

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

CÁSSIA MARIA BAPTISTA DE OLIVEIRA

**TEMPLOS DE CONSUMO, ENSINO RELIGIOSO E
ESCOLA NA CONTEMPORANEIDADE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação,
da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, como parte dos
requisitos para a obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Cavaliere Bazilio

Co-orientador: Prof. Dr. Luis Antônio dos Santos
Baptista

Rio de Janeiro, março de 2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Oliveira, Cássia Maria Baptista

Templos de Consumo, Ensino Religioso e Escola na Contemporaneidade /
Cássia Maria Baptista de Oliveira. Rio de Janeiro: UERJ/ Programa de Pós-graduação
em Educação/ 2008.

..... p. 21 x 29,7 cm.

Tese (Doutorado) – UERJ/Programa de Pós-graduação em Educação, 2008.

Orientador: Luiz Cavaliere Bazilio

Co-orientador: Luis Antônio dos Santos Baptista

1. Introdução 2. Os Sete Pecados do Capital 3. Os Dez Mandamentos 4. Juízo
Final 5. Considerações Finais

I. Bazílio, Luiz Cavaliere. II. Universidade Estadual do Rio de Janeiro,
Programa de Pós-graduação em Educação. III. Título.

TEMPLOS DE CONSUMO, ENSINO RELIGIOSO E ESCOLA NA CONTEMPORANEIDADE

CÁSSIA MARIA BAPTISTA DE OLIVEIRA

Esta Tese foi julgada adequada para a obtenção do título de Doutor em Educação e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Prof. Dr. Dr. Luiz Cavaliere Bazílio (Orientador)
Programa de Pós-Graduação em Educação /UERJ

Prof. Dr. Luis Antônio dos Santos Baptista (Co-orientador)
Programa de Pós-Graduação em Educação / UFF

Prof. Dr. Ana Maria Bandeira de Mello Magaldi
Programa de Pós-Graduação em Educação /UERJ

Prof. Dr. Lia Ciomar Macedo de Faria
Programa de Pós-Graduação em Educação /UERJ

Prof. Dr. Angela Maria de Souza Martins
Programa de Pós-Graduação em Educação / UNIRIO

Rio de Janeiro

2008

À memória de minha mãe pelo que me suscitou
compreender sobre a religião

AGRADECIMENTOS

A meus filhos Lucas e Pedro que com compreensão e amor me levaram a enfrentar os desafios da vida.

Aos amigos Luis Ricardo, Luis Antônio, Olga Azevedo, uma gratidão sem fim pelo que fizeram por mim.

Aos professores do ensino religioso e a todos que me ajudaram a realizar a pesquisa.

A Luiz Cavaliere Bazílio por ter me acolhido de modo atencioso no Programa de Pós-graduação em Educação da UERJ e por ter demonstrado confiança no trabalho.

A Luis Antônio Baptista por muito me ter ajudado a pensar um trabalho criativo, e por ter oferecido apoio e demonstrado carinho, solidariedade e confiança.

À professora Ana Maria Magaldi pelos questionamentos feitos com delicadeza, atenção rigorosa e afetuosa na qualificação.

À Ângela de Souza Martins pelo incentivo e por ter me ajudado a tomar coragem para continuar a desenvolver esta pesquisa no doutorado.

Ao amigo Jenesis Genuncio pelas idéias criativas e as conversas de finais de tarde de domingo, que tanto me ajudaram a elaborar este trabalho.

À Wilma Favorito pela amizade e pela ajuda nos momentos que precisei de revisão atenta e respeitosa.

À Malu Resende, pelo carinho, incentivo e paciência que demonstrou quando ofereceu seu apoio e saber para realizar o trabalho de revisão de texto, tão rigoroso quanto afetuoso.

À Maria Angélica Coutinho pela ajuda na pesquisa na escola.

À Regina pelo apoio na Assembléia Legislativa.

A Rodrigo, Regina Costa e Graciele pela competência nas transcrições das entrevistas.

A meu pai, Altino, e a Beto pelo carinho e alento.

Às amigas, Penha, Claudinha, Cristina, Lena, Lourdinha, Lucia Helena, Sandra, Iara pelo auxílio nos momentos difíceis.

À Bertine Bezerra pelo apoio carinhoso que ofereceu.

Ao CNPQ pelo apoio financeiro, sempre pontual.

SUMÁRIO

Introdução -----	10
Capítulo 1 – Os sete pecados do capital circulando da Avenida Brasil à Avenida das Américas -----	18
1.1 – A Avenida Brasil-----	18
1.1.1 – Tempo e espaço: 1º propriedade do capital -----	22
1.1.2 – Exploração e dominação: 2º propriedade do capital-----	25
1.2 – A Avenida das Américas-----	34
1.2.1 – Liberdade e individualidade: 3ª propriedade do capital-----	37
1.2.2 – Trabalho e consumo: 4ª propriedade do capital-----	39
1.2.3 – Comunidade e nacionalismo: 5ª propriedade do capital-----	44
1.2.4 – Propriedade, diferença e desigualdade social: 6ª propriedade do capital-----	47
1.2.5 – Privatização da existência: 7ª propriedade do capital-----	51
1.3 – Avenida Brasil e Avenida das Américas – Brasil em transição-----	56
1.3.1 – O roubo da rua: privatização da existência-----	61
1.3.2 – Templos de consumo: rituais de sacrifícios-----	64
1.4 – Avenida Brasil e Avenida das Américas – o Brasil em trânsito-----	66
1.4.1- Fome pelo consumo-----	68
1.4.2 – Desgarrar-se do espaço público e agarrar-se à comunidade de “nós”-----	73
1.5 – Avenida Brasil e Avenida das Américas – o Brasil em transitório-----	80
1.5.1 – O corpo: ritual de exorcização-----	84
1.5.2 – Privatização da vida pública e a política do culto-----	92
1.6 – Avenida Brasil e Avenida das Américas – o Brasil em transação-----	93
1.7 – Avenida Brasil e Avenida das Américas – o Brasil em transe-----	97
1.7.1 – A religião nos espaços laicos e a política do culto-----	99
Capítulo 2 – Os dez mandamentos do capitalismo -----	109
2.1 – Não terás vergonha-----	126
2.2 – Não terás culpa-----	133
2.3 – Amarás a ti mesmo sobre todas as coisas-----	141
2.4 – Cobiçarás conforto e prazer-----	148

2.5 – Buscarás a felicidade-----	150
2.6 – Honrarás a participação na comunidade do “nós”-----	155
2.7 – Não tomarás o nome da moral em vão-----	161
2.8 – Buscarás segurança-----	166
2.9 – Fugirás dos perigos-----	170
2.10 – Encontrarás Messias-----	174

Capítulo 3 – Juízo final-----181

3.1 – Crença e certeza como âncoras-----	181
3.2 – A solidariedade fundada na transcendência-----	189
3.3 – A tolerância e a diferença-----	195
3.4 – A política como essência e a política na história-----	199
3.5 – Focalizando a humanização e a desumanização – as implicações para a educação-- -----	201
3.5.1 – As implicações para a educação-----	208
3.6 – O bem e a felicidade, as implicações para a educação-----	210
3.6.1 – Implicações para a prática pedagógica-----	218
3.7 – O espaço civil fundado na transcendência e o espaço civil fundado na insegurança-- -----	224
3.7.1 – Os templos de consumo e a necessidade da cidade – as implicações para a prática pedagógica-----	227

Considerações finais-----243

Bibliografia-----259

Anexos

Anexo 1

Anexo 2

Anexo 3

Anexo 4

Anexo 5

RESUMO

OLIVEIRA, Cássia Maria Baptista. *Templos de Consumo, Ensino Religioso e Escola na Contemporaneidade*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2008.

Este trabalho examina com o fato inédito do retorno da obrigatoriedade do ensino religioso às escolas públicas estaduais do Rio de Janeiro os desafios singulares do capitalismo contemporâneo que perpassam a educação. Através do que acontece no ensino religioso, são destacadas as tensões políticas singulares entre escola pública, religião e contemporaneidade. Em busca dessa compreensão, tornou-se fundamental aventurar-se pela cidade; a Avenida Brasil e a Avenida das Américas foram escolhidas como elementos de referência e funcionaram como rastros que enunciam a modernidade pesada e a modernidade leve. O que a religião poderá nos fornecer para pensar a atualidade? Que subjetividades singulares são produzidas na escola pública por meio da violação da Constituição? A importância de uma reflexão sobre o ensino religioso, sobretudo no campo educacional, se deve a uma preocupação em relação aos desafios, aos conflitos e às tensões gerados no âmbito da cultura brasileira, e provocados pelo fenômeno religioso.

Considera-se que os templos de consumo em que os cidadãos vivem evidenciam que a religião na educação deve ser analisada pela via da politização do ensino religioso, reconhecendo que “os movimentos religiosos de hoje têm uma capacidade singular de revelar os males da sociedade, sobre os quais eles têm seu próprio diagnóstico”. (Bauman, 1998:226).

Como suporte desta temática, buscou-se recursos na história e na sociologia, no intuito de refletir sobre os cinco conceitos em torno dos quais as narrativas da condição tendem a se desenvolver: emancipação, individualidade, tempo/espço, trabalho e comunidade. O principal apoio consistiu no livro *Modernidade líquida*, de Zygmunt Bauman, em que ele examina a profunda mudança que o advento deste tipo de modernidade produziu na condição humana.

Palavras-chave: modernidade pesada, modernidade leve, privatização da existência, ensino religioso.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Cássia Maria Baptista. Consumption Temples, Religious Teaching and Schooling in Contemporary Society. (Doctorate Dissertation in Education) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2008.

The present work examines some of the singular challenges of contemporary capitalism that undermines education, especially after religious teaching became again mandatory in the public schools of the state in Rio de Janeiro. Singular political tensions between public school, religion and contemporary times are emphasized while highlighting what happens in the teaching of religion. In search of such comprehension, it was necessary to adventure myself in the city. *Avenida Brasil* and *Avenida das Américas* became referential bases for my work and functioned as expressions of both a heavy and a light modernity. How can religion help us think the present? What particular subjectivities were produced in the schools through the violation of the Constitution? The importance of such reflection on the teaching of religion, especially when associated to the educational field, derives from the concern with the many challenges, conflicts, and tensions generated in the Brazilian cultural milieu, promoted by the religious phenomenon.

The consumption temples in which the city dwellers live serve to reinforce the need for an analysis of religion in education through the politicization of religious teaching itself, thereby recognizing that “today’s religious movements have the singular capacity of revealing society’s evils, over which they have their own diagnosis for” (Bauman, 1998:226).

In order to better work the subject, resources were searched for in the fields of history and sociology. My main purpose with this was to enact a reflection over the five concepts that tend to surround the narratives developed: emancipation, individuality, time/space, work and community. The book *Liquid Modernity*, of Zygmunt Bauman, which examines the profound change that this type of modernity produces in the human condition, was a main reference for my research.

Key-words: heavy modernity, light modernity, privatization of the existence, religious education.

Introdução

O fato inédito do retorno da disciplina ensino religioso ao currículo das escolas públicas estaduais do Rio de Janeiro nos fez “debruçar sobre a cidade” para compreender os desafios singulares da contemporaneidade que perpassam a educação. A rua é vital para percebermos o porquê da volta inesperada do ensino religioso. Como argumenta o cronista carioca, João do Rio, “a rua é um fator de vida das cidades, a rua tem alma”.

Na atualidade, ocorre o oposto do que se verificava em épocas anteriores, quando o processo de laicização era a característica marcante para desenvolver a imagem da nova pedagogia moderna (laica, racional, científica), proveniente das mudanças sociais, políticas, econômicas e culturais sublinhadas pelo caráter revolucionário da modernidade. A pedagogia contemporânea destaca-se por um ressurgimento da religião. Este fenômeno significa uma virada inesperada dos acontecimentos, na medida em que a cultura dos tempos atuais tem a política do medo cotidiano como uma de suas características dominantes. Pode-se observar que a sociedade de consumo influi no surgimento da política do culto, que faz triunfar a cultura do individualismo e da liberdade como valores que atuam como rituais transformadores do consumo em imagens de felicidade.

Diferentemente do que se verificava na época moderna, a privatização da existência chama a atenção para o fervor da devoção, a celebração do consumo e a falta de precisão das fronteiras entre o laico e o religioso, aí inscrita a abertura do mercado dos bens de salvação que disputam a clientela, conferindo aos templos de consumo uma dimensão religiosa.

Segundo Geertz (2006), na *Folha de São Paulo* de 14 de maio de 2006,

a religião nunca desapareceu, foi a atenção das ciências sociais que se desviou a outros campos, enquanto estiveram dominadas por uma série de pressupostos evolutivos que consideravam o compromisso com a religião uma força em declínio na sociedade, um resíduo de tradições passadas inexoravelmente erodido pelos quatro cavaleiros da modernidade: secularismo, nacionalismo, racionalização e globalização.

Buscamos inspiração em Benjamin e Bauman para compreender a inclusão do ensino religioso no currículo das escolas públicas estaduais do Rio de Janeiro, considerando que tanto o fundamentalismo como a cultura híbrida são expressões dessa mudança

histórica, e ajudam a entender as dificuldades que enfrentamos no presente, quando percebemos viver uma situação crítica.

Trazemos a Avenida Brasil e a Avenida das Américas como imagens que narram a privatização do espaço urbano, da existência e da política. Elas demonstram o triunfo da liberdade a par com o esvaziamento da rua, o que conduz à busca do “nós”, que encaminha os cidadãos para os templos de consumo onde se pratica a vida religiosa na cidade através da política do culto ao corpo.

Esta privatização da existência estabelece a modernidade leve como uma experiência de exterioridade da interioridade, a partir da qual se realizam as sete propriedades do capital: dominação e exploração; diferença e desigualdade social; trabalho e consumo; tempo e espaço; emancipação e globalização; individualidade e liberdade; comunidade e nacionalismo.

Tal situação leva à reflexão sobre a importância da relação religião, educação e cidade na constituição da civilização moderna, como foi sugerido por Sennett (2006) quando chamou a atenção para a implicação do advento do cristianismo quanto ao desapego do corpo ao lugar. A cidade é desafiada por condições originadas no âmbito da cultura, e que vêm se consolidando na contemporaneidade devido à produção de efeitos bastante problemáticos no que diz respeito à formação da subjetividade.

De fato, podem ser encontradas, no pensamento de alguns sociólogos, indicações que possibilitam aprofundamentos bastante enriquecedores em relação a este tema. Assim, tomamos como ponto de partida, as contribuições de Bauman, cujos estudos minuciosos sobre o fundamentalismo remetem à sua relevância para as relações interpessoais na contemporaneidade. Isto porque, tendo em vista sua abordagem abranger todo um campo ético, político, sociológico, é possível alcançar esclarecimento quanto ao interesse, para a prática pedagógica, de uma temática que faz parte do legado deixado por Weber aos sociólogos que estudam a religião. O estudo sociológico sistematizado por Bauman oferece claros subsídios para se pensar a dimensão religiosa na contemporaneidade, especialmente a sua reflexão sobre os principais conceitos da

modernidade – emancipação, individualidade, tempo/espaço, trabalho e comunidade – tratados em sua obra *Modernidade Líquida* .

A argumentação deste autor nos conduz ao ensino religioso na escola pública, chave que nos permite melhor compreender os desafios da atualidade. O foco da presente pesquisa incide sobre os desafios singulares da contemporaneidade que perpassam a educação. O objeto é o ensino religioso nas escolas públicas estaduais de Ensino Médio localizadas na cidade do Rio de Janeiro. Os/as professores/as das escolas públicas estaduais da metropolitana 10¹, responsáveis pelo ensino religioso, constituem os sujeitos privilegiados deste estudo. O objetivo geral é compreender as tensões políticas singulares existentes nas relações entre escola pública e contemporaneidade. De modo mais específico, pretendemos:

- apreender o que a religião nos fornece para captar os desafios da contemporaneidade.
- realizar uma pesquisa com professores que ministram a disciplina de ensino religioso nas escolas públicas estaduais localizadas no Rio de Janeiro.

Assim, para aprofundar e contextualizar este estudo, fomos ao encontro de professores que trabalham nas escolas públicas do Rio de Janeiro. Em um processo dialógico de conhecimento, apresentamos a pesquisa como em desenvolvimento e não como uma realidade estática, acabada. Nesse sentido, ela evoluiu tendo em vista uma perspectiva histórica, a narrativa sendo tomada como fundamento da abordagem teórico-metodológica. A metodologia e as fontes deste estudo serão descritas no decorrer do segundo capítulo.

Cabe esclarecer como a temática da religião foi sendo percebida em minha vida profissional. Trabalhei na Secretaria Municipal de Desenvolvimento Social (SMDS), de setembro/1986 a setembro/1997, como técnica da equipe de supervisão das creches comunitárias (creches das favelas cariocas). Este grupo desenvolveu trabalho em

¹ Cabe esclarecer que o município do Rio de Janeiro compõe três metrópoles (metro 10, metro 4 [Campo Grande e Santa Cruz] e a metro 3 [os outros bairros da zona norte]) . a metropolitana 10 (metro 10) abrange zona sul, centro, zona norte (Tijuca, Vila Isabel e Lins), zona oeste (Jacarepaguá, Barra da Tijuca, Vargem Grande, Itanhangá, Rio das Pedras e São Conrado).

creches na Rocinha, no Vidigal, em Cantagalo e Tavares Bastos (Catete), na Pedra de Guaratiba (Guaratiba), no Parque Mineiro (São Cristóvão) e no Morro da Cruz (Tijuca), todas no Rio de Janeiro.

Defrontei-me neste trabalho com as diferenças de classe social, de valores e de culturas. Tais diferenças, ao mesmo tempo em que suscitam indagações e reflexões, também nos levam a viver frustrações e desesperanças que são alimentadas pela constatação de que a atividade que desenvolvemos não consegue de fato chegar à creche, isto é, não consegue contribuir para uma mudança efetiva na prática pedagógica.

Ao discutirmos com os profissionais de creche² sobre a prática educativa, nós nos deparamos com situações que nos colocam diante de conflitos e confrontos em função das “falas” de alguns educadores ou de membros da família. Destacamos algumas das que representam esses conflitos: um adulto da família diz que ensina seu filho a fazer cocô no vaso esfregando o cocô no rosto da criança, ou pede à escola que, como o pai e a mãe fazem, a professora também “bata” na criança quando ela fizer algo “errado”; um educador diz que a criança ao entrar na creche “tem que ficar chorando, porque mãe só atrapalha o trabalho do professor” e “a criança só vai se acostumar com a creche dessa forma”, e outras mais.

Estas falas parecem demonstrar que o educador de creche não consegue compreender uma proposta de educação que leve em consideração a criança como um sujeito que tem conhecimentos, histórias; ocorre um confronto entre a equipe técnica e esses educadores que abarcam diferentes visões ou concepções de mundo. Por outro lado, observamos que quando o educador muda a sua prática pedagógica, esta mudança também implica modificação em sua vida, o que se dá através da mobilidade social proporcionada pela educação.

Atualmente, os adultos responsáveis pelas crianças vêm pedindo taxativamente aos educadores que sejam severos com elas. E falam: “O morro está cada vez mais perigoso”, “não podemos deixar as crianças soltas porque, se ficarem na rua, vão fazer o

² Denominamos de profissionais de creche todos os funcionários que ali trabalham – coordenador, educador e cozinheira – e de educador, apenas aqueles que desenvolvem atividades com as crianças.

que não presta”. Diante dessas colocações, nós perguntamos: por que, na opinião dos pais, a severidade evita que se entre no “mau caminho”?

Além da severidade, os responsáveis que pertencem às igrejas pentecostais vêm solicitando aos educadores de creche que seus filhos não participem de festividades, como carnaval, festa junina, festa das bruxas. As profissionais da creche também não querem promover a festa junina, e algumas crianças cujas famílias freqüentam as igrejas pentecostais já falam que não podem participar. As responsáveis pelas crianças e as profissionais nos explicam que carnaval é festa do demônio e a festa junina comemora santos – sua crença não permite celebrar santos e nem comer doce distribuído no dia de São Cosme e São Damião. Por que razão a festa junina e o carnaval, expressões da cultura popular, tornaram-se festas proibidas?

Quando as crianças, embora demonstrando medo de uma possível punição, pedem aos educadores que não pertencem a igrejas pentecostais para receber o saquinho de doces de São Cosme e São Damião, eles lhes dizem: “Não precisa ficar com medo; é só você não falar com a sua mãe, ela não precisa saber”. Ao perguntarmos ao educador por que ele deu o doce à criança, ele responde: “Porque é uma ordem injusta dos pais, é um absurdo deixá-la sem comer doce. O que é que tem demais a criança comer um doce?”.

Os pais querem protegê-las do “mau caminho” pedindo aos profissionais que ajam severamente. Os educadores querem proteger a criança da proibição dos pais, porque a consideram injusta e, para isto, as induzem a fingir ou a mentir. Para a criança que se encontrava diante do conflito de satisfazer o desejo de comer o doce e desobedecer aos pais ou não realizar o desejo e obedecer aos pais, a proposta para dissimular ou mentir parece ser sedutora. Esta situação nos coloca diante das seguintes questões: a obediência ou o fingimento são as únicas estratégias que a escola tem para lidar com as proibições às crianças feitas pelos pais? Com que tipo de ética a creche e a pré-escola estão trabalhando?

Também a presença dos evangélicos na creche tem produzido um conflito entre os profissionais evangélicos e os não-evangélicos. Os primeiros pregam a palavra de Deus

e procuram adotar um estilo sóbrio de vida, características que estão pautadas em um sistema de crenças baseado na divisão do mundo em duas ordens: a ordem de Deus (o Bem) e a ordem de Satanás (o Mal). Este sistema é construído a partir da doutrina pentecostal que apresenta como base a santificação (separação das coisas do mundo) e o ativismo religioso. Os segundos desqualificam social e culturalmente os evangélicos pelo comportamento adotado. Eles os percebem como explorados por charlatães, alienados, conservadores, ou seja, são vítimas de uma doutrina que produz uma “lavagem cerebral”. Além disso, consideram o crescimento pentecostal como uma conspiração norte-americana e a seita é tida como uma religião de pobres.

Neste contexto, os evangélicos são identificados pelos não-evangélicos como aqueles que impedem as crianças de conhecerem as expressões populares da cidade onde vivem, além de as privarem das possibilidades de ampliação de conhecimentos e de desenvolvimento das linguagens corporal e musical. Dessa forma, os evangélicos são vistos como portadores de “atraso cultural”, rompendo com o que é considerado cultura popular brasileira.

É necessário enfatizar ainda que o crescente número de profissionais evangélicos no espaço escolar vem provocando objeções e interrogações em relação a uma prática pedagógica que sempre incorporou determinadas festas populares (festa junina, carnaval etc.). A conversão cada vez maior dos profissionais ao pentecostalismo tem gerado oposição à chamada cultura popular.

Em virtude desse crescente conflito, a discussão na creche a respeito do tema educação infantil e pentecostalismo, que ora é negado, ora é silenciado, não tem alcançado quase nenhum resultado. Noutras palavras, trabalhar na creche tendo compreensão acerca dos evangélicos também nos levou a reconhecer que cometemos um erro ao desconsiderar a população que opta por esta religião, o que pode fomentar preconceitos e segregações.

Tal reconhecimento implicou buscar o mestrado, em 1996, para desenvolver uma pesquisa de abordagem qualitativa, etnográfica, sobre os processos disciplinares em dois espaços: uma creche comunitária e a escola dominical da Assembléia de Deus,

ambas pertencentes à mesma comunidade localizada na zona norte do Rio de Janeiro. O estudo foi norteado pelas seguintes questões: Quais são as práticas disciplinares utilizadas pela creche comunitária? Quais são as práticas disciplinares empregadas pela escola dominical da Assembléia de Deus? Que tipo de prática disciplinar os adultos utilizam com as crianças para obter êxito na internalização desses valores? Há práticas disciplinares específicas? Estas questões constituíram o foco principal da pesquisa que objetivou compreender os procedimentos disciplinares utilizados nesses dois espaços.

Formulamos, em função desse estudo, a hipótese de que a presença do pentecostalismo na escola infantil significava um atraso para a educação. Além disso, acreditávamos que na creche pública a Secretaria Municipal de Desenvolvimento Social (SMDS) teria melhores condições de implementar sua proposta de educação do que nas creches conveniadas com as Igrejas. No processo de análise do objeto de nossa investigação, a hipótese formulada não foi confirmada e a religião foi se mostrando como necessária aos dias de hoje, guardando um vínculo surpreendente com a contemporaneidade.

Sete anos depois do término do mestrado, o tema do ensino religioso ainda me acompanhava na sala de aula de uma universidade particular e no trabalho realizado pela PUC-Rio e pela Fundação Darcy Ribeiro na rede pública com professores da Educação Infantil. As situações vividas nesses espaços educacionais me levaram a compreender a presença da religião na escola pública como se fosse uma trama social e histórica que expressa as lutas e os conflitos sociais da contemporaneidade, e que nos desafia a examinar as tensões políticas singulares do capitalismo atual que perpassam a educação e o significado da religião no mundo dos nossos dias.

A argumentação proposta para esta pesquisa origina-se, portanto, da convicção de que é de suma importância que os educadores procedam a uma reflexão sobre a disposição de se considerar a dimensão religiosa como um dos vértices constitutivos da atualidade. Esta reflexão justifica-se ao verificarmos que o retorno do ensino religioso à escola pública questiona a idéia de escola laica herdada da Revolução Francesa, que coloca a humanidade como agente histórico de sua própria libertação através do avanço

científico e de seus efeitos, seja no âmbito do indivíduo seja no âmbito da cultura. São então trazidos para a cena questões contemporâneas e conflitos singulares.

Uma vez clarificadas estas considerações, que visam destacar a importância da pesquisa sobre o ensino religioso na escola pública, sobretudo ao se ter em vista o contexto contemporâneo, torna-se oportuno recorrer à história e à sociologia, uma vez que se podem verificar subsídios importantes para a reflexão sobre o tema do ensino religioso na escola pública.

Acreditamos, assim, que uma leitura atenta de Bauman sobre a questão do fundamentalismo pode fornecer subsídios importantes para se pensarem desafios colocados pelo ensino religioso, sobretudo no que diz respeito às tensões políticas singulares entre escola pública e contemporaneidade. É a partir desta perspectiva, portanto, que pretendemos demonstrar a importância da reflexão acerca do ensino religioso, seja quanto à relação entre os pares no campo educacional, seja na escola entre docentes e discentes. Visamos contribuir para o estabelecimento de parâmetros que implicam uma compreensão da prática pedagógica e do desenvolvimento de seu saber, correlacionando-a, desta forma, a um estatuto ético-político que compreende a importância da sensibilidade e do senso de responsabilidade no exercício do ofício da pedagogia. Buscamos concorrer para que a prática pedagógica tenha mais instrumentos para enfrentar os desafios singulares do capitalismo contemporâneo que perpassam a educação.

Obviamente, não se pretende definir diretrizes de ordem técnica. Trata-se apenas de dar destaque à posição do educador em face da trama dos desafios emergentes na experiência pedagógica, na tentativa de que este possa empreender um novo sentido para a escola pública, adequado ao tempo atual, global-local. Este sentido precisará ser construído por meio da ligação deste lugar com outros lugares, ou seja, a partir das relações que este lugar estabelece com aquilo que se encontra no mundo mais amplo.

Capítulo 1 – Os sete pecados do capital circulando da Avenida Brasil à Avenida das Américas

Este capítulo traz a Avenida Brasil e a Avenida das Américas para que se possam compreender os desafios da contemporaneidade em função das questões que afligem os cidadãos na vida cotidiana. A vida líquida na modernidade líquida torna-se notável nos templos de consumo que privilegiam o culto à imagem do corpo como busca da comunidade “nós”. Os sentidos da vida líquida levaram alguns pensadores críticos a refletirem sobre a continuidade ou a descontinuidade entre a modernidade pesada e a modernidade leve. Nesse contexto, pergunta-se: O que devolverá sentido civil à vida líquida?

O pensamento crítico de Benjamin e Bauman sobre a modernidade nos fornece subsídios importantes para pensarmos a razão da política do culto na atualidade. Na verdade, busca-se nesses autores o conceito político-teórico para que se compreendam os desafios singulares do capitalismo contemporâneo que perpassam a educação.

1.1 – A Avenida Brasil

A Avenida Brasil é uma via federal que liga o Rio a Niterói pela Ponte Presidente Costa e Silva (Ponte Rio-Niterói), que faz parte da BR101, estrada translitorânea que vai do norte ao sul do país. Essa avenida também liga o Rio de Janeiro a Brasília pela Rodovia Washington Luís, BR040 (Rio-Petrópolis); o Rio a São Paulo pela Rodovia Presidente Dutra (Via Dutra); o Rio a Santos pela Rodovia Rio-Santos; o Rio a Curitiba pela BR-116. Não é apenas para chegar ao Rio ou dele sair em direção a outras cidades que se passa pela Av. Brasil, pois ela é também a principal via de ligação entre o centro e a periferia. É uma enorme avenida com 58 quilômetros de extensão que começa na proximidade da Zona Portuária – na Ponte dos Suspiros (Rodoviária Novo Rio) – e termina em Santa Cruz, cortando 27 bairros da cidade.

Em São Cristóvão dá-se o cruzamento com a Linha Vermelha e a Ponte Rio-Niterói e em Santa Cruz articula-se com a Barra da Tijuca.

Nela há inscrições das mensagens do profeta Gentileza, pregando amor e paz, e estão localizados alguns cemitérios, entre eles o do Caju, a Ceasa, no bairro de Irajá – um dos maiores entrepostos de hortifrutigranjeiros da América Latina – a cidade universitária do Rio de Janeiro, a Fundação Oswaldo Cruz (centro de pesquisas científicas), em seu prédio de estilo árabe, e o edifício abandonado do Jornal do Brasil. De uns tempos para cá, são experiências quase cotidianas as cenas de violência, engarrafamento e abandono de fábricas instaladas em todo o seu perímetro, o que provocou crescente urbanização e o surgimento de bairros e favelas.

O nome da avenida personifica o nacionalismo propagado pelo programa radiofônico *A Hora do Brasil* que, em âmbito nacional, veiculava as realizações do governo Getúlio Vargas. O nacionalismo fez parte dos anos 30 e 40 do Estado Novo e também da ideologia da integração nacional da ditadura dos anos 70, criando o sentimento patriótico e a identidade nacional através do carnaval e do futebol. Na Copa de 70, o governo encomendou músicas ufanistas, sendo uma das mais famosas a que trazia os versos: “Noventa milhões em ação / Pra frente Brasil, salve a seleção”. Segundo Marilena Chauí (1987), “As transmissões radiofônicas e televisivas criavam a imagem da 'nação em luta', usando linguagem belicosa e militar na descrição dos jogos [de futebol]” (:91). E os treinadores oficiais eram militares.

Anos depois, a platéia iria assistir às cenas de violência e tortura do filme *Tropa de Elite*, que provocam as palmas, os gritos e os cantos dos espectadores que vivem a história do filme como uma demonstração da realidade. A música cantada no cinema pelas pessoas que antes se encontravam nas ruas põe em relevo um dos problemas estratificados na sociedade brasileira, estabelecendo de imediato o que seria uma cidade partida. Este filme vem atraindo vários segmentos de uma sociedade também partida para "desfrutar" da violência da polícia nas favelas e nos bairros da periferia em uma sala com o conforto do ar-condicionado, o que evidencia o entorpecimento dos cidadãos diante desta cidade partida.

Hoje em dia, a política do medo do cotidiano conduz à falta de sensibilidade dos espectadores diante das cenas de sofrimento, dor, tortura, violência física e moral em relação a outros seres humanos que a polícia humilha, tortura e mata. São estranhos que recebem o nome popular de assaltantes – vagabundos que ameaçam as pessoas de serem roubadas ou vitimadas por tortura, violência, dor e sofrimento, temor que assola os que vivem na cidade, e que é amplamente compartilhado por todos. Então, pergunta-se: Aplaudem o quê? O extermínio, o sonho da cidade cartão-postal que transmuda em cidade partida, ou a necessidade de espaços purificados?

Confortáveis em seus carros com ar-condicionado, os viajantes movem-se passivamente pela larga Avenida Brasil que corta ao meio a periferia do Rio de Janeiro. Gritam ali os contrastes como um microcosmo do Brasil. Ao passarem de automóvel por essa avenida, os viajantes, com destino às maravilhas do Rio, às cidades de Angra dos Reis e Parati, enfrentam o trajeto como se fosse uma casa assombrada. Precisam da máquina-carro veloz e do ar-condicionado. Este permite manter os vidros fechados, maneira apropriada para que não se sinta o odor dos lugares por onde se passa e para buscar proteção contra os medos. Afasta-se, assim, o perigo da insegurança amplamente compartilhada por todos os que vivem sobressaltados e que traduz a principal dimensão da vida urbana: a “política do medo cotidiano”.

Ao viajar na direção de outras cidades, é preciso reconhecer as placas que indicam os caminhos e os lugares perigosos, como a entrada em favelas, e evitar parar o carro na avenida. Do interior dos carros, com janelas revestidas com *insulfilm*, olha-se a paisagem dos subúrbios do Rio de Janeiro como se estes fossem lugares “vazios”; mora em cada um a intranqüilidade diante da existência do estranho. "O vazio do lugar está no olho de quem vê e nas pernas ou rodas de quem anda. Vazios são os lugares em que não se entra e onde se sentiria perdido e vulnerável, surpreendido e um tanto atemorizado pela presença de humanos" (Bauman, 2001:122)

Para o viajante, esses subúrbios são lugares “vazios” que dizem do medo do contato, medo que leva o viajante a dispensar a interação com esses lugares que o assustam, uma vez que a simples presença de moradores lembraria favelas e conjuntos habitacionais.

Estes foram construídos para isolar seus habitantes em espécies de guetos, segregando aqueles que produzem o caos, a desordem e o medo físico. A segregação atendeu à necessidade de ordem e de limpeza da cidade.

Ao se percorrerem as pistas largas da avenida, fica a imagem da sucessão de bairros, que não apresentam nenhuma beleza ou qualidade rara. Diante dos subúrbios estabelece-se uma relação de contraste com a “beleza” da zona sul. Tudo o que se vê inspira a separação espacial (zona sul, zona norte, subúrbio e centro) e induz à passagem mais rápida possível pela via que tem como destino ser atravessada e deixada para trás como um não-lugar.³

Os residentes dos bairros que a Avenida Brasil corta – aqueles que costumam atravessá-la de ônibus – sabem que nela navega a esperança, o sonho, a morte e a luta pela vida. É enorme a população que convive com o medo, os vícios, as perversões, as ameaças constantes das batidas policiais, a violência dos bandidos e os crimes cometidos por esquadrões. Ela flagra assaltos e conhece as diversas manifestações da violência urbana. De seus bairros esquecidos, invisíveis, fica o indício de onde a vida nada vale, como descreve Otávio Bezerra no filme *Uma Avenida chamada Brasil*. “Onde a vida nada vale” contrasta com o brilho dos calçadões das praias de Ipanema, Leblon e Copacabana.

Como a viagem de ônibus traz chances de intempéries, muitos dos habitantes que vão e voltam optam pelo trem como saída para os riscos de engarrafamento, acidente e outros. No trem, há muitas possibilidades de distração: ler jornais – *Extra* e *O Dia* – beber, jogar purrinha ou carta. Muitos evangélicos pregam, trabalhadores dormem, vendedores ambulantes fogem dos seguranças e gritam seus pregões: “o que mata a sede é água”; “olha o picolé de coco, limão, abacaxi e leite condensado, R\$ 0.50!”. Sentados de frente uns para os outros, muitos de pé, os passageiros usam a demorada viagem para conversas diversas, contam histórias de batalhas, patrões e patroas, namorados, filhos,

³ Um não-lugar “é um espaço destituído das expressões simbólicas de identidade, relações e história: exemplos incluem aeroportos, auto-estradas, anônimos quartos de hotel, transporte público” (Bauman, 2001:120).

futebol. São rostos de quem vive a distância como ferramenta para conquistar o espaço que se percorre em muito tempo.

Há estações que deveriam ser transformadas em museus, como as de Lauro Muller, Vila Militar, Engenho de Dentro, Benjamin do Monte, Marechal Hermes; há outras que ilustram as mudanças, como as de Campo Grande e Santa Cruz. Mas em cada uma há formas diferentes, e a longa viagem de ida e volta significa a corrida de caça ao trabalho, ao amor, ao estudo. Cada estação pode ser a entrada em um bairro a ser visitado ou, quem sabe, a ser percorrido com o pensamento, a imaginação. Há sempre a possibilidade de se perder para tomar ar fresco ou beber uma água de coco, conversar com alguém ou mesmo ir embora rapidamente.

Há várias maneiras de se alcançar uma cidade, e ela se apresenta de modo diferente para quem chega por terra, por mar ou pelo ar. Por terra, o passageiro de carro vê indústrias em Santa Cruz ou mercadorias descarregadas de containeres na zona portuária. Mas em todas as direções, à altura das janelas, gritam na paisagem dos bairros, em toda a sua extensão, os galpões e os prédios abandonados das fábricas.

1.1.1 – Tempo e espaço: 1º propriedade do capital

A paisagem invisível dos bairros condiciona a paisagem visível das fábricas fechadas e dos galpões abandonados que, como ruínas, são ricos para falar sobre a transitoriedade das coisas. Dos muros pichados olha-se o processo de industrialização do país, uma das preocupações do governo Vargas. Fábricas que foram se movendo da zona norte – Tijuca e Vila Isabel – para o subúrbio – Benfica e São Cristóvão – e depois para a Avenida Brasil.

É possível associar os prédios da fábrica e os grandiosos galpões à industrialização, começo da era moderna, época obcecada pelo volume e tamanho, uma modernidade do tipo “quanto maior, melhor”, “tamanho é poder, volume é sucesso”. É época das máquinas pesadas, das construções de dimensão grandiosas, como a maior rodovia em cidade – a Avenida Brasil, o maior estádio esportivo da América Latina – o Maracanã,

inaugurado em 1950 para a Copa do Mundo de Futebol daquele ano. Nessa versão da modernidade, o progresso significava também expansão espacial. Capital e trabalho: partes de um casamento que não aceita o divórcio sob nenhuma condição.

Tempo⁴ em que os trabalhadores estabeleciam uma trajetória na única instituição que seria durável na sua vida de trabalhador e investiam na compra de bens duráveis. Quando eu era criança, era comum ouvir as pessoas falando que começariam uma carreira e a terminariam no mesmo lugar. A segurança era soberana. Os mal-estares provinham de uma espécie de liberdade pequena demais na busca do sentimento dessa mesma segurança.

No capitalismo pesado, o tempo era a ferramenta, o meio que precisava ser administrado prudentemente para conquistar o espaço, que era o valor; por isso, o espaço só era possuído quando controlado. Isto significava “amansar o tempo”, como sugeriu Max Weber; a racionalidade instrumental era o princípio operativo da civilização moderna que

se centrava no desenho de modos de realizar mais rapidamente as tarefas, eliminando assim o tempo “improdutivo”, ocioso, vazio e, portanto, desperdiçado; [...] centrava-se em preencher o espaço mais densamente de objetos e em ampliar o espaço que poderia ser assim preenchido num tempo determinado (Bauman, 2001:131).

O viajante que segue pela Avenida Brasil observa a alma penada e danada de uma cidade que deixou de ser maravilhosa, de uma cidade partida que não é a ilustrada nos cartões-postais, que se mostra anestesiada diante do desespero de muitos. Sennett (2006) descreve a condição física do corpo em deslocamento reforçando a desconexão com o espaço. Navegar pela geografia da cidade moderna requer muito pouco esforço físico e, por isso, quase nenhuma vinculação com o que está ao redor. Assim, a nova geografia leva mais água para os moinhos da comunicação. O viajante, tanto quanto o telespectador, vivem uma experiência narcótica; o corpo move-se passivamente, anestesiado no espaço, em direção a destinos fragmentados e descontínuos.

⁴ “O tempo rotinizado prendia o trabalho ao solo, enquanto a massa dos prédios da fábrica, o peso do maquinário e o trabalho permanentemente atado acorrentavam o capital. Nem o capital e nem o trabalho estavam ansiosos para mudar, e nem seriam capazes disso” (Bauman, 2001:135).

Ambos, o engenheiro civil e o diretor, criam o que se pode chamar de “liberdade da resistência”. Enquanto um projeta caminhos por onde o movimento se realiza sem obstruções ou maiores esforços, e com a menor atenção possível aos lugares de passagem, o outro explora meios que permitem às pessoas olharem para o que quer que seja sem desconforto. O objetivo de libertar o corpo da resistência associa-se ao medo do contato, evidente no desenho urbano moderno (Sennett, 2006:18).

A linha reta projetada pela avenida que corta ao meio a periferia transforma o lugar do subúrbio em não-lugar aos olhos de quem o vê pelos vidros da janela de seu carro. A paisagem transformada em não-lugar ilustra “os olhos dos ricos”, em sentido contrário ao poema “Os olhos dos pobres”, de Baudelaire⁵. Os olhos dos adultos que dirigem seus carros para ir ao encontro das maravilhas do Rio dizem: Como é horroroso o subúrbio! Dir-se-ia que todo o lixo do Rio foi transportado para este espaço. Os olhos dos seus filhos parecem falar: Como é feio! É um lugar onde só podem viver as pessoas que não são como nós. “Quanto aos olhos do menor, eles estavam [assustados] demais para exprimirem outra coisa senão [uma tristeza estúpida e profunda]”. Mas alguém, quem sabe, poderia pensar: Eu me sinto um pouco envergonhado por nossos copos e garrafas maiores que a nossa sede.

No contraste da avenida, vê-se a cidade partida como a arena do conflito entre os passageiros do carro que desejam a cidade limpa – o que introduz o sentimento de pertencimento como mecanismo de identidade em função da separação espacial – e os habitantes-moradores, que experimentam a cidade saqueada – o que traz o sentimento de pertencimento não mais associado à memória enraizada nas marcas identitárias do local, com suas culturas e tradições, mas com o sentido de *apartheid*, que faz do lugar a marca do isolamento, do encarceramento.

Esta tensão entre lugar vazio e não-lugar estabelece a busca de sentidos, pelo indivíduo sitiado, do sentimento de pertencimento, o que significa perceber o movimento guloso do progresso indicando a história a “contrapelo”:

não aquela dos vencedores, mas aquela que poderia ter sido outra, que foi sufocada, mas deixou interrogações, lacunas, brancos que são tantos sinais de alteridade e de resistência; esses sinais, cabe ao presente, justamente, reconhecê-los e, quem sabe, retomá-los e assumir suas promessas de alteridade e de resistência na luta histórica e política atual (Gagnebin, 2006:52).

⁵ BAUDELAIRE, Charles. *Pequenos poemas em prosa*. Rio de Janeiro/.São Paulo: Record, 2006.

Na companhia de Benjamin, um dos motoristas que nos levam para essa viagem, e que tem Baptista como guia, nos é apresentado o sujeito individuado, a cidade e as inovações tecnológicas e científicas, entre tantas outras invenções da modernidade que estão em “risco” na contemporaneidade. Por isso, o guia aponta o caminho que amedronta os cidadãos, e transforma as largas vias da avenida em um passeio que desnuda em todos os momentos os contrastes desta cidade partida: “seu lado de paisagem, em que ela é natureza, e seu lado de interior, em que ela é quarto” (Rouanet, *Revista USP*, 1992:50).

As formas dos conjuntos habitacionais e das favelas que margeiam a avenida são como uma pancada na porta do presente, uma espécie de retorno ao tempo do processo de exploração da força de trabalho, uma separação entre cidade limpa e cidade saqueada – referência fundamental para distinguir os cidadãos burgueses dos operários na morada do capitalismo representado pela idéia de progresso.

1.1.2 – Exploração e dominação: 2º propriedade do capital

Pela Avenida Brasil atravessa o cortejo de carros envolvido pela atmosfera de medo cotidiano. A paisagem à volta, pesadamente oprimida, significa a lógica da acumulação e da voracidade em função da exploração e da dominação. Estas representam a segunda propriedade inseparável do capital, em que se revelam os excessos cometidos pela produção capitalista como a própria expressão do capital.

Através dessas linhas simbólicas que separam duas cidades e distinguem os seus cidadãos, manifestam-se diversos tipos de deuses e demônios que personificam o capital que habita a morada do progresso. Esses deuses e demônios provaram de modo sistemático seu poder. Basta olhar para os resultados espetaculares na produção de enfermidades e curas, mortes e nascimentos, atando a Terra a três nós: exaustão dos recursos naturais, ameaça de sustentabilidade do planeta e injustiça social em nível mundial. Por meio da depredação da Terra, desaparecem por dia 10 espécies de seres vivos; 480 milhões de toneladas de solo fértil transformam-se em terras não-cultiváveis; o abate, em 1950, de metade das florestas existentes no mundo destruiu a camada de

ozônio, o que vem aquecendo de modo crescente a Terra; morrem de fome 40 milhões de pessoas por ano; por fim, tolera-se que 14 milhões de crianças morram anualmente antes de completarem cinco dias de vida.⁶

Isto se deu não porque os sujeitos, submetidos ao capitalismo, tenham se tornado “menos humanos”, mas sim pela força da relação entre mercadoria, riqueza e valor que contribuiu para o afastamento do indivíduo em relação ao espaço público civil. Esse ato de apartar-se trata da cisão que foi desenvolvida na modernidade entre o cuidado de si, como referência à ordem do interior, e o cuidado da cidade, do outro, do planeta, como referência à ordem do exterior.

O processo de dissociação entre cuidado de si e cuidado da cidade instaurado na modernidade oferece a distinção entre vida privada e vida pública, estabelecendo, então, as bases para apresentar indivíduo e cidade, espaço privado e público como realidades distintas.

Cabe ressaltar que a modernidade foi uma época marcada por uma profunda transformação no que se refere à relação entre estes dois tipos de cuidado. Na cultura grega, o cuidado de si está associado a uma prática que envolve o outro e a cidade em que se habita. A noção grega relativa à subjetividade era diferente da nossa; a introspecção não era conhecida, de forma que a consciência não era compreendida como reflexiva e individual, mas sim como existencial e universal, voltada para fora e, portanto, para o outro. Esta condição, que diz respeito a uma interdependência compreendida como imanente nos indivíduos, na concepção grega implica um “eu” que deve compartilhar a procura do conhecimento com um “outro eu”, o que se relaciona, por sua vez, à construção da vida em comum e ao cultivo da amizade. Para tanto, é preciso que haja uma “benevolência recíproca” entre as partes envolvidas, sem qualquer intuito de uso e exploração (Oliveira, 2005:12).

Na modernidade, a construção do entendimento do cuidado do sujeito individuado e da cidade é produzida na cesura entre a organização da vida no espaço público e a

⁶ Dados retirados do texto de Leonardo Boff "O ecocídio e o biocídio". In: SADER, Emir (org.). *7 pecados do capital*. São. Paulo: Record, 2000.

organização da vida no espaço privado, opondo vida pessoal e vida pública. Entretanto, o modo de operar a privatização da existência se faz na cidade em uma arena de conflitos, com suas dimensões política e estética que tornam os conteúdos de liberdade e segurança e as formas de existência da vida em fenômeno da sociabilidade.

Neste sentido, Ana Cabral Rodrigues ressalta que a modernidade é marcada pelo estabelecimento da equivalência entre subjetividade e individualidade, isto é,

a existência, a experiência passaram a ser atributos eminentemente individuais, passaram a ser privatizadas, encerradas aos domínios do sujeito individuado. Instaura-se, assim, uma cisão, uma dicotomia entre aquilo que é da ordem interna – sentimentos, pensamentos, afetos – e aquilo que é externo – o mundo, a sociedade, o grupo, a cidade. De modo que o indivíduo se torna o elemento primordial de entendimento da realidade, o lugar da enunciação do conhecimento; o indivíduo passa a ser a medida da vida (Rodrigues, 2006:17).

O sujeito individuado é tratado como o corpo que traduz a qualidade de vida recomendada pela cidade higiênica, limpa, que oferece espaços de lazer e cultura, disseminando cafés, teatros, restaurantes, livrarias, cinemas, casas de show, a fim de possibilitar ao cidadão o cuidado de si em todas as dimensões. Esse cuidado de si produz a crença em uma cultura que exalta o valor da privatização da existência, encapsulando a individualidade na dimensão privada, e se dá pelo saque sistemático à dimensão do espaço público civil. O cuidado de si pode ser pensado como a fonte da relação entre riqueza, mercadoria e valor, estabelecida à custa da exploração, na medida em que o ato de cuidado de si determina as condições que implicam buscar os meios para esse cuidado e proteção. Desta forma, na modernidade, o ato de cuidado de si exige o trabalho.

O trabalho já era a fonte da exploração antes do capitalismo, mas neste a exploração se defronta com a questão: se todos os indivíduos são iguais perante a lei, então a exploração anunciará a diferença que a definirá através do valor do salário com que o trabalhador é remunerado para obter as condições de cuidado de si. O dinheiro representa que a troca entre o trabalho e o salário não significa valores iguais, mas sim oculta os mecanismos de exploração que produzem a riqueza. A riqueza proporciona o efeito de transformar tudo em mercadoria, desde o alimento e a bebida até o indivíduo e

a cidade. Para toda a mercadoria é preciso atribuir valor de uso e valor de troca. O primeiro diz respeito à utilidade da mercadoria, que vem da propriedade de atender às necessidades de alimentação, vestuário, habitação, saúde, educação e lazer. O segundo refere-se às condições de produção, ou seja, trata do valor que se deve pagar. No entanto, o que define o valor de troca não é o valor de uso, mas sim o mercado.

A passagem pela Avenida Brasil é a imagem do capitalismo pesado que une duas questões: Como o cidadão rompe com o vínculo com o espaço que fragiliza o sentimento de pertencimento? Como recuperar o espaço público civil para o cidadão fortalecer esse mesmo sentimento de pertencimento? Estas questões trazem a impossibilidade de pensar o cidadão e a cidade separados da relação entre riqueza, mercadoria e valor.

Os conjuntos habitacionais e as favelas que margeiam a Avenida Brasil demonstram, primeiro, a exploração da força de trabalho; depois, a relação de dominação; em seguida a segregação espacial, que submete os habitantes a guetos; por fim, a pilhagem identificada das vidas desperdiçadas.

Pára-se o carro e desce-se para ver a destruição do prédio do Jornal do Brasil, principal jornal que se posicionou contra o golpe militar durante os chamados Anos de Chumbo. Durante esse período, os jovens militantes e os intelectuais de esquerda sabiam quem eram os mocinhos e quem eram os bandidos na relação de exploração/dominação. Do lado da dominação, os norte-americanos; do lado das vítimas, o povo sul-americano. A luta por direitos, liberação da mulher, igualdade e dignidade humana era certa para combater a relação de exploração/dominação. Tão certa quanto a luta entre o colonialismo e o imperialismo. Foi um período apaixonadamente político. Hoje percebemos que não conquistamos um mundo mais justo, igualitário, mas sim que as coisas não são tão simples. Os conflitos da contemporaneidade não são um filme de faroeste. Não há uma luta entre o bem e o mal.

Lembra-se do poeta da modernidade, Baudelaire, que articula simultaneamente o passado e o presente, a morte e o novo, para apresentar o presente como uma

experiência moderna que pode ser vivida na atmosfera com “ardentes perfumes da Morte”: o fim da história que tanto preocupa os viventes desde os anos 60, deixando-os irrequietos em função da morte, atingirá todos, “é o único verdadeiro alvo da detestável vida!”. Mas nem todos os mortos estão no cemitério do Caju. Olhamos para o esvaziamento das ruas sem a pulsação das massas. Este vazio afirma a morte das ideologias, o envelhecimento das filosofias e certo modo de fazer a arte política, tão marcante para a geração dos anos 70. Essa morte nos leva a indagações: Que utopias nos fecha no passado? Que utopias nos abre o futuro? Que esperanças perdemos? Que esperanças ainda cultivamos?

Se a centralidade da utopia e da esperança for afirmada pela equivalência entre o Reino de Deus (paraíso perdido, sagrado, teologia) e o Reino da Liberdade (sociedade sem classes, profano, materialismo), cuja apoteose seria a vinda do Reino de Deus e, de maneira simultânea ou sinônima, a do Reino da Liberdade, então a equivalência entre a sociedade sem exploração e o Reino de Deus nos aproximaria do fim da história e da utopia.

Benjamin, nosso querido motorista, conta para nós uma história em que o profano na modernidade está de acordo com a edificação do sagrado; o conhecimento como doutrina apresenta uma dimensão de fé, de certezas e crenças fundamentadas que fragilizam a relação entre teologia e política, ou seja, o profano mantém uma conexão com a religião quando seu sentido se torna um conjunto de doutrinas e práticas que tem dimensão de crença regida pela ideologia do progresso; essa crença impede o combate ao fascismo, porque acredita que a história caminha no sentido do progresso. Assim, perde-se a possibilidade de inovação política.

Antes de deixar a Avenida Brasil, o motorista Benjamin recorre às suas anotações de viagem para apresentar o seu diagnóstico de encantamento social da modernidade, e propõe a reconstrução do sagrado para combater o encantamento, inspirando-se em referências culturais e históricas pré-capitalistas. Para isso, consulta as fontes messiânicas e marxistas e utiliza a nostalgia do passado como método revolucionário de crítica do presente.

Benjamin oferece uma preciosa indicação ao afirmar que “o reino de Deus não é a meta, mas o fim da dinâmica histórica”. Retoma essa idéia por ocasião das “Teses sobre o conceito de História” (1940), quando escreve que “O Messias interrompe a história; o Messias não surge no final de um desenvolvimento” (Gagnebin, 1999:196). Em Benjamin, na leitura de Gagnebin, a redenção não se confunde com a idéia de salvação e nem de conservação do passado pelo trabalho do historiador e pela prática da rememoração. “Se a redenção livra, é porque ela destrói e dissolve, não porque mantém e conserva. E o Messias nos livra justamente da oposição entre o histórico e o messiânico, da oposição entre o profano e o sagrado” (Gagnebin, 1999:198).

Neste sentido, entendemos a “distinção entre a ordem das metas (a propalada questão da teologia na história) que é a ordem do profano e do político, e a instância do fim da história” feita por Benjamin. Noutras palavras, a teologia, no pensamento benjaminiano, tem a importância do profano, ou seja, não é uma construção especulativa dogmática, mas um discurso ou um saber paradoxal cujo objeto escapa de qualquer objetividade. “Assim, a teologia seria o exemplo privilegiado da dinâmica profunda que habita a linguagem humana quando essa se empenha em dizer, de verdade, seu fundamento, em descrever seu objeto e, não o conseguindo, não se cansa de inventar novas figuras e novos sentidos”. Este paradigma de um discurso oriundo da teologia que se definia por sua insuficiência, pela impossibilidade transcendental e constitutiva de apreender o próprio objeto habita no cerne da tradição filosófica e poética contemporânea. “Se Deus é o primeiro, e talvez o mais radical desses significados insondáveis e indizíveis, ele não é o único. Nem a beleza do mundo nem o sofrimento humano podem verdadeiramente ser ditos” (Gagnebin, 1999:200).

Este conceito de teologia parece guiar o pensamento de Benjamin, e “as figuras teológicas e messiânicas comprovam sua eficácia suprema ao serem, por assim dizer, totalmente absorvidas, até desaparecerem, pelo mundo profano. Esse profano embebido de sagrado é o irmão da prosa libertada, que será a do mundo messiânico, de acordo com vários fragmentos da época das Teses” (:198). Neste sentido, é que “realização messiânica é também a realização da felicidade terrestre. Não porque fé religiosa e convicções políticas atuariam no mesmo sentido e em direção à mesma meta (telos),

mas porque a atualidade messiânica não se pode enunciar a não ser na prosa libertada, livrada, do mundo terrestre” (Gagnebin, 1999:199). Para a compreensão dessa prosa, Gagnebin destaca o "Fragmento teológico-político"

“O próprio Messias, apenas ele, é que perfaz todo o advir histórico, no sentido que só ele liberta, cumpre, leva ao cabo a sua relação com o próprio messiânico. Eis por que nada de histórico pode, por vontade própria e por si mesmo, querer se referir ao messiânico” (p.195). Em outras palavras, “O Messias só virá no momento em que tiver conseguido tornar-se dispensável. Tal Messias não vem para instaurar seu Reino, ao mesmo tempo consecutivo ao reino terrestre e diferente dele. Ele vem justamente quando já não se precisa dele, virá um dia depois de sua chegada, não virá no último dia, mas no derradeiro. O Messias chega, portanto, quando sua vinda se realizou tão integralmente que o mundo já não é profano nem sagrado, mas liberto – liberto sobretudo da separação entre profano e sagrado” (Gagnebin, 1999:198).

No pensamento benjaminiano, a teologia é a lembrança de que os discursos dos saberes humanos têm a dimensão de incompletude e de singularidade e vivem dessa fragilidade, isto é, “uma retomada sem fim, um caminhar sempre reiniciado, uma multiplicidade de percursos”(200). A tradição filosófica compreende essa visão a partir do conceito de verdade.

Nesse sentido, o paradigma teológico, no pensamento benjaminiano, “não funciona como aquilo que propiciaria uma resposta (religiosa) às perguntas dos homens; antes seria, pelo contrário, o que abala os edifícios tão bem construídos, dos sistemas lógicos, especulativos ou políticos. Aí também, o *caráter destruidor* benjaminiano está agindo para preservar a possibilidade da salvação” (Gagnebin,1999:201). É dessa teologia que continuamos precisando. “Pelo menos, diria talvez Benjamin, até o Messias interromper a história e livrar, dissolver, resolver o antagonismo do profano e do sagrado” (Gagnebin,1999:201).

Fica um silêncio que é cortado pela capacidade de nós rirmos de nós mesmos por gostarmos dessas situações. Imaginem esse exato momento. É aquele em que temos de tomar cuidado para não contrair o fanatismo óbvio dos antitabagistas, dos vegetarianos, dos pacifistas, dos ambientalistas militantes, mas também as formas de fanatismo mais sutis que oferecem a felicidade nos brinquedos dispostos em prateleiras difundindo o “jardim de infância global”, ou seja, transforma os brinquedos em imagens de felicidade, infantilizando a espécie humana.

Para OZ, o fanático é uma pessoa que se considera inspirada por uma divindade e é iluminada pelo espírito divino. É ainda aquele que tem zelo religioso cego, excessivo e intolerante. Alguém, portanto, que adere cegamente a uma doutrina ou a um partido; que é partidário exaltado e faccioso. Aquele, ainda, que tem dedicação, admiração ou amor exaltado por outro ou por algo. Enfim, acrescenta o dicionário, é alguém entusiasmado e apaixonado.

O efêmero da sociedade de consumo, como manifestação da vida líquida, cria modos de subjetivação que propiciam o fanatismo como produtor de valores que se transformam em intransigência, intolerância e violência. É importante situar o fanatismo com a compreensão de que o efêmero na sociedade de consumo convoca para um processo de “sedução do sagrado”, exigindo espaços de purificação, nos quais se experimentam os sentidos da própria vida pela afirmação da semelhança como condição para viver os modos de existência no aqui e no agora. Isto resulta em negação da diferença, em não olhar o caminho da injustiça social. A purificação denuncia a crueldade da violência que se expressa pela ameaça de morte ao outro, que sofre através de múltiplas formas, como a humilhação, o extermínio, o genocídio, o ecocídio e o biocídio.

Na modernidade pesada, a lógica da acumulação e a voracidade habitavam na cidade ocupando espaços com grandes volumes, como as fábricas e as casas de largas extensões. No interior das casas, essa lógica convivia com os estilos de móveis e a decoração, e com a noção de casamento (“ficaram casados para sempre” ou “viveram juntos cinquenta anos de casados”). Além da durabilidade dos objetos e da união estável, em grande parte do mundo as pessoas costumavam ter pelo menos três certezas básicas:⁷ onde vou viver, o que vou fazer para ganhar a vida e o que vai me acontecer depois que eu morrer. Quase todos no mundo, há apenas 150 anos, sabiam que iam passar a vida ali onde tinham nascido, ou em algum lugar próximo, talvez na cidade vizinha; para se sustentarem, fariam o que seus pais faziam, ou algo muito semelhante; caso *se comportassem bem*, iriam para um mundo melhor após a sua morte (Oz, 2004:27).

⁷ Ver OZ, Amós. *Contra o fanatismo*. Rio de Janeiro: Ed. Ediouro, 2004.

O século XX erodiu e, muitas vezes, destruiu estas e outras certezas. A perda de tais convicções elementares pode ter provocado o meio século mais carregado de ideologias, seguido do meio século mais ferozmente egoísta, hedonista e voltado para aparatos mecânicos. No que diz respeito aos movimentos ideológicos da primeira metade do século, o lema costumava ser “amanhã será um dia melhor – façamos sacrifícios hoje”. Vamos até mesmo impor sacrifícios a outras pessoas agora, de modo que nossos filhos herdem no futuro um paraíso. Em algum ponto em torno da metade do século XX, essa noção foi substituída por outra de felicidade imediata, não apenas o famoso direito de lutar pela felicidade, mas a difundida ilusão de que a felicidade está à disposição nas prateleiras. Tudo o que você tem a fazer é enriquecer o suficiente para propiciar a felicidade com sua carteira de dinheiro (Oz, 2004:28).

Na modernidade pesada, o interior da casa e o exterior da cidade seguiam a lógica de acumulação e voracidade que funcionava sob o imperativo do trabalho, o qual estabelecia a ordem social, definindo os papéis e os direitos que apontavam a renúncia-liberdade e a durabilidade do trabalho, do espaço, dos bens e das relações de dominação e exploração como a norma de uma sociedade de “produção” industrial que afirmava as diferenças de classe, de gênero, étnicas e religiosas como a base para o respeito à propriedade privada e à liberdade.

Na modernidade leve, o interior da casa e o exterior (paisagem) da cidade seguem a nova lógica de acumulação e voracidade. Esta está intimamente ligada à sociedade que deslocou o eixo do imperativo do trabalho para o do imperativo do consumo ocultando as relações de dominação/exploração, uma vez que o avanço tecnológico possibilitou a produção de mercadorias com um mínimo de oferta de emprego. O imperativo do consumo produz uma ordem social que exalta a cultura do individualismo e da liberdade como valores que devem ser atribuídos a todas as mercadorias ofertadas pelos templos de consumo, os quais funcionam como rituais de sacrifícios que transformam essas mercadorias em imagens de felicidade. Assim, os templos de consumo retratam o interior da casa e o exterior da cidade com a lógica da defesa contra a diferença enunciada pela chegada dos “estrangeiros” da Avenida Brasil aos lugares em que são “personagens estranhos ao lugar em que se movem”: vagabundos, turistas, assaltantes,

desocupados que “levam agora a culpa”, “representando o diabo, os íncubos, maus espíritos, duendes, mau-olhado, gnomos malvados, bruxas ou comunistas embaixo da cama” (Bauman, 2001:109). Nesta perspectiva, a diferença é a afirmação do risco à propriedade privada e à liberdade.

Essa nova lógica de acumulação e voracidade estabelece o efêmero como norma de uma sociedade de consumo que funciona sob o imperativo da acumulação-consumo e que oferece mercadorias na mídia para produzir os modos de existência e de interpretação no mundo dos sujeitos. E o faz através da associação entre os bens e o culto às imagens dos escolhidos: atores, cantores, esportistas, jogadores de futebol, políticos etc. que proporcionam a sociedade de espetáculo. Esta segue a lógica da propriedade do capital da exploração e da dominação, produzindo novos modos de subjetivação. Segundo a definição do Dicionário Aurélio⁸ – Século XXI, o termo "culto", do latim *cultu*, significa: "1. adoração ou homenagem à divindade em qualquer de suas formas, e em qualquer religião; 2. modo de exteriorizar o culto: ritual; 3. adoração, veneração; reverência, preito". Para aprofundar esses novos modos de subjetivação, escolhemos a Avenida das Américas, que se articula com a Avenida Brasil.

1.2 – A Avenida das Américas

Esta outra porta, seja de entrada ou de saída do Rio de Janeiro através dos bairros da zona oeste – abrangendo a Barra da Tijuca e o Recreio dos Bandeirantes – forma uma conexão com o mundo globalizado presente nesta cidade, cujo nome personifica a globalização das Américas, nova etapa do capitalismo que destaca os templos de consumo da contemporaneidade que produzem a política do culto.

A Avenida das Américas é uma via de alta velocidade com grande movimento, paralela à Avenida Sernambetiba, margeando os 18 quilômetros de praia da Barra da Tijuca. Em todas as direções, o viajante avista lagoas e montanhas, como o Maciço da Pedra Branca e o Maciço da Tijuca. Todos os terrenos, ao longo da avenida são

⁸ AURÉLIO, Buarque de Holanda Ferreira. *MiniDicionário Século XXI da Língua Portuguesa*. 4.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

ocupados por grandes condomínios residenciais, parques, supermercados, escolas, hospitais e shopping centers. Entre estes, os principais são: Barra Shopping, New York City Center (tido como o maior da América Latina), Downtown, Città America, Rio Design Center e Barra Square. No Recreio dos Bandeirantes, o Barra World e o Recreio Shopping.

Os supermercados pertencentes a grandes redes nacionais e multinacionais ficam nos primeiros 5km da avenida, na Barra da Tijuca. No Recreio, destacam-se as redes de supermercados "de bairro". Ao longo da Avenida das Américas encontram-se vários condomínios residenciais. Há mais de 20 centros comerciais por toda a avenida, a maioria deles pequenos e integrados a outros shoppings ou condomínios adjacentes.

Além de condomínios residenciais, a Avenida das Américas também tem atraído as grandes empresas de nível nacional, principalmente as de petróleo, e possui o Fórum Regional da Barra da Tijuca. A avenida foi duplicada e recebeu sinalização devido ao alto número de acidentes. Nos sinais de trânsito, há crianças vendendo pequenos produtos e pedindo esmolas, adultos distribuindo panfletos de propaganda, vendendo frutas e pedindo dinheiro.

Em todos os pontos da cidade, crianças e adultos estão dispostos de maneiras diversas pelas ruas, mas como desvela Italo Calvino em *As cidades invisíveis*, a cidade é uma malha textual que é o “registro daquilo destinado a ser “um esfacelo sem fim e sem forma, mas que permite ler o seu sutil desenho salvo da ação corrosiva do tempo” (Gomes, 1994:39).

assim que o estrangeiro chega à cidade desconhecida e lança o olhar em meio às cúpulas de pagode e clarabóias e celeiros, seguindo o traçado de canais, hortos, depósitos de lixo, logo distingue quais são os palácios dos príncipes, quais são os templos dos grandes sacerdotes, a taberna, a prisão, a zona. Assim – dizem alguns – confirma-se a hipótese de que cada pessoa tem em mente uma cidade feita exclusivamente de diferenças, uma cidade sem figuras e sem forma, preenchida pelas cidades particulares (Calvino, 1995:34).

O que acontece nos sinais da Barra da Tijuca representa o horror dos contemporâneos pelos estranhos (personagens que não pertencem ao lugar), que ameaçam a segurança,

provocam o medo que constrange aqueles que vivem em qualquer parte do mundo; assim, a presença desses estranhos tornou o temor de ser assaltado amplamente compartilhado por todos, o que produziu uma forma de comunicação em rede com o propósito de proteger as pessoas dos perigos da rua. Por e-mail, contam-se casos para alertar sobre uma nova modalidade de assalto.

Em um sinal um garoto, portando um borrifador e uma esponja, abordou um carro que trafegava por volta da 1h30 pela Auto Estrada Lagoa Barra, pediu ao passageiro que estava ao lado do motorista, cinco reais. O passageiro respondeu que não possuía o valor, mas que procuraria uma moeda. Fez um movimento no banco para colocar a mão no bolso e virou o rosto para dentro do carro. Foi a sorte. O garoto borrifou o líquido na cabeça do passageiro e saiu correndo. Poucos segundos depois, o passageiro começou a sentir uma queimação no pescoço. Correram para o Hospital Lourenço Jorge. Lá foram informados que se tratava de ácido muriático. Após o atendimento, o passageiro terá de se submeter a uma cirurgia corretiva; poderia ter ficado cego. Fomos fazer um boletim de ocorrência. Na delegacia, fomos informados de que está aumentado este tipo de ocorrência. Soubemos ainda que 11 menores (meninos e meninas), entre 12 e 15 anos, todos usuários de drogas, já foram identificados e encaminhados à instituição de menores infratores. Soubemos que um desses menores, quando abordado pelos policiais, reagiu, borrifando o ácido nos mesmos. Três dos policiais tiveram queimaduras graves nos braços e no peito.

Na Barra da Tijuca – bairro projetado por Lucio Costa, que iniciou em 1969 o seu projeto do Plano Piloto destinado a tornar-se o templo do modernismo urbano, sem confusão de esquinas – as ruas são projetadas como avenidas destinadas exclusivamente ao tráfego, ao transporte, sem caminhantes que seguem a esmo, ou simplesmente passantes. No bairro, com ruas vazias de pedestres, há quatro grandes avenidas: a Avenida das Américas (principal via do bairro, que segue pelo Recreio dos Bandeirantes e possui cerca de 40 quilômetros –, a Avenida Armando Lombardi (continuação da Avenida das Américas e que desemboca no Elevado do Joá, em São Conrado), a Avenida Ayrton Senna (que liga a Barra ao bairro de Jacarepaguá e à Linha Amarela) e a Avenida Sernambetiba (que corre ao longo do litoral).

O bairro começou a crescer ao longo da Avenida das Américas, que é parte da rodovia BR-101, estende-se pela faixa central de areia da região, originalmente uma restinga, composta por dunas de areias brancas cobertas por vegetação arbustiva.

Quem fosse convidado a passar pela Avenida das Américas não reconheceria a minha lembrança de adolescente: em lugar das dunas de areias, os condomínios residenciais; em vez dos pesqueiros que ficavam na Avenida Sernambetiba atrás de belas anchovas e cações, condomínios, automóveis e shopping centers; em lugar do despovoado onde era possível aos jovens namorarem nas noites de verão, uma explosão do capitalismo global, que tornou o bairro uma potência econômica durante os anos 80, acarretando uma considerável valorização econômica desta área através do setor de serviços. Nessa época, houve um movimento de emancipação da Barra e dos bairros vizinhos, mas o resultado do plebiscito foi negativo. Hoje em dia, a região é a principal zona de atração imobiliária para as classes média e alta da cidade.

Atualmente, diante da presença da grandiosidade dos prédios e dos condomínios que se apresentam com uma concepção de comunidade fechada, com portões e seguranças que protegem os habitantes – vendidos como ideais de qualidade de vida na Barra da Tijuca – só se pode recordar com saudades daquilo que não é mais. Calvino, ainda em *As cidades invisíveis*, nos fala sobre isso:

Às vezes, os nomes dos habitantes permanecem iguais, e o sotaque das vozes, e até mesmo os traços dos rostos; mas os deuses que vivem com os nomes e nos solos foram embora sem avisar e em seus lugares acomodaram-se deuses estranhos. É inútil querer saber se estes são melhores do que os antigos, dado que não existe nenhuma relação entre eles, da mesma forma que os velhos cartões-postais não representam a Maurília do passado mas uma outra cidade que por acaso também se chamava Maurília (Calvino, 1995:30).

A cidade tem esse atrativo; a lembrança da demolição das dunas implica voltar ao passado para, servindo-se dele, colocar o presente numa situação crítica.

1.2.1 – Liberdade e individualidade: 3ª propriedade do capital

Presente corporificado na Avenida das Américas e que causa entusiasmo aos moradores, que residem na Barra da Tijuca, espaço sem “grades” e com acesso a todos os serviços, é o lugar em que será construída uma nova sala de concertos do Rio de Janeiro, com conclusão prevista para 2008, inspirada na Cidade da Música do parque de La Villete, em Paris. De outro lado, o crescimento populacional desordenado das favelas

e a expansão demográfica provocam medos aos moradores devido ao aumento da criminalidade e ao caos nos sistemas de transporte e no saneamento da região.

Entre os condomínios, shoppings centers, centros comerciais, boates, cybercafés, teatros, crescem expandindo o lugar as academias, os restaurantes, as casas de show, os bingos e as igrejas pentecostais e católicas que prometem o sonho de uma vida melhor reduzida ao tamanho da vizinhança mais próxima. Vida que se torna imagem nos prospectos de venda distribuídos pelos estranhos, colocando a Barra da Tijuca como uma comunidade fechada dos sem-comunidade que usam as câmeras de TV ocultas e os seguranças armados. Estes verificam as senhas nos portões de entrada, visando proteger os habitantes que têm medo da multidão e dos estranhos.

O traçado das avenidas tenta impedir o encontro com estranhos e o gastar a pé o tempo ocioso pelas ruas. As arquiteturas dos shoppings, dos centros comerciais, da academia, do bingo e das igrejas apresentam-se numa ordem que significa falta de contato. Suas linhas contínuas e paralelas significam a morte da rua, a morte do espaço que, transformado em lugar de passagem, enfraquece as relações entre as pessoas, uma vez que é nele que elas se tocam, se vêem, se ouvem, se aproximam e se distanciam. A rua, reduzida à tarefa exclusiva do tráfego, expurga “todas as atuais perturbações causadas por caminhantes sem rumo, ociosos, gente a flunar ou simplesmente passantes ao acaso” (Bauman, 1999:50).

Nesse bairro projetado, os habitantes fecham-se em lugares públicos que tentam eliminar a surpresa e o acidente, mas que propiciam a experiência da interioridade e do conforto. A uniformidade em compartilhar com sujeitos de corpos esguios, produzidos pela lipoaspiração ou pelas academias, que chegam de carro, vestidos com roupas leves, usando telefones celulares e cartões de crédito, os mesmos lugares supervisionados e vigiados – que encorajam a ação e não a interação social real – transforma esses lugares públicos em templos de consumo que protegem os cidadãos da falta de segurança, mas que os privam de exercer a liberdade na vida urbana. Entrar nesses templos é poder estar na cidade, mas não fazer parte da cultura pública.

O perigo mais tangível para o que chama de “cultura pública” está, para Zukin, na “política do medo cotidiano”. O espectro arrepiante e apavorante das “ruas inseguras” mantém as pessoas longe dos espaços públicos e as afasta da busca da arte e das habilidades necessárias para compartilhar a vida pública (Bauman, 2001:110).

Os espaços públicos fechados traduzidos em templos de consumo⁹ funcionam como preservativo urbano, isolam o habitante da cidade dos medos de contato com as impurezas do urbano, retiram os habitantes da rua, mantêm-nos em espaços fechados, anunciando o declínio do homem público. Aqui temos a imagem da cidade traduzida em ruas vazias que servem de pistas de circulação, as quais possibilitam enxergar as paisagens imóveis, entrelaçando as diferentes arquiteturas dos prédios. Traçam-se estratégias que se apresentam como promessas de pertencimento à comunidade dos sem-comunidade que temem a mistura. “A antropóloga Mary Douglas escreveu que o desejo de pureza expressa os medos de uma sociedade; a autodepreciação sentida por um grupo pode “migrar” para outro, que representa o impuro” (Sennett, 2006:192).

Em shoppings, supermercados e outros lugares há a possibilidade de encontrar pessoas que

vieram com o mesmo propósito, foram seduzidos pelas mesmas atrações (reconhecendo-as, portanto, como atrações) e são guiados e movidos pelos mesmos motivos. [Produce-se uma aproximação] tanto quanto é concebível do ideal imaginário de “comunidade” que não conhece a diferença. “Estar dentro” [desse templos significa produzir] uma verdadeira comunidade de crentes, unificados tanto pelos fins quanto pelos meios, tanto pelos valores que estimam quanto pela lógica de conduta que seguem (Bauman, 2001:117).

1.2.2 – Trabalho e consumo: 4ª propriedade do capital

Dentro dos templos de consumo, o culto à imagem do corpo associado à mercadoria torna-se realidade. Neles, busca-se de modo incessante o culto da individualidade através da adoração a mercadorias, o que se exterioriza pelo ritual do consumo. Estes

⁹ “A metáfora do ‘templo’ de Ritzer é adequada; os espaços de compra/consumo são de fato templos para os peregrinos – e definitivamente não se destinam à celebração das missas negras anuais das festas carnavalescas nas paróquias. O carnaval mostra que a realidade não é tão dura quanto aparece e que a cidade pode ser transformada; os templos de consumo não revelam nada da natureza da realidade cotidiana. O templo do consumo, como o ‘barco’ de Michel Foucault, ‘é um espaço flutuante do espaço, um lugar sem lugar, que existe por si mesmo, que está fechado em si mesmo e ao mesmo tempo se dá ao infinito do mar’; pode realizar esse ‘dar-se ao infinito’ porque se afasta do porto doméstico e se mantém à distância” (Bauman, 2001:115/116).

veiculam imagens que visam ao “nascimento” da individualidade pela sedução das mercadorias possibilitadas pela sociedade do espetáculo.

As mercadorias nos templos de consumo exaltam o seu valor de uso para atender às necessidades de alimentação, vestuário, habitação, saúde, educação (caracterizada pelas escolas particulares), fé, entretenimento e lazer. A essas mercadorias são atribuídos os valores de troca, que se apresentam no mercado através da imagem espetacularizada de atores, pastores, desportistas, cantores, modelos, políticos etc. que anunciam o que o sujeito individuado pode vir a ser se consumir tais mercadorias. A promessa do vir a ser está associada às experiências estampadas nas diversões inesgotáveis transmitidas por esse tipo de imagens.

As imagens espetacularizadas dos sujeitos escolhidos pelo mercado são exploradas pela mídia televisiva, eletrônica e impressa como a do objeto/mercadoria que apresenta esses mesmos sujeitos que exibem a sua vida privada no espaço público. Essa exibição oculta as novas formas de relações de dominação e exploração, porque os sujeitos escolhidos se prestam a funcionar como os conselheiros dos sujeitos individuados. Estes precisam ser orientados para saber o que devem fazer por e para si próprios, alimentando a cultura da individualidade e da liberdade.

Nesse momento da viagem, nosso guia Baptista, que continua a nos acompanhar, solicita a presença de Bauman, o outro motorista, que irá anunciar a relação de riqueza, mercadoria e valor. Bauman (2001) nos descreve com detalhes a diferença entre líder e conselheiro e indica que aquilo que os conselheiros oferecem diz respeito à política-vida, não à Política com “P” maiúsculo. Ele se refere ao que as pessoas aconselhadas podem fazer de forma independente e para si próprias – não ao que podem realizar em conjunto para cada uma delas, caso unam forças. “Elas precisam do exemplo por razões ainda mais essenciais: o número dos que se sentem ‘infelizes’ é maior do que o dos que conseguem indicar e identificar as causas de sua infelicidade. O sentimento de ‘estar infeliz’ é muitas vezes difuso e solto; seus contornos são apagados, suas raízes, espalhadas; precisa tornar-se ‘tangível’ – moldado e nomeado, a fim de tornar o igualmente vago desejo de felicidade uma tarefa específica” (Bauman, 2001:78).

Nomear o sofrimento passa a ser um problema assustador; sem chamá-lo de inquietação ou infelicidade, não haverá esperanças de cura. Esta falta de nomeação advinda da consciência do sofrimento compele à ação, que pode se caracterizar pela sua inibição ou pela sua exarcebação, evidenciando uma busca não-autêntica de satisfação. Esta acompanha a busca da liberdade, que é na verdade bastante frágil, na medida em que “os sentimentos mais secretos, pessoais e íntimos só o são propriamente se os nomes escolhidos forem de domínio público, se pertencerem a uma linguagem compartilhada e pública e forem compreendidos pelas pessoas que se comunicam nessa linguagem” (Bauman, 2001:81).

O que cada vez mais se percebe é que a busca não-autêntica de satisfação e o sentimento de vazio diante do problema de não nomear o sofrimento são os fatores que sustentam a relação entre riqueza, mercadoria e valor; isto porque tanto os conselheiros como os aconselhados tornaram-se a própria mercadoria, que se atribui um valor que serve para a riqueza do grande capital da indústria cultural globalizada.

Conselheiros e aconselhados dependem de seu corpo, de sua imagem, de sua individualidade para vender sua força de trabalho, o que significa a venda de uma parcela de sua vida para o capital, que produz os modos de privatização da existência e o esvaziamento da cultura pública. Conselheiros e aconselhados são ao mesmo tempo o ilusionista e o iludido.

Buscam-se incessantemente nos templos de consumo as mercadorias que devolvam a imagem de sua própria subjetividade. Então, caminha-se por esses lugares como ruas desertas que ganham o brilho das vitrines que exibem as mercadorias procuradas pelos cidadãos, que anseiam ver nelas refletidos os seus desejos. O consumo sustenta a relação de dominação e exploração; ele seria a promessa de felicidade, se não tivesse como propriedade a exploração e a pilhagem.

Os cidadãos continuam vendendo a sua força de trabalho que, nos dias de hoje, significa “ser escolhido” pelo empregador que lhes paga um salário a ser gasto no seu sustento e nos templos de consumo. A troca entre o trabalho e o salário não significa valores iguais. No entanto, estar trabalhando já é a “riqueza” do sujeito escolhido pelo

mercado, o que oculta os mecanismos de exploração e dominação que produzem a riqueza do capitalismo global.

As mercadorias transformadas em imagens de entretenimento, lazer e cultura, e que são expostas nos templos de consumo, corporificam a procura incessante em sua direção, ocultando o valor do trabalho. Este traz em si a invenção tecnológica promotora do desemprego e produtora da injustiça social. Sem dúvida nenhuma, os atraentes produtos não conseguirão oferecer a beleza da vida que não está nas prateleiras das lojas.

Ao entrarmos nos templos de consumo, a moeda falsa que Baudelaire nos apresenta em seus *Pequenos poemas em prosa* (2006) – sinais das coisas que encarnam a promessa do tempo contemporâneo – chega até nós através de um trecho em que narra a saída de uma tabacaria, quando seu amigo dá uma moeda falsa para um pedinte, cujos olhos suplicantes contêm humilhação e censura. A atitude de seu amigo suscita-lhe várias idéias que poderiam ter motivado tal conduta, mas o amigo rompe seus devaneios retomando suas próprias palavras:

Sim, você tem razão; não há prazer mais doce do que surpreender um homem dando-lhe mais do que ele espera”. [...] ao ver que seus olhos brilhavam com incontestável candura. Vi, então, que ele tinha querido fazer, ao mesmo tempo caridade e um bom negócio; ganhar quarenta sols e o coração de Deus. Ganhar o paraíso economicamente; enfim, conquistar grátis um diploma de homem caridoso. Eu quase lhe perdoaria o desejo do prazer criminoso, do qual eu, antes, supusera-o capaz; eu teria achado curioso e singular que ele se divertisse em comprometer os pobres. Mas não lhe perdoarei nunca a inépcia de seu cálculo. Não é jamais desculpável ser-se mau, mas há algum mérito em saber que se é; o mais irreparável dos vícios é fazer o mal por burrice (Baudelaire, 2006:169).

A moeda falsa do amigo de Baudelaire mostra a dialética entre a imagem e a mercadoria. Nesta mesma linha de pensamento, compreendemos os templos de consumo como a imagem da moeda falsa. Ao serem identificados como os lugares de peregrinação, proporcionarão encontrar a subjetividade perdida ou negada, ganhando a comunidade-paraíso e conquistando a individualidade. Nesses lugares, exalta-se o indivíduo como o valor mais elevado da sociedade de consumo e que é produzido pelo culto à imagem espetacularizada de outros. Busca-se, assim, a subjetividade perdida. Dessa forma, os templos de consumo transformam-se em moeda falsa que expressa a

exibição da vida privada no espaço público, ou seja, tais valores assim exibidos passam a ser os organizadores e os juízes da vida pública.

O que significa, então, compartilhar a vida nesses templos de consumo? Tais lugares, diferentes de outros, podem ser aproveitados sem medo, mas excluem o risco da aventura – o que resta é divertimento puro, sem mistura ou contaminação. Eles seriam capazes de oferecer a prática da civilidade?¹⁰

Há muitos locais nas cidades que se aproximam do que se pode chamar de espaço público, mas aos quais não se pode dar o nome de espaço civil.¹¹ Uma cidade com espaços públicos urbanos mas sem espaço civil poderia ainda ser chamada de cidade? Na definição clássica de Richard Sennett (*apud* Bauman, 2001:111) cidade é “um assentamento humano em que estranhos têm chance de se encontrarem”. Em uma cidade na qual os lugares públicos só oferecem o encontro entre semelhantes, há a possibilidade de se aprender a prática individual da civilidade sem a condição de estranhos se encontrarem na condição de estranhos? Para Sennett, a vida urbana requer a civilidade.¹² Em geral, esses templos de consumo convergem, aliam-se e condensam-se na política do culto. Assim,

esse 'lugar sem lugar', autocercado, diferente de todos os lugares ocupados ou cruzados diariamente, é também um espaço purificado [que permite aos cidadãos um]

¹⁰ “A civilidade, como a linguagem, não pode ser 'privada'. Antes de se tornar a arte individualmente aprendida e privadamente praticada, a civilidade deve ser uma característica da situação social. É o entorno urbano que deve ser 'civil', a fim de que seus habitantes possam aprender as difíceis habilidades da civilidade” (Bauman, 2001:112)

¹¹ “Significa, antes e acima de tudo, a disponibilidade de espaços que as pessoas possam compartilhar como *personae* públicas – sem serem instigadas, pressionadas ou induzidas a tirar as máscaras e 'deixar-se ir', 'expressar-se', confessar seus sentimentos íntimos e exibir seus pensamentos, sonhos e angústias. Mas também significa uma cidade que se apresenta a seus residentes como um bem comum que não pode ser reduzido ao agregado de propósitos individuais e como uma tarefa compartilhada que não pode ser exaurida por um grande número de iniciativas individuais, como uma forma de vida com um vocabulário e lógica próprios e com sua própria agenda, que é (e está fadada a continuar sendo) maior e mais rica que a mais completa lista de cuidados e desejos individuais – de tal forma que 'vestir uma máscara pública' é um ato de engajamento e participação, e não um ato de descompromisso e de retirada do 'verdadeiro eu', deixando de lado o intercurso e o envolvimento público, manifestando o desejo de ser deixado só e continuar só” (Bauman, 2001:112).

¹² “[...] a atividade que protege as pessoas umas das outras, permitindo, contudo, que possam estar juntas. Usar uma máscara é a essência da civilidade. As máscaras permitem a sociabilidade pura, distante das circunstâncias do poder, do mal-estar e dos sentimentos privados das pessoas que as usam. A civilidade tem como objetivo proteger os outros de serem sobrecarregados com nosso peso” (Sennett *apud* Bauman, 2001:112).

sentimento reconfortante de pertencer – a impressão de fazer parte de uma comunidade. (p.116) [...] A imagem da comunidade é purificada de tudo o que pode implicar um sentimento de diferença, ou conflito, a respeito do que 'nós' somos. Desse modo, o mito da solidariedade comunitária é um ritual de purificação (Sennett *apud* Bauman, 2001:117).

1.2.4 – Comunidade e nacionalismo: 5ª propriedade do capital

O sentimento de pertencimento a uma comunidade exclui a tolerância da diferença e a hospitalidade dada ao estranho. Dessa forma, podemos pensar nesse sentimento de pertencimento como uma versão do nacionalismo, mas com o sentido calvinista da salvação. A doutrina da predestinação de João Calvino (*apud* Weber, 2006) concebe a salvação como eleição, uma vez que nem a fé e nem as obras garantiriam a salvação da alma, pois as pessoas estavam predestinadas por Deus a serem salvas ou queimadas no inferno. Esta doutrina produz um sentimento de “inaudita solidão interior do indivíduo [...] O ser humano se via relegado a traçar sozinho sua estrada ao encontro do destino fixado desde toda a eternidade” (:95). Esta idéia de salvação como escolha de Deus foi útil para a burguesia nascente, preocupada com o lucro, a acumulação de capital, a prática da usura e o trabalho no comércio. No entanto, se o destino da salvação é uma escolha de Deus, as ações dos indivíduos e seus projetos de vida não mudam seu destino, uma vez que não se conhecem as questões que envolvem a escolha de Deus. Então, a idéia de salvação associada a pertencimento de Deus contribui para compreender o pertencimento como uma questão de escolha que não está disponível ao indivíduo, cabendo a ele abraçar o veredicto do destino.

Nessa ótica, busca-se o “nós” do “credo patriótico/nacionalista que significa pessoas *como nós* em contraposição a 'eles', que significa pessoas que são diferentes de 'nós'. O nacionalismo abre as portas para o desejo de 'nós’” e tranca as portas para “eles”.

Para Sennett [*apud* Bauman]

a imagem da comunidade é purificada de tudo o que pode trazer uma sensação de diferença, que dirá conflito, [em relação] a quem somos "nós". Desse modo, o mito da solidariedade comunitária é um ritual de purificação [...] O que distingue esse compartilhamento mítico nas comunidades é que as pessoas sentem que pertencem umas às outras, e ficam juntas, *porque são as mesmas* [...] O sentimento de "nós", que

expressa o desejo de semelhança, é um modo de evitar olhar mais profundamente nos olhos dos outros (Bauman, 2001:207).

As novas formas de vida comunitária situam-se entre o sonho da semelhança e a ansiedade gerada pela diferença que, impregnada de impurezas, transforma-se em medo do contato com os estranhos que não mais precisariam ser vistos, tocados ou sentidos. Onde quer que estejamos, precisamos saber como usar o preservativo urbano, que é representado pelo lugar sem-lugar que une os corpos que buscam afastar-se dos corpos desprezados, aqueles capazes de transferir “infecções e seduções”. Isto em uma sociedade que compartilha “o fim da era do engajamento”, ou seja, onde não é mais necessário o engajamento ativo na vida, porque o progresso na “modernidade líquida” significa mover-se leve, deixar-se atrair por coisas que não podem ser duráveis e confiáveis ou ter volume e peso, mas sim desejar o transitório, como aquilo que encontramos na Casa e Vídeo e nas Lojas Americanas, e que podem ser abandonadas sem remorso. Fixar-se e manter laços com compromissos são problemas para a velocidade “atordoante da circulação, da reciclagem, do envelhecimento, do entulho e da substituição que traz lucro hoje”.

Na modernidade leve,

[a] desintegração social é tanto uma condição quanto um resultado da nova técnica do poder, que tem como ferramentas principais o desengajamento e a arte de fuga, [anunciando a desvalorização do espaço e a valorização do] tempo instantâneo e sem substância do mundo do software; é também um tempo sem conseqüências. [A eficácia do] tempo como meio de alcançar valor tende a aproximar-se do infinito, [tornando o tempo um agregado de momentos e um diferencial da instantaneidade]. O capital pode viajar rápido e leve, e sua leveza e mobilidade se tornam as fontes mais importantes e a incerteza para o resto. Essa é hoje a principal base da dominação e o principal fator das divisões sociais (Bauman, 2001).

Dessa maneira, podemos concluir, são as pessoas que não poderão deixar seu lugar quando quiserem que elas obedeçam.

O lugar sem-lugar é o adequado aos tempos atuais "globais-locais". Esses lugares nos remetem aos problemas que envolvem o sentido global do local que se constitui sob a tensão entre estas duas faces extremas. Isto é feito a partir dos templos de consumo que ganham sentido de religião de exterioridade, compreendendo o pecado como uma ação

externa visível cometida contra a divindade. Através deste ponto de vista, adota-se a expressão “religião da exterioridade” como a lembrança de um tempo antigo, resíduos de um mundo primitivo que continuam agindo na atualidade.

Em relação à perspectiva das religiões da exterioridade, o pecado é sentido sob a forma de vergonha, trazendo como consequência uma impureza que contamina o pecador e o grupo, exigindo ritos de purificação. O desenvolvimento da compreensão a respeito de vergonha implica elaborar a idéia sobre ela e criar ritos para a purificação. Esses ritos pretendem garantir a ligação entre humanos e divindades, além de organizar o espaço e o tempo necessários para que se mantenha a ligação entre humanos e divindade. Para isso, realizam-se cerimônias no espaço e no tempo usando-se gestos, palavras, objetos, emoções e pessoas determinadas, que adquirem o poder misterioso de presentificar o laço entre humanos e divindade. O rito é a lembrança.

Nos dias atuais, a vergonha significa perceber a imagem que serve para distinguir “nós” de “eles”, indicando uma nova compreensão a seu respeito traduzida pelo deus do consumo. Noutras palavras, os templos de consumo tornam-se as fontes de uma potência religiosa, as quais possibilitam o encantamento do mundo ao criarem a experiência do porto seguro, do encontro com o semelhante e da certeza do culto à imagem, o que implica pertencimento. O culto à imagem é essencial para que seja reconhecido o “nós”. A imagem do corpo nos templos de consumo cintila com a possibilidade de segurança dada pela distinção entre “nós” e “eles” e, nesta perspectiva, a imagem do corpo fica encantada e livre para desfrutar das delícias da vida, que será partilhada no calor da individualidade que faz com que os medos sejam jogados para fora. Conhece-se pela imagem do corpo quem será um de “nós” e quem será “ele”; a separação exige os ritos de purificação nos templos de consumo para preservar o padrão da comunidade como referencial de pertencimento, que significa pessoas como “nós” e pessoas diferentes de “nós”. A busca do “nós” é a autoproteção que produz o desejo de comunidade como defesa contra o mal-estar que se expressa pela presença dos estranhos.

O ritual de purificação traduz a incerteza, a insegurança e a falta de garantias e de proteção. Estas se tornam as principais fontes de ansiedade que buscam certeza,

segurança e proteção na “comunidade de semelhança”, e o fazem através da projeção de amor a si próprio e de repulsa ao perigo, ao estranho, criando a necessidade dos templos de consumo.

1.2.6 – Propriedade, diferença e desigualdade social: 6ª propriedade do capital

Os templos de consumo da Barra da Tijuca servem para colocar o presente numa situação crítica porque personificam o *apartheid*, mas este aspecto de segregação convive no entorno com as favelas. A tentativa de segregação explica a noção reacionária do lugar apresentada por Doreen Massey¹³ que destaca os problemas que envolvem tal noção. Para Massey, a primeira questão diz respeito aos lugares terem identidades singulares e essenciais e não múltiplas que poderiam ser vistas como fonte de riqueza e conflito.

Aqui é preciso considerar a invenção da propriedade que torna real a ambição, o desejo de possuir as coisas, o que se transforma, nos dias de hoje, em imagem espetacularizada dos sujeitos escolhidos – estes revestidos de uma sacralidade que os faz ao mesmo tempo invejados, odiados e adorados pela imagem que ostentam. Desse modo, a propriedade – uma das características essenciais do capital – é pensada como fonte da noção reacionária do lugar que produz apego à comunidade dos sem-comunidade para defender o direito a ela, o qual é ameaçado pelo estranho, considerado inimigo, figura diabólica digna de ser combatida.

A contrapartida aos conflitos trazidos pelos estranhos que devem ser vencidos converte-se em norma de vida no meio urbano, que está intimamente associada à política do medo cotidiano – manifestação do fundamentalismo que afirma a origem do local a partir da construção de uma identidade singular. Usamos aqui o termo fundamentalismo com o sentido de vontade de conviver com os semelhantes, repudiando os diferentes. Esta visão contribui para o lugar ser reconhecido como terra natal de um povo com direitos, por isso compreendendo-o como área de conflito territorial entre os que o

¹³ MASSEY, Doreen. "Um sentido global do lugar". In: Arantes, Antonio A. (org.). *O espaço da diferença*. Papyrus: 177-185 (memo).

identificam como terra natal e os que o reivindicam. Em pequena medida, de modo cauteloso, creio ser possível dizer que a favela Rio das Pedras serve como exemplo para que se reflita sobre o fundamentalismo nos dias de hoje.

O fator diferença é uma outra característica do capital que, espalhado por todo o globo terrestre, torna-se a sede do pecado do capital. A diferença conduz à supressão do mal e ao restabelecimento do bem, trazendo tanto anseios de vingança e castigo, quanto de justiça social que orientam a construção da cultura do espaço público. A ocupação do solo pelas classes médias e altas dialoga com a organização do espaço ocupado pela favela, o qual historicamente é o *habitat* popular que concentra parte da pobreza existente e que, por princípio, é tido como ilegal e irregular.

Quando a novela da TV Globo, *Duas Caras*, no horário das 20 horas, traz o conflito provocado pelos modos de relacionamento entre as duas partes da cidade-partida, é bastante “engraçado”, porque as duas cidades que tentaram se divorciar ficaram no mesmo “apartamento”. O líder da “comunidade” da novela, que parece feito à imagem do coronel “global”, recebe a visita dos habitantes dos bairros vizinhos, aqueles que compõem a “comunidade”; ele se coloca numa posição de superioridade, mostrando-se arrogante e intoxicado pelo poder. Com isto, busca colocar em evidência que a lógica da favela, que se desenvolve sem a presença do tráfico, está submetida à outra lógica, a da exploração das mulheres para o mercado da prostituição e da extorsão. Este mercado sustenta as relações de poder entre líder e comunidade mediante a violência e a ameaça, que constroem o outro a ceder ou a fornecer dinheiro. Entretanto, na novela, o líder exerce a função de benfeitor e protetor da comunidade, e o faz através do estabelecimento de regras e da imposição do medo, utilizados como mecanismos de legitimação do poder exercido por ele. Sua intenção é a de ordenar a vida social da comunidade, inibindo a entrada do comércio ilegal de drogas no local, o que produziria a valorização da área.

Nas diárias transmissões radiofônicas e televisivas da vida real, a imagem da favela aparece associada ao tráfico de drogas, à pobreza e à violência. Seus moradores vivem sob um clima de terror decorrente da disputa de território pelos grupos vinculados ao

comércio ilegal de drogas ou pelas milícias. A guerra entre policiais e traficantes ou entre quadrilhas rivais produz restrição à liberdade e leva à expulsão de moradores do local, que são obrigados a abandonar seus lares e propriedades. A restrição à liberdade aparece nas transmissões radiofônicas e televisivas como um problema compartilhado pelos moradores do local.

No entanto, Rio das Pedras é uma favela que foi formada no final da década de 1960 por moradores de origem nordestina, popularmente conhecidos como os “judeus brasileiros”. Está localizada às margens da Lagoa da Tijuca, em Jacarepaguá e divide espaço com condomínios luxuosos construídos em seu entorno, mas destaca-se por ser uma das raras favelas no Rio de Janeiro que inibem a entrada ali do comércio ilegal de drogas.

Segundo o Censo de 2000, Jacarepaguá é a região da cidade com maior número de favelas (68), distribuídas por sub-bairros, como Anil e Taquara. Depois vem Bangu (21), Realengo (14), Itanhangá, Recreio dos Bandeirantes, Anchieta, Complexo do Alemão (11 em cada uma delas). No *ranking* nacional, o Rio ficou em segundo lugar, só perdendo para a cidade de São Paulo.

O IBGE considera favela a localidade com no mínimo 51 casas, mas cuja maioria das casas não pode possuir título de propriedade. Além disso, as vias de circulação devem ser estreitas e irregulares e os serviços públicos considerados precários. Apesar de a favela não ser considerada um lugar “urbanizado”, ela se desenvolve tendo presente o dilema da injustiça social, da opressão, da dominação que ironicamente evidenciam que as duas cidades separadas se aproximam pela relação de vizinhança. Este fato traz a possibilidade de depreciação dos valores imobiliários para terrenos antigamente caros, e a apreciação da área da favela por estar próxima do mercado de trabalho e dos serviços públicos, o que ocasiona conexão com o turismo e o mercado financeiro. Trata-se de contradições elaboradas ora na cooperação, ora no conflito, criando um processo de ambigüidades. Entre as certezas, destaca-se o fato de que as favelas também subordinam os pobres, os excluídos e os marginalizados à lógica da propriedade, à circulação de mercadorias e à produção. Seu território apresenta-se como uma arena de conflitos,

fundada no valor da produção do lugar e nas possibilidades e nas realidades da sua circulação.

A disputa pelo território coloca a necessidade de se estabelecerem fronteiras, a fim de que aquela região ganhe uma identidade que se constrói a partir de uma história introvertida que, segundo Massey (:182), está “baseada na sondagem do passado e à procura de origens internalizadas”. Para a autora, esta é a segunda questão que se enfrenta quando se busca o sentido do lugar. A terceira questão diz respeito à idéia de identificar o local com a comunidade que ali reside, porque as comunidades podem existir sem estarem na mesma área. Por outro lado, em seu interior há pessoas ocupando diferentes posições, o que implica múltiplos sentidos do lugar. Dessa perspectiva, o que dá a este espaço um propósito progressista não é uma história longa e internalizada, mas a relação que ele estabelece com o que se encontra no mundo mais amplo, o que permite a integração de forma positiva – global e local.

Para a autora, o conceito progressista do lugar pode desenvolver-se de muitos modos. Um deles é conceituar o local em termos de interações sociais que agrupam, interações estas que são vistas como processos. O outro é perceber que as fronteiras, no sentido de divisões demarcatórias, não são necessárias para a conceituação de um lugar em si. O terceiro modo diz respeito à compreensão de os lugares estarem repletos de conflitos.

No mundo da globalização, os templos de consumo ganham nova importância porque estão estreitamente relacionados à tensão entre global e local, revelando a principal característica do espaço público. Nos dias de hoje, a dispensa de interação, que lança os cidadãos em um processo de compartimentação e fragmentação do território, produz em seus atores diferentes formas de vida e modos de intervir. Isto porque os templos de consumo acolhem e beneficiam o sonho de comunidade e também fomentam a política do medo cotidiano que implica medo de contato com o estranho, este como representante do perigo que traz intensa ansiedade, insegurança e ameaça.

A política do medo cotidiano estreita as relações entre a privatização da existência e a idéia de estilo de vida em “comunidade fechada” para os sem-comunidade, o que supõe

a homogeneidade como estilo de vida. Fica assim descartada a idéia do “bem comum”, contribuindo para substituir o objeto da política, ou seja, em lugar da visão de uma sociedade que se importa com a justiça social há uma outra que tem como opção consumir espetáculos que encenam a oferta de conselhos para a política-vida. Reforçam-se assim a solidão, a exibição das confissões públicas da intimidade e a exposição na vida pública dos medos privados. Do ponto de vista de Bauman, “o que parece estar em jogo é uma redefinição da esfera pública como um palco em que dramas privados são encenados, publicamente expostos e publicamente assistidos” (Bauman, 2001:83).

1.2.7 – Privatização da existência: 7ª propriedade do capital

O palco da exposição da intimidade em plena esfera pública impõe a confissão dos segredos mais íntimos, a exibição de frustrações, receios, dores, misérias e anseios em nome da prestação de um novo tipo de serviço público, aquele que produz a imagem espetacularizada. Esta dá visibilidade ao sujeito escolhido para “ser exemplo de vida e dar sentido a sentimentos, emoções e pensamentos ainda desorganizados”, oferecendo assim as “orientações sobre como lidar com os problemas, que, se forem resolvidos, o serão sempre de forma individual, jamais coletiva. Privatizam-se os problemas, especialmente os sociais, e não há a quem se queixar ou pedir ajuda, nem ao padre nem ao prefeito, e muito menos à mídia. Os acertos de uma vida, assim como a derrota e mesmo a pobreza, são frutos de esforço pessoal” (Lins, 2004:143).¹⁴

Por um lado, essa privatização de problemas sociais reforça um estado de impossibilidade de decisão, isto é, assumir uma decisão sensata quando nada dura muito tempo e nenhum formato se consolida. Anthony Giddens (*apud* Bauman) descreve que “a nossa incerteza é fabricada, porque a incerteza não é algo que reparamos, mas algo que criamos e recriamos sempre de modo novo e em maior quantidade, através dos esforços para repará-la” (Bauman, 2000:149). Por outro lado, a privatização de problemas sociais caminha para a sua não-tradução em questões públicas, expulsando

¹⁴ LINS, Consuelo. "Edifício Máster: controle, vigilância e resistência". In: *O Documentário de Eduardo Coutinho - televisão, cinema e vídeo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

da agenda pública “todos os problemas não privados. O que cada vez mais é percebido como 'questões públicas' são os problemas privados de figuras públicas” (Bauman, 2000:149).

Esta situação conduz à reflexão sobre pontos que se referem à importância do espaço público civil na elaboração de uma ética da alteridade na contemporaneidade, a qual trata a liberdade como um valor supremo, graças à perda de outros valores para se obter a liberdade sacrificada no altar da segurança. “Liberdade sem segurança não assegura mais firmemente uma provisão de felicidade do que segurança sem liberdade. Uma disposição diferente das questões humanas não é necessariamente um passo adiante no caminho da maior felicidade: só parece ser tal no momento em que se está fazendo. A reavaliação de todos os valores é um momento feliz, estimulante, mas os valores reavaliados não garantem necessariamente um estado de satisfação” (Bauman, 1988:10).¹⁵

Dessa expansão da liberdade decorre o esvaziamento da vida pública que sustenta a ideologia do individualismo e do consumismo. Mas o esvaziamento da vida pública oferece subsídios para intensificar a consciência da temporalidade, da historicidade e da caducidade do espaço urbano; este fica estremecido no presente por trazer o passado como ruína, anunciando ao mesmo tempo a perda da identidade, a profanação do sagrado¹⁶ e a rememoração do passado.

A exposição dos medos privados em lugares públicos produz modos de existência que estabelecem relações sociais diferenciadas para um povo que vive de acordo com a sua barbárie. Isto se passa em uma cidade que se desenvolveu entre a montanha – com suas favelas – e o mar – com seus edifícios ou casas em condomínios fechados. A violência é produzida pela cidade partida, que ainda persegue os ideais beleza, ordem e limpeza.

¹⁵ Bauman, 1988:10.

¹⁶ “Essa intenção clamava [derreter os sólidos], por sua vez, pela profanação do sagrado: pelo repúdio e destronamento do passado, e, antes e acima de tudo, da “tradição” – isto é, o sedimento ou o resíduo do passado no presente; clamava pelo esmagamento da armadura protetora forjada de crenças e lealdades que permitiam que os sólidos resistissem à liquefação” (Bauman, 2001:9).

Os pobres, os excluídos, os proletários, os mendigos que vivem em galerias, as crianças e os jovens que fazem das ruas as suas casas são o sal da terra para os católicos, os crentes e os espíritas que distribuem para eles centenas de roupas, "quentinhas" e sopas. "Mas está para começar um novo século em que todos os habitantes voarão como andorinhas no céu de verão, chamando uns aos outros como se fosse um jogo, exibindo-se em volteios com as asas firmes, removendo do ar mosquitos e pernilongos".¹⁷ As duas cidades de Calvino – uma do rato e uma da andorinha – mudam com o tempo, mas não muda a relação entre elas: a segunda é aquela que está para se libertar da primeira.¹⁸

Os ratos e as andorinhas alimentam-se das oportunidades de extravasamento que não conseguem combater o sofrimento humano derivado da insegurança, da incerteza, da falta de garantias e do medo. Destaca-se a crença no aumento de liberdade individual que coincide com o crescimento da impotência coletiva, na medida em que não há uma "maneira óbvia e fácil de traduzir preocupações pessoais em questões públicas e, inversamente, de discernir e apontar o que é público nos problemas privados" (Bauman, 2000:10).

A dissolução das pontes entre a vida pública e a privada transforma o espaço público em templos de consumo que proporcionam o espetáculo da vida privada, ou seja, permite que os medos privados sejam exibidos publicamente mas não se tornem questões públicas.

O estado de insatisfação de cada um consigo mesmo leva à auto-reforma para alcançar o sucesso da felicidade da vida individual, que pode ser perseguida sem a atenção em relação aos aspectos comuns da vida coletiva. Assim, os outros aparecem como estranhos e o mundo exterior é um impedimento à possibilidade do sucesso individual e, por isso, pode ser depredado, saqueado e devastado. "A infelicidade resultante justifica e vigora a política de vida autocentrada. Seu produto final é a perpetuação da liquidez da existência" (Bauman, 2007:20).

¹⁷ Calvino, *opus cit.*, 1995:140.

¹⁸ *Idem.*

O advento da sociedade-líquida moderna intensifica a liberdade, o medo, a incerteza, a insegurança levando à morte as principais utopias da sociedade moderna, como a transformação social e a vida coletiva.

A iminência do caos lança as pessoas em uma tempestade que anuncia o fenômeno fundamental da contemporaneidade, a vida líquida numa modernidade líquida,¹⁹ que sob o imperativo do novo torna obsoletas e envelhecidas as coisas que se apresentam antes mesmo de terem sido apreendidas. A vida é vivida de modo precário e em condições de incerteza constante, exigindo sempre os reinícios profissionais, amorosos e tantos outros. Isto faz com que as ligações sejam frouxas e os compromissos não tenham validade, o que orienta o modo com que as pessoas pensam e se engajam, anunciando, portanto, a temática central da época atual: a universalização do medo, a busca da liberdade e do prazer, a polaridade entre ordem e caos, a crise da cultura, dos valores e da moral.

Para Bauman (2007:17), “a vida líquida é uma vida de consumo”. Projeta o mundo e as pessoas como objetos de consumo, ou seja, “objetos que perdem a utilidade (e portanto o viço, a atração, o poder de sedução e o valor) enquanto são usados”. O julgamento e a avaliação são moldados segundo o padrão dos objetos de consumo. Neste sentido, o mundo e a relação entre pessoas terão pouco tempo de vida útil, assim como os objetos quando se tornam impróprios para o consumo. Por serem impróprios, prostitutas, índios, meninos de rua, negros ou qualquer outra pessoa/objeto podem ser destruídos, incinerados ou removidos como lixo quando não precisam mais de ser utilizados. A lealdade, a cooperação, a solidariedade, o respeito são motivos de vergonha e não de orgulho em um mundo que oscila entre os prazeres do consumo e os horrores da pilha de lixo. A preocupação e a ameaça são as de não ser jogado no lixo e nem de ser deixado para trás.

¹⁹ Termo utilizado por Bauman no livro *Vida Líquida* (2007) para explicar a forma de vida que tende a ser levada adiante em uma sociedade líquido-moderna, em que as condições sob as quais agem seus membros mudam em tempo mais curto do que o necessário para a consolidação de hábitos e rotinas provenientes das formas de agir. A liquidez da vida e da sociedade alimentam-se e revigoram-se mutuamente. A vida líquida, assim como a sociedade líquido-moderna, não pode manter a forma ou permanecer em seu curso por muito tempo (:7).

Diante da ameaça de ser jogado no lixo, luta-se para eliminar o que se julga ser mau nos dias de hoje. A violência urbana, que anuncia a política do medo cotidiano, é resultante da chegada dos tempos bárbaros, como sugere o filme *Tropa de Elite*, nesta cidade-partida²⁰ que se divide em duas: uma que indica os desvios de jovens de classe média da Barra da Tijuca, que roubam e espancam empregadas domésticas porque lhes parecem prostitutas, e outra que apresenta as cenas de guerra, em favelas, de uma cidade militarizada por milícias, traficantes e polícia. Daí resultam mortes e torturas nas favelas do Rio de Janeiro, como o Complexo do Alemão,²¹ Vigário Geral e outras, cujos moradores aparecem como personagens atordoados pela tirania imposta pelo tráfico de drogas e pelas milícias.

Só se vislumbra o horror quando os grandes crimes partem de jovens de classe popular e atingem crianças ou pequenos cidadãos da classe média, inspirando atos de indignação contra a violência. Surgem palavras que denunciam os pobres como aqueles que estão fora de lugar, uma vez que estragam o senso estético, a harmonia, a ordem²² e a pureza que sentimos quando clamamos por paz e desejamos um mundo pacífico e seguro, reproduzido na cidade em que votamos por mantê-la armada.

O terror em face da violência – como as cenas de motins nas prisões ou nas casas de abrigo e de detenção de jovens, dos rituais da polícia invadindo as favelas cariocas ou das agressivas torcidas organizadas de futebol – está em estreita relação com o fanatismo. Este se apresenta como profundamente ideológico, justificado por um mundo virtual universalmente partilhado através de fragmentos de imagens e que o destina a se tornar o evangelho do modernismo urbano. “Caçar” traficantes nas favelas do Rio de Janeiro é uma coisa. Lutar contra o fanatismo da população que deseja apanhar os “bandidos” é outra coisa.

²⁰ Imagem atribuída ao Rio de Janeiro pelos meios de comunicação depois da publicação do livro *Cidade Partida*, de Zuenir Ventura. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

²¹ Complexo do Alemão – conjunto de várias favelas situadas na zona norte da cidade do Rio de Janeiro.

²² “Ordem significa um meio regular e estável para os nossos atos; um mundo em que as probabilidades dos acontecimentos não estejam distribuídas ao acaso, mas arrumadas numa hierarquia estrita – de modo que certos acontecimentos sejam altamente prováveis, outros menos prováveis, alguns virtualmente impossíveis” (Bauman, 1998:15).

O ataque à favela não é uma questão de ação contra os pobres em defesa dos ricos, ou seja, não se trata apenas da exploração dos pobres pelos ricos, mas sim de uma luta que reivindica a eliminação do que se julga ser mau. Esta devoção à eliminação do “mau” pode ser pensada como uma manifestação do fundamentalismo que expressa o desprezo por este tipo de mundo e anseia trocá-lo pelo “paraíso”. Concebe-se este "paraíso" na forma de lutar pela felicidade imediata. Foge-se do pesadelo permanente da falta de garantias, da segurança, e do medo cotidiano refugiando-se na “Caixa de Pandora”. Lamentam-se então os efeitos globais e assiste-se ao conformismo generalizado; ressurgem questões conservadoras, tais como a desintegração da família e dos valores morais integradores, como cooperação e solidariedade.

Neste sentido, nós nos indagamos sobre os efeitos produzidos pelas situações em que o “outro” passa despercebido em sua condição humana, assim como sobre os modos de subjetivação produzidos pela “perda do interesse pela vida pública, praticamente reduzida a questões de mercado, [o que provoca] um enorme retraimento dos sujeitos para a vida privada, com a conseqüente exaltação das expectativas amorosas” (Costa, 1998:19). Estes aspectos da vida líquida numa sociedade líquido-moderna serão analisados através das condições da vida urbana.

1.3 – Avenida Brasil e Avenida das Américas – Brasil em transição

Se as fábricas e os galpões abandonados da Avenida Brasil lembram o capitalismo pesado, época em que a ciência da administração buscava “conservar a 'mão-de-obra' e forçá-la ou suborná-la a permanecer de prontidão e trabalhar segundo os prazos”, a Avenida das Américas, centra-se no capitalismo leve com shoppings e centros comerciais em que a arte de administrar “consiste em manter afastada a mão-de-obra humana ou, melhor ainda, forçá-la a sair. Encontros breves substituem engajamentos duradouros”. A possibilidade de fuga fácil, perseguição inútil e a redução de pessoal e de tamanho é pré-condição fundamental para o sucesso dos planos de fusão no capitalismo leve.²³

²³ “É a mistura de estratégias de fusão e redução de tamanho que oferece ao capital e ao poder financeiro o espaço para se mover rapidamente, tornando a amplitude de sua viagem cada vez mais global, ao mesmo tempo em que priva o trabalho de seu poder de barganha e de ruído, imobilizando-o e atando suas

A leveza e a velocidade levam Bauman a perguntar: “Teria o tempo, depois de matar o espaço enquanto valor, cometido suicídio? Não teria sido o espaço apenas a primeira baixa na corrida do tempo para a auto-aniquiação?” (2001:138). Do seu ponto de vista, o sentido de durabilidade no capitalismo pesado estava relacionado às noções de preservação do ser humano, de eternidade e do seu desejo de imortalidade. Por esta razão, ele pergunta sobre o sentido de eternidade e preservação nos dias de hoje, em que a capacidade infinita de possibilidades de usar e descartar os objetos transitórios faz da vida e do tempo um agregado de instantes: “é o modo como se vive o momento que faz desse momento uma ‘experiência imortal’” (2001:144). A partir desta perspectiva, ele indaga se a vida e o tempo instantâneos teriam matado o sentido da eternidade. Para Bauman,

É difícil conceber uma cultura indiferente à eternidade e que evita a durabilidade. Também é difícil conceber a moralidade indiferente às conseqüências das ações humanas e que evita a responsabilidade pelos efeitos que essas ações podem ter sobre outros. O advento da instantaneidade conduz a cultura e a ética humanas a um território não-mapeado e inexplorado, onde a maioria dos hábitos aprendidos para lidar com os afazeres da vida perdeu sua utilidade e sentido. Na famosa frase de Guy Debord, “os homens se parecem mais com seus tempos que com seus pais”. E os homens e mulheres do presente se distinguem de seus pais vivendo num presente “que quer esquecer o passado e não parece mais acreditar no futuro”. Mas a memória do passado e a confiança no futuro foram até aqui os dois pilares em que se apoiavam as pontes culturais e morais entre a transitoriedade e a durabilidade, a mortalidade humana e a imortalidade das realizações humanas, e também entre assumir a responsabilidade e viver o momento (Bauman, 2001:149).

Este presente pode se manifestar como uma visão pessimista da história que faz desaparecer o sentido da política. O esfacelamento da política possibilita que nos vinculemos à melancolia do coração; no entanto, buscamos atravessar “o espelho melancólico que a pós-modernidade construiu para si com pedaços benjaminianos, e ao

mãos ainda mais firmemente. A fusão prenuncia uma corda mais longa para o capital esguio, flutuante, ao estilo Houdini, que transforma a evasão e a fuga nos maiores veículos de sua dominação, substituiu compromissos duradouros por negócios de curto-prazo e encontros fugazes, mantendo sempre aberta a possibilidade do ‘ato de desaparecimento’. O capital ganha mais campo de manobra – mais abrigos para esconder-se, maior matriz de permutações possíveis, mais amplo sortimento de transformações disponíveis, e portanto mais força para manter o trabalho que emprega sob controle, juntamente com a capacidade de lavar as mãos das conseqüências devastadoras de sucessivas rodadas de redução de tamanho; essa é a cara contemporânea da dominação – sobre aqueles que já foram atingidos e sobre os que temem estar na fila para golpes futuros. Como a Associação Norte-Americana de Administração aprendeu com um estudo que comissionou, ‘o moral e a motivação dos trabalhadores caiu acentuadamente depois de vários arrochos de redução de tamanho. Os trabalhadores sobreviventes esperavam pelo novo golpe de foice em vez de exultarem com a vitória sobre os demitidos’ (Bauman, 2001:142-143).

mostrar a ressonância entre a teoria estética da modernidade e a filosofia da história em Benjamin, acaba iluminando sua concepção de político e desfazendo o compasso (e mesmo o curto-circuito) que foi criado entre eles. As figuras da dissolução e da dispersão, no âmbito da história, da subjetividade e da estética recolocam radicalmente as urgências atentas do presente. Nem voluntarismos tonitruantes, nem nostalgias fim-de-milênio” (Gagnebin, 1994:218).

Adota-se, então, a perspectiva de que “são as experiências tensas e infelizes que se vivem no presente que nos tornam mais atentos ao mundo em que vivemos” e nos dirigem para um pessimismo ativo, “organizado”. Este conceito de “organização do pessimismo” Benjamin extraiu de uma obra de Pierre Naville denominada *A revolução e os intelectuais* (1965). Naville era dissidente do partido comunista e membro do grupo surrealista. Em seu livro, ele considera o “pessimismo ‘a fonte do método revolucionário de Marx’, é o único meio de ‘escapar das nulidades e das decepções de uma época de compromisso’”. E conclui: “é preciso organizar o pessimismo”, a “organização do pessimismo é a única palavra de ordem que nos impede de perecer” (Lowy, 2005:24).²⁴

Em Benjamin, esse pessimismo em relação à história manifesta-se, em sua visão do futuro europeu, como um tipo de “melancolia revolucionária”, que traduz o “sentimento da reiteração do desastre, o medo de uma eterna volta das derrotas” (Lowy, 2005:25).

Enquanto é possível ouvir os gritos da morte que chegam de todos os lados e saltam os muros do abandono ao atravessarmos a Avenida Brasil, há do outro lado da cidade a vida que se estampa nos folhetos de propaganda dos condomínios da Barra da Tijuca prometendo a felicidade. Há um contraste marcante entre estes dois extremos: a pobreza e o abandono da Avenida Brasil e a riqueza e a “proteção” da Avenida das Américas. São contrastes que se misturam e se esbarram nas guerras declaradas pela cidade partida, que percebe a violência como o lado “mau” enfrentado pelos cidadãos viciados em segurança. Carros blindados anunciam as mensagens da invisibilidade e da intimidação que se espalham sobre os espaços públicos urbanos desenhados pela

²⁴ LOWY, Michael. Walter Benjamin: aviso de incêndio. São Paulo: Boitempo, 2005.

arquitetura do medo. A insegurança, a incerteza e a falta de garantias que alimentam o medo produzem o declínio do homem público e o aparecimento do espaço público como útil à violência.

Na beira do Lago Paranoá, em Brasília,²⁵ na mesma semana em que saiu o resultado da eleição do Cristo Redentor como uma das sete novas maravilhas do mundo em função da participação da população através da internet, foram depredadas as 17 estátuas de deuses afro-brasileiros da Praça dos Orixás na capital do país. Algumas esculturas foram arrancadas das bases de sustentação e outras tiveram cabeças e membros decepados. Diversos movimentos sociais protestaram contra o que disseram ser um atentado à diversidade cultural motivado pela intolerância religiosa. As estátuas serão restauradas e o policiamento, reforçado.²⁶

A cidade sitiada em tempos bárbaros atravessa a cidade-mito criada por uma visão romântica e nostálgica que lembra o Rio de Janeiro como símbolo da convivência amena que introduziu a civilização da vida moderna. Isto foi feito através da lógica modernizadora da separação espacial, da exclusão, das guerras declaradas e da hierarquia, pretendendo-se, assim, apagar a dimensão histórica da cidade por meio da demolição de seu passado colonial e escravista. A idéia de introduzir o novo como uma tábula rasa desembocou na construção de uma cidade que varreu o passado para o subterrâneo, estabelecendo o novo num tempo a-histórico. Esta cidade surpreende-se agora com o acirramento dos antagonismos de classes e da desobediência civil. Como ressalta Zuenir Ventura, “nem sempre deixaram perceber que havia um ovo de serpente chocando no paraíso [carioca]”.

Nesses tempos bárbaros, a política do medo cotidiano que ocupa o centro da vida urbana mostra a ferida escondida de uma cidade que se civilizou, expulsando para os

²⁵ Oscar Niemeyer e o arquiteto Lúcio Costa ergueram a nova capital do país. Do ponto de vista de Bauman, ele “tentou materializar as palavras de Le Corbusier quando teve a chance. A oportunidade no caso foi uma comissão para erguer do nada, num vazio desértico e sem o fardo da história, uma nova capital que combinasse com a vastidão, a grandiosidade, os imensos recursos inexplorados e as ambições sem limite no Brasil. Essa capital, Brasília, foi o paraíso para o arquiteto modernista: ali, finalmente, surgia a oportunidade de varrer toda restrição e limitação, material ou sentimental, e deixar correr solta a fantasia arquitetônica” (Bauman, 1999:51).

²⁶ Revista *Época*, n.477, p.30, julho 2007.

morros e para a periferia os cidadãos de segunda classe cuja vida foi considerada sem valor nenhum. A violência foi entendida como a linguagem do dia-a-dia endereçada aos cidadãos de primeira classe, cuja vida tem grande valor. Eles podem desfrutar as transformações modernizadoras da cidade e a proteção contra esta mesma violência.

Para compreender a violência como detector de ausência de vida pública, é preciso captar as janelas sem alma das ruas que inscrevem o espaço público como lugar de mudas arrancadas, orelhões depredados, prédios abandonados, estátuas quebradas, cestos de lixo em que se põem fogo, ruas em que se urinam ou que recebem o lixo que vem das janelas dos ônibus ou dos carros e filas duplas ou triplas de automóveis em frente às escolas na hora da entrada e da saída das crianças. É neste cenário que se desenrola o drama da vida urbana que inverte o distanciamento social em função da proximidade dos medos privados em lugares públicos.

A visibilidade dos medos privados, que universaliza o temor e a polaridade entre ordem e caos, nos conduz à reflexão do presente como uma porta entreaberta, um guia precioso para enfrentar os templos de consumo que fazem parte da Avenida das Américas – ambientes artificiais planejados para atrair os cidadãos que, viciados em segurança, os consideram lugares que oferecem as condições de proteção da vida urbana.

Benjamin (*apud* Aragon), quando analisa a relação entre a “harmonia de um tempo imemorial e a ameaça de uma temporalidade devoradora, travestida na vã busca da novidade, como sendo o núcleo do conceito baudelairiano de modernidade”, baseia-se na antiga “oposição entre cidade terrestre, temporal e efêmera, e Cidade de Deus, a-histórica e eterna, volta na lírica de um Baudelaire sobre Paris; a cidade é o lugar do novo, sim, mas sobretudo do transitório e do já caduco, signos de um tempo mortal” (Aragon, 1996:248).

Passar pela Avenida Brasil e pela Avenida das Américas – Brasil em transição, não significa ir de uma época à outra, ou seja, da modernidade pesada para a modernidade leve, mas sim recuperar o passado como um fragmento da memória que diz respeito às gerações passadas e às presentes. Desse ponto de vista, um período incorpora o outro

através de fragmentos históricos. Assim, busca “captar a dissolução de uma época e a formulação de uma outra, o que configura em seus textos imagens dialéticas, que contêm em si mesmas a extensividade do relato histórico, mas também a intensividade da experiência que o autor realiza através de sua lembrança e de sua investigação política sobre o estatuto teórico do presente” (Ferreira,²⁷ 2006:51).

1.3.1 – O roubo da rua: privatização da existência

A Avenida das Américas é o paraíso da especulação. O esvaziamento das ruas é a regra para celebrar o progresso que tem como requisitos a globalização e a expansão mundial das novas tecnologias que abolem a distância. Acendem-se as luzes da liberdade para se livrar das maldições do pecado do capital que atrela os cidadãos a uma nova e sofisticada trama de controle. De jeito camaleônico, o capitalismo instala a incerteza quanto ao futuro quando trata os trabalhadores como descartáveis, e instala o medo e a desconfiança junto com a diluição das ideologias e das ações coletivas que vêm beneficiando a perda daquilo que foi conseguido através das lutas históricas, como direitos, benefícios e proteção. Aos poucos, o roubo habita a morada do progresso que esconde o menosprezo pelo outro, estabelecendo a liberdade como a raiz para exibir o poder de roubar de cada um de nós a delicadeza pela ou da própria vida, que passa a ser movida pela ganância típica do capital.

As ruas trazem a contemplação, aspecto essencial para manter a humanidade ameaçada pela sede de eliminação do que se julga ser o “mau”. Este é o início da viagem pelas ruas, narrada em *As multidões* por Baudelaire (2006:67), na qual “não é dado a todo o mundo tomar um banho de multidão: gozar da presença das massas populares é uma arte. E somente ele pode fazer, às expensas do gênero humano, uma festa de vitalidade, a quem uma fada insuflou em seu berço o gosto da fantasia e da máscara, o ódio ao domicílio e a paixão por viagens. Multidão, solidão: termos iguais e conversíveis pelo poeta ativo e fecundo. Quem não sabe povoar sua solidão também não sabe estar só no meio de uma multidão ocupadíssima. O poeta goza desse incomparável privilégio que é o de ser ele mesmo e um outro”.

²⁷ FERREIRA, Marcelo Santana. A história em Walter Benjamin. In: *Ensaio sobre o pensamento contemporâneo*. Proclama, 2006 (disponível em proclama.editora@uol.com.br).

"Tomar banho de multidão" nos traz à lembrança a Lapa e as ruas do centro histórico da cidade do Rio de Janeiro, com suas casas noturnas – Carioca da Gema, Estrela da Lapa e outras – e também aquilo que a cidade rejeita, como os travestis, as ruas ocupadas por jovens e pelo lixo da noite: camisinhas, latas de cerveja, seringas, garrafas. O Centro do Rio é a memória da cultura e da história que, condenada à ruína, encarna os símbolos do século passado: Biblioteca Nacional, Teatro Municipal, cinema Odeon e o Museu de Arte Moderna. Durante o dia e no decorrer da semana, as ruas são povoadas por passantes; à noite e nos finais de semana, são a expressão da fome e da miséria.

Luiz Fernando Vianna, no jornal *Folha de São Paulo*, na matéria denominada Reinvenção da Lapa, define a Lapa como uma

“Babel ao contrário”, [onde] convivem em harmonia estudantes, travestis, empresários, prostitutas. “A gente só precisa melhorar trânsito e segurança”, diz Plínio Fróes, presidente da associação e dono do Rio Scenarium, enorme misto de antiquário e casa de shows, pára-raio de turistas estrangeiros. [Para Vianna,] A Lapa é o nosso Pelourinho, mas com muito mais diversidade cultural. O último levantamento feito (pelo Data-UFF) na Lapa e nos arredores, em 2004, indicava 116 estabelecimentos dos segmentos musical, teatral, gastronômico e afins, atraindo 110 mil pessoas por semana, como registra o antropólogo Micael Herschmann no livro *Lapa - Cidade da Música*.

No Centro do Rio de Janeiro nasceu o sonho da cidade maravilhosa, metrópole moderna brasileira que perdeu seu lugar de destaque com a transferência da capital para Brasília em 1960, transformando-se no estado da Guanabara. Esta situação permaneceu até 1975, quando houve a fusão do estado recém-criado com o estado do Rio de Janeiro, passando o primeiro a ser a capital da nova unidade da federação. A cidade-vitrine expõe a beleza natural de sua gente, praias e montanhas. Cantos de uma ex-capital se fazem ouvir pela rede de museus, teatros, cinemas, centros culturais e artísticos. A proximidade com as atividades culturais transmite aos seus habitantes o orgulho de ser carioca. Há também a busca por prazeres, distrações e aventuras, pois a cidade agrega a pluralidade de lugares, como praias, floresta, campos esportivos, praças, teatros etc. Nesses espaços e em muitos outros a população pode celebrar a vida por meio da música, do carnaval, do esporte e das festas populares e religiosas na cidade que fomentou comícios, passeatas e inovações, como o Cinema Novo, o teatro de inspiração brechtiana, o Tropicalismo, a poesia e a música de protesto, a nova MPB. Nesta sede do

hedonismo e da insurgência, há a mistura de culturas, marca da sua vida cotidiana, presente em músicas populares brasileiras que enaltecem a beleza do Rio de Janeiro e do carioca.

O episódio da escolha do Cristo Redentor como nova maravilha do mundo aponta, aos poucos, a privatização da existência, em que cada vez mais a esfera do profano ganha a dimensão do sagrado. Através da internet, símbolo do avanço tecnológico e do progresso, foi feita de modo solitário esta escolha, sem interesse pelas causas coletivas e sem mobilização para as grandes questões públicas. A privatização da existência vincula-se à conexão com o mundo virtual e à desconexão das questões públicas da sociedade. Houve uma época em que sentíamos orgulho de dizer: “Este é meu amigo desde a infância”. Hoje, é possível fazer amigos em qualquer lugar do mundo, sem a preocupação de conhecê-los realmente, assim como não se conhecem os vizinhos do prédio ou da rua em que se mora. Afinal de contas, a virtualidade é a palavra da atualidade. Compromisso com a realidade que implica em conhecimento, inserção e análise dessa mesma realidade é coisa do passado.

A privatização da existência é uma questão de modos de subjetivação que revestem os templos de consumo com dimensão sagrada, o que possibilita entender o profano com uma lógica religiosa que está presente na construção desses templos, que apresentam linhas arquitetônicas de catedrais estilizadas. A ida a eles exige roupas adequadas, da mesma maneira que se escolhe a vestimenta para ir à igreja ou ao centro espírita. Busca-se nesses templos de consumo satisfazer às necessidades ou às aspirações e obter respostas para a insegurança que nos cerca do mesmo modo que se procura um pai-de-santo, um pastor ou um padre. As atividades realizadas nesses templos identificam a comunidade do “nós”, assim como as atividades religiosas. De igual modo, encontramos um estilo de vida nas cidades que traduz o sacrifício, a oração e a peregrinação por esses templos de consumo que proliferam pelo mundo afora e mobilizam cada vez mais multidões em sua direção.

1.3.2 – Templos de consumo: rituais de sacrifícios

Se a imagem é essencial na sociedade de consumo para a celebração da comunidade do “nós”, então os templos de consumo tornam-se o dogma central desta sociedade. Ela cultiva a aquisição de produtos para produzir os modos de existência de acordo com os estilos de vida que aproximam a esfera do profano à esfera do sagrado. Isto indica que essa proximidade se torna possível através da estratégia de construir templos de consumo – que têm *status* de laicismo – para assegurar a ordem, a prosperidade e a segurança. Neste sentido, esses lugares desempenham um papel fundamental para a ordem política, na medida em que fornecem os elementos indispensáveis para que se mantenha a relação entre mercadoria, riqueza e valor; instala-se, então, uma mensagem individualista que mais parece uma mensagem religiosa do evangelho do modernismo urbano. Este oferece as condições para a cultura do individualismo e da liberdade que conduzem à política do culto. De um ponto de vista estritamente profano, os templos de consumo tratam de assuntos profanos que, impregnados do sagrado, oferecem aos cidadãos a oportunidade de viverem a sua individualidade, de expressarem a sua liberdade e de buscarem nos brinquedos dispostos em prateleiras as imagens da felicidade.

As idéias de felicidade e sofrimento estabelecem os princípios do bem e do mal no mundo, oferecendo aos cidadãos necessidades, interesses, objetivos, ideais que devem ser perseguidos ou evitados para que se alcance a promessa da salvação. No entanto, a condução à felicidade e ao sofrimento exige a renúncia como sinal de salvação e garantia de sucesso.

A idéia de salvação tem *status* privado. O público, na atualidade, está estritamente confinado à exposição dos medos privados que não são traduzidos em questões públicas, expulsando da agenda “todos os problemas não-privados”. Nesta perspectiva, o espaço público manifesta a privatização da existência, que estreita a relação entre profano e sagrado. O privado e o público, impregnados da idéia de privatização da existência, tornam os lugares profanos – os templos de consumo – a base para compensar a subjetividade perdida através do encontro com o sagrado. Assim, a ida a

esses lugares deixa de ser uma questão da esfera privada para se tornar um rito social. Ir ou não ir à academia de ginástica, ao shopping, ao bingo, às casas de show é uma opção igual a ir ou não ir à missa, ao culto ou a uma cerimônia religiosa.

Pretendemos abordar com estas idéias a hipótese de que o “fundamentalismo” é a manifestação de um fenômeno político que se espalha pelos templos de consumo como se fossem lugares de culto e de ritos sociais, e aponta para o fanatismo como sintoma da contemporaneidade. Há variações de fanatismo, mas ele substitui as ideologias. Neste sentido, utilizamos o termo fanatismo para expor os desejos de reformulação do mundo e das pessoas, com o propósito de mudar o indivíduo e o mundo. Os antitabagistas, os vegetarianos, os pacifistas, os ambientalistas militantes estão interessados mais no outro do que neles próprios. Eles querem salvar o corpo de quem fuma, de quem bebe, de quem come carne, de quem quer promover a guerra, de quem destrói o mundo.

Cabe ressaltar que o fanatismo brota da adoção de uma atitude de superioridade, de soberba, que não busca o compromisso com a vida, isto é, o idealismo e a devoção encarnam a conversão ao fundamentalismo, que começa com a vontade de mudar o outro para o próprio bem dele. Enfim, ele se inicia a partir da necessidade de viver a vida tendo em vista a vontade de mudar a vida de outra pessoa, infligindo sentimentos de culpa naquele a ser beneficiado pela mudança e, dessa forma, manipulá-lo ou controlá-lo. Quando alguém diz: “Pare de fumar”, ou “O cigarro mata você”, ou ainda “Pare de fumar ou vou matar você porque seu cigarro está me matando”, é melhor escolher o menor dos males: você se matar fumando do que transformar o outro em assassino.

A opção de continuar a ser fumante significa carregar culpas e, por isso, ele passa a ser alguém que necessita de salvação. Se o fumante parar com o cigarro, será beneficiado pela mudança de comportamento e se livrará da culpa, mas poderá transformar-se no perseguidor e no perseguido. Neste ponto, é possível que o ex-fumante se torne um fanático e persiga os fumantes, mostrando-lhes o mal provocado pelo cigarro. Dessa perspectiva, o fanático passa a ter um compromisso com a morte. O compromisso com a vida é uma mercadoria rara que exige tanto justiça social quanto capacidade de se

colocar na pele do outro. Dois fanáticos não se olham, mas vêem no outro a imagem de seus medos, de sua morte.

Tal raciocínio tem a intenção de definir o movimento através do qual o profano vai aparecendo como esfera do sagrado. O nosso motorista Benjamin falava do encantamento social da modernidade e propunha a reconstrução do sagrado para combater o encantamento, inspirando-se em referências culturais e históricas pré-capitalistas.

1.4 – Avenida Brasil e Avenida das Américas – o Brasil em trânsito

Ao se passar pela Avenida Brasil e pela Avenida das Américas, avistam-se as catedrais de consumo, os shoppings. A nova invenção do luxo industrial destaca-se por fachadas grandiosas como as das catedrais, com portais de castelo estilizados, como se vê no Parque Gráfico do Globo e no Shopping Caxias Shopping, na Avenida Brasil, e no New York City Center (tido como o maior da América Latina), na Avenida das Américas. O New York City Center é o lugar de entretenimento do Barrashopping, com 18 cinemas e restaurantes. Outrora falava-se em cultura. Hoje, a palavra é entretenimento, em um ambiente para se caminhar sem pressa e sem cansaço e ser apresentado ao sonho coletivo da moda, a nova “fome moderna”.

Nos dias de hoje, esta experiência de fome é marcante, porque lembra um rito social em trânsito, já que o shopping funciona como o lugar que facilita a circulação de aglomerações de pessoas voltadas para dentro de si mesmas. Elas se movem por ali desligando-se dos outros e, aos poucos, vão perdendo a noção de espaços compartilhados que encorajam movimentos de grupos organizados. Há mulheres, homens e crianças que se preparam para ir ao shopping, vestindo roupas adequadas para a caminhada em círculo, cada um entoando o canto dos coletores do consumo. A caminhada prepara uma espécie de meditação que torna possível “escutar” as vozes das “elegantes” vitrines – é como o canto de uma sereia intermediando o diálogo entre os produtores de consumo e os consumidores. Para estes últimos, o shopping traduz a segurança de um lugar de “repouso” e por ele se caminha transportando com

"dignidade" os produtos de sua coleta. A sua condição de consumidor parece definir o ponto de contato entre o sujeito e a comunidade do "nós". Podemos exemplificar: quando o sujeito leva para a comunidade a roupa que comprou, os objetos que o enfeitam, a comunidade o "saúda", pois ele evoca uma imagem semelhante à dos outros.

O shopping traduz a oposição ao espaço público aberto. Lamenta-se, com frequência, a violência, o ouvir tiros e gritos; é um coro que não produz efeitos no jogo que marca o esvaziamento das ruas. De modo que, quando um estranho chega ao shopping, os membros da comunidade se sentem ameaçados pelo risco da perda da "segurança" provocada pelo outro infiltrado no lugar, que foi organizado para conservar a relação entre produtores, consumidores e a comunidade do "nós".

O consumo é o alimento que ocupa o lugar mais importante na fome moderna, e esta se nutre da moda. Todo consumidor é ao mesmo tempo doador e receptor de imagem e esta aparece como o ato fundador da troca de alimentação, isto é, ela é a base da própria sociedade, pelo fato de ela ser a sua fonte principal. Cria-se a obrigação de ir, de tempos em tempos, coletar mercadorias; unem-se então imagem e consumo, o que leva a um afrouxamento do laço social em função da desconfiança em relação à imagem do outro. A interdependência dos consumidores em face da imagem oferecida pelo mercado de consumo garante a cultura do individualismo e o declínio do homem público. Entre o consumidor e a imagem abre-se o espaço perigoso do medo que circunscreve o plano da vida; este transforma o consumidor em caçador individual do estranho, que se torna o inimigo que ameaça a vida, privando o sujeito do direito sobre a liberdade de coletar as mercadorias – direito que só se exerce em relação ao próprio sujeito consumidor. Isto significa que a imagem é constituída pela relação entre consumidor, valor e mercadoria, tornando-se um puro meio de comunicação e informação exterior que serve para manter a proteção ao medo, que provém da insegurança, da incerteza e da falta de garantias.

Para tentar sair dessa situação, muitos procuram por toda a parte os lugares que convidam às festas e às danças. Essa procura resulta numa marcha em direção ao shopping em busca do alimento para a fome moderna. A marcha provoca um trânsito que traz a impressão de que precisa sempre ser recomeçado, pois há um envelhecimento

muito rápido das mercadorias expostas no shopping. Elas lembram que o novo poderá amanhã ser jogado fora: é o lixo de que não gostam que volta a visitá-los. E o trânsito recomeça...

Mas a concorrência difundida pela sociedade de consumo deixa os indivíduos em situação de risco. Perde-se o sono na hora do pagamento das mercadorias; são montes de juros devidos aos bancos e às financeiras. A caminhada circular pelo shopping, embora seja apenas um passeio com jeito de entretenimento, está cheio de imprevistos, porque cada indivíduo pode ser o grande tolo que cai sistematicamente nas armadilhas que lhe são preparadas, mas ele nunca compreende o que lhe acontece. Cada um de seus passos atesta sua estupidez e demonstra o ridículo do personagem consumidor que se apresenta como vítima de sua própria vaidade.

1.4.2 – Fome pelo consumo

Os consumidores caminham lado a lado, mas a busca pelo consumo separou-os: cada um se dedicou a ir na direção do seu sonho. Entretanto, a linguagem do consumo celebra o culto da imagem do corpo para agregar valor a ela, transformando esse culto em rito social, compreendido na passagem pelo shopping que trata da celebração do consumo como modo de existência. O culto à imagem é um ato ritualizado que implica sacrificador, sacrificante, sacrifício, oração e peregrinação.

O sacrificador – representado pelos produtores do consumo – exalta a invisibilidade do capital, que se apresenta como lugar vazio na sociedade justamente por não ser possível identificar os seus donos. Estes não são visíveis, porque estão apartados do espaço onde as mercadorias veiculam imagens que ganham potência através dos “sujeitos escolhidos” para exercerem o papel de conselheiros, os quais recebem salários para “bancarem o chefe”. Da separação capital e espaço, resulta o abandono da sociedade – lugar da invisibilidade do poder – e ela passa a produzir o lugar real do poder, que se anuncia através da violência.

E é a palavra *consumo* que assegura a demarcação e traça a linha divisória entre os produtores de consumo e os consumidores, forçando os primeiros a se moverem com muita velocidade pelo espaço, o que assegura o não-engajamento e a arte de fuga que possuem. Desvinculados do espaço, eles o transformam em lugar de mercado sem valor de integração social. Os segundos, quando se tornam globalizados, afirmam a segurança e a certeza dos templos de consumo que garantem o consumo. Estes oferecem a existência do capital, indicando a desvalorização do espaço público aberto – resultante da nova técnica de poder que separa mercadoria e produtor – e a valorização do espaço público fechado, que está voltado para a circulação da produção.

O consumo cria a condição de engajamento global da comunidade dos “sem-comunidade” através da veiculação da imagem associada à mercadoria. Anuncia-se, assim, a imagem como fonte da valorização do tempo instantâneo. Esta valorização da imagem como condição de engajamento é o extremo oposto da violência física porque, em primeiro lugar, assegura que todos permaneçam em seus lugares globais; em segundo, que o eixo do poder recaia sobre o corpo exclusivo do sujeito; em terceiro, que não ocorra nenhum deslocamento do sujeito para o coletivo, o que conturbaria a lógica do capital. A separação entre mercadoria e produtor é a palavra vazia que deve ser mantida como garantia da dívida infinita do sujeito escolhido como produtor para que o poder recaia exclusivamente sobre o sujeito individuado.

Desta forma, o sacrificador mantém-se oculto e não corre o risco de perder o lugar de produtor de consumo. Por outro lado, ele se apresenta de modo vivo e silencioso ao sacrificante – representado pelo consumidor – que valoriza o consumo como condição de inclusão dos globalizados na comunidade do “nós”. Esta condição transforma as necessidades em imagens que veiculam um modo de viver que se adquire com o consumo. Isto pode significar que a necessidade de moradia converta-se em decoração da casa na loja Tok & Stock; cura das doenças com a compra de remédios em farmácias como Raia, Pacheco e outras, ou mesmo com produtos adquiridos nas lojas de esoterismo; conseguir e manter o emprego; sustentar o casamento; participar do entretenimento usando as vestimentas e os adornos adequados; frequentar os salões que embelezam o corpo e sedimentam a imagem.

O sacrifício – isto é, o consumo – produz um duplo efeito: um deles em relação aos objetos (naquilo que se refere à produção da mercadoria: roupas, sapatos, alimentos etc.) e à imagem que se quer produzir a partir da mercadoria; o outro em relação ao consumidor, que passa a desejar essa mercadoria para produzir a imagem como modo de existência.

O contato entre mercadoria e imagem resulta no sacrifício da escolha que o consumidor terá de fazer em função da produção massiva de imagens superficiais, ou seja, imagens de esportistas, modelos, executivos e tantas outras. Essa escolha implica adiar a sua própria morte, a partir da convicção de que a vida é proveniente da imagem que se escolhe, a qual permitirá as experiências que serão vividas intensamente em cada momento, o seu destino mantendo-se ordenado pelo respeito às regras de vida que cada imagem prescreve. Isto quer dizer viver de acordo com as regras definidas segundo a imagem de esportista, modelo etc., o que se transforma em crenças que favorecerão o recebimento dos benefícios.

O consumidor apóia-se no terreno da preservação da imagem para sedimentar a vida instantânea, que é constituída por momentos vividos na peregrinação pelos templos de consumo; acreditando que pode atravessar a vida sem ser afetado pela história. Assim, despreza os fatos relacionados à exploração, à riqueza, ao dinheiro, ao espaço público civil que constituem o mundo histórico.

Com efeito, se os atuais cidadãos visam preservar a imagem da diferença como unidade social, é fundamentalmente sobre um terreno religioso que esta intenção se projeta, porque o cimento de tal unidade é a fé na comunidade dos sem-comunidade. A crença na imagem e nos valores que constituem a comunidade dos sem-comunidade que habitam os lugares fechados (shopping, condomínios residenciais, clubes e outros) torna esses templos os fiéis protetores de sua imagem endeusada e o guardião da lei que os protegem.

A maioria dos cidadãos contenta-se em estar nos shoppings, entregando-se ao consumo. Lá eles descobrem a moda que alimenta a nova fome moderna, que sempre encontra um

público ardente para a coleta da mercadoria. A criação da imagem indica a promessa do sagrado, da mesma forma que enuncia a negação da dimensão do profano. Afinal, o desprezo desse tipo de cidadãos pela história resulta em mascarar a linguagem do profano para falar da imagem como natureza divina, uma vez que a fé que se dedica a ela anima as belas formas arquitetônicas da moda. Os consumidores abandonados pelos produtores, que não se comovem com as suas súplicas, dirigem o lamento aos deuses a quem ele destina a oração, afirmando a crença de que os “homens” podem se comunicar diretamente com eles, que tudo é possível se os deuses atenderem à sua oração.

Assim, suplica-se aos deuses que escutem as orações de lamento, visando a que o corpo possa ter uma imagem que permita viver na Terra com o ritmo acelerado que a sua peregrinação exige. Para cultivar a imagem, faz-se o sacrifício de entregar uma parcela da vida para o sacrificador, que promete fazer o sacrifício de enunciar uma verdade ilusória do próprio sacrificante.

O sacrificador, para realizar o sacrifício, precisa de companheiros; então, escolhe seus parceiros para que ensinem ao sacrificante que a coleta da mercadoria é o sacrifício que ele precisa fazer para obter aquilo que o fará feliz. O sacrificador, rico em conhecimentos das coisas que os deuses precisam para atender aos benefícios do sacrificante, revela para ele a genealogia da desgraça. Este deve se acostumar com o fato de que a imperfeição é uma propriedade tanto da Terra quanto dos homens. Sendo assim, os homens não precisam se preocupar com a imperfeição e a maldade, porque a existência humana é injusta e defeituosa. Dessa forma, não se deve sentir culpa e nem pedir desculpas por enganar os outros, porque há uma unidade entre Terra e existência humana.

Diante da desgraça da existência humana, procura-se o shopping para ali se conhecer a felicidade, curar a ferida da imperfeição. Cada mercadoria exposta nas elegantes vitrines compõe a beleza do bem e transmite a idéia de que ele é algo passageiro, transitório, efêmero. Por ele assim ser, a maldade é o princípio de identidade da Terra e da existência humana, por isso o reino da morte, porque a imperfeição abriga a finitude.

Na unidade entre Terra e existência humana, o homem coloca-se ao mesmo tempo como homem e como deus para alcançar a perfeição que tanto procura; o shopping é uma espécie de verdadeira terra natal, local que ele supõe lhe permitirá o alcance da perfeição. Ao chegar ao shopping, muitas vezes se faz presente o mesmo ardil, a mesma dor da imperfeição que se apresenta como obstáculo ao acesso da mercadoria. Estará ele prestes a viver a morte do homem-deus? Tenta superar a possibilidade do fracasso, ultrapassando o obstáculo. Para isto, inventa diversos meios de adornar seu corpo, conselho do homem-deus, que transmite a notícia de que a felicidade e a vida são transitórias, passageiras.

Entretanto, a lei do consumo é dura, por isso assinam-se contratos escritos que estão a serviço da lei para lembrar ao sacrificante a obra do capital. O contrato é a tríplice aliança entre a lei que precisa da invenção tecnológica, a obra escrita do capital que necessita de exploração e o corpo do sacrificante que deve suportar passivamente o sacrifício. E o ponto extremo do sacrifício é a valorização da tecnologia que elimina a necessidade do trabalhador, ou melhor, o sacrificante é o prisioneiro do consumo – esta lei moderna que o faz adquirir imagem – que transforma o seu corpo em máquina de escrever a tecnologia. A dureza da lei do consumo se enuncia através do corpo do sacrificante, que é vítima dela. O sacrificante está de acordo com a lei do consumo quando a imagem de seu corpo a traduz, o que pode ser expresso, por exemplo, por meio de uma tatuagem.

A inscrição da lei do consumo no corpo inicia-se através do shopping, que funciona como um rito de passagem, a nova lógica do capital. Esse rito constitui o eixo fundamental, o ponto de contato entre o consumidor e a comunidade do “nós. O shopping é o ritual do sacrifício iniciatório para o corpo adquirir a imagem, ou seja, o corpo é o espaço que indica o sinal de um tempo efêmero, o traço de uma passagem para o destino de cada um. O corpo torna-se cúmplice do segredo e da verdade revelados pelo tempo efêmero, porque o saber desse tempo nele se inscreve através do rito iniciatório ao consumo, fonte de sua imagem que revela o sentido do tempo efêmero.

A ida ao shopping é obrigatória para a iniciação ao rito do consumo; este qualifica o culto à imagem do corpo que precisa do sofrimento – dívidas, múltiplos e insolúveis crediários, juros extorsivos – como prova para ser admitido na classe de consumidor. A iniciação deixa marcas no corpo provocadas por sofrimentos, que têm como objetivo inscrever a dura lei do consumo que se instalou num contexto de medo. A inscrição é a memória que o corpo carrega para se lembrar da importância da imagem no momento de enfrentar o medo cotidiano; ela leva o consumidor a esquecer o segredo confiado a ele pelo tempo efêmero.

1.4.3 – Desgarrar-se do espaço público civil e agarrar-se à comunidade do “nós”

Na sociedade de espetáculo, Sennett explica, em *O declínio do homem público*, que o domínio da imagem pública sobre uma suposta verdade individual que caracteriza a nossa época produz efeitos sobre os cidadãos, na medida em que os transforma em platéia de consumidores. “A estreita ligação entre o mercado e os meios de comunicação de massa é evidente, e necessária. Nesta sociedade do espetáculo [...] a mídia estrutura antecipadamente nossa percepção da realidade, e a torna indiscernível de sua imagem esteticizada”. A mídia produz os sujeitos de que o mercado necessita, prontos para responderem a seus apelos de consumo, sem nenhum conflito, pois o consumo – e, antecipando-se a ele, os efeitos fetichistas das mercadorias – é que estrutura subjetivamente o modo de estar no mundo dos sujeitos (Kehl, 2000:85).

O fetichismo é conceito introduzido por Marx e Freud. Para o primeiro, ele é o modo de ocultamento das relações de dominação/exploração, e nasceu no momento em que o trabalho humano foi transformado em mercadoria. Para o segundo, o fetichismo é o modo de ocultamento da falta que nasce da recusa de o sujeito moderno admitir a diferença sexual entre homens e mulheres. O que há em comum aos dois conceitos diz respeito ao modo de ocultamento.

É possível pensar que o culto à imagem do corpo é uma forma atualizada de fetiche, na medida em que a imagem é o produto de uma mercadoria que produz um modo de existência que opera tanto o ocultamento das relações de dominação/exploração, quanto

o ocultamento da comunidade do “nós”. Esta última aparece como uma espécie de paraíso, do nada faltar, justamente porque a comunidade tem o sujeito escolhido como objeto de sua completude. Comunidade do “nós” e sujeito escolhido formam uma tribo feliz, sem faltas, sem angústias e sem separação entre o sujeito e a comunidade. Ao se enfrentar a política do medo cotidiano, descobre-se o estranho que pode ameaçar a comunidade e esta, então, poderá não mais existir como um paraíso. Tal descoberta da diferença entre a comunidade do “nós” e o estranho inaugura a experiência da angústia, a qual se resume na percepção de que o sujeito escolhido está exposto à possibilidade de perder a completude. Nesse momento, a invenção da imagem é um modo de defesa para esta angústia que o corpo carrega. Ele se serve então das mercadorias que divulgam uma imagem que oculta a própria imperfeição, a incompletude sentida diante do estranho cuja existência deseja ignorar. A mercadoria funciona como objeto-fetice que mobiliza o desejo do sujeito na direção do estereótipo com que aparecerá em público.

A mercadoria serve como ponto de contato entre o sujeito e a comunidade do “nós” e isola os estranhos mantendo-os fora de sua percepção. É justamente o poder de produzir este ocultamento, de guardar o segredo, que confere ao shopping e aos outros templos de consumo um brilho especial, transformando-os em lugares de destaque onde estão as mercadorias que o sujeito pode escolher pelo resto da sua vida. Ele se vê atraído pela mercadoria e a considera sob seu domínio, sentindo assim que pode controlar a imagem que espera ser proporcionada por ela. Dessa forma, a mercadoria escolhida funciona como prova de seu saber sobre a produção de imagem, e é possível ignorar a presença do estranho. Além disso, a mercadoria funciona como a mediadora entre a organização da ordem social e a importância da comunidade de “nós”. Ela indica modos de subjetividade que orientam uma modelação do corpo e determinam as relações entre o sujeito e a “tribo”, permitindo a troca e a eliminação do estranho.

As diferenças de gênero, classe social, religiosa, étnica etc. são mantidas pelas fronteiras da produção e da circulação de imagem, as quais sustentam os discursos da diferença entre a natureza da Terra e o sujeito imperfeito – e o faz através da busca da “perfeição” na comunidade do “nós”. A comunidade do “nós” estabelece a relação de privilégios e

dominação obtidos em função do lugar que ela ocupa, e que visa manter o ocultamento desse tipo de relações e da concentração de riquezas.

A sociedade de espetáculo, que funciona sob o imperativo do consumo que exige dos sujeitos a busca da felicidade efêmera, precisa do shopping como rito de iniciação ao consumo e estabelece como regra o evitamento de contato com o outro, o diferente, a fim de que a mercadoria possa conservar seu lugar de produtora de imagem. Em defesa da semelhança da comunidade do “nós”, produz-se o apagamento das diferenças e da condição de incompletude humana.

Nesta perspectiva, a mercadoria traz a ilusão de que nada se perdeu quando se produz a imagem associada a ela, porque o consumidor acredita que se a possuir e se dominar a imagem em público, num contexto de esbanjamento de imagens, estará livre da condição de desejar o desejo do outro. Nesse aspecto, ele é o grande tolo, pois cai sistematicamente na armadilha de desejar o que o outro quer que ele deseje, mantendo as relações de dominação, exploração e concentração de riquezas.

A equivalência entre mercadoria e imagem oculta as formas de exploração, dominação e concentração de riqueza, porque a cada mercadoria que circula nas elegantes vitrines do shopping é agregado um valor que simboliza de modo abstrato a representação, que traz em si a história da fragmentação da produção da mercadoria, da imagem construída pela mídia e do consumidor que a deseja.

Entretanto, o corpo esquece a história da mercadoria posta em circulação através das elegantes vitrines que fizeram desaparecer o espaço público civil. O desaparecimento desse espaço é o segredo que se quer guardar a sete chaves para ocultar o próprio fundamento da modernidade leve, que se fundamenta em levar o sujeito a reconhecer o estranho, visando incluir a imagem veiculada pela mercadoria na comunidade do “nós”. Como o espaço público civil abarca a presença do estranho, ele é rejeitado, o que conduz ao desaparecimento da coletividade, da multidão.

Este segredo ao mesmo tempo em que exalta o indivíduo, desampara-o, por ele ser presa das incertezas, das inseguranças e da falta de garantias por causa do seu afastamento do espaço público civil. Como lembra Sennett, a cidade é “um assentamento humano em que estranhos têm chance de se encontrar”. A perda desse espaço retorna tendo em vista a mercadoria como produtora de imagens, o que possibilitará a troca entre o sujeito e a comunidade do “nós”, gerando o esquecimento das condições históricas da produção da mercadoria. Esta carrega a morte do trabalho, em função da invenção tecnológica que transfere ao corpo a promessa de felicidade, produzindo o empobrecimento do engajamento social.

A confiança cega na relação entre mercadoria, imagem e valor evidencia a importância da política do culto para determinar a transferência da imagem desta mesma mercadoria para o corpo, efetuando-se, assim, o tempo efêmero, que atua como um modo de existência. Esta evidência nos faz pensar a respeito da política do culto como a aparição da “fantasia teológica do universo das mercadorias”, como foi abordado por Marx. O fetichismo é uma expressão da teologia que parece guiar o pensamento de nosso motorista, Benjamin: a lembrança de que os discursos dos saberes humanos têm a dimensão da incompletude e da singularidade e vivem dessa fragilidade, que busca resolver o antagonismo entre o profano e o sagrado.

Nesse sentido, pode-se pensar a imagem como a moeda falsa que oculta o dinheiro como um tipo de fetiche que faz a mercadoria circular. A produção da imagem faz com que se perca o espaço público civil representante da riqueza das trocas entre os sujeitos. Mas imagem/mercadoria vinculadas geram a crença necessária para produzir dinheiro, condição material essencial de compra e venda de produtos que transferem para o corpo-mercadoria a morte lenta do homem-deus, que não quer ver a incompletude e a imperfeição produzida pela história. Diante da negação da incompletude, transfere-se para a imagem/mercadoria a produção da perfeição. Assim, a coleta da mercadoria ocupa o lugar do paraíso, onde nada falta, tudo é efêmero. Nada foi feito para durar.

Desse ponto de vista, o valor da imagem agregado à mercadoria torna-se propriedade transcendental e não o efeito da perda da vida. Esta foi transferida para a imagem, que

produziu o desejo de adquirir a mercadoria capaz de expandir a riqueza e de fazer circular o dinheiro.

Por um lado, sofre-se com o empobrecimento do espaço público civil em função da perda das trocas que poderiam ser realizadas com o outro, empobrecimento este que exalta a cultura do individualismo que infantiliza a espécie humana. Por outro lado, a relação entre mercadoria, imagem e valor produz a sociedade de consumo, que faz com que tanto os sujeitos como as mercadorias sejam usados e descartados. Da mesma forma, os sujeitos escolhidos que produzem o desejo pela mercadoria não são vistos como trabalhadores que recebem salários milionários para anunciar a imagem, mas sim como celebridades, ou seja, recebem um salário milionário porque são celebridades.

Esses salários milionários, vistos como irrecusáveis, produzem a metafísica da vida humana, selando o destino da celebridade e o dos sujeitos que realizam o sacrifício do consumo, a fim de que se obtenham os benefícios a serem alcançados com a mercadoria. Entende-se assim o sacrifício como um desígnio de Deus, uma vez que a lógica do fetichismo deslocou-se do terreno da história para o terreno da teologia.

Quanto sacrifício social foi necessário para produzir a Barra da Tijuca como o paraíso dos condomínios fechados! Esse paraíso se contrapõe ao abandono da Avenida Brasil para anunciar os seus milionários emergentes, muitos deles originários dessa mesma Avenida Brasil. A Barra da Tijuca é o lugar que os milionários emergentes, vistos como celebridades, escolheram para a comunidade do “nós”. É à custa das vidas dos que se tornam celebridades que o grande capital da indústria cultural rouba do sujeito a sua própria subjetividade, “já que a imagem, cujo controle lhes escapa a cada dia, sustenta a ilusão de representar uma verdade a respeito de seu próprio ser” (Kehl, 2000:103).

Nesse sentido, o corpo é ao mesmo tempo o suporte para a mercadoria, o doador e o receptor de imagem, ou seja, o corpo é o fetiche e o fetichista. Ele é o fetiche quando o desejo quer a imagem produzida pela mercadoria como sinônimo de completude; ele é o fetichista quando produz a relação de dominação do sujeito escolhido como celebridade sobre os sujeitos consumidores. Como diz Marx, “um homem só é rei porque outros

homens colocam-se numa relação de súditos em relação a ele. E eles, ao contrário, imaginam ser súditos por ele ser rei” (Marx *apud* Kehl, 2000:104). Entretanto, “acham que são súditos, dando ao rei um tratamento real, porque o rei já é rei por si mesmo, fora da relação com seus súditos, como se a determinação 'ser rei' fosse uma propriedade 'natural' da pessoa de um rei” (idem:104). Essa propriedade “natural” é a mesma que está presente na Terra má e nos seus habitantes. Lacan afirma que “um louco que acredita ser rei não é mais louco do que um rei que se acredita rei” (idem:104).

Nesta perspectiva, “pode-se pensar que o homem que acredita ser deus não é mais louco do que um deus que se acredita deus”. A celebridade presta-se, na sociedade de espetáculo, melhor do que os deuses, a sustentar essa aparência de liberdade e igualdade que oculta as novas formas de relação de dominação e exploração, ou seja, a celebridade funciona como a imagem de quem tem alguma propriedade “natural”, fora da dimensão histórica, fora da relação de dominação e exploração.

Os sujeitos inspirados na celebridade também acreditam que as suas “propriedades naturais” marcadas em seus corpos vão possibilitar-lhes o sucesso, o dinheiro, a fama e a beleza; o que lhes escapa é que o ser humano só é celebridade porque outros humanos colocam-se numa posição de servidão em face do brilho que ele ostenta.

Para Sennett, “o corpo humano encobre um caleidoscópio de épocas, uma divisão de sexos e raças, ocupando um espaço característico nas cidades do passado e nas atuais” (2006:22). O autor procurou compreender como as imagens idealizadas do corpo humano evidenciam a condição da ordem social. Para ele, a imagem ideal do corpo humano apresenta um padrão e uma relação com aqueles que possuem corpos fora do padrão estabelecido.

Sennett cita João de Salisbury, que vinculou a forma do corpo humano à forma da cidade para explicar o corpo político. João de Salisbury, em 1159, declarou que a cidade funciona como o corpo e que o “estado (*res publica*) é um corpo”. Segundo ele, “o governante funciona como um cérebro humano; seus conselheiros, como o coração; os comerciantes são o estômago da sociedade; os soldados, suas mãos; camponeses e

trabalhadores manuais, seus pés” (Sennett, 2006:22). Por conseguinte, a catedral ou o palácio da cidade era a cabeça do corpo; o mercado central, o estômago; as casas, pés e mãos. “As pessoas deveriam mover-se vagarosamente na catedral, posto que o cérebro é um órgão reflexivo, e mais depressa no mercado, já que a digestão se processa como uma fagulha no estômago. [...] [Assim, o] “conceito de corpo político, tanto na concepção medieval como na moderna, organiza a nação impondo regras à imagem do corpo humano” (idem:22).

“As imagens idealizadas do corpo que regem nossa sociedade” (Sennett, 2006:22) apresentam-se através de um sistema de lojas nos shoppings que estabelecem com as mercadorias um convite às diversidades de imagens, o que desperta a idéia de se estar dentro do paraíso do consumo. Fundamentalmente, a linguagem das vitrines elegantes sacraliza a imagem de um corpo que pode ser concebido distante da luta consigo mesmo, do sofrimento ou da infelicidade. A linguagem das vitrines entende a importância da política do culto, a qual consiste em estabelecer uma imagem como fator de pertencimento à comunidade do “nós” no mundo em que vivemos; por isso, a imagem é a “promessa sagrada da nossa cultura” (Sennett, 2006:22).

A partir desta perspectiva, o shopping é um espaço construído para a vida “ser completa”, “ser perfeita”. Suas vitrines transmitem as idéias de plenitude e qualidade de vida que se adquirem percorrendo em círculo os seus corredores, onde se situam espaços de alimentação, compras e entretenimento, aprisionando os prazeres pelo controle das câmaras afixadas nas paredes, mas que são vistas como a garantia da segurança de um ambiente sem riscos.

Este lugar é fundamental para o corpo que já sofreu a dor da incompletude e da imperfeição, porque constitui ambiente importante para celebrar o culto à imagem da plenitude, a qual modela as “propriedades naturais” do corpo. Ele se apresenta como o Éden que se busca encontrar como asilo em uma cidade que se desenvolve sob o peso da política do medo cotidiano.

Depois da iniciação feita através do ritual do sacrifício, esquece-se o sofrimento e subsiste a idéia do bem como algo efêmero deixado no corpo na passagem pelo Éden. Um ser humano iniciado é um ser marcado pela sociedade, que imprime o consumo como marca no corpo dos cidadãos, que têm como função proclamar a imagem como um pertencimento social à comunidade do “nós” e avaliar a capacidade de resistência para que haja ingresso na classe dos consumidores.

O ritual de iniciação começa pela mídia eletrônica, depois caminha do indivíduo para a tribo que afirma a comunidade do “nós”. Esse rito é uma pedagogia de afirmação que descarta o diálogo, porque os sujeitos devem permanecer sozinhos, o que garante a aceitação de seu papel de consumidor que visa integrar-se à comunidade. Esta última dita a seus membros o segredo de que cada um deles é "um de nós" e nada lhes faltará, porque ali a vida é completa e todos os indivíduos têm uma imagem semelhante pela diferença. Conservar a imagem determina continuar na tribo e serve para lembrar a cada um de seus membros o fundamento da vida social que os separa em tribos para proibir a igualdade.

O desejo de transitória felicidade desenha o corpo com veemência. Além do shopping, buscam-se outros templos de consumo para que se continue a escrever sobre as leis do consumo que precisam de novas invenções tecnológicas. É a necessidade dessas marcas no corpo que leva o cidadão a peregrinar por outros locais, já que a lei do consumo precisa do corpo para a sua inscrição.

Supõe-se que os sete pecados do capital mobilizam os sujeitos, porque isto implica que possa existir um modo de purificação dos males advindos dos pecados cometidos pelos sujeitos individuados. Mas esses pecados são as expressões das propriedades do capital, que funcionam para que ele apresente a sua proposta.

1.5 – Avenida Brasil e Avenida das Américas – o Brasil em transitório

Se as imagens idealizadas do corpo humano evidenciam a condição da ordem social em todas as épocas, então temos o direito de presumir que as academias de ginástica, as

cirurgias plásticas e a estética esforçam-se para colocar a questão do corpo como um tema da problemática dos dias atuais.

As academias de ginástica, em quantidade cada vez maior pela cidade, apontam como o corpo deve conquistar a boa forma para ter uma vida com qualidade e saúde. Trata-se de um empreendimento com um grande leque de aparelhos modernos de musculação, ginástica, natação, hidroginástica, pilates, condicionamento físico, boxe, karatê, jiu-jitsu, dança de salão, *personal trainer*, que oferece emagrecimento, flexibilidade, rigidez muscular e estética como modos de assegurar a boa forma e a saúde física. Para ser atendido pelo *personal trainer* nesse espaço, é necessário marcar hora, porque há muitos alunos para cada um desses profissionais de “alto nível” contratados pelas academias, que oferecem atendimento individualizado. Além disso, é necessário organizar o tempo de cada pessoa nos aparelhos de musculação e nas esteiras.

As academias de ginástica estabelecem-se em shoppings, condomínios residenciais, edifícios comerciais ou antigos cinemas e casas, e têm uma arquitetura moderna que emprega uma combinação de luz e cor. A transformação de velhas residências e tradicionais cinemas em academias de ginástica, como o Cine Copacabana, no Rio de Janeiro, que manteve o charme da antiga sala de exibições – com escada imponente, guarda-copos *art déco* e paredes revestidas com mármore – faz com que esses traços do passado sejam o cartão de visitas para a academia que ali se instala.

A fachada tem um padrão visual que permite a visualização das salas, com suas janelas de vidro que exibem os aparelhos de ginástica e os corpos em movimento que atraem o transeunte. Nesta perspectiva, a academia de ginástica aparece como uma grande vitrine que apresenta um padrão de vida em clube e onde também se fazem grandes negócios. Ali separam-se as tribos, que são classificadas. Cada tribo transforma-se em um comando para desenvolver o culto à imagem do corpo a partir da sua conversão a essa organização que tem um papel fundamental: o de “fazedor de corpos”. As pessoas ali imersas adquirirão as propriedades que lhes permitirão fazer parte da tribo em tempos de políticas do culto.

Os sujeitos devem submeter-se às decisões dos profissionais, que se tornam seus “conselheiros” e se transformam em autoridades no exercício da função. Por um lado, a aquisição das “propriedades naturais” do corpo é uma condição importante para a atividade econômica e de prestígio que mantém a fonte de alimentação da fome moderna. Por outro lado, o ato de cuidar do próprio bem-estar confere a possibilidade de vida longa, que implica tratar da vida através da realização de cerimônias, adquirindo poder decisório sobre ela.

Com efeito, é notável destacar que a academia de ginástica fornece os três predicados necessários para a vida atual: 1. o corpo modelado pelos aparelhos modernos (por exemplo, produzir massa muscular ou usar os aparelhos para emagrecer); 2. a imagem; 3. a saúde (evidenciada pela boa forma). Estes predicados constituem a passagem da “propriedade natural ou da natureza” para a cultura da comunidade do “nós”, e são a referência para as atividades econômicas e políticas.

Ao se descobrir o grande parentesco do corpo com a ordem social, institui-se um treinamento na academia – supostamente escolhido pelo sujeito a partir da gama de possibilidades que estão à sua disposição no supermercado das ofertas da academia de ginástica – como o caminho para mantê-lo na comunidade do “nós”. Pretende-se assim alcançar o padrão desejado para o corpo, o qual obedece às imagens eletrônicas que aparecem na mídia sob a forma de tentação e sedução. É a profusão de escolhas que compensa o desconforto da transitoriedade do corpo, isto é, o êxtase fugaz em função da opção por um determinado corpo é mais suportável do que imaginar uma vida sem escolhas.

Numa sociedade viciada em imagem, o corpo traduz o valor da liberdade de escolha, considerado fundamental para a “capacidade de tratar qualquer decisão da vida como uma escolha de consumidor”. A conquista do corpo no presente é o que torna o transitório valioso e, por isso mesmo, elemento importante para o tempo imediato; ou seja, a instantaneidade do tempo anuncia a importância do momento para o corpo e a sua desvalorização enquanto espaço, na medida em que, em qualquer época da vida, a imagem pode ser alcançada através das novas invenções tecnológicas. Por esta razão,

não é necessário que haja preocupação com a duração de uma imagem, mas sim com a imagem do momento, já que o desenvolvimento da tecnologia permite avanços nas cirurgias plásticas e na estética.

Os exercícios na academia de ginástica visam deixar o corpo livre para garantir a capacidade de escolher e de decidir a velocidade que se irá imprimir aos aparelhos modernos, a fim de alcançar a capacidade de realizar movimentos cada vez mais acelerados em nome da leveza e da mobilidade necessárias para afirmar a base da dominação. A velocidade dos aparelhos serve de projeto-guia para que se entenda a nova arte de administração do capitalismo leve, que se centra na obsessão pela redução de tamanho e pela mania da fusão. O corpo é equivalente a esta nova arte de administração, porque persegue a diminuição do volume de certas partes do corpo pela lipoaspiração ou com os seletos profissionais que usam os aparelhos para modelá-lo. Além disso, é preciso ser leve e mover-se com rapidez, tal como a nova arte de administração do capitalismo leve.

O corpo reduz de peso, supera-se por obra do sujeito que lutou para conquistar a imagem que ele deseja exibir na vitrine da vida, onde a fusão entre corpo e imagem como valor condiciona a pergunta: “o que posso fazer para ter tal imagem?”.

A estética, as cirurgias plásticas e as academias de ginástica tornam-se uma coleção de invenções cada vez mais técnicas a serem exploradas e devem ser adotadas para responder às questões dos tempos atuais. Cabe ao indivíduo descobrir o que deve fazer, sob a orientação dos “especialistas”, para compensar as imperfeições da “natureza” e adquirir o corpo emagrecido – pré-condição fundamental para a fusão entre corpo e imagem. Cada invenção estética – botox, fio de ouro, aplicação de ondas eletromagnéticas, lipoaspiração – é uma experiência que prepara o terreno para uma nova invenção, que se torna mais atraente e com possibilidades infinitas, permitindo ampliar as permutações da imagem cada vez mais global.

Essas experiências têm o gosto doce da “liberdade de tornar-se qualquer um” na forma de uma imagem de beleza. Porém, “essa doçura tem uma cica amarga porque, enquanto

o ‘tornar-se’ sugere que nada está acabado e temos tudo pela frente, a condição de ‘ser alguém’, que o tornar-se deve assegurar, anuncia o apito final do árbitro, indicando o fim do jogo: ‘Você não está mais livre quando chega o final; você não é você, mesmo que tenha se tornado alguém’. Estar inacabado, incompleto e subdeterminado é um estado cheio de riscos e ansiedade, mas seu contrário também não traz um prazer pleno, pois fecha antecipadamente o que a liberdade precisa manter aberto”. (Bauman, 2001:74).

O gosto doce é o “inventário das maravilhas que a vida pode oferecer, que são muito agradáveis e satisfatórias. A suspeita de que nada do que já foi testado e apropriado é duradouro e garantido contra a decadência é, porém, a proverbial mosca na sopa. As perdas equivalem aos ganhos. A vida está fadada a navegar entre os dois, e nenhum marinheiro pode alardear ter encontrado um itinerário seguro e sem riscos” (Bauman, 2001:74-75). Entre a doçura e a cica do doce aparece o sentido do efêmero, que fundamenta o corpo como depósito dessa transitoriedade correspondente ao movimento de um tempo marcado por incerteza, insegurança e falta de proteção, mas que oferece, no presente, um excedente de felicidade.

No final de cada ida à academia de ginástica, ou atendimento estético, ou cirurgia plástica, procura-se o retorno a estes mesmos padrões em busca da satisfação encontrada então, mas que não é durável. A continuação da corrida pela satisfação é o verdadeiro vício do culto ao corpo.

1.5.1 – O corpo: ritual de exorcização

Estamos na corrida enquanto andamos pela esteira na academia de ginástica, buscando escrever no corpo a política do culto que nele grava as receitas de vida capazes de fazerem o outro acreditar que somos aquilo que aparentamos com nossos corpos saudáveis, aptos, flexíveis, enfim, prontos para expandirem o novo e o surpreendente.

Além da busca do corpo saudável e apto, há a do prazer de ir às academias de ginástica, o de lançar mão da estética e da cirurgia plástica como propósito máximo da vida, o que

permite escapar da situação de insegurança que gera angústia. Estar nesses lugares significa a certeza de que precisam para assombrar a política do medo cotidiano.

O que importa na compulsão pela busca do prazer é o rito social feito às claras para “exorcizar as horrendas aparições da incerteza e da insegurança que assombram as noites. É, de fato, um ritual *diário*: os exorcismos precisam ser repetidos constantemente, porque quase nada é posto” (*ibidem*:96) nas academias, nos espaços de estética e cirurgia plástica que não venha com o carimbo da vida saudável, indicando o que precisa ser repetido para se obter a certeza que nos leva a visitar esses lugares.

Segundo a definição do dicionário *Novo Aurélio*, “exorcismo, do grego *exorkismós*, em latim, *exorcismu*, significa oração e cerimônia religiosa com a qual se esconjura o Demônio, os espíritos maus etc.; esconjuro: e este [o Demônio] realmente mora naquela alma; que por isso o sacerdote lhe faz os exorcismos à porta da igreja, primeiro que a batize, mandando ao espírito maligno que despeje aquela casa” (P. Manuel Bernardes, *Os últimos fins do homem*:391).

Nesse sentido, a academia de ginástica aparece como algo maravilhoso, porque permite realizar o exorcismo do demônio do capital que, obcecado com a dieta do emagrecimento, ameaça de corte o emprego. Isto porque os escritórios são agora menores, o que implica, conseqüentemente, a diminuição daqueles que ali trabalham, visando não perder o jogo das competições, ou seja, não ser deixado para trás ou excluído dos negócios. Aí está a própria recompensa do jogo, que o faz merecer o reconhecimento do mercado das bolsas. “Enquanto a arte de exorcizar estiver viva, os fantasmas não podem reivindicar a invencibilidade” (Bauman, 2001:96).

A arte de exorcizar é uma cerimônia que exige uma atitude heróica para afastar os fantasmas que determinam que “cada homem é o seu próprio demônio” (Sennett, 2006:160). Para a cerimônia do exorcismo, veste-se roupa leve e fresca que possibilite fazer os exercícios. Prolonga-se o exorcismo com um gole de água ou “gatorade”, uma vez que não se pode ingerir nada com muitas calorias ou açúcar para não se correr o

risco de dar passos em falso pelo caminho que permite ao indivíduo sair sem “os espíritos maus”. Encanta-se assim o corpo como uma obra de arte.

Como atesta Bauman, “ilusão ou não, tendemos a ver as vidas dos outros como obras de arte. E tendo-as visto assim, lutamos para fazer o mesmo: Todo o mundo tenta fazer de sua vida uma obra de arte” (idem:97). É com uma obra assim que queremos moldar o corpo: uma imagem de harmonia que ajuda a liberar as fantasias, o que permite “explorar os limites sem compromisso com a ação, e... sem sofrer as conseqüências” (idem). Nos contos de fadas, lembra Tseelon, “as roupas de sonho são a chave da verdadeira identidade da princesa, como a fada-madrinha sabe perfeitamente ao vestir Cinderela para o baile” (Tseelon *apud* Bauman, 2001:98).

Para a fada-madrinha do shopping vestir o corpo com a individualidade de princesa ou de príncipe, são necessárias sessões fatigantes de exercícios para o corpo emagrecer e para condicioná-lo no sentido da desenvoltura da imagem que se quer estabelecer. Nas academias de ginástica não faltam recursos para garantir a imagem que renderá ao indivíduo homenagens que compensem os sacrifícios feitos para que “os fantasmas não [possam] reivindicar a invencibilidade”.

Nas academias de ginástica, o sacrificante é enganado até certo ponto, mas não chega a ser vítima; o sacrificador aparece como um profissional honesto que constrói as condições para o emagrecimento, o condicionamento físico e estético, mas não faz com que o sucesso seja completo. Enfim, este provém do sacrificante, que deve alcançá-lo em função da própria aparência sedutora. Caso sofra algumas perdas ou tenha fracassos, poderá salvar sua honra se souber exorcizar as manhas do diabo.

Nesse sentido, o corpo é o campo da batalha entre o tempo instantâneo, que conduz à curiosidade através da ação do corpo encantado, e a invenção da imagem que, levada a sério, desabrocha em sonhos que, inspirados pelas imagens do outros, funcionam como um mito. A imagem que o corpo busca é resultante da destruição daquilo que foi feito antes, em função do que não se pode desenvolver apego por ela na forma de compromisso duradouro. Eis aí a fonte do transitório, que propicia ao ser humano a

imortalidade, ou seja, não morrer a cada dia, instalando-se assim a despreocupação com a eternidade, com a duração sem fim. Os momentos instantâneos fazem com que cada instante tenha capacidade infinita.

O corpo está destinado a ser provisório desde que se possa tornar a própria vida durável, e a dos outros, transitória. A capacidade de tornar a vida durável é aquilo que, talvez, diferencie os que mandam daqueles que obedecem; ou seja, esquece-se a durabilidade da imagem, enfoca-se a transitoriedade como veículo de manipulação que abre espaço para que a vida longa seja privilégio de alguns.

A passagem do capitalismo pesado para o capitalismo leve anuncia o tempo da vida como o marco decisivo na história cultural humana, que desvenda a instantaneidade do tempo como padrão de modalidade do convívio humano, isto é, não se pensam as relações para serem duráveis e sim momentâneas. As relações humanas retratam o mundo dos negócios que busca a gratificação, o prazer, crendo que este é saudável, bom e recomendável e, por isso, deve ser vivido sem contenções. Evita-se, dessa forma, o compromisso e as conseqüências dos próprios atos, o que envolve ter responsabilidade.

O corpo precocemente erotizado e endeusado desperta o sexo como fator de identidade social, que coloca o corpo no mercado – o novo fetiche da sociedade em que vivemos.

O tempo instantâneo é recomendado pela sociedade e invade as nossas vidas através de espaços atraentes, como a academia de ginástica. Estes provocam uma ação de fé na imagem, que enfatiza a liberdade como uma das características dominantes da cultura contemporânea. A imagem congelada no indivíduo o impele para a ação compulsória, o que resulta em redução do senso de responsabilidade pelos próprios atos, consumados em ações destrutivas no plano da realidade, passíveis de serem percebidas pela exacerbação da ação (compulsões) ou pela inibição da ação (depressões).

A expansão da liberdade resulta em um problema que intensifica as disputas entre os profissionais. Estes se dispõem a oferecer a inovação através de formas que acentuam a construção da imagem com a promessa da qualidade de vida e do bem-estar. O

cristianismo considera que a promessa da qualidade de vida e do bem-estar deve ser norteada pelo afastamento dos prazeres sexuais, por entender a luxúria como um pecado, tornando-a apenas o centro da reprodução e da perpetuação da espécie.

No encontro com a juventude, em 10 de maio de 2007, no Estádio do Pacaembu, o Papa Bento XVI reafirmou a mensagem de que a Igreja Católica não abre mão dos princípios morais, defende o casamento e a castidade no namoro e no noivado, condena o aborto – foi aplaudido por 40 mil jovens. Segundo ele: “Eros quer nos conduzir para além de nós mesmos, para Deus, mas por isso mesmo requer um caminho de ascese, renúncias, purificações e saneamentos” (*Carta Encíclica Deus Caritas Est*, n.5).

Em uma sala com o Presidente da República Federativa do Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva, em 10 de maio de 2007, o papa defendeu com veemência a doutrina católica, que prefere um rebanho menor mas seguidor dos mandamentos da Igreja. Pediu o empenho do Presidente para aprovar o acordo em negociação entre o Vaticano e o Itamaraty que trata da obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas públicas brasileiras. Lula reafirmou seu compromisso com a preservação do Estado laico e reagiu:

O Estado é laico. Nosso empenho é preservar o Estado laico, e ter a religião como instrumento para tratar do espírito e dos problemas sociais. [...] Sei que a alma do povo brasileiro, bem como de toda a América Latina, conserva valores radicalmente cristãos que jamais serão cancelados. Estou certo de que em Aparecida, durante a conferência do episcopado, será reforçada tal identidade, ao promover o respeito pela vida, desde a sua concepção até o seu natural declínio, como existência própria da natureza humana.²⁸

Junto com a eleição do Cristo Redentor como uma das sete maravilhas do mundo, foi a vez do Maracanã – palco de partidas históricas e emocionantes – tornar-se o templo da festa de abertura do maior evento esportivo das Américas: o Pan 2007. O Cristo Redentor abençoa a tocha pela manhã e o Maracanã, à tarde – dois símbolos sagrados da cidade maravilhosa que Ismael Netto e Antonio Maria cantam na música-valsas de uma cidade que é uma confissão de amor a uma cidade que “Gosta de quem gosta, deste céu, deste mar, desta gente feliz”.

²⁸ Jornal *O Globo*, 11/05/2007.

Ao se assistir na televisão à abertura do Pan e ao se ouvir a fala do papa Bento XVI propondo a castidade, empenhando-se em afirmar o catolicismo como a religião da América Latina, começaram a ser estabelecidas ligações entre a religião e o esporte no que se refere à importância do culto ao corpo sadio, adquirido nas academias de ginástica e no esporte, e a conquista do corpo “santo”, que deve renunciar ao sexo por prazer em favor da promessa de se encontrar a felicidade através da castidade.

Houve uma época em que as competições esportivas e as procissões tinham um caráter de cerimônia religiosa, o que deu origem aos Jogos Olímpicos. Eles eram realizados em Olímpia, em homenagem a Zeus, porque o povo acreditava que conseguiria aplacar a fúria do deus pelo prazer que os jogos provocariam nele, além de contribuir para os gregos esquecerem as divergências existentes no país, o que permitia que eles se sentissem como parte de uma mesma civilização. Nessa época, deuses e homens comunicavam-se estreitamente, e sexo e prazer eram associados à divindade; a música e a dança também estavam presentes nos cultos aos deuses.

A partir do surgimento da escrita, o sagrado influenciou a literatura grega, confundindo-se com a própria mitologia, que define o mito como uma tela que foi bordada entre a narração oral e a literatura escrita.

A palavra sagrado significa relativo às coisas divinas, à religião; sacro, venerável. Os deuses Dionísio e Baco e a deusa Afrodite e Eros protagonizavam rituais que homenageavam o amor; este inspirava orgias e sacrifícios pelo ser amado e o desejo de fazer o bem. Há um mito que narra que os seres humanos quando se julgaram completos decidiram habitar o céu porque eles tinham só um corpo com duas cabeças, quatro pernas, mas Zeus, rei dos deuses, enfureceu-se, tomou uma espada e cortou-os pela metade. Eros, para ajudá-los, deu-lhes órgãos sexuais para levá-los a encontrar a metade perdida. Esta é a inspiração da idéia do amor como o encontro com a outra metade, a expressão do desejo de completude.

O temor pela incompletude enfatiza a necessidade de se estabelecerem corpos puros, consagrando a conversão do corpo sadio pela academia de ginástica e do corpo santo

pela Igreja. As academias, espaços sagrados de purificação, limpam os corpos das sujeiras físicas com banhos após os exercícios. A sujeira provoca manchas que aviltam e ferem os indivíduos, proibindo o seu contato com o homem-deus; por isso, os corpos precisam ser lavados antes e depois dos atos do culto. A higiene assume valor de ritual, que testemunha a obediência à vontade da ordem social. Além das manchas causadas pela sujeira física, aparecem outras provocadas pela impureza da morte e que também necessitam de sacrifícios purificadores para afastá-la para mais longe.

Diversas circunstâncias impõem as purificações: após o nascimento de um filho, tornam-se necessários os sacrifícios purificadores, como limpar as gorduras adquiridas na gravidez. Eles também se fazem presentes diante da doença, da perturbação e do sofrimento. Jean-Pierre Vernant (1992) afirma que “as máculas atingem os homens, a família, as cidades, os lugares santos, os próprios deuses. À multiplicidade dos tipos de máculas corresponde uma grande diversidade de formas de ritual: não há um sacrifício, mas sacrifícios catárticos [...] Os jogos e as danças podem ter também valor purificador” (:106). Para ele, a busca da pureza na religião oficial desempenha apenas um meio, uma preparação e jamais um fim.

Nesta perspectiva, a purificação da impureza coloca-se como uma das características do sagrado, que traduz os aspectos de proibição, indicando aquilo com o que o ser humano não deve entrar em contato. O puro aparece como obediência ao que é interdito, prescrevendo formas de inserção no mundo humano.

Os elos entre os homens, a família, as cidades, os lugares santos, os próprios deuses são os vários tipos de limpeza física e os banhos, que deslocam a idéia do corpo saudável e limpo para o desenho urbano, tornando-se uma prática das cidades que é vista como a condição da existência da cidade-paraíso.

O advento do cristianismo conferiu a expulsão de Adão e Eva do paraíso, um sofrimento humano com valor espiritual. Segundo Sennett (2006:111), o cristianismo inaugurou a indiferença em relação ao corpo para se estar próximo de Deus.

Distanciado do corpo e próximo de Deus, o crente perderia seu apego aos lugares que habitava [...] Seguindo pelo mesmo caminho (dos profetas judeus que O antecederam, Jesus era um peregrino), o homem de fé deixaria a cidade, ao menos espiritualmente. Cortando suas raízes, ele estaria reencenando o Exílio do Paraíso, e assumindo uma nova consciência e sentimento de piedade em relação aos pesares dos demais seres humanos.

A partir desta ótica, o cristianismo distancia corpo e cidade, além de pregar o desapego ao lugar onde se vive para alcançar o benefício do bem-estar espiritual, uma vez que “o cidadão engajado na vida social, estava em conflito com os valores da fé em outro mundo” (idem:115).

Para Sennett (2006), o cristianismo “ao declarar que a fé em Deus não pode ser decretada pelo Estado”, deu um segundo passo desafiador. “Os cristãos não reverenciavam nenhum rei que comandasse seus passos ou a quem devessem qualquer tipo de obediência terrena”, conforme escreve o historiador Arthur Darby Nock (*apud* Sennett, 2006:113).

[Obrigados às regras da fé,] eles renunciavam ao culto público do imperador. [Em conseqüência,] não poderiam jurar em nome dos governantes, nem por sua família; não tomariam parte nas comemorações de seu nascimento e ascensão ao poder; como soldados ou magistrados municipais, teriam de excluir-se. [Tal divisão] entre política e fé manifestou-se a partir de uma concepção temporal que marcou a crença cristã inicial.

[As] pessoas não nasciam, mas tornavam-se cristãs – uma metamorfose que não decorre de ordens. Assumia-se a fé ao longo da vida, isto é, a conversão não acontece de uma vez só; uma vez avocada, nunca deixa de se revelar. Esse tempo espiritual expressava-se na linguagem teológica pela afirmativa de que acreditar corresponde a uma experiência transformadora. O convertido se distancia da dependência dos comandos de um poder dominante, até chegar à ruptura.

Desse ponto de vista, o cristianismo revolucionou a experiência corporal pagã, na medida em que as renúncias corporais confirmavam os seus dois fundamentos sociais: a doutrina de igualdade entre os seres humanos e a aliança ética com os corpos vulneráveis – os pobres, os desamparados e os oprimidos.

Para conhecer Deus, os primeiros cristãos precisaram criar lugares em que “pudessem fazer sua peregrinação através do tempo” (*ibidem*:118) Esses lugares eram construídos com arte para ajudar a conversão e para os fracos verem a luz.

[A] expansão do cristianismo como movimento social alterou parcialmente a imagem de Cristo, [que] não era mais, [...] antes de tudo, o deus dos humildes, o operador de milagres e o salvador. Assim como Constantino se considerava o vigário de Deus na terra, Deus era visto, cada vez mais, como o Imperador do Céu (idem:125).

Na perspectiva elaborada por Sennett, o não-apego ao espaço, à cidade está ligado ao cristianismo, que usou uma argumentação para evoluir no sentido de advertir para os riscos do apego. Assim, é possível constatar que o cristianismo cria as condições para desfazer a associação entre o conhecimento e o desenvolvimento das virtudes para a construção da vida sem vínculo com a cidade.

O corpo, herdeiro de épocas, é a deferência poetizada de um símbolo religioso, os deuses e o diabo, que se apresentam em face do grande perigo de se desvelarem os mistérios do espírito e do coração. Estes penetram nos corpos como segredos que apenas estão acessíveis aos iniciados na ciência e na religião, os quais advertem o público para os cuidados que precisam ser tomar ao se provar o diabo do capital.

As academias de ginástica e as igrejas acenam com sinais bizarros que os sacrificantes devem reconhecer como algo a ser adotado, a fim de que consigam alcançar as promessas evocadas nas cerimônias que fazem parte desses templos de consumo.

1.5.2 – Privatização da vida pública e a política do culto

As academias de ginástica em expansão provam a política do culto, que mostra a privatização e a intimização da vida pública e o envolvimento cada vez maior dos espaços laicos com a religião.

Os espaços laicos, como os shoppings e as academias de ginástica, conferem significado à existência humana e à experiência de vida e evidenciam o encantamento do mundo, criando um corpo consistente de símbolos, práticas e ritos, valores, crenças e regras de conduta que respondem às demandas do mundo contemporâneo. Ancoram a existência e as experiências humanas a uma visão teológica, que estabelece o mercado de bens da

salvação, o declínio do homem público mediante um retorno “privatizante” sobre o espaço público que mantém a cultura do individualismo.

Esta é uma dimensão da atualidade, em que os programas televisivos tornam-se ao mesmo tempo instrumento e principal sintoma. “Exprime a hipertrofia do campo privado e da intimidade, a supervalorização do indivíduo, que coloca a confissão no centro da ágora o espaço público nacional mais caro e disputado” (Lins, 2004:142).

Esse quadro inova a mensagem de salvação colocada nas mãos dos sujeitos modernos que buscam a cura para as doenças do corpo, da mente e da alma na interioridade da dimensão privada da vida. Esta comanda a atenção da vida pública que traça a política do culto.

Na verdade, ao se fazer dos espaços laicos uma arma de combate aos espaços religiosos, conseguiu-se a reapropriação da teologia cristã em benefício da prosperidade, mas pelo avesso, transformando os espaços laicos em templos de consumo que passam a ser encarados como paradigma da purificação. Isto permite certa autonomia na organização dos cultos sob as condições da inovação tecnológica, que subsistem de modo fragmentário e se expressam por meio de práticas que associam imagem e corpo a formas de religiosidade. Estas, vistas como empreendimento, não se cansam de afirmar a devoção ao culto da imagem que se multiplica pelos templos de consumo para demonstrar o engajamento destes à privatização da existência.

1.6 – Avenida Brasil e Avenida das Américas – o Brasil em transação

Os jogadores partem para os bingos seduzidos pelo prazer de estar no mundo; instala-se o jogo da transitoriedade para treiná-los em máquinas que conduzem à aprendizagem de elaboração de planos de transação que não passam de estratégias que privilegiam a satisfação e o benefício de se continuar nos jogos, seja nas máquinas, seja nas cartas. Nesse jogo da transitoriedade importa apenas viver o presente, e nele, ora se perde, ora se ganha. Esse tipo de jogo é uma poderosa força individualizadora que sugere uma estratégia de vida marcada pelo não-engajamento e pela fragilidade das relações com o

mundo do trabalho. Pensa-se em ganhar a vida como se ela fosse uma grande jogada de cheia de artimanhas, fundamentada na idéia de, em um curto espaço de tempo, trabalhar nada e ganhar muito.

Na Avenida das Américas, os bingos fechados exibem, longe dos olhos, a falta de rastros, e os que estão abertos produzem certo mal-estar porque materializam uma época em que a peregrinação pelos lugares do não-lugar fascina devido à separação de presente e história, transformando o primeiro em momentos contínuos que não exigem compromisso com as experiências passadas.

O jogo da transitoriedade em que se aposta a ficha em um determinado modo de existir transforma o tempo num narcótico; ele é vivido como uma peregrinação, um movimento que converte o presente em puro imediatismo. A vida do jogador desenvolve-se em um ambiente atraente, de *glamour* e suntuosidade e nele, as máquinas representam cerca de 70% do negócio. Esse ambiente é criado para ser aconchegante, oferecer comodidade e espaços de circulação e diversas opções de entretenimento, além do jogo, é claro.

O jogo da transitoriedade tem algo de suicida, pois torna a vida um investimento instantâneo que dura o tempo de ver a bolinha da roleta circular em busca do número da sorte. O poder de diversão torna-se o princípio que assegura a durabilidade do desejo, ou seja, a busca constante do prazer pode ser vista como um vício, a droga dos dias de hoje, o veneno que mata.

Os jogadores estão constantemente ocupando o mundo da vulnerabilidade, da precariedade, que lhe é estrategicamente oferecido para lançá-los num modo de vida que conduz à destituição de outros sentidos para a vida líquida; esta estabelece padrões de utilidade e de dispensabilidade como modo de existência. Eles acreditam um poder passar sem o outro, e vice-versa. O fugaz é o seu termômetro de estar no mundo.

No nosso modo de ver, cada partida funciona como uma possibilidade de guilhotina que conduz os jogadores a testemunharem um ritual de punição; nele, os vencedores

reúnem-se para apreciar a dor dos perdedores enforcados pela corda do capital financeiro. O jogador que confessa seu vício tem a chance de sair do inferno. Chegam todas as noites ao bingo com uma carteira cheia de dinheiro. Ali, para ganhar nas cartelas e nas máquinas, criam redes de dicas que mostram ser este negócio uma escolha atraente, pelo menos para uma vida que gasta o tempo na busca imediata do prazer. No bingo, os jogadores experimentam uma versão da vida líquida na sociedade líquido-moderna, cujo prêmio nessa competição “é a garantia (mesma que temporária) de ser excluído das fileiras dos destruídos e evitar ser jogado no lixo” (Bauman, 2007:10).

A experiência desse modo de vida é um ato invisível de “destruição criativa”, que conduz o jogador a se tornar espectador de um lugar do não-lugar que possui as marcas do consumo e não reconhece a dor humana. Por ali passam seres pretensamente ricos que gostam do desafio, do conflito, de estar sob tensão permanente.

Segundo o nosso motorista Benjamin, que nos conduz pela Avenida das Américas, o jogador não é movido pelo desejo do ganho. Na verdade, ele não deseja nada.

Pois o jogador, protótipo do homem privado de experiência e, portanto, cortado da tradição, não tem passado, e o desejo nasce na infância mais remota, só podendo realizar-se por completo na perspectiva de um futuro infinitamente disponível. É desse passado e desse futuro que está privado o jogador, cuja temporalidade é a do inferno: o ritmo do sempre igual (Rouanet, 1992:54).

Por outro lado, o jogador tem diferente tipo de relação com o tempo. Ele é “obrigado a reagir instantaneamente, num momento específico, sob um efeito de choque, o que impede o trabalho de reflexão” (idem).

A embriaguez do jogo está em que ele impõe ao jogador uma presença de espírito tal que ele seja forçado a reagir a constelações sempre independentes umas das outras, de forma nova e original [...] O jogador reage ao acaso como o joelho ao martelo do médico (p.634). Ele se liberta, assim, do sempre igual: cada instante é único, e pode trazer-lhe a fortuna esperada. Seu comportamento é o do homem-massa e o do espectador de cinema, comportamento reflexo mas rico de virtualidades políticas: o jogo oferece a vantagem de libertar os homens da espera (:178). Enfim, a práxis do jogador é eminentemente dialética: ela retira as coisas do seu contexto pelo choque. A aposta é um meio de dar às coisas um caráter de choque, extraindo-as do contexