro contexto. Fala daquelas pessoas que não estão sujeitas à lei (ὑπὸ νόμον) mosaica, grupo que abordou no verso anterior (9,20). Em Rm 2,12, Paulo afirma que os *sem lei* (ἀνόμως, na forma de advérbio) pecaram, *sem lei* (ἀνόμως) também perecerão; e todos os que *com lei* (ἐν νόμῳ) pecaram *mediante a lei* (διὰ νόμου) serão julgados.

É evidente que Paulo usa a expressão *sem lei* para se referir aos não judeus ou àqueles que, mesmo sendo judeus, não desejam mais continuar escravos da lei mosaica. Paulo conseguiu compreender que o “cumprimento da lei” significa outra coisa. Reinterpretando Dt 27,26, escreve aos Gálatas (3,10) que ser/estar “pelas obras da Lei” (ἐξ ἔργων νόμου) pode significar estar sob uma maldição: “Maldito todo aquele que não permanece dentro de tudo que está escrito no Livro da Lei para ser praticado”.<sup>89</sup>

Essa liberdade de Paulo perante a lei mosaica será o impulso principal para subverter também a lei romana, quando propõe outra forma de vivência comunitária, em substituição à ἐκκλησία grega: não há judeu nem grego; não há servo nem livre; não há macho nem fêmea (Gl 3,28). Numa sociedade estratificada como a greco-romana, na qual o direito à cidadania é reservado a poucos homens, a proposta de Paulo é no mínimo subversiva. Por mais que se alegue que se tratava de uma sugestão interna para as comunidades cristãs, o que de fato incomodava o império eram essas células de sociedade alternativa.<sup>90</sup> Paulo se coloca também como um *fora da lei*.

Voltemos a Jesus e aos sinóticos. Poucas traduções mantêm o que seria o versículo 28 de Mc 15: “E cumpriu-se a escritura que diz: com malfeitores foi contado.” Como o texto não é encontrado nos manuscritos mais antigos,<sup>91</sup> é consenso que se trata de acréscimo

<sup>89</sup> Cf. DUNN, James D. G. *A nova perspectiva sobre Paulo*. Trad. Monika Ottermann. Santo André: Academia Cristã. São Paulo: Paulus: 2011, p. 202-2012. Ver também a argumentação de Paulo nos primeiros capítulos da Carta aos Romanos.

<sup>90</sup> “O sentido original do termo *ekklesia* não é estritamente religioso, e, sim, político. A *ekklesia* era a assembleia dos cidadãos, reunida para definir os rumos da pólis, da cidade grega. Logo, ao participar da *ekklesia*, os cidadãos estavam fazendo política (cuidando da pólis). Antigos escritores gregos, como Heródoto, Xenofontes e o próprio Platão fazem uso do termo, bastante comum em Atenas, onde os líderes políticos (cidadãos) se reuniam em *ekklesia* diversas vezes ao ano.” SCHINELO, Edmilson. *Ecumenismo, pluralidade e construção do sonho*. In: LINDENAU, Maribel; MOTA, Sônia Gomes. *Travessias e horizontes do ecumenismo*. São Leopoldo: CEBI/CECA, 2008. p. 9.

<sup>91</sup> A 27ª edição de Nestle-Aland afirma que a frase não se encontra nos manuscritos **ⲛ**, A B C D **Φ** e 2427, além de ser testemunhado por poucas versões (síriaca sinaítica, copta saídica e copta boáirica). Cf. NESTLE-

posterior. Com certeza, o texto passa a ser incluído no relato da paixão de Marcos, por influência de Lc 22,37. A releitura que Lucas faz deste verso do quarto canto do Servo Sofredor, o mesmo texto lido pelo eunuco etíope (At 8,26-40), influenciou para que alguns copistas optassem pela inclusão no texto de Marcos.

Em Marcos a frase é enxertada posteriormente no relato da crucifixão: “Com ele crucificaram dois ladrões, um à sua direita, e outro à sua esquerda. *E cumpriu-se a Escritura que diz: Com malfeteiros foi contado*”. Lucas, por sua vez, coloca a frase na boca do próprio Jesus, como que para reforçar o grau de consciência dos resultados de sua opção política. Depois de pedir que seus discípulos vendessem seu manto (ἱμάτιον, manto, capa, veste) para comprar uma espada, Jesus diz: “Pois eu vos digo, é preciso que se cumpra em mim o que está escrito: Ele foi contado com os *malfeteiros*”.

Tanto Lucas como o enxerto de Marcos copiam literalmente a versão dos LXX, que assim traduziu o original hebraico: καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη. O termo usado também é ἄνομος, altera-se apenas a preposição:

- LXX : καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη
- Lc 22,27: καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη
- Mc 15,28: Καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη

Parece-nos que a manutenção da tradução literal – *sem lei*,<sup>92</sup> neste caso, é o mais indicado. No texto de Lucas, as traduções mais confiáveis em português variam na escolha do termo:

- Almeida: *Ele foi contado com os malfeteiros.*
- Bíblia do Peregrino: *Foi tido por malfetor.*
- Bíblia de Jerusalém: *Ele foi contado entre os iníquos.*
- Tradução Ecumênica – TEB: *Ele foi contado entre os criminosos.*

Para a tradução do texto de Is 52,13, onde o termo ocorre duas vezes, também há divergências:

- Almeida: “Foi contado com os **transgressores** [...] e pelos **transgressores** intercedeu”;
- Bíblia do Peregrino: “Foi contado entre os **pecadores** [...] e intercedeu pelos **pecadores**”;

---

ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 27. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001. p. 144 (aparato crítico).

<sup>92</sup> A Septuaginta faz uso do termo ἄνομος para traduzir outros termos hebraicos. Exemplo: Jó 5,22.

- Bíblia de Jerusalém: Foi contado entre os **criminosos** [...] e pelos **criminosos** fez intercessão” (cf. edição revisada de 2002; a edição anterior, datada de 1980, usava duas vezes o termo **transgressores**);
- Tradução Ecumênica – TEB: “Se deixou contar entre os **pecadores** [...] e intercede pelos **transgressores**” (é a única tradução a escolher duas palavras, considerando que na segunda parte, a LXX usa a expressão *διὰ τὰς ἀμαρτίας*) a nosso ver, entretanto, a tradução deveria estar invertida, uma que se refere mais a pecadores).

Por sua vez, o texto hebraico, em Is 52,13, afirmava: **וְאַתָּה פִּשְׁעִים נִמְנָה**. Na raiz de **פִּשְׁעִים** está **פָּשַׁע**, que quando usado no *Qal*, significaria *rebelar-se, sublevar-se*.<sup>93</sup> A tradução adotada pela Septuaginta e relida por Lucas e pelo acréscimo de Marcos, portanto, parece ser a melhor: Jesus foi mesmo contado como um *fora da lei*. Aliás foi exatamente esta a acusação feita pelas autoridades judaicas quando conduziram o Nazareno a Pilatos: “Encontramos esse homem subvertendo (*διαστρέφοντα*) nossa nação” (Lc 23,2). Se diante do Sinédrio a acusação principal girava em torno do templo, agora as autoridades judaicas, cujo “comportamento se tornaria cada vez mais predatório”,<sup>94</sup> acusam-no de subversivo por supostamente incentivar o não pagamento do imposto. E sabe-se que a maioria das rebeliões contra Roma nasceu em resistência ao tributo:

Para os camponeses judeus, a dominação herodiana e romana geralmente significava pesada tributação e, mais do que isso, uma séria ameaça para sua existência. [...] O período de mais interesse em relação a movimentos e líderes populares, como Jesus de Nazaré, está enquadrado por rebeliões camponesas de grande escala: as insurreições que seguiram à morte de Herodes no ano 4 d.C. e a maciça revolta contra Roma em 66-70, seguida de uma segunda grande revolta contra Roma em 132-135 d.C.<sup>95</sup>

Como conclusão, nada de anormal para as forças do império que mais um “fora da lei” fosse morto entre *malfeitores*, mesmo que seu movimento viesse tendo menos destaque do que predecessores seus.

## 2.4 O que denunciou os *benfeitores* morre como *malfeitor*

<sup>93</sup> Cf. SCHÖKEL, Luiz Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997. p. 551.

<sup>94</sup> HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 43.

<sup>95</sup> HORSLEY, 1995, p. 43.

Apresentamos a seguir dois textos de Lucas, no original grego, com tradução aproximada e com algumas notas. Na tradução, não se leva tanto em conta a fluência do texto em português, mas a sua proximidade com o original. São comentados os elementos literários que se destacam por sua relação com o tema deste trabalho.

## Lc 22,24-27

Texto grego (cf. BNT)	Tradução aproximada
<b>v. 24:</b> Ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων.	E houve também uma disputa entre eles (sobre) quem deles parecia ser o maior.
<b>v. 25:</b> ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν <b>εὐεργέται</b> καλοῦνται.	Mas ele disse a eles: os reis das nações as dominam e os que impõem autoridade sobre elas <b>benfeitores</b> são chamados.
<b>v. 26:</b> ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γινέσθω ὡς ὁ νεώτερος καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν.	Vós, porém não assim. Pelo contrário, o maior dentre vós seja o mais jovem e o que lidera, como o que serve.
<b>v. 27:</b> τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἶμι ὡς ὁ διακονῶν <sup>96</sup>	Quem é, certamente, o maior, o que está reclinado à mesa ou o que serve? Não é o que está reclinado à mesa? Pois no meio de vós eu estou como quem serve.

Em Marcos (10,41-45) e Mateus (20,24-28), o contexto literário no qual se encontram os textos paralelos é outro: a discussão se dá ainda na subida para Jerusalém, depois que Tiago e João, os filhos de Zebedeu (Mc 10,35-40), ou a mãe de ambos (Mt 20,20-23) solicitam a Jesus assentarem um à esquerda e outro à direita, quando estiverem na glória/Reino. Mais adiante, será dito que, junto à glória, estarão, sim, “assentados” outros dois, um à direita e outro à esquerda (a teologia joanina, de modo especial, explicita que o momento de glorificação de Jesus é a cruz).

No caso de Lucas, o episódio é deslocado para o ambiente da última ceia, pouco depois de Jesus ter dito que derramaria seu sangue em favor dos seus (22,19-20). Neste sentido, a reflexão lucana aproxima-se da discussão feita pelo evangelho de João, quando também na Ceia Jesus mostra, com o gesto do *lava-pés*, seu entendimento sobre a relação entre poder e serviço (Jo 13).<sup>96</sup> Aquele que lidera – ὁ ἡγούμενος, se deve manter algum tipo de hegemonia, como poderia dar a entender o verbo ἡγέομαι, *conduzir, guiar, liderar*, também usado em contexto militar, deve manter a hegemonia do exemplo (o verbo também comporta essa tradução: *dar o exemplo de*). O maior – μείζων – deve ser como o mais jovem –

<sup>96</sup> “The material in the other Gospels that most nearly parallels Luke 22:24-47 has nothing of Luke’s link with Jesus’ final meal with his disciples. Only John 13:1-20 suggest some impulse from the tradition may have spurred Luke to locate the material here.” NOLLAND, John. *Luke 18:35-24:53*. v. 35c. Dallas: Word Books, 1993, p. 1062 (Word biblical commentary).

νεώτερος. O μέγας deve se comportar como se fosse o μικρότερος, o *menor* (alguns manuscritos usam esse termo no lugar de νεώτερος).<sup>97</sup>

O termo φιλονεικία, *disputa*, tem na raiz o substantivo νείκος, *discórdia, combate* e, φίλος, *amigo*. Aqueles que deveriam ser amigos da *diaconia* começam a optar pela *amizade à discórdia*. Ainda que desejando aderir ao projeto do Mestre, seguem contaminados pela religião do império. Entretanto, não se admite para as lideranças da comunidade cristã a postura daqueles que usam sua *autoridade* – ἐξουσία – que se *tornem senhores, dominem* – κυριεύουσιν. O texto lucano não nega a autoridade e o poder na comunidade. O que não se pode reproduzir é a prática do império. Conforme Gerhard Lohfink, o texto de Lc 22,24-27

é uma pequena composição literária que reflete com bastante exatidão a opinião do Jesus histórico sobre o poder humano. Em sua forma atual, porém, o texto é uma composição pós-pascal, na qual já se refletem problemas de poder na Igreja [...] Autoridade e poder devem, pois, existir na Igreja. Mas esta autoridade não pode ser domínio, como é exercido na sociedade restante. A autoridade, no povo de Deus, deve nascer do *serviço*.<sup>98</sup>

Trata-se de uma forma verdadeira e autêntica de se fazer política, essa caminha de mãos dadas com o serviço e, automaticamente com a ética: “A política e a ética caminham juntas no serviço. Quando todos exercem sua parcela de poder, a sociedade se fortalece na democracia. A prática política torna-se assim um modo de servir”.<sup>99</sup> A *diaconia* aparece três vezes no texto (uma vez no v. 26 e duas no v. 27). Como se sabe, a *diaconia* é serviço e ao mesmo tempo, é autoridade compartilhada. O διάκονος não está na mesma condição do δοῦλος, *servo/escravo*, que sequer sabe o que faz o senhor, o κύριος (Jo 15,15). Na comunidade, não há nada a esconder, a liderança serve e, ao mesmo tempo, partilha conhecimento e estimula o grupo.

O serviço e a partilha do poder e do saber afastarão a comunidade da tentação de reproduzir as práticas dos βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν, *os reis das nações*.<sup>100</sup> Estes jamais se colocam a serviço e, apesar de tiranos, conseguem esconder a verdade. Não agem como Jesus, que revela o que recebeu de seu Pai (Jo 15,15). Ao mascarar a verdade, conseguem então ser chamados de εὐεργέται, *benfeitores*.

<sup>97</sup> Cf. NESTLE-ALAND, 2001, p. 233 (aparato crítico).

<sup>98</sup> LOHFINK, Gerhard. *Como Jesus queria as comunidades?* A dimensão social da fé cristã. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 161.

<sup>99</sup> SOUZA, Nilcéia de e outras. *Não será assim entre vós!* Política e ética nas eleições. São Leopoldo: CEBI, 2010, p. 6. (Série A Palavra na Vida, n. 273).

<sup>100</sup> A Bíblia do Peregrino traduz por *os reis dos pagãos*. Ainda que a expressão τῶν ἐθνῶν seja utilizada para falar dos gentios (as outras gentes), não consideramos boa a tradução, em função da conotação do termo *pagãos* para os dias de hoje.

Nossa suposição é que o termo grego εὐεργέτης (εὖ, *bem* + ἔργον, *obra, ação*) era bastante conhecido à época de Jesus, mesmo para pessoas de fala aramaica. Já nos séculos anteriores, o epíteto era muitas vezes atribuído, no mundo grego, aos deuses, aos heróis e aos reis.<sup>101</sup> Antes da ocupação romana, ainda sob o domínio dos gregos, os judeus haviam conhecido, por exemplo, Ptolomeu III Evergetes (governou entre 246-221 a.C.) e Nicomedes III Evergetes (127-94 a.C.) o sucessor de Nicomedes II Epífanes. De Ptolomeu VIII Evergetes II (170-163/145-116 a.C.), conta-se, entre outras coisas, que perseguiu Cleópatra (uma das tantas), mandou assassinar o filho dela e, antes de tomar o trono pela segunda vez, promoveu um sangrento massacre a Alexandria, para eliminar os opositores, mas também por vingança.<sup>102</sup> Ainda assim, preservava o título de *benfeitor*.

Os romanos souberam aproveitar bem essa prática helenista: *aqueles que praticam as boas obras* seriam então os salvadores do povo. Por desmascarar essa ideologia, é que coube a Jesus o título de *malfeitor*.

Lc 23,33-34.39

Texto grego (conforme BNT)	Tradução aproximada
<b>v. 32:</b> Ἦγοντο δὲ καὶ ἕτεροι <u>κακούργοι</u> δύο σὺν αὐτῷ ἀναιρεθῆναι.	E eram levados também outros dois <i>malfeitores</i> (para) com ele serem executados.
<b>v. 33:</b> Καὶ ὅτε ἦλθον ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον, ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ τοὺς <u>κακούργους</u> , ὃν μὲν ἐκ δεξιῶν ὃν δὲ Ἐξ ἀριστερῶν.	E quando chegaram ao lugar chamado Crânio, então crucificaram a ele e aos <i>malfeitores</i> , um à direita e um à esquerda.
<b>v. 39</b> Εἷς δὲ τῶν κρεμασθέντων <u>κακούργων</u> ἐβλασφήμει αὐτὸν λέγων· οὐχὶ σὺ εἶ ὁ χριστός; σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς.	Um dos <i>malfeitores</i> dependurados blasfemava (contra) ele, dizendo: não és tu o Cristo? Salva a ti mesmo e a nós.

O objetivo de destacarmos esses versos é mostrar que Jesus termina seus curtos dias entre os *malfeitores*. Como no caso de *benfeitores*, o termo é também um composto: κακόν, *mal* ou κακός, *mau* + ἔργον, *obra, ação*. Jesus morre entre os acusados de praticar obras ruins. É condenado por ser um desses. Como já foi visto, considerando que os responsáveis pela execução de Jesus foram os romanos, as “obras ruins” que realizou de alguma forma prejudicaram as “obras boas” que os *benfeitores* do império realizaram. O *benefactor maximus* – o imperador – não poderia ser prejudicado em suas *boas obras*. Portanto, ao incriminar Jesus, autoridades judaicas realizam mais uma boa obra, se santificam.

<sup>101</sup> “ ‘Benefactor’ was an honorific title in the Greco-Roman world given to princes, to Roman emperors, and to the gods”. NOLLAND, 1993, p. 1064.

<sup>102</sup> Civilização Egípcia: Ptolomeu VII Evergetes II. Disponível em: <[http://www.egito.templodeapolo.net/ver\\_reis.asp?Cod\\_rei=201&Video=Ptolomeu%20VIII%20Evergetes%20II&Imagens](http://www.egito.templodeapolo.net/ver_reis.asp?Cod_rei=201&Video=Ptolomeu%20VIII%20Evergetes%20II&Imagens)>. Acesso em: 18 maio 2011.

Diante da pergunta, já registrada em Marcos, “quereis que eu solte o rei dos judeus?” (Mc 15,9), o texto joanino acrescentaria mais tarde: “Não temos outro rei a não ser César” (Jo 19,15). E sobre Jesus, conforme João, também teriam dito as autoridades judaicas: “Se não fosse um *malfeitor*, não o entregaríamos a ti” (Jo 18,30). O Evangelho de João não usa κακοῦργος, mas κακὸν ποιῶν (de ποιέω, *fazer, causar, produzir, criar*). Jesus é o fazedor, o criador, o poeta do mal. Poetas têm poder de mexer com as mentes e os corações, com o imaginário das pessoas. Por isso, são revolucionários e devem ser eliminados. Neste sentido, as parábolas de Jesus, em sua grande maioria falando do Reino de Deus, já se constituíam como ameaça ao sistema. Mais ainda, se levarmos em conta que Jesus não só falou em parábolas, mas agiu em parábolas.<sup>103</sup> O gesto do lava-vés é um dos mais significativos.

É interessante a informação de que os “três” *malfeitores* tenham sido crucificado no lugar chamado Κρανίου, literalmente *Crânio*, o *lugar da Caveira* (Mateus, Marcos e João mantêm a transliteração do hebraico – Γολγοθᾶ). Teria sido um lugar já usado pelos romanos para outras execuções? O nome tem a ver com o formato do monte? Seja qual for a resposta, é mais um elemento a enriquecer o triste enredo da história desses *malfeitores*.

E por que um à direita e outro à esquerda? Como foi dito acima, aqui é necessário fazer um paralelo com a imagem da coroação e do trono. O Rei dos Judeus, como estaria escrito em sua “ficha de condenação” (Mc 15,26), é coroado e assentado em seu trono com seus “assessores”. Aqui é atendido o pedido de Tiago e João, mas quem ocupa o cargo é gente da mesma opção de Jesus, conforme a leitura que o império faz: são todos *malfeitores*.

O Salmo 22, pano de fundo para todos os relatos da paixão, traz em seu verso 17 a seguinte expressão, na versão dos LXX: συναγωγὴ πονηρευομένων περιέσχον με. Uma tradução mais literal seria: *um ajuntamento/bando/reunião* (na raiz, *sinagoga*) *de malfeitores me rodeia*. A septuaginta traduziu com *sinagoga de malfeitores* o termo עֲרַת מְרַעִים. Na raiz, o verbo רָעָה, (no texto usado no *Hifil*), *fazer mal a alguém, maltratar, causar dano*; no participio: *malfeitor*. Os πονηρέομαι sugeridos pela Septuaginta também são κακοῦργοι. Em última instância, são todos *fora da lei*.

Em Lucas 23, enquanto o v. 32 fala que os malfeitores seriam *executados* (ἀναιρεθῆναι), o v. 33 afirma os *crucificaram* (ἔσταύρωσαν). Já o v. 39 usa o termo κρεμασθέντων, *suspensos, dependurados*. Os três termos são fortes, sendo que os dois

<sup>103</sup> “Jesús no solamente habló en parábolas sino que también obró en parábolas. Su acción parabólica más impresionante fue permitir que los despreciados compartiesen su mesa (Lc 19,5s) y acogerlos en su casa (Lc 15,1-2) e incluso en el círculo e sus discípulos (Mc 2,14 par.; Mt 10,13).” JEREMIAS, Joachim. *Interpretación de las parábolas*. Navarra: Verbo Divino, 1985. p. 203-204.

primeiros evocam a tortura e execução pelos romanos. O terceiro, além disso, evoca mais uma vez Dt 21,23: “O que for suspenso é um maldito de Deus”.

Uma última pergunta ao texto: por que teria Lucas optado por substituir o termo ληστές, *ladrões*, por κακοῦργοι, *malfeitores*? Mesmo que se use o argumento de que tenha se inspirado em Is 52,13, texto citado em Lc 22,37, isso parece pouco. Ainda que ληστής também possa ter o sentido de “provocador de insurreição”; ainda que o próprio Lucas já tivesse usado ληστής para narrar a reação de Jesus no momento da prisão (“Como a um ladrão, ληστής, saístes com espadas e paus?” – Lc 22,52); em não se substituindo o termo, não se faria o jogo de palavras com *benfeitores*, como se apresentou acima. Além disso, não é descartada a hipótese de que a opção de Lucas também tenha a ver com sua sensibilidade para as implicações políticas da insurreição que o termo *malfeitores* carrega.<sup>104</sup> É possível ainda alguma reminiscência histórica,<sup>105</sup> talvez até mesmo a tentativa de vinculação do movimento de Jesus com o motim causado por Barrabás e seu grupo. Aliás, Lucas é o único evangelista a preservar a afirmação feita por Marcos de que Barrabás estava preso por liderar ou participar de motim, στάσις, no qual houve algum homicídio (Lc 23,24). Conforme Mc 15,7, Barrabás estava preso *com outros amotinadores*, μετὰ τῶν στασιαστῶν.

O mais importante, entretanto, é a releitura que as comunidades lucanas parecem fazer para si próprias: mesmo com todo cuidado, dentro do império, seguir a proposta do Nazareno é correr o risco muito provável de ser contado entre *os fora da lei*.

## 2.5 Sobre a opção política do movimento de Jesus

Outro elemento a ser abordado neste capítulo, em que até agora lidamos com a iluminação bíblica, é a relação do Jesus histórico com a vida política de seu tempo, no sentido estrito do termo. A reflexão automaticamente se encaminhará para a pergunta sobre a relação entre fé cristã e política nos dias de hoje. Faremos isso observando uma mudança bastante séria: na passagem do Jesus histórico para o Cristo teologicamente produzido. Em dado momento (ou gradativamente), ocorre uma inversão: o “Jesus perseguido” se transforma no

<sup>104</sup> “Does Luke’s κακοῦργοι, ‘criminals’, in place of Marks’s ληστές, ‘bandits’, come from his second source, or does it reflect his sensitivity to the political overtones of insurrection that his word could carry?” NOLLAND, 1993. p. 1145.

<sup>105</sup> “Historical reminiscence is altogether the best explanation of the origin of this feature of the tradicion.” NOLLAND, 1993. p. 1146.

“Cristo perseguidor”. Evidentemente, para as comunidades cristãs primitivas não há qualquer separação entre o Jesus humano e Cristo da fé.. Para elas, o verbo se encarnou de fato e armou acampamento em seu meio (Jo 1,14), refazendo a experiência do Êxodo. Por isso, o homem nazareno era também o Cristo Ressuscitado. E o Ressuscitado nunca deixou de ser o homem perseguido e executado pelo império. Com a chegada da cristandade, entretanto, já não se pode afirmar que as duas figuras continuassem a ser a mesma pessoa, tendo em vista que “o império agora é ‘o bem’. E a liberdade cristã de Jesus e de Paulo é ‘o mal’. O império ergueu, então, um Cristo Pantocrator, Senhor, que luta contra a liberdade de Jesus, que passa a ser Lúcifer-Demônio.”<sup>106</sup> Voltaremos a esse assunto.

Começamos retomando a antiga discussão, alvo de debates sempre grandes: o movimento de Jesus tinha ou não uma intencionalidade política direta? É evidente que a pergunta traz subentendida outra formulação: qual deve ser a relação entre religião e política nos dias hoje? O que se escreveu até aqui responde indiretamente a essa questão. Mas um esclarecimento ainda se faz necessário: sobre o movimento de Jesus (incluindo a sua continuidade com Paulo e com as comunidades primitivas), devemos evitar leituras anacrônicas, sob pena de distorcer não só a história, mas a própria contribuição dos textos bíblicos à mística dos movimentos populares na atualidade. Com isso, queremos dizer que os conceitos de religião e de política, como categorias independentes, não se aplicam à época de Jesus. “Os judeus não faziam nenhuma distinção entre política e religião. Questões que nós hoje classificaríamos como políticas, econômicas, sociais e religiosas seriam consideradas todas elas em termos de Deus e de sua Lei”.<sup>107</sup>

Feita essa consideração, é prudente lembrar duas linhas de resposta sobre a indagação de haver ou não uma intencionalidade política no movimento de Jesus.

De um lado, estão as respostas segundo as quais, também hoje, política e religião não se misturam. Ou seja, no intuito de justificar seu comportamento religioso teoricamente apolítico, pessoas e grupos também “espiritualizam” a leitura do movimento de Jesus: enquanto “rei espiritual” dos judeus, o Mestre almejava anunciar uma mensagem de paz totalmente espiritual e religiosa. Em função disso, ao assumir a sua realeza diante de Pilatos, teria dito: “Meu reino não é deste mundo” (Jo 19,33). Infelizmente, muitos dos que defendem essa postura, se líderes religiosos, vivem atrelamentos vergonhosos com políticos e empresários. E, se políticos ou empresários, quase sempre pedem as bênçãos de um líder

---

<sup>106</sup> HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúcifer e a besta*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 143.

<sup>107</sup> NOLAN, 1988, p. 136.

religioso para suas ações e seus empreendimentos financeiros. Justificar o sistema com elementos e símbolos religiosos não seria, portanto, juntar religião e política. Questionar o sistema por meio da fé, isto seria.

É este grupo que sempre questionou, por exemplo, a Teologia da Libertação, acusada de ser somente política e nada religiosa. Os argumentos nunca foram criativos ou bem fundamentados e desconsideraram a dimensão de fé e de espiritualidade que moveu os chamados “pais” da Teologia da Libertação.<sup>108</sup> É de fato uma opção política no mínimo estranha não admitir a riqueza espiritual de uma obra como o clássico *Beber no próprio poço*, de Gustavo Gutiérrez.<sup>109</sup> A própria obra *Jesus Cristo Libertador*, de Leonardo Boff, é um belo tratado de cristologia e espiritualidade, contendo trechos não muito citados por quem acusava e acusa a Teologia da Libertação de apenas pregar a revolução: “Jesus não é nenhum revolucionário político, como os zelotas, nem intenta violência contra os romanos. Talvez possa ser um ingênuo sonhador religioso”.<sup>110</sup> Ironicamente, Frei Betto comenta a postura desse grupo lembrando a frase do bispo anglicano e Nobel da Paz Desmond Tutu: “Não há nada mais político do que dizer que a religião nada tem a ver com a política”.<sup>111</sup>

Do outro lado, estão as posturas segundo as quais “a fé é um dom politicamente encarnado, que tem razão de ser nesta conflitividade histórica”.<sup>112</sup> Desconsideramos aqui leituras mais extremistas, não muito comuns, que conseguem enxergar em Jesus apenas um líder guerrilheiro. É notório, por uma simples leitura dos evangelhos, o de Marcos especialmente, que uma das principais características de Jesus (antes de pensarmos no Cristo da fé) é a de ser um curandeiro e um taumaturgo que deseja ver as pessoas livres de seus sofrimentos. Mas com um elemento peculiar:

Como taumaturgo carismático apocalíptico, Jesus ocupa uma posição singular na história das religiões. Ele une dois mundos conceituais que nunca haviam sido

---

<sup>108</sup> Mantivemos propositalmente a expressão “pais” para chamar a atenção de que a primeira geração da Teologia da Libertação se fez somente de homens teólogos. As teólogas feministas ajudaram a denunciar o machismo também presente na Teologia da Libertação. Da mesma forma, a história da Teologia da Libertação costuma omitir nomes não católicos, como Richard Shaull, um dos primeiros a escrever sobre o tema da libertação para a América Latina. “Em meados dos anos 60, as reflexões de Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Hugo Assmann, no lado católico, e de Richard Shaull, Rubem Alves, Emilio Castro, Julio de Santa Ana e José Miguez Bonino, no lado protestante, abriram o caminho para o surgimento da Teologia da Libertação.” HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. *Richard Shaull pelo ecumenismo brasileiro: um estudo acerca da produção de memória religiosa*. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano II, n. 4, Maio 2009. p. 9. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf3/texto1.pdf>>. Acesso em: 17 maio 2011.

<sup>109</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber en su propio pozo: En el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1983.

<sup>110</sup> BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 80.

<sup>111</sup> FREI BETTO. Jesus e a política. Disponível em: <[http://www.fepolitica.org.br/artigos/betto/betto\\_Jesus\\_e\\_Politica.html](http://www.fepolitica.org.br/artigos/betto/betto_Jesus_e_Politica.html)>. Acesso em: 16 maio 2011.

<sup>112</sup> FREI BETTO. Jesus e a política.

unidos dessa maneira: a expectativa apocalíptica da salvação universal no futuro e a realização episódica da salvação no presente por meio de milagres.<sup>113</sup>

O forte desejo de querer libertar as pessoas de suas enfermidades (o que Jesus fazia muitas vezes aos sábados, em afronta à interpretação legalista da Torah) configurava-se como postura político-religiosa de contestação à leitura teológico-política de que a enfermidade é castigo por algum pecado cometido. Esse mesmo desejo era também denúncia das mazelas daquele que se dizia *benfeitor*, o império romano. “As histórias de milagres devem ser também lidas ‘de baixo’, como um protesto contra o sofrimento humano: [...] a destruição pela fome, pela doença e pelas necessidades.”<sup>114</sup>

O próprio jeito de tratar o povo expressa uma opção política diferenciada da parte de Jesus. Enquanto o império reforça o mito da divindade de César, enquanto o templo alimenta o mito do puro e do impuro, Jesus simplesmente fala em parábolas:

O mito é uma história que confirma o *status quo*, reconciliando as suas aparentes contradições, a *parábola* é uma história que ataca o *status quo*, revelando as suas contradições. O caráter subversivo de uma afirmação como “Os que se exaltam serão humilhados e os que se humilham serão exaltados” (Lc 14,11; 18,14; Mt 23,12) chega até nós mediante a parábola do fariseu e do publicano que sobem ao templo para orar (Lc 18,9-14).<sup>115</sup>

Pois bem, para aqueles e aquelas que desejam o mundo diferente, apresenta-se outra leitura do próprio diálogo de Jesus com Pilatos: ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου – “Meu Reino não é *segundo* esse mundo” (Jo 18,36). A proposta de Jesus não é *de acordo com* o mundo de Pilatos, como pode ser traduzida a preposição ἐκ, que destacamos no texto grego. Um “filho da Luz” não pode viver *conforme* o mundo do império.

Se Jesus é para as comunidades o verdadeiro portador da luz - o *Lúcifer*, as trevas do império não podem suportá-lo. É sobre isso que falaremos a seguir, como conclusão deste segundo capítulo.

## 2.6 Quando Jesus deixa de ser Lúcifer

<sup>113</sup> THEISSEN, Gerard. *Wundergeschichte*, p. 274. Apud THEISSEN, Gerard e MERZ, Annette. *O Jesus histórico: Um Manual*. São Paulo, Loyola, 2002. p. 333-334.

<sup>114</sup> THEISSEN, 2002, p. 338.

<sup>115</sup> NOLAN, Albert. *Jesus hoje: uma espiritualidade de liberdade radical*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 90. Para a primeira parte da citação transcrita (comparação entre mito e parábola), Nolan apoiou-se em CROSSAN, John Dominic. *The Dark interval: towards a theology of story*. Chicago: Argus, 1975. p. 48-62. O termo *mito* é por eles utilizado como sinônimo de religião produzida pelas elites.

Sabe-se que, no cristianismo primitivo, um dos títulos que Jesus recebeu foi *Lúcifer*, *aquele que traz a luz*. Para isso, as comunidades reinterpretaram antigas tradições ligadas à estrela d'alva, que, ao brilhar forte na madrugada, anuncia a chegada da luz do novo dia. Na conclusão do livro do Apocalipse, por exemplo, coloca-se na boca de Jesus: “Eu sou a raiz e a geração de Davi, a resplandecente *estrela da manhã*” (Ap 22,16). A segunda carta de Pedro, escrito tardio do segundo século, afirmava que a palavra dos profetas foi como uma luz a brilhar em lugar escuro, “até que raie o dia e surja a *estrela d'alva* em nossos corações” (2Pd 1,19). O original grego trazia, no caso de Ap 22,16, ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός, literalmente, *o astro brilhante da manhã*; mesma expressão usada em Ap 2,28. Em 2Pd 1,19, entretanto, o termo utilizado é φωσφόρος, o que a Vulgata traduziu por *lúcifer*.<sup>116</sup> O termo possui, portanto, conotação positiva:

Nas Sagradas Escrituras e na história se é possível apresentar, ainda hoje, uma conotação positiva para ele. Na Bíblia latina (Vulgata e Nova Vulgata), ‘lucifer’ aparece em três passagens (Jó 11,17; Is 14,12; 2Pd 1,19). [...] Correspondendo aos termos gregos ἑωσφόρος (heosphóros) [portador-do-brilho/portador-da-aurora], em Jó e Isaías; e φωσφόρος (phosphóros) [portador-da-luz], em Segunda Pedro. O contexto destas três passagens leva a crer que ‘Lucifer’ diz respeito a realidades positivas, dentre as quais o próprio Jesus Cristo (cf. 2Pd 1,19).<sup>117</sup>

Como se chega, então, à total inversão do significado do termo? Sabe-se que até a chegada do cristianismo, *Lúcifer* esteve vinculado a Vênus, tanto ao planeta como à deusa. Entre o povo cristão, o termo continuou sendo apreciado, de forma que há até o caso de um bispo católico, defensor de Atanásio de Alexandria contra os arianos e martirizado ao final do século IV, cujo nome é *Lúcifer de Gagliari*.<sup>118</sup> Provavelmente para fazer o enfrentamento ao culto aos astros, alguns dos chamados Santos Padres incentivam a demonização do termo *Lúcifer*. Foi determinante a interpretação de Orígenes, que relacionou a citação de Is 14,12, texto que faz menção à queda do rei da Babilônia,<sup>119</sup> com Lc 10,18 (“Eu via Satanás cair do céu como um relâmpago”).

No livro do profeta Isaías, líamos: “Como caíste do céu, ó *estrela d'alva*, filha da aurora! Como foste atirada à terra, vencedor das nações! (Is 14,12). Aqui também a Vulgata

<sup>116</sup> “*Et habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco, donec dies illucescat, et lucifer oriatur in cordibus vestris*”. Biblia Sacra, Vulgatæ Editionis, Sixti V et Clementis VIII, 1590, 1592, 1593, 1598, Leander van Ess Editore (1822-1824). Disponível em: <<http://www.sacredbible.org/vulgate1822/scans2/II-255.jpg>>. Acesso em: 24 maio 2011. (grifo nosso).

<sup>117</sup> LEITE, Romeu Isidório. *Lucifer! Mas que diabo!* : o percurso de um vocábulo. 2004. 107 p. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 2004. O autor não mencionou uma quarta passagem na qual o vocábulo *lúcifer* é usado: Jó 38,12.

<sup>118</sup> Informação disponível em: <[http://www.ocultura.org.br/index.php/L%C3%BAcifer\\_de\\_Cagliari](http://www.ocultura.org.br/index.php/L%C3%BAcifer_de_Cagliari)>. Acesso em: 25 de maio 2011.

<sup>119</sup> “O título “Estrela d'alva” é de ascendência mítica nas literaturas acádica e ugarítica: aplicado ao rei da Babilônia, equivale a título divino”. SCHÖKEL, L. Alonso e SICRE DÍAS, J. L. *Profetas I: Isaías, Jeremias*. São Paulo, Paulinas, 1988. p. 181.

utilizou *lúcifer*,<sup>120</sup> termo latino escolhido para traduzir o grego ἑωσφόρος, literalmente *aquele/a que traz* (φόρος, de φέρω) *a aurora* (ἔως). A Septuaginta, por sua vez, havia usado o termo ἑωσφόρος no lugar do hebraico לַיְלִיָּהּ. O texto de Isaías é uma crítica ao rei da Babilônia e de forma alguma faria sentido à correlação feita por Orígenes. *Lúcifer* começa a ser sinônimo de maldade.

A transformação do *Lúcifer* Jesus em *Lúcifer* expressão do mal, porém, parece ter outras razões: “Encontramos autores que defendem ‘lucifer’ ser a personificação da liberdade trazida pelo Cristo, que abala o império e é relegada ao nível do perigoso que precisa ser aniquilado; sendo que a melhor maneira de fazê-lo é demonizando-a.”<sup>121</sup>

Entre esses autores está Franz Hinkelammert, teólogo e economista alemão radicado na América Latina desde o começo dos anos 60. Depois de longos anos no Chile, teve que deixar esse país em função do golpe militar, passando a viver na Costa Rica. Entre suas obras, além do clássico *As armas ideológicas da morte*, em que analisa o fetiche do capital e os conceitos de vida e morte, destaca-se *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lucifer e a Besta*, no qual trata do processo de demonização de Jesus.

No primeiro livro, Hinkelammert já havia dito que, depois de certo “esquecimento”, em função das lutas utópicas empreendidas pela própria burguesia, a ideia de Lúcifer retorna quando se retoma a tradição da inquisição – sempre antiluciférica – do cientificismo, que quer matar a utopia.<sup>122</sup> Em *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental*, entretanto, o autor explicita sua posição: o processo de demonização da voz de Lúcifer, o próprio Jesus, se deu com a cristianização do império romano, tendo sido essa a passagem na qual “a voz de Jesus é transformada em tentação diabólica”.<sup>123</sup>

A teoria de Hinkelammert tem a ver com a discussão central deste trabalho: *malfeitores* conseguem se transformar em aparentes *benfeitores*. E, no caminho contrário, demonizam a quem queira denunciar essa inversão. Onde residiria a intenção principal do império em promover esta alteração de papéis? Na “necessidade”, explica Hinkelammert, que

<sup>120</sup> “*Quomodo cecidisti de caelo lucifer, qui mane oriebaris? corruisti in terram, qui vulnerabas gentes?*” Bíblia Sacra, Vulgata Edicionis. (grifo nosso).

<sup>121</sup> LEITE, 2004.

<sup>122</sup> “*El siglo XIX no conoce al diablo como Lucifer, porque la utopia es legítima, y si bien no totalmente realizable, se cree poder aproximarse hacia ella. A fines del siglo XIX empieza a cambiar esta situación. Y en la actualidad vuelve la idea de un Lucifer, una luz aparente que en verdad es tiniebla. El cientificismo de Popper retoma una tradición casi olvidada. Se trata de la tradición de la inquisición, que era siempre anti-luciférica.*” HINKELAMMERT, Franz. *Las armas ideológicas de la muerte*. 2. ed. revista e ampliada. San José/Costa Rica: 1981. p. 262.

<sup>123</sup> HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúcifer e a besta*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 149.

o sistema opressor tem de criminalizar toda e qualquer resistência ao império: “toda resistência ao Império é luciférica. Portanto, de Lúcifer nasce universalmente toda resistência ao Império.”<sup>124</sup> Para livrar-se de sua culpa, o império romano-cristão, já com as bênçãos do Cristo fabricado conforme seus interesses, passa a inverter a lógica, culpabilizando a vítima e inocentando o vitimador. E assim como o Pai sacrificou seu filho na cruz, “Deus Pai é o império, que leva a cabo o sacrifício diante de tudo o que seja luciférico”.<sup>125</sup>

Todos os impérios ocidentais fariam uso do antigo mito do combate entre Miguel e o dragão, descrito em Ap 12. Evidentemente, os impérios sempre se consideram Miguel, mesmo quando exterminam povos indígenas, escravizam o continente africano, queimam bruxas e hereges na inquisição, eliminam judeus no holocausto ou destroem nações muçulmanas acusadas de terroristas. “Para o ocidente, o mundo inteiro tem a culpa, ele é o vitimador heróico e inocente.”<sup>126</sup> E por que as vítimas seriam o dragão? Porque se rebelam:

Todos os impérios ocidentais lutam sob a bandeira deste anjo Miguel. Como dragão se considera, sempre infalivelmente, a vítima da dominação enquanto se rebela. A vítima é o dragão, e não o vitimador. E como todos os impérios ocidentais se estabelecem como impérios da lei, o dragão sempre é o rebelde contra a lei, defendida pelos impérios em nome do anjo Miguel. O Dragão são os explorados, os dominados, os maltratados, os torturados, os desaparecidos, os famintos, os pobres. Sempre são o dragão. Quando há rebelião, o dragão desperta. E junto com Deus é preciso derrubá-lo, como fez o anjo Miguel. O dragão é o anjo da luz, que em sua primeira rebelião contra Deus, queria ser como Deus. É o anjo caído, cuja queda é levada a cabo pelo anjo Miguel com seus exércitos.<sup>127</sup>

Produz-se, desta maneira, a inversão total: “Origina-se, então, um mundo onde tudo parece ser o contrário do que é. A vítima passa a ser o vitimador, e o vitimador é a vítima. A guerra é paz, e a paz, guerra”.<sup>128</sup> É o que o autor chama de inversão antiluciférica, um “mecanismo infalível” não apenas para esconder os culpados, mas para “estabelecer a divindade e a inocência dos vitimadores”. Por uma “necessidade moral”, o império deve impedir que as pessoas, os grupos ou até mesmo as nações ouçam a voz rebelde de Lúcifer. Deixar de condenar quem se desvia, isso, sim, seria cair em “tentação diabólica”, seria “trair a Cristo”.<sup>129</sup>

É a partir dessa lógica que devemos ler tanto a perseguição à Teologia da Libertação, como as guerras impetradas pelo império estadunidense. É dentro da mesma lógica que se dá a criminalização dos movimentos populares no Brasil e na América Latina: “A inversão

<sup>124</sup> HINKELAMMERT, 1999, p. 149.

<sup>125</sup> HINKELAMMERT, 1999, p. 149.

<sup>126</sup> HINKELAMMERT, 1999, p. 109.

<sup>127</sup> HINKELAMMERT, 1999, p. 112.

<sup>128</sup> HINKELAMMERT, 1999, p. 153.

<sup>129</sup> HINKELAMMERT, 1999, p. 151-152.

antiluciférica projeta sobre os movimentos de emancipação humana a imagem do mal absoluto, para fazê-los aparecer como monstro que é preciso destruir.”<sup>130</sup>

Concluindo, de *portador da luz*, *Lúcifer* transformou-se no principal *malfeitor* a perturbar a “boa ordem” da sociedade. E os “seguidores de Cristo” precisam seguir como *benfeitores* em sua responsabilidade maior de salvar o mundo. Esta é a lei. Rebelar-se contra a ordem estabelecida, portanto, é sublevar-se contra a Lei de Deus.

Com esse mecanismo, “apaga-se a crítica da lei de Jesus e de Paulo.” Desaparece a liberdade cristã e uma nova lei absoluta é estabelecida, “diante da qual toda transgressão é condenada.”<sup>131</sup> E surge o “crime máximo”: “declarar virtude a transgressão”, como fez o próprio Jesus. Deve ser eliminado um Jesus *Lúcifer* que cura em dia de sábado, come propositalmente com pecadores, torna impuro o templo levando para dentro um pecador e autoriza seus discípulos a colherem trigo em campo alheio, em roças que não semearam. A liberdade cristã é, portanto o crime máximo da transgressão. “*Lúcifer* transformou-se no máximo criminoso.” E para quem faz a defesa das lutas populares, é bom que se saiba que os *benfeitores* responsáveis pela eliminação de *Lúcifer* costumam fazer a “identificação de pacifismo, terrorismo, narcotráfico, assassinio, proteção da natureza, resistência à exploração. Tudo isso é a mesma coisa, porque é, ou implica alguma transgressão da lei”.<sup>132</sup> Quem fizer essa escolha será mais um “contado entre os *fora da lei*”.

---

<sup>130</sup> HINKELAMMERT, 1999, p. 159.

<sup>131</sup> HINKELAMMERT, 1999, p. 212.

<sup>132</sup> HINKELAMMERT, 1999, p. 213-214.

### 3 MOVIMENTOS POULARES HOJE: PERSEGUIÇÃO E RESISTÊNCIA

*Como as ondas do mar elas vão e vem,  
já não escondem fluxo, refluxo, movimento.  
Como as ondas, elas entram e fazem barulho.  
Perdem a vergonha e demonstram orgulho,  
querem o que lhes é de direito.  
Aquele paz falsa que lhes impedia  
dizer a palavra já não existe.  
Elas rompem o silêncio com suas bocas faladoras  
e denunciam a violência.  
Muitas coisas, elas vencem na insistência,  
pois sabem-se negadas e desvelam para mostrar a essência.  
Estas mulheres são perigosas  
porque ateiam fogo:  
nas discussões e pautam espaços de poder.*

(Isaura Conte, setembro de 2007)<sup>133</sup>

Neste terceiro e último capítulo temos por finalidade apresentar como alguns movimentos populares fazem uso da religião para fortalecer suas práticas e resistir ao fenômeno da criminalização de suas lutas. Como já se disse no primeiro capítulo, referimo-nos aos movimentos sociais perseguidos não por serem movimentos sociais, mas pela causa que defendem. Apresentaremos primeiro um quadro de como se dá a criminalização nos dias de hoje. Na sequência, considerada a amplitude desses movimentos, vamos nos deter no exemplo do Movimento de Mulheres Camponesas – MMC, do qual serão apontados e comentados elementos bíblico-teológicos presentes nas reflexões teóricas e no cotidiano das mulheres camponesas ligadas ao movimento.

#### 3.1 A criminalização dos movimentos sociais: situação atual

“O movimento social sempre cumpriu um papel civilizatório na sociedade brasileira. É ele quem impulsiona e provoca rupturas junto aos setores que concentram e se negam a distribuir riquezas”.<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> ISAURA CONTE. As odiadas feministas. Acervo do MMC – Movimento de Mulheres Camponesas.

<sup>134</sup> SANSON, Cesar. O caráter da criminalização dos movimentos sociais no Brasil. *OSAL - Observatorio Social de América Latina*. Ano IX, n. 24, Out. 2008. p. 197.

A análise é do pesquisador Cesar Sanson, doutor em sociologia pela Universidade Federal do Paraná. Segundo Sanson, o golpe militar de 1964 foi, na verdade, um golpe contra o movimento social, uma reação à ascensão dos setores populares que lutavam pelas “reformas de base” e ameaçavam os privilégios da elite nacional associada ao capital transnacional. Desde então, segundo o pensador, é cada vez mais sofisticado o mecanismo de demonização das lutas populares no Brasil:

A direita brasileira demoniza os movimentos sociais. Acusa-os de violentos, de baderneiros, de fora da lei. Pretende com isso assustar a sociedade, principalmente os setores da classe média, e ganhar o seu apoio. A direita assusta-se quando o povo sai às ruas e, utilizando os meios de comunicação, procura criminalizar os movimentos sociais e jogá-los contra a sociedade.<sup>135</sup>

Além de concordar com a análise de Sanson, também avaliamos que o Estado brasileiro tem se mostrado incapaz de assumir seu papel de garantidor dos direitos humanos. Pelo contrário, mostra-se complacente com as violações cometidas contra os movimentos populares ou até mesmo agente promotor das mesmas:

A incapacidade do Estado brasileiro de lidar com os conflitos sociais tem gerado prisões ilegais, despejos forçados, sequestros, detenções arbitrárias, execuções sumárias, tristemente registradas nas ações promovidas pelos movimentos sociais no Brasil ou por consequência destas.<sup>136</sup>

Em abril de 2011, uma delegação formada por líderes camponeses, indígenas, sem-terra e atingidos por barragens visitou as embaixadas da Finlândia, da Noruega, da Alemanha e da Suíça. Simultaneamente, na Europa, outra delegação percorreu parlamentos, organizações humanitárias e religiosas mundiais, além de visitar o Escritório do Alto Comissariado para os Direitos Humanos da ONU e a sede do Conselho Mundial de Igrejas, na Suíça.<sup>137</sup> Objetivo de todas essas ações: tornar públicas para o mundo, por meio da entrega de um dossiê, as denúncias de criminalização dos movimentos populares no Brasil. Uma vez que, internamente, as denúncias não repercutem, mesmo após audiência com a Ministra da Secretaria Especial de Direitos Humanos, faz-se necessário o apoio da comunidade internacional.

Elaborado pelas entidades que compõem o chamado PAD – Processo de Articulação e Diálogo,<sup>138</sup> o dossiê denuncia casos emblemáticos de violações contra movimentos sociais e defensores de direitos humanos no Brasil: a violação dos direitos humanos das populações

<sup>135</sup> SANSON, 2008, p. 198.

<sup>136</sup> QUEIROZ, Rosiana Pereira (org). *A criminalização dos movimentos sociais no Brasil*: relatório de casos exemplares. Brasília: MNDH; Passo Fundo: IFIBE, 2006. p.13.

<sup>137</sup> INESC. Dossiê mostra repressão dos defensores de direitos humanos. Disponível em: <<http://www.inesc.org.br/noticias/noticias-gerais/2011/abril/dossie-comprova-aumento-da-repressao-a-ativistas-sociais-e-defensores-de-direitos-humanos-no-brasil>>. Acesso em 25 maio 2011.

<sup>138</sup> O PAD é formado por e 165 entidades brasileiras e seis agências ecumênicas da Ação Conjunta das Igrejas (ACT). Mais informações em [www.pad.org.br](http://www.pad.org.br).

atingidas por barragens; a criminalização pela pertença ao MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra); a criminalização das mulheres camponesas ligadas ao MMC (Movimento de Mulheres Camponesas); e o genocídio do povo Guarani-Kaiowá.<sup>139</sup> Também traça um quadro geral de como o Estado brasileiro, apropriado pelas elites, é conivente ou mesmo ator, tanto nos casos de violação de direitos humanos, como no processo de criminalização das pessoas defensoras desses.

No Estado do Pará, por exemplo, a Delegacia de Conflitos Agrários – DECA, aparelhada com recursos do governo federal e subordinada à Secretaria de Segurança do Estado, desenvolve um trabalho de “investigação, mapeamento e identificação das principais lideranças do MST e do movimento sindical rural que lutam pelo direito a terra”. Apenas no primeiro semestre de 2007, a DECA prendeu 76 camponeses e indiciou em inquéritos policiais 131 pessoas. Ao mesmo tempo,

não se tem notícia de que alguém tenha sido punido por manter cemitérios clandestinos na região, por praticar atos violentos contra camponeses, ou pelos crimes de homicídio que, no Pará, já vitimaram mais de 851 pessoas. Desse total, 57 vítimas eram defensoras de direitos humanos. Há ainda uma lista de 207 pessoas ameaçadas no Estado sem que os ameaçadores tenham sido sequer processados.<sup>140</sup>

Ainda de acordo com o documento, muitas ações de criminalização perpassam todas as esferas institucionais, constituindo-se, muitas vezes, numa política de governo, que se movimenta no sentido de tratar casos de defensores de direitos humanos da mesma forma como se tratam casos de terrorismo. “Em março de 2008, a Agência Brasileira de Inteligência (ABIN) foi reformulada pelo decreto 6.408. Nessa reforma, merece destaque a criação de um Departamento Contra o Terrorismo”. E uma vez que setores do governo estão se adequando às exigências internacionais para que os países-membros da ONU estabeleçam medidas de combate ao terrorismo, os riscos para os movimentos populares são maiores. Isto por que “a ABIN vem trabalhando com o conceito de inteligência de Herman, que não exclui temas como ‘movimentos sociais’ e ‘meio ambiente’ de suas atribuições”.<sup>141</sup>

<sup>139</sup> PAD. *A repressão aos defensores de direitos humanos e movimentos sociais no Brasil*. 2010. O dossiê encontra-se disponível em: <[http://www.luteranos.com.br/attachments/fld/Direitos\\_Humanos\\_Dossie.pdf](http://www.luteranos.com.br/attachments/fld/Direitos_Humanos_Dossie.pdf)>. Acesso em: 25 maio 2011.

<sup>140</sup> PAD, 2010, p. 7-8.

<sup>141</sup> PAD, 2010, p. 9. As competências do Departamento de Contraterrorismo da ABIN estão definidas no Art. 15 do mencionado Decreto. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/decreto/d6408.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/decreto/d6408.htm)>. Acesso em 26 maio 2011.

A concepção de “inteligência” formulada por Herman, conforme descrito no próprio site da ABIN, “é a mais precisa, pois, além de não limitar a atividade ao campo do conflito, de desvinculá-la da incondicionalidade do segredo e de não excluir temas como ‘movimentos sociais’ e ‘meio-ambiente’, também não permite que qualquer entidade que auxilie a tomada de decisões seja considerada um potencial produtor de inteligência.” Disponível em: <[http://www.abin.gov.br/modules/mastop\\_publish/?tac=Fontes\\_abertas\\_e\\_Intelig%EAncia\\_de\\_de\\_Estado&busca\[\]=Herman](http://www.abin.gov.br/modules/mastop_publish/?tac=Fontes_abertas_e_Intelig%EAncia_de_de_Estado&busca[]=Herman)>. Acesso em: 26 maio 2011. A mencionada teoria encontra-se em: HERMAN, Michael. *Intelligence power in peace and war*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Buscando evitar uma narrativa cansativa, porém sob necessidade de demonstrar a gravidade do quadro, transcrevemos ainda alguns dados extraídos do dossiê e de outras fontes:

Centenas de lideranças de movimentos sociais brasileiros foram presas e estão sendo criminalizadas pelos poderes Judiciário, Legislativo e Executivo. Entre 2000 e 2009, pelo menos 363 pessoas foram assassinadas em conflitos agrários no Brasil 422 foram presas. Nos últimos vinte anos, 13.815 famílias, receberam ordens de despejo do Poder Judiciário. [...] A Usina Hidrelétrica de Campos Novos, instalada no rio Uruguai, inundou 2.400 hectares e deslocou mais de 3.500 pessoas, sem reparações. Por lutar contra a injustiça, 107 defensores de direitos humanos foram processados, inicialmente. As multas imputadas aos militantes variam de mil a dez mil reais, em protestos ou ocupações. Dez ativistas respondem por processos que podem dar até trinta anos de prisão e outros dez podem ter de pagar até um milhão de reais em multas. [...] Nos últimos cinco anos mais de 200 indígenas foram assassinados em Mato Grosso do Sul; mais de 150 se suicidaram e mais de 100 crianças morreram de subnutrição.<sup>142</sup>

O problema maior, ainda de acordo com o dossiê, encontra-se na dificuldade em sensibilizar os órgãos públicos de que esta criminalização representa uma violação aos direitos humanos e uma ameaça à democracia.

A criminalização e a judicialização das lutas sociais são estratégias das forças conservadoras deste país para barrar a luta pela democracia e o avanço dos Direitos Humanos, em especial dos Direitos Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais. [...] A atuação do Judiciário, de setores do Ministério Público, seja federal ou estadual, e de segmentos do Poder Legislativo representa uma face do poder público que desrespeita os direitos humanos e não coloca em prática a Constituição Brasileira.<sup>143</sup>

O Judiciário, de forma especial, vem contribuindo sobremaneira para o processo de criminalização das lideranças dos movimentos populares, não raro recorrendo a meios arcaicos: “a repressão é igualmente almejada com a perseguição dos líderes dos movimentos, com a prisão, com o processo, algumas vezes baseados na Lei de Segurança Nacional, muito utilizada na época da ditadura militar de 1964”.<sup>144</sup> Bastante oportuna é a análise que se resume abaixo:

Esse controle, essa intervenção operada pelo Estado, se situa concretamente através da estruturação das chamadas agências de criminalização, sendo estas subdivididas em primárias e secundárias; [...] as primárias constituem a própria elaboração das leis penais, enquanto que as secundárias são representadas pela polícia, promotores,

<sup>142</sup> QUEIROZ, Camila. *Dossiê denuncia repressão a movimentos sociais e ativistas de direitos humanos*. Disponível em: <[http://www.adital.com.br/site/noticia\\_imp.asp?lang=PT&img=S&cod=55305](http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?lang=PT&img=S&cod=55305)>. Acessado em 29 maio 2011.

<sup>143</sup> PAD, 2010, p. 10-11.

<sup>144</sup> CUNHA, Natália Sucupira Prates da e CAMPODONICO, Thais Recoba. A criminalização dos movimentos sociais: um atentado contra a democracia? In: *Anais do III Seminário Nacional e I Seminário Internacional Movimentos Sociais Participação e Democracia*. Florianópolis: UFSC, ago. 2010. Disponível em: <<http://www.sociologia.ufsc.br/npms/mspd/a016.pdf>>. Acesso em: 25 maio 2011.

advogados, juízes, agentes penitenciários. O Estado, através das agências de criminalização, efetivando o controle social, é quem cria a própria criminalidade.<sup>145</sup>

Diante da forma com que o Judiciário e o Governo do Estado do Rio Grande do Sul conduziram a apuração do assassinato do sem-terra Elton Brum da Silva,<sup>146</sup> executado com um tiro pelas costas por um policial militar, Jacques Alfonsin e Antonio Cechin escreveram um texto significativo: *Matar um sem terra. Como transformar o assassino em inocente e a vítima em culpado*. No artigo, eles comentam que a estratégia utilizada pela Secretaria de Segurança Pública do Estado, que proibiu a divulgação do nome do policial assassino,

não surpreende quem vem acompanhando a dura perseguição movida pelo Poder Público do Estado contra os movimentos sociais, MST entre os mais visados, acentuada em violência, tortura e crueldade desde abril de 2007, quando o Conselho Superior do Ministério Público estadual decidiu extinguir aquele Movimento.<sup>147</sup>

A grande mídia, subordinada à lógica do mercado, segue em sua tarefa: reproduzir a ideologia dominante, seja a do Estado, seja a do capital internacional.<sup>148</sup> A opinião pública é levada a crer, como se escreveu no capítulo anterior, que *benfeitores* são de fato criminosos e *malfeitores*.

Trata-se de fenômeno novo? Com certeza, não.<sup>149</sup> O Estado brasileiro sempre esteve a serviço das elites. Novidade é a sofisticação dos meios utilizados e a realização de uma ação orquestrada contra as lutas sociais. “A criminalização é praticada pelas instituições que compõem os Poderes Judiciário, Legislativo e Executivo, e é fomentada pelos grandes meios de comunicação”.<sup>150</sup> Em síntese, podemos afirmar que as elites conseguiram se apropriar dos instrumentos do “Estado democrático de direito”, jogando contra movimentos sociais e

<sup>145</sup> FOSCARINI, Leia Tatiana. A criminalização dos movimentos sociais e o sistema judiciário. In: *III Mostra de Pesquisa da Pós-Graduação – PUCRS, 2008*. Disponível em: <[www.pucrs.br/edipucrs/online/III Mostra/CienciasCriminais/62784%20-%20LEIA%20TATIANA%20FOSCARIN](http://www.pucrs.br/edipucrs/online/III Mostra/CienciasCriminais/62784%20-%20LEIA%20TATIANA%20FOSCARIN)>. Acesso em: 26 maio 2011.

<sup>146</sup> Elton foi assassinado durante a execução de uma ordem judicial de reintegração de posse no município de São Gabriel/RS, no dia 21 de agosto de 2008. Os autores do artigo são advogados defensores das lutas populares e dos direitos humanos. Ambos foram presos e torturados durante a Ditadura Militar.

<sup>147</sup> Disponível em: <[http://www.mmcbrazil.com.br/artigos/020909\\_vitima\\_culpado.html](http://www.mmcbrazil.com.br/artigos/020909_vitima_culpado.html)>. Acesso em: 29 maio 2011.

<sup>148</sup> VOLANIN, Leopoldo. Poder e mídia: a criminalização dos movimentos sociais no Brasil nas últimas trinta décadas. In: *Anais do III Seminário Nacional e I Seminário Internacional Movimentos Sociais Participação e Democracia*. Florianópolis: UFSC, ago. 2010.

<sup>149</sup> A depender da corrente de interpretação, trata-se de fenômeno recorrente ou recente: “**A criminalização dos movimentos sociais na mídia é histórica**. A manchete estampada na Folha da Manhã de 26 de novembro de 1935 referindo-se a Intentona Comunista ‘Pernambuco e Rio Grande do Norte agitados por um movimento subversivo de caráter extremista’ já indicava um processo de lutas sociais e conflitos políticos e ideológicos entre organizações de grupos sociais oprimidos e os sistemas dominantes, detentores dos meios de comunicação”. VOLANIN, 2010. “**O fenômeno da criminalização é recente na tradição da luta política no mundo**; o que havia era repressão pura e simples. Mas recentemente, além de haver a repressão, passa a se desenvolver a ideologia de que lutar por direitos é crime.” CAMURÇA, Sílvia Criminalização dos Movimentos Sociais: obstáculo para efetivação de direitos. In: *Jornal CEFEMEA*. Ano X, n. 160. Brasília, Abril /Maio /Junho 2009, p. 7. (grifo nosso).

<sup>150</sup> PAD, 2010, p. 7.

defensores/as de direitos humanos a própria normalidade democrática, a duras penas conquistada depois do longo período da Ditadura Militar.

O que de fato se explicita, nos últimos anos, é o antagonismo de classes e um maior esforço das elites para impedir que os avanços conseguidos na legislação com a Constituição de 1988 se efetivem quando reivindicados pelos grupos e setores da sociedade diretamente envolvidos. Além disso, o preconceito e o ódio não são capazes de tolerar tamanha diversidade de movimentos sociais de caráter popular que são por si mesmos a expressão das contradições da sociedade capitalista:

Os movimentos sociais de cunho *popular* estão muito presentes na História do Brasil. Desde as rebeliões dos escravos, as lutas operárias, ligas camponesas, até o MST, a luta pela democracia, os Sem-Teto e muitos outros. [...] As lutas indígenas, negros e mulheres, os sem-teto e sem-terra, os portadores de deficiências, movimentos humanitários, culturais e ecológicos, manifestações operárias e políticas poderão ser compreendidos a partir das ações antagônicas ao capitalismo, mesmo assumindo, cada um desses atores coletivos, sua estratégia peculiar de organização e de luta. Os movimentos sociais populares, expressando as contradições da sociedade capitalista, estão relacionados ou mediados, com as contradições de classe.<sup>151</sup>

Referindo-se ao MST, o sociólogo George Mesaros (School of Law, University of Warwick, Inglaterra) contra-argumenta as leituras segundo as quais haveria uma suposta coalizão entre o movimento e a Lei. Muitos atribuem “ao MST e seu suposto fracasso unilateral de ‘entender’ o Estado de Direito” as tensões existentes. Isso justificaria medidas repressivas. Pelo contrário, afirma Mesaros, “alguns aspectos da legalidade podem na verdade ser fortalecidos pelas ações do MST”.<sup>152</sup> Em nossa forma de ver, a análise se aplica a muitos movimentos efetivamente comprometidos com as causas populares,<sup>153</sup> uma vez que, ao exigir o respeito aos direitos humanos econômicos, sociais, culturais e ambientais, contribuem para o cumprimento da própria Lei e para o fortalecimento do Estado de Direito.

Por tudo o que se viu, é que insistimos no papel legitimador exercido pela religião, quando colocada a serviço das elites. “Embora a sociedade esteja dividida em classes e cada qual devesse ter suas próprias idéias”, afirmava Marilena Chauí, “a dominação de uma classe sobre as outras faz com que só sejam consideradas válidas, verdadeiras e racionais as idéias da classe dominante.”<sup>154</sup> E se as forças conservadoras se apropriam do aparelho estatal para reprimir as lutas sociais, “ao mesmo tempo em que a mídia fortalece uma ideologia de que toda luta representa uma ameaça a valores da sociedade, como tranquilidade, paz e

<sup>151</sup> VOLANIN, 2

<sup>152</sup> MESAROS, George. O MST e o Estado de Direito no Brasil. In: CARTER, Miguel (org.). *Combatendo a desigualdade social: o MST e a Reforma Agrária no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2010. p. 434-435.

<sup>153</sup> Não incluímos aqui boa parte das entidades comumente chamadas de Terceiro Setor. Além disso, também reconhecemos certo grau de cooptação por parte do Estado ou mesmo de corrupção de parte das lideranças dos movimentos a que nos referimos.

<sup>154</sup> CHAUI, Marilena *O que é ideologia*. São Paulo, Brasiliense, 1980. p. 36.

segurança”<sup>155</sup>, a religião se coloca, neste mesmo campo, como objeto de disputa. Quanto mais a verdadeira face de *Lúcifer* puder brilhar, menor a chance de demonização das lutas populares.

### 3.2 ELAS foram contadas entre os fora da lei: o 8 de março de 2006

Entre os movimentos mais criminalizados nos últimos anos está o MMC – Movimento das Mulheres Camponesas. O fato chama a atenção por diversas razões. Em primeiro lugar, do ponto de vista religioso e ideológico, o povo camponês tende a ser mais conservador e mais fiel à pregação de seus líderes, quase sempre defensores da ordem estabelecida. Este fator se torna mais condicionante entre o público feminino, por séculos educado para a submissão e para a docilidade. Em segundo lugar, o patriarcado se reproduz também entre os movimentos populares. Tais movimentos, em sua maioria, não dão conta de vivenciar em suas relações internas de poder a proposta de sociedade igualitária por eles próprios apregoada. No campo das lutas agrárias, o MST é o caso mais elucidativo. Apesar de possuir um efetivo trabalho de massa, desenvolver um bom questionamento às estruturas da sociedade e, inclusive, manter organizado um setorial de mulheres, via de regra faz uso de relações autoritárias e machistas. Isso se verifica com facilidade seja no dia-a-dia dos acampamentos e assentamentos, seja nos congressos estaduais e nacionais, onde as figuras que se projetam são, em sua quase totalidade, homens.<sup>156</sup>

Constatação de mudança no comportamento das lutas populares no Brasil é o crescimento das organizações de mulheres e dos grupos feministas, inclusive no mundo rural. O MMC está entre os movimentos de maior projeção. Oficialmente criado em em 8 de março de 2004, Dia Internacional da Mulher, num congresso que reuniu cerca de 1.400 mulheres em Brasília, “o movimento é resultado da junção de várias organizações autônomas de mulheres camponesas do Brasil”.<sup>157</sup> A sigla, além de aglutinar diversas organizações de mulheres

---

<sup>155</sup> CAMURÇA, 2009, p. 7.

<sup>156</sup> A grande mídia reforça essa situação quando projeta em seus noticiários somente nomes masculinos, como João Pedro Stédile ou José Rainha. No campo das lutas urbanas, também se verifica o mesmo sintoma. Um simples levantamento da composição das direções sindicais, apesar das cotas para mulheres, permite tal constatação.

<sup>157</sup> CONTE, Isaura Isabel; MARTINS, Mariane Denise; DARON, Vanderleia Pulgo. Movimento de Mulheres Camponesas: na luta a constituição de uma identidade feminista, popular e camponesa. In: PALUDO, Conceição. *Mulheres: resistência e luta em defesa da vida*. São Leopoldo: CEBI, 2009. p. 94. A relação dos

trabalhadoras rurais, identifica a opção de um “movimento popular camponês e feminista”.<sup>158</sup> A recuperação do termo *camponês/a* é uma escolha política, como forma de preservação da memória das Ligas Camponesas. Assumindo-se *feminista* (com o que se supera o que há de ideológico no estereótipo do *feminino*, reivindicando novas relações de gênero), o Movimento também se reconhece em sua opção de classe:

Como feminista, o Movimento afirma a luta histórica das mulheres [...], comprometido com a transformação nas relações sociais de gênero e classe. O MMC assume como princípios ser movimento autônomo, socialista, democrático e popular, classista, de luta e construtor de novas relações de igualdade. Como valores, são assumidos: ética, opção/amor à causa; solidariedade; companheirismo; comprometimento e engajamento; coerência e exemplo; criatividade e busca do saber; responsabilidade e disciplina; e honestidade.<sup>159</sup>

Às primeiras bandeiras de luta e reivindicação dos anos 80 (como o direito à aposentadoria para as mulheres trabalhadoras rurais, até então apenas reconhecidas como “do lar”, mas quase todas sem documentação), somam-se gradativamente reivindicações cada vez mais amplas, tanto quanto importantes, num crescendo de consciência política coletiva: das lutas pelo direito à posse da terra (no Brasil, mesmo no caso da agricultura familiar a terra sempre foi propriedade de homens) ao enfrentamento do latifúndio e agronegócio, comandado pelo capital transnacional. Nesse momento, entretanto, essas mulheres já são *malfeitoras*, a encarnação de *Lúcifer*.

O grau de maturidade e de lucidez (atitude positiva de quem recebe e incorpora *Lúcifer*) das mulheres do MMC pôde ser medido no histórico 8 de março de 2006. Liderando outras 1.200 mulheres da Via Campesina, elas ocuparam o horto florestal da multinacional Aracruz Celulose, em Barra do Ribeiro/RS, e destruíram alguns milhares de mudas de eucalipto. A ação coincidiu com realização da Segunda Conferência Internacional da FAO (Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação), em Porto Alegre/RS, o que contribuiu para a repercussão internacional do fato.

Os efeitos foram imediatos, com desdobramentos que perduram até os dias de hoje. Em primeiro lugar, o mundo pode saber o que as elites e a grande mídia nacional vinham escondendo: empresas transnacionais com boa reputação na Europa, por meio da monocultura do eucalipto, vêm desertificando grandes áreas, ocupando terras indígenas, poluindo rios, matando ecossistemas e biomas no Brasil e no Uruguai.<sup>160</sup> A ação denunciou a todas elas, mas

---

diversos Movimentos de Mulheres autônomos da Roça, que se unificaram no Primeiro Congresso do MMC, realizado entre 4 e 8 de março de 2004, encontra-se à p. 116 do mesmo artigo.

<sup>158</sup> CONTE, 2009, p. 94.

<sup>159</sup> CONTE, 2009, p. 117.

<sup>160</sup> Cf. CARLOS, Daiane dos Santos; CONTE, Isaura Isabel. Oito de Março de 2006: Em defesa da vida, mais um marco na luta das mulheres camponesas. In: PALUDO, 2009, p. 144-153. Entre os principais problemas

a principal envolvida, a Aracruz Celulose, cujas ações foram depois adquiridas pelo grupo Votorantin, detinha, à época, 286 mil hectares de terra plantados com eucalipto, em Minas Gerais, na Bahia, no Rio Grande do Sul e no Espírito Santo. Tinha como meta aumentar sua produção anual de dez milhões para trinta milhões de mudas de eucalipto.<sup>161</sup> O mundo ainda não sabia de sua responsabilidade no extermínio de uma nação indígena no norte do Espírito Santo e sul da Bahia, mas conhecia a grande *benfeitora* que, num convênio com a prefeitura de Porto Alegre, doava mudas para a recuperação das praças. O mundo não sabia que no Espírito Santo aproximadamente 1.500 riachos desapareceram depois do “reflorestamento” realizado com o eucalipto; e que naquele mesmo Estado existe o Movimento dos Mutilados da Aracruz Celulose, que reúne vítimas da contaminação pelos pesticidas e pessoas mutiladas no trabalho do corte das árvores. A máscara caiu. Correu pelo mundo a notícia de que a Aracruz destruiu mais de 50.000 hectares da Mata Atlântica. A família real sueca, dizendo-se até então desconhecadora das atitudes dessa *benfeitora*, abriu mão de sua cota de ações na empresa.<sup>162</sup>

Numa outra linha, os efeitos daquele 8 de março foram também impactantes: apesar de sua atitude profética, as mulheres foram de imediato condenadas pelas elites, pela grande mídia e por parte da opinião pública:<sup>163</sup> violentas, vândalas, *malfeitoras* e *fora da lei*. Em poucos dias, a polícia invadiu a secretaria nacional do MMC (em Passo Fundo/RS) e, enquanto manteve cinco mulheres e uma criança trancadas na cozinha (determinando o lugar social da mulher no patriarcado), destruiu documentos, danificou a sede e sequestrou todos os

---

em torno da monocultura do eucalipto (deserto verde), destacam-se: o aumento da concentração da terra e da renda; o desrespeito à legislação ambiental; o elevado grau de poluição das indústrias de celulose; o grande consumo de água requerido, seja nas plantações, seja na indústria da celulose; o desaparecimento da flora e da fauna locais; o uso abusivo de agrotóxicos na manutenção do plantio em moldes mais lucrativos; a expulsão das poucas famílias que ainda resistem ao êxodo rural, uma vez que são pressionadas a alugar/arrendar ou vender suas terras; a inviabilização da agricultura camponesa por causa do desequilíbrio ambiental (um exemplo é a invasão de aves às pequenas plantações de milho, uma vez que não há outro alimento nos milhares de hectares tomados pelo eucalipto).

<sup>161</sup> Cf. DAVID, Lino de. *Monocultivo de árvores, papel e celulose na metade sul do RS*. Disponível em: <[http://www.sof.org.br/marcha/paginas/desertoVerde/docs/Monocultivo\\_de\\_arvores.rtf](http://www.sof.org.br/marcha/paginas/desertoVerde/docs/Monocultivo_de_arvores.rtf)>. De acordo com o texto, além da Aracruz Celulose outras três grandes empresas dominam o mercado: a sueco-finlandesa Stora Enso, cuja meta é plantar 100 mil hectares de eucalipto e pinus; a Votorantin (VCP), que possui 239 mil hectares dos quais 155 mil hectares já plantados em eucalipto; e a Veracel. Esta última nasceu da Veracruz Florestal, então subsidiária da Odebrecht, e foi incorporada pela junção de capitais da Fíbria e da Stora Enso.

<sup>162</sup> Cf. TOSCANO, Fernando. *Os crimes da Aracruz Celulose*. Disponível em: <<http://www.portalbrasil.net/index.php/colunas/direito/item/1324-reportagem-especial-os-crimes-da-aracruz-celulose>>. Acesso em: 29 maio 2011.

<sup>163</sup> Francisco Fonseca chama a atenção para as formas com que esta expressão é invocada pelas elites, “em inúmeras situações, simplesmente para identificar sua própria opinião, que, embora privada, pretende se passar por ‘pública’. A opinião pública funciona como uma expressão estratégica e fundamentalmente voltada a encobrir interesses particularistas e privados.” FONSECA, Francisco. *Grande imprensa, ultraliberalismo e criminalização dos movimentos sociais: dimensões globais e locais*. Depto. Administração Pública e Governo/ FGV-SP. Disponível em: <<http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/segundosimposio/franciscofonseca.pdf>>. Acesso em: 26 maio 2011.

computadores. Sob exagerada violência verbal, conduziu as mulheres à delegacia, onde ficaram incomunicáveis por quase todo o dia. O quadro atual: a denúncia impetrada contra os agentes policiais (violação de domicílio, detenção ilegal, manutenção de pessoas em cárcere privado, abuso de poder e violência moral e psicológica) foi rejeitada pela 2ª Vara Criminal da Comarca de Passo Fundo. Reforçando a tese de colaboração do Judiciário na criminalização dos movimentos populares, o magistrado aproveita a peça para desqualificar a Comissão de Direitos Humanos e o próprio Ministério Público:

Rejeito a denúncia ofertada por falta de justa causa para instauração da ação penal, sendo que o recebimento da mesma implicaria sancionar um eventual abuso de autoridade por parte do Ministério Público, ao pretender instaurar ação penal de forma injustificada. [...] A representação efetivada pela Comissão de Direitos Humanos de Passo Fundo já nasceu deficiente e sem base jurídica. [...] O Ministério Público, como instituição essencial à função jurisdicional, e dita independente para o exercício de suas funções constitucionais, não pode se prestar a servir de instrumento de eventuais movimentos sociais requerendo instauração de ação penal indevida e legitimando evidente tentativa de enfraquecimento da atuação de agentes estatais na investigação de verdadeiros fatos delituosos, como a invasão e destruição da propriedade privada, em verdadeiro atentado ao Estado Democrático de Direito.<sup>164</sup>

Por outro lado, uma mulher com processo de extradição por ser estrangeira, pelo menos quarenta respondendo a processo criminal e “duas mil camponesas criminalizadas desde 2006”.<sup>165</sup> São elas próprias que reiteram a denúncia: “Se o enfrentamento ao capital feito pelas mulheres camponesas foi um ato violento, ele foi gerado por uma situação violentadora silenciada, legalizada e institucionalizada, tida como normal”.<sup>166</sup>

A grande mídia fabricou e divulgou a versão de que as mulheres foram manipuladas, “coitadas que fizeram a mando dos homens, braços do MST”. Elas, no entanto, reafirmam:

Não foram braços de ninguém. Foram elas, as mulheres camponesas, com seus braços, com as suas indignações, articulações e construções [...]. E foram mulheres simples, trabalhadoras, com os rostos cansados das lutas do dia-a-dia: mães, avós, senhoras, jovens, que sentiam a força do coletivo, que fizeram barulho como uma tormenta.<sup>167</sup>

Retorna, nesse momento, uma pergunta fundamental: Como tantas mulheres juntas conseguiram romper séculos de submissão imposta pela religião do capital e do patriarcado? Como conseguiram enfrentar o poder do padre, do pastor, do marido e do patrão, há tanto tempo introjetado por meio da religião superestrutural, como foi apresentado no primeiro capítulo desse trabalho? Como escolheram ser contadas como *malfeitoras* e *fora da lei*, adotando para suas vidas uma atitude *luciférica*?

<sup>164</sup> PAD, 2010, p. 23.

<sup>165</sup> QUEIROZ, Camila. *Dossiê denuncia repressão a movimentos sociais e ativistas de direitos humanos*.

<sup>166</sup> CARLOS; CONTE. In: PALUDO, 2009, p. 155.

<sup>167</sup> CARLOS; CONTE. In: PALUDO, 2009, p. 157.

A resposta está no fato de que existe a possibilidade de vivência de outra religião, sendo essa capaz de fortalecer e legitimar as lutas populares. Como conclusão deste trabalho, veremos como as lideranças do MMC buscam vivenciar a religião libertadora.

### 3.3 O suporte bíblico-teológico às lutas do MMC

Levando-se em conta a história do cristianismo europeu imposto às mulheres brasileiras e considerando que especialmente entre as que vivem no campo essas raízes ainda são mais fortes, avalia-se que muitas das mulheres do MMC enfrentam fortes e complexos processos de mudança interior. Nossa conclusão, entretanto, é que as lideranças do movimento sabem valorizar o elemento religioso, inclusive o tradicional, permitindo que as mulheres continuem vivenciando sua fé e, ao mesmo tempo, potencializem essa “energia espiritual” para suas lutas coletivas.

Como pode ser constatado a partir da análise das cartilhas de formação do movimento, mas principalmente no acompanhamento das atividades, o trabalho desenvolvido pelas lideranças parece se dar no nível racional e especialmente no nível simbólico e místico.

Do ponto de vista teórico, as lideranças são conscientes de que a própria história do movimento tem uma base de religião libertadora:

O método de fazer teologia da libertação partia da interpretação da realidade, a partir dos fatos, passando pelas mediações sócio-históricas, confrontadas com os textos bíblicos. Esse método demarca um tempo forte da história da Igreja e da nossa história.<sup>168</sup>

Entretanto, por acompanhar e incorporar a reflexão de teólogas feministas, as lideranças do MMC parecem avançar mais na própria leitura que fazem do conceito e do papel da religião, ajudando as bases a superar as crises com a religião institucional em seu processo de emancipação. Isto se observa pela incorporação de temáticas como corporeidade, direitos sexuais e reprodutivos, descriminalização do aborto, superação do racismo, associadas às lutas pelos direitos da mulher camponesa e ao enfrentamento do capital em seu aspecto mais amplo. Em outros movimentos, tais discussões muitas vezes caminham desvinculadas das lutas específicas.<sup>169</sup>

---

<sup>168</sup> CONTE, 2010, p. 97.

<sup>169</sup> Reforçamos a teoria de que quanto menos se oportuniza e se discute o elemento religioso, maior o risco de reprodução da religião hegemônica. Com o conhecimento e a autorização da coordenação do MST, descrevemos um episódio ilustrativo, ocorrido no Acampamento Jair Antônio da Costa, em Nova Santa

Mais presentes nas publicações, nas cartilhas de formação e no dia-a-dia do MMC, estão os textos das seguintes teólogas: Ivone Gebara, Nancy Cardoso Pereira, Maria Soave Buscemi e Elaine Neuenfeldt. Optamos por recolher aqui alguns fragmentos de falas das duas primeiras, a nosso ver com maior influência junto às lideranças do MMC. Enquanto Ivone Gebara exerce influência pelos seus escritos, a Nancy Cardoso credita-se ainda o fato de se fazer constantemente presente junto às mulheres do MMC, não apenas em assessorias, como também nas ações mais importantes.

O pensamento de Ivone Gebara é usado nos textos do MMC como contribuição no entendimento do patriarcado e na apropriação do chamado ecofeminismo entre as mulheres. A autora é bastante citada nos artigos escritos pelas lideranças do MMC. Percebe-se, na escolha dos textos, a intenção de questionamento do patriarcado, mas também de incentivo ao sonho. Isaura Conte, por exemplo, ao refletir sobre a maneira com a qual a cultura hegemônica muitas vezes menospreza e ridiculariza as mulheres do mundo rural, transcreve o seguinte texto de Gebara:

O que propomos é uma coisa que ainda não existe, por isso é utopia (...). Propomos uma reapropriação do nosso poder, de nosso poder roubado. Não se rouba só casa. Não se rouba só terra, se rouba poder. Rouba-se poder quando se convence outros que eles não têm o mesmo poder. Isto é roubo, diminuição. Nós, mulheres, não queremos entrar na estrutura da diminuição (...) queremos, reapropriar-nos de um poder que nos constitui.<sup>170</sup>

Em outro artigo, Isaura Conte recorre à mesma fala de Ivone Gebara para destacar que

no patriarcado as mulheres são consideradas inferiores em relação aos homens e, mediante esse fato, são servis a eles e seus filhos (as) e, por isso, precisam trabalhar mais para ser valorizadas. Não obstante, é comum perceber demonstração do amor que sentem em trabalho, em geral fazendo coisas que os agrada.<sup>171</sup>

Trabalhando junto às suas consciências e às consciências das mulheres que protagonizaram o ato em 8 de março de 2006, as líderes voltam a recorrer a Gebara. Desta vez, o intuito é argumentar sociológica e teologicamente que a violência existente partiu da apropriação indébita que a Aracruz Celulose vinha fazendo, ao confiscar para si as terras, o ecossistema, o lucro e a vida das próprias mulheres:

---

Rita/RS, durante as celebrações da Páscoa de 2008: ao realizar a encenação da crucifixão e morte de Jesus, os próprios acampados escolheram como atores: para representar Jesus, um branco; para representar os *malfeitores*, dois negros. Na compreensão do grupo, os dois crucificados com Jesus eram ladrões; a escolha dos negros foi automática.

<sup>170</sup> GEBARA, Ivone. *Cultura e relações de gênero*. São Paulo: Instituto Cajamar, 2001. Conferência proferida em Seminário do CEPIS. Apud: CONTE, Isaura Isabel. *Mulheres Camponesas e a Cultura*. Disponível em: <[http://www.mmcbrasil.com.br/artesanato/240311\\_mulher\\_cultura.html](http://www.mmcbrasil.com.br/artesanato/240311_mulher_cultura.html)>. Acesso em: 29 maio 2011.

<sup>171</sup> CONTE, Isaura. *Mulheres Camponesas e a relação com o Trabalho*. Disponível em: <[http://www.mmcbrasil.com.br/artesanato/240311\\_relacao\\_trabalho.html](http://www.mmcbrasil.com.br/artesanato/240311_relacao_trabalho.html)>. Acesso em 29 maio de 2011.

As violências são frutos dessa estrutura básica de violência. [...] Ela (a violência) existe porque a base da construção social é violenta. E essa base significa apropriação indevida do que não é meu. [...] A apropriação indevida é legal, legalizada. E essa apropriação indevida, além do mais, é impune, é a estrutura violenta na qual vivemos.<sup>172</sup>

Ivone Gebara propõe – e isso vem ajudando as mulheres do MMC a refazer sua caminhada político-espiritual – que se revejam os conceitos da soteriologia. Para a autora, “aquilo que chamamos de salvação” passa a fazer parte da conflitividade de nossa existência histórica e não é algo acabado simplesmente dado por Deus.<sup>173</sup> Dizer que a salvação se constrói no conflito significa motivar as mulheres camponesas para que continuem no processo de rompimento com o papel a elas até então delegado. Tornarem-se *fora da lei*, seria, portanto, contribuir no processo de salvação da humanidade.

Nancy Cardoso Pereira acompanhou as ações do 8 de março de 2006, bem como o seu desdobramento. Ajudou as mulheres a reler seus próprios atos à luz de textos bíblicos. E, simultaneamente, questionou a prática de teólogos e biblistas distantes das lutas populares, comparando-as com o trabalho dos laboratórios de onde saem as mudas de eucalipto:

"Não há árvore boa que dê mau fruto; nem tão pouco árvore má que dê bom fruto. Cada árvore é conhecida pelo seu próprio fruto. Porque não se colhem figos de espinheiros nem dos abrolhos se vindimam uvas. **A mulher sábia** do bom tesouro do coração tira o bem, e **a ignorante** do mau tesouro tira o mal porque a boca fala do que está cheio o coração" (Lucas 6, 43 a 45). As árvores são conhecidas por seus frutos... o eucalipto, o pinus e a acácia inseridas no modelo agrário e agrícola atual são árvores más que produzem frutos maus. [...] É o recado do coração e da luta das mulheres neste 8 de março de 2006 e no que virá. Elas não precisam do evangelho de Lucas pra aprender a distinguir as árvores boas e as árvores más. Elas já sabem. São os teólogos e teólogas, os biblistas e as biblistas que precisam aprender a ler as árvores e seus frutos e afirmar o sagrado na luta do povo, ou vão continuar refêns dos laboratórios de pesquisa das palavras más de institutos ruins de uma péssima teologia que vai ser arrancada pela paixão da luta popular.<sup>174</sup>

Ao narrar a vida de mulheres líderes da história do Brasil, com nomes registrados ou anônimas, Nancy Cardoso, em texto escrito com Elisiane Jahn, integrante do MMC, relê o Salmo 44: “Nossas mães nos contaram”. Enquanto o salmo evoca os chamados patriarcas (“Nossos pais nos contaram”, lê-se no v. 2), as autoras recuperam a memória das mulheres da

<sup>172</sup> GEBARA, 2001. Apud CARLOS; CONTE. In PALUDO, 2009, p.155. Entre as demais reações em torno da existência ou não de violência, destacamos a de Leonardo Boff, em carta de solidariedade às mulheres: “É uma resposta a uma violência anterior, que a Aracruz fez em 20 de janeiro no Espírito Santo, quando a empresa precisa de terras para aumentar a plantação e invade áreas indígenas, que estão lá desde 1500. [...] As mulheres reagiram na única linguagem que o sistema entende: ocupando”. Disponível em: <<http://www.terrazul.m2014.net/spip.php?article343>>. Acesso em: 29 maio 2011. Em 20 de janeiro, a empresa havia invadido as terras indígenas com apoio da Polícia Federal; lideranças indígenas foram feridas a bala.

<sup>173</sup> GEBARA, Ivone. É possível explugar os vendilhões do Templo da vida? Reflexões ecológico-feministas a partir da América Latina. In: *Concilium* 320. Petrópils: Vozes, 2007. p. 105-108.

<sup>174</sup> PEREIRA, Nancy Cardoso. *No coração das mulheres camponesas*. Disponível em: <http://www.cebi.org.br/noticia.php?secaoId=9&noticiaId=235>>. Acessado em: 28 maio 2011. (grifo nosso).

história do Brasil, contrapondo ao “que os homens brancos contaram”.<sup>175</sup> Considerando que a expressão *Nossos pais nos contaram* foi um livro de interpretação bíblica bastante utilizado por grupos ligados às lutas pela terra,<sup>176</sup> como também foi título de filme<sup>177</sup>, dizer “nossas mães nos contaram” significa, mesmo entre os grupos mais progressistas, questionar a leitura bíblica feita até então.

Revedo o texto da genealogia de Jesus em Mateus (Mt 1,1-17), Nancy Cardoso recupera e relê a transgressão das cinco mulheres mencionadas (Tamar, Raab, Rute, Bate-Seba e Maria) e propõe “outra genealogia feminista para os nossos tempos”: “A ação das mulheres da Via Campesina [...] marcou uma ruptura com a docilidade do 8 de março e propôs uma outra genealogia, outro registro da história de luta das mulheres camponesas”.<sup>178</sup> A autora sugere a recuperação do sentido original da encarnação: “a palavra se fez carne e reescreve genealogias antigas e novas em que mulheres inesperadas irrompem na realidade de pecado e rasgam com seus corpos os poderes desse mundo”.<sup>179</sup>

Conhecedora da devoção mariana entre as mulheres camponesas de tradição católica, Nancy afirma que se deve

colocar Maria também em relação com as outras mulheres nos evangelhos, [...] evitando as idealizações que mantêm Maria diferenciada, afastada e essencializada. Maria fala e as palavras de seu corpo engravidado são conteúdo e forma do evangelho, que aponta para as crianças, os pobres e os pequenos como preferidos de Deus. São palavras de juízo e profecia dos poderosos derrubados de seus tronos porque são poderosos e porque são homens.<sup>180</sup>

A mesma linha de releitura Nancy Cardoso propõe para os textos do Êxodo, muito utilizados desde os anos 70 entre os grupos que lutam pela conquista da terra.<sup>181</sup> Para a teóloga, mesmo as leituras pretensamente libertadoras dos primeiros capítulos do Êxodo, bastante praticadas na América Latina, correm o risco de relegar às mulheres o papel da procriação, uma vez que o bloco Ex 1,15-2,22 insiste no tema da fecundidade e multiplicação do povo. Deve-se evitar que a idealização das parteiras, cujos nomes significam Beleza e Esplendor (Ex 1,15), e da força das mulheres hebreias (1,19) confunda a resistência das

<sup>175</sup> JAHN, Elisiane de Fátima; PEREIRA, Nancy Cardoso. Todas as vidas, todas as vias camponesas. In: PALUDO, 2009, p 16-85.

<sup>176</sup> BARROS, Marcelo. *Nossos pais nos contaram*. Petrópolis: Vozes, 1984.

<sup>177</sup> NOSSOS PAIS nos contaram. Produção de Cirineu Kuhn. São Paulo: Verbo Filmes, 1997. 1 DVD (30 mim) Cirineu (prod).

<sup>178</sup> PEREIRA, Nancy Cardoso. Maria e as outras: Transgressão, práticas revolucionárias e cristologias feministas. In: DOMEZI, Maria Cecília; BRANCHER, Mercedes. *Maria entre as mulheres*. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2009. p. 97-98.

<sup>179</sup> PEREIRA. In DOMEZI, 2009, p. 102.

<sup>180</sup> PEREIRA. In DOMEZI, 2009, p. 97.

<sup>181</sup> Leonídio Gaede, por exemplo, dá o seguinte título a seu estudo sobre a relação do MST com a Leitura Popular da Bíblia: *Sem-terra: a praga do faraó*. GAEDE, Leonídio. *Sem-Terra: a praga de Faraó*. Escola Superior de Teologia – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação. São Leopoldo, 1991. Dissertação (Mestrado)

mulheres com o papel de procriação, a elas determinado pelo patriarcado. Por não considerar o trabalho reprodutivo, os esquemas da leitura sociológica latino-americana não conseguem fazer perguntas necessárias ao texto e à vida das mulheres, em especial das mulheres camponesas: “Seria esse então o lugar da mulher hebreia na resistência? Ter filhos e filhas? Ser fecunda? A tarefa da mulher é a geração de filhos? A quem interessa o aumento populacional e a que políticas corresponde?”<sup>182</sup>

Em síntese, podemos afirmar que o pensamento de Nancy Cardoso, bem como a sua convivência junto às mulheres camponesas do MMC contribuem para que essas reelaborem sua fé a partir de suas novas práticas. Mais do que isso, permitem que seja experimentada e elaborada uma “teologia da transgressão”, na qual o peso da “culpa”, antes imposto pela religião superestrutural, não exista mais. Ainda que acusadas de *malfeitoras* e *fora da lei*, não se submetem mais, pois redescobriram sua *força luciférica*: “acionaram uma tradição de entendimento que as autorizava a desobedecer, transgredir, simular. Transformaram sua invisibilidade em poder”.<sup>183</sup>

### 3.4 ELAS próprias, teólogas *malfeitoras*

Mais importante que a contribuição das teólogas feministas, é a teologia elaborada (ou reelaborada) pelas próprias mulheres, o que acontece, segundo elas próprias, inclusive quando se afirma que a agricultura camponesa é uma das únicas alternativas frente ao agronegócio explorador. Isso se dá nas “visitas, mutirões, rodas de prosas, rezas, rituais e cantorias onde participam todas as gerações, e onde acontecem a continuidade, preservação e reinvenção da cultura”.<sup>184</sup>

<sup>182</sup> PEREIRA, Nancy Cardoso. Êxodo, geografia e população. In: Várias Autoras. *Bíblia e vida: tecendo com fios ecofeministas*. São Leopoldo: CEBI, 2002. p. 26. (Série A Palavra na Vida, n. 177/178). A autora sugere que os textos sobre as parteiras e sobre o nascimento de Moisés (Ex 1,15-2,22), consensualmente lidos como memória de resistência e até mesmo memórias de mulheres, poderiam ter servido aos interesses de reprodução populacional do estado salomônico.

<sup>183</sup> PEREIRA. In DOMEZI, 2009, p. 102. Sobre a “invisibilidade” das mulheres, no episódio de 8 de março de 2006, Nancy Cardoso avalia que uma variável preconceituosa contribuiu, criando um espaço favorável de execução: “não se esperava uma ação de intervenção por parte das mulheres num dia marcado por ações de visibilidade; não foi acionado nenhum esquema de segurança apesar da mobilização de mulheres pelo estado do Rio Grande do Sul. [...] Nesse sentido, as mulheres coletivamente forçaram os limites dos estereótipos culturais impostos sobre elas mesmas”. (p. 98-99).

<sup>184</sup> MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS. *Mulheres Camponesas: caminhando rumo à superação da violência*. Disponível em: <[http://www.mmcbrazil.com.br/materiais/cartilha\\_violencia\\_2009.pdf](http://www.mmcbrazil.com.br/materiais/cartilha_violencia_2009.pdf)>. Acesso em: 29 maio 2011.

A vivência religiosa apresentada pelas lideranças do MMC, a nosso ver, ao mesmo tempo em que respeita a tradição de cada uma das mulheres, apresenta o novo, este mais plural e ecumênico, menos dogmático e mais vivencial, menos ritualista e mais ecológico, no caminho que Ivone Gebara chama de “despoluição lenta da teologia”.<sup>185</sup> É o que apresentamos por último.

Numa das cartilhas do movimento, em que se trabalha o valor das sementes nativas, chama a atenção a linguagem bíblico-teológica utilizada, sempre de forma ampla, plural e ecológica. Destacamos alguns trechos dos poemas e orações que permeiam a cartilha. No primeiro, extraído do poema *Semeia Sempre*,<sup>186</sup> nota-se bela releitura do clássico texto do semeador (Mt 13,4-10 e par.). No caso, a semeadora;

Recorda que não semeias para envaidecer-te,  
para receberes agradecimentos.  
Tu semeias, porque não podes viver sem dar, sem doar-te,  
porque não podes servir a Deus sem servir a todos(as)!  
És dona de ti mesma, da vida e do universo!  
Tua semente, pois, não cairá no vazio,  
sem encontrar o solo fértil da organização,  
da luta daqueles que acreditam na vida.  
Sem esperar recompensa, tu a receberás sem esperar riquezas.

Lembrando o texto de Eclesiastes (Ecl 3,1-8), Carmelita Zanella, no poema *Mulher Agricultora*, afirma que é “tempo de gerar esperança e colher organização”. Tempo de separar o joio (Mt 13,24-30) e gerar libertação:

Tempo de conquista e de derrubada  
Tempo de tirar o joio da plantação  
Mulher enfrenta esta opressão,  
que te tira o direito de ser livre.  
De ser mãe, companheira, mulher.  
Reconhece que o tempo é propício.  
Tempo de fertilidade,  
Tempo de gerar esperança e plantar organização.  
Mulher camponesa!  
É preciso mais do que nunca gerar tua libertação.<sup>187</sup>

<sup>185</sup> KAISER, Arno; GEBARA, Ivone. *Terra – Eco Sagrado*. São Leopoldo: CEBI/CECA, 2008. p. 34.

<sup>186</sup> MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS. *Sementes de vida nas mãos das mulheres camponesas*. Passo Fundo/RS, MMC. s.d. p. 6.

<sup>187</sup> ZANELA, Carmelita. Mulher Camponesa. In: MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS. *Sementes...* p. 32-33.

Em outra cartilha voltada para a organização dos grupos de base, depois de se afirmar que “a vida que a gente vive é cheia de divisão, mas Deus não quer isso não, mas Deus não quer isso não”, faz-se o convite para que as mulheres vivam o cuidado. Aliás, é a palavra que mais se repete em toda a cartilha. Entretanto, com o marcante tom de rebeldia, questiona-se a concepção machista de que cuidado é um elemento feminino:

Outro elemento fundamental para refletir o nosso dia-a-dia é o jeito como este sistema vem impondo um outro padrão de “cuidado”. O cuidado faz parte da natureza humana. É uma maneira de o próprio ser se estruturar e dar-se a conhecer. Todos somos cuidado, na verdade. Sem cuidado deixamos de ser humanos. O que precisamos nos perguntar é por que o cuidado foi atribuído à mulher? É um jeito sutil de revestir a exploração com uma roupagem de “elogio” e, assim, sobrecarregar a mulher de atribuições.<sup>188</sup>

Por último, reproduzimos a bênção escrita por Zenaide Collet expressão de maturidade política e espiritualidade ecológica, com o que concluímos nossa análise.

Que o fruto de nosso trabalho transformado em alimento  
faça de nós mulheres corajosas na luta  
de preservação do ambiente.  
Que ao redor de nossas casas nasçam as sementes  
transformadas em alimento e floresça a biodiversidade.  
Que nós, nossas filhas(os) e netas(os) possamos crescer  
e se desenvolver como verdadeiras(os) cidadãs e cidadãos.  
Com direito ao trabalho, terra boa, água e alimentos saudáveis.  
Com direito de viver bem, em paz, alegre  
porque cultivamos a vida, o amor e a justiça.  
Que o perfume das flores, a luz do sol oriente nossas ações de libertação.  
Queremos conviver em harmonia  
com a família e com o universo – casa de todos.<sup>189</sup>

<sup>188</sup> MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS. *Organizar a base, produzir alimentos saudáveis, construir caminhos de libertação*. Passo Fundo: Associação Nacional de Mulheres Camponesas. s.d. p. 10-11.

<sup>189</sup> COLLET. Dignidade é bênção. In: MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS. *Sementes...* p. 31.

## CONCLUSÃO

Na história da profecia em Israel, há uma figura que sempre despertou a atenção dos estudiosos. Trata-se do Servo Sofredor, cuja memória se faz através de poemas preservados no chamado Segundo Isaías (Isaías 40-55). Estudiosos se debruçam sobre os versos, no intuito de descobrir a quem os poemas se referiam, se uma pessoa específica (Jeremias?) se ao povo em geral.

Muito antes das discussões exegéticas, entretanto, houve um movimento cujo líder se inspirou nos poemas, fazendo deles uma espécie de caminho de espiritualidade. Por sua escolha de vida, esse líder foi “contado entre os fora da lei”, tal como tinha aprendido nos poemas (Is 53,12). Seguidoras e seguidores, depois de assassinato do líder, contaram a história de sua tortura e sua execução também inspirados nos mesmos poesias:

Maltratado, ele resignou-se  
não abriu a boca.  
Como um cordeiro que se deixa levar ao matadouro,  
como uma ovelha de que se corta a lã.  
Ele ficava mudo e não abria a boca.  
Sem defesa nem julgamento,  
foi levado embora.  
Não havia ninguém para defendê-lo.  
Sim, ele foi arrancado da mundo dos vivos,  
foi ferido por causa dos crimes do seu povo.  
Foi enterrado junto com os criminosos,  
recebeu sepultura entre os malfeitores,  
ele que nunca praticou a violência  
e que nunca disse uma só mentira.

(Isaías 53,7-9)<sup>190</sup>

Se os versos evocam os sofrimentos dos pobres em Israel, se foram usados nos relatos da paixão de Jesus, muito facilmente também nos levam aos porões da ditadura, aos corpos incinerados no Araguaia, à vala comum de Perus, ao massacre de Corumbiara... Mas nos trazem também para o momento atual, em que a sociedade brasileira vive forte tensão em torno da efetivação ou não dos direitos assegurados pela Constituição de 1988. A tradução de cada artigo em realidade é objeto de grande disputa; de um lado os movimentos populares exigindo que se cumpra a Lei, de outro, as elites tentando rasgar cada página. Nesse jogo de forças, “quem nunca praticou a violência, quem nunca disse uma só mentira” é rapidamente considerado um *malfeitor*.

---

<sup>190</sup> Usada aqui a tradução de MESTERS, Carlos. A missão do povo que sobre. Petrópolis: Vozes, Angra dos Reis: CEBI, 1981.

Ainda que nem sempre seja fácil discernir entre o certo e o errado, que não exista somente “o preto e o branco” (considere-se a corrupção e os interesses individuais que também contaminam os movimentos populares), há um limite ético a ser respeitado. O respeito aos direitos humanos e à dignidade das pessoas é esse limite. E não se pode admitir que a religião seja usada para reforçar a criminalização de pessoas e movimentos populares, quando exigem simplesmente o que é direito mínimo.

No dia-a-dia da sociedade capitalista, religião é instrumento de disputa, porque também é transformada em mercadoria. Quem se contrapõe a essa lógica pode, em algum momento, ser condenado “sem defesa nem julgamento”, ser mais uma pessoa “contada entre os fora da lei”.

O caminho que se percorreu neste trabalho nos permite concluir: corre o risco de ser criminalizado, política, jurídica e religiosamente quem decide “devolver a César o que é de César”, exigindo que o império também devolva o que expropriou dos povos (a Deus o que é de Deus). Quem assim agir, muito facilmente será “crucificado” entre *malfeitores*. Escolhe esse estilo de vida quem tem a coragem de redescobrir quem é *Lúcifer*.

## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1980.

A BÍBLIA Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida. Ed. Ver. E atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

ABONG. *Brasil - Criminalização dos movimentos sociais e CPI das ONGs*. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?boletim=1&lang=PT&cod=38445>>. Acesso em: 30 abr. 2011.

AGGIO, Alberto. *Democracia e Socialismo: A Experiência Chilena*. 2. ed. São Paulo: Anablumme, 2002.

ALTHUSSER, Louis P. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

ANDERSON, Perry. *Los fines de la historia*. Barcelona: Anagrama, 1992.

ASSMANN, Hugo e REYES, Mate (Org). *Sobre la religion II*. Salamanca, Sígueme, 1975.

BARROS, Marcelo. *Nossos pais nos contaram*. Petrópolis: Vozes, 1984.

BÍBLIA do Peregrino: Edição de Estudos. Org. Luís Alonso Schökel. São Paulo: Paulus, 2002.

BIBLIA: Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

LA CRIMINALIZACIÓN de la protesta social y de organizaciones no-gubernamentales en América Latina: declaración final del encuentro de organizaciones defensoras de Derechos Humanos de Colombia, México, Brasil, Nicaragua, Perú, Paraguay, Bolivia y Guatemala: Bogotá, março de 2009.

CAMURÇA, Sílvia Criminalização dos Movimentos Sociais: obstáculo para efetivação de direitos. In: *Jornal CEFEMEA* Centro Feminista de Estudos e Assessoria. Ano X, n. 160. Brasília, Abril/Maio/Junho, 2009.

CHAUÍ, Marilena *O que é ideologia*. São Paulo, Brasiliense, 1980.

COUSIN, H. *O profeta assassinado: História dos textos evangélicos da paixão*. São Paulo, Paulinas, 1978.

CROSSAN, John Dominic. *Jesús: biografía revolucionaria*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1996. Trad espanhola do original Inglês *Jesus: a revolutionary biography*.

\_\_\_\_\_. *O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu do mediterrâneo*. Rio de Janeiro, Imago, 1994.

\_\_\_\_\_ e REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: Como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007.

CUNHA, Natália Sucupira Prates da e CAMPODONICO, Thais Recoba. A criminalização dos movimentos sociais: um atentado contra a democracia? *In: Anais do III Seminário Nacional e I Seminário Internacional Movimentos Sociais Participação e Democracia*. Florianópolis: UFSC, ago. 2010. Disponível em: <<http://www.sociologia.ufsc.br/npms/msdp/a016.pdf>>. Acesso em: 25 maio 2011.

DATTLER, Frederico. *Sinopse dos quatro evangelhos*. 4 ed. São Paulo, Paulinas, 2001.

DIAS, Eurípedes da Cunha. *Arqueologia dos Movimentos Sociais*. Brasília, Departamento de Antropologia da UNB, 2001. Série Antropologia, caderno n. 310.

DOMÉZI, Maria Cecília; BRANCHER, Mercedes. *Maria entre as mulheres*. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2009.

DUSSEL, Henrique. *Caminhos de Libertação Latino-americana*. Tomo 1: Interpretação histórico-teológica. São Paulo: Paulinas, 1985.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da Libertação*. 2. ed. São Paulo: Loyola/UMEP, [1977]. (Original em espanhol: México, Ed. Edicol, 1977).

\_\_\_\_\_. Henrique. *Para uma ética da libertação latino-americana*. V. 2: *Ética e Moralidade*. São Paulo: Loyola/UNIMEP, [1977]. (Original em espanhol: México, Ed. Edicol, 1977).

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Vol. 5: *Uma filosofia da religião antifetichista*. São Paulo: Loyola/UNIMEP, [1980] (Original em espanhol: México, Ed. Edicol, 1977).

DRI, Rubem, *A utopia de Jesus*. São Paulo: Ícone, 1986.

FONSECA, Francisco. *Grande imprensa, ultraliberalismo e criminalização dos movimentos sociais: dimensões globais e locais*. Depto. Administração Pública e Governo/ FGV-SP. Disponível em: <<http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/segundosimposio/franciscofonseca.pdf>>. Acesso em 26 maio 2011.

FOSCARINI, Leia Tatiana. A criminalização dos movimentos sociais e o sistema judiciário. *In: III Mostra de Pesquisa da Pós-Graduação – PUCRS, 2008*. Disponível em: <[www.pucrs.br/edipucrs/online/III mostra/CienciasCriminais/62784%20-%20LEIA%20TATIANA%20FOSCARIN](http://www.pucrs.br/edipucrs/online/III mostra/CienciasCriminais/62784%20-%20LEIA%20TATIANA%20FOSCARIN)>. Acesso em: 26 maio 2011.

FREI BETTO. *Jesus e a política*. Disponível em: <[http://www.fepolitica.org.br/artigos/betto/betto\\_Jesus\\_e\\_Politica.htm](http://www.fepolitica.org.br/artigos/betto/betto_Jesus_e_Politica.htm)>. Acessado em: 16 maio 2011.

FROM JESUS to Christ: The First Christians. Parte 1: Produzido por Marflyn Mellowes. DVD (52 min.). Tradução própria, adaptada da trad. Sérgio Coutinho.

GAEDE, Leonídio. *Sem-Terra: a praga de Faraó*. Escola Superior de Teologia – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação. São Leopoldo, 1991. Dissertação (Mestrado)

GASS, Ildo Bohn. *As comunidades Cristãs da Segunda Geração*. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2005. (Série *Uma Introdução à Bíblia*, vol 8)

GEBARA, Ivone. *Cultura e relações de gênero*. São Paulo: Instituto Cajamar, 2001. Conferência proferida em Seminário do CEPIS. Apud: CONTE, Isaura Isabel. *Mulheres Camponesas e a Cultura*. Disponível em: < [http://www.mmcbrasil.com.br/artesanato/240311\\_mulher\\_cultura.html](http://www.mmcbrasil.com.br/artesanato/240311_mulher_cultura.html)>. Acesso em: 29 maio 2011.

\_\_\_\_\_. *É possível expulsar os vendilhões do Templo da vida?* Reflexões ecológico-feministas a partir da América Latina. In: *Concilium* 320. Petrópolis: Vozes, 2007.

GOHN, Maria da Glória. *História dos movimentos e lutas sociais: a construção da cidadania dos brasileiros*. São Paulo: Loyola, 1995.

GRAMSCI, Antonio. *Introducción a la filosofía de praxis*. Barcelona: Edicions 62, 1970. (Textos selecionados de *Antología degli scritti* de Antonio Gramsci. Roma: Instituto Gramsci).

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber en su propio pozo: En el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1983.

\_\_\_\_\_. *O Deus da vida*. São Paulo: Loyola, 1990.

HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, Vozes, 1990.

HERMAN, Michael. *Intelligence power in peace and war*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

HINKELAMMERT, Franz. *Las armas ideológicas de la muerte*. 2. ed. rev. e amp. São José/Costa Rica: 1981, p. 262.

\_\_\_\_\_. *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúcifer e a besta*. São Paulo: Paulus, 1999.

HORSLEY, R. A. e HANSON, J. S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1995.

\_\_\_\_\_. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. *Richard Shaull pelo ecumenismo brasileiro: um estudo acerca da produção de memória religiosa*. In: Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano II, n. 4, Mai. 2009. Disponível em: < <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf3/texto1.pdf>>. Acessado em 17 maio 2011.

INESC. Dossiê mostra repressão dos defensores de direitos humanos. Disponível em: <<http://www.inesc.org.br/noticias/noticias-gerais/2011/abril/dossie-comprova-aumento-da-repressao-a-ativistas-sociais-e-defensores-de-direitos-humanos-no-brasil>>. Acesso em 25 maio 2011.

JEREMIAS, Joachim. *Interpretación de las parábolas*. Navarra, Verbo Divino, 1985.

KAISER, Arno; GEBARA, Ivone. *Terra – Eco Sagrado*. São Leopoldo: CEBI/CECA, 2008.

LEITE, Romeu Isidório. *Lucifer! Mas que diabo!* : o percurso de um vocábulo. 2004. 107 p. Dissertação de (Mestrado). Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 2004.

MATOS, Hugo Allan. *Uma introdução à Filosofia da Libertação Latino-americana de Enrique Dussel*. Disponível em: <<http://hamatos.files.wordpress.com/2011/03/tcc.pdf>>. Acesso em: 29 abr. 2011.

MEIER, J. P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. V. I: As raízes do problema e da pessoa. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

MESAROS, George. O MST e o Estado de Direito no Brasil. In: CARTER, Miguel (org.). *Combatendo a desigualdade social: o MST e a Reforma Agrária no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

MESTERS, Carlos. *A missão do povo que sobre*. Petrópolis: Vozes, Angra dos Reis: CEBI, 1981.

MYERS, Ched, *O Evangelho de Marcos*. São Paulo: Paulus, 1992.

MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS. *Mulheres Camponesas: caminhando rumo à superação da violência*. Disponível em: <[http://www.mmcbrazil.com.br/materiais/car\\_lha\\_violencia\\_2009.pdf](http://www.mmcbrazil.com.br/materiais/car_lha_violencia_2009.pdf)>. Acesso em 29 maio 2011.

\_\_\_\_\_. *Sementes de vida nas mãos das mulheres camponesas*. Passo Fundo/RS, MMC. s.d. p. 6.

\_\_\_\_\_. *Organizar a base, produzir alimentos saudáveis, construir caminhos de libertação*. Passo Fundo: Associação Nacional de Mulheres Camponesas. s.d.

NEUENFELDT, Elaine e SCHINELO, Edmilson. As relações de gênero na casa de Davi. In: *Bíblia e Masculinidades*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 16-25. Estudos Bíblicos, n. 86.

NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 27. ed. Revisada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.

NIETZSCHE. *O Anticristo*. Disponível em <[http://www.marcofeliciano.com.br/instituto/BI\\_BLIOTECA/O%20Anticristo%20-%20Nietzsche.pdf](http://www.marcofeliciano.com.br/instituto/BI_BLIOTECA/O%20Anticristo%20-%20Nietzsche.pdf)>. Acessado em: 28 abr. 2011

NOLAN, Albert. *Jesus antes do Cristianismo*. São Paulo, Paulinas, 1988.

\_\_\_\_\_. *Jesus hoje: uma espiritualidade de liberdade radical*. São Paulo, Paulinas, 2008.

NOSSOS PAIS nos contaram. Produção de Cirineu Kuhn. São Paulo: Verbo Filmes, 1997. 1 DVD (30 mim).

PALUDO, Conceição. *Mulheres: resistência e luta em defesa da vida*. São Leopoldo: CEBI, 2009.

QUEIROZ, Camila. *Dossiê denuncia repressão a movimentos sociais e ativistas de direitos humanos*. Disponível em: < [http://www.adital.com.br/site/noticia\\_imp.asp?lang=PT&img=S&cod=55305](http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?lang=PT&img=S&cod=55305)>. Acessado em 29 maio 2011.

QUEIROZ, Rosiana Pereira (org). *A criminalização dos movimentos sociais no Brasil: relatório de casos exemplares*. Brasília: MNDH; Passo Fundo: IFIBE, 2006.

RABUSQUE, Irineu J. *Jesus exorcista: estudo exegético e hermenêutico de Mc 3,20-30*. São Paulo: Paulinas, 2001.

REIMER, Ivoni Richter *Milagre das mãos: Curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. Goiânia: UGG; São Leopoldo: Oikos, 2008.

ROLOFF, Jürgen . *A Igreja novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal/EST/CEBI, 2005.

SCHINELO, Edmilson (org). *Bíblia e educação popular: encontros de solidariedade e diálogo*. São Leopoldo: CEBI, 2005.

\_\_\_\_\_. Ecumenismo, pluralidade e construção do sonho. In: LINDENAU, Maribel; MOTA, Sônia Gomes. *Travessias e horizontes do ecumenismo*. São Leopoldo: CEBI/CECA, 2008.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997.

\_\_\_\_\_; SICRE DÍAS, J. L. *Profetas I: Isaías, Jeremias*. São Paulo, Paulinas, 1988

SANSON. Cesar. *O caráter da criminalização dos movimentos sociais no Brasil*. In: OSAL - Observatorio Social de América Latina. Ano IX, n. 24 – Out. 2008.

SILVA, Carlos Eduardo Lins da. *Uma nação com alma de igreja: religião e políticas públicas nos EUA*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

THEISSEN, Gerd e MERZ, Annette. *O Jesus Histórico: um manual*. São Paulo: Loyola, 2002.

TOSTA , Raimundo Baraúna. *31 de março de 1964*. Disponível em: <[http://www.varican.xpg.com.br/varican/Bpolitico/Marco\\_31.htm](http://www.varican.xpg.com.br/varican/Bpolitico/Marco_31.htm)>. Acesso: em 29 abr. 2011.

VOLANIN, Leopoldo. Poder e mídia: a criminalização dos movimentos sociais no Brasil nas últimas trinta décadas. In: *Anais do III Seminário Nacional e I Seminário Internacional Movimentos Sociais Participação e Democracia*. Florianópolis: UFSC, ago. 2010. Disponível

em: <<http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/760-4.pdf>>. Acesso em 25 maio 2011.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 4 ed. São Leopoldo: Sinodal. São Paulo: Paulus, 1998.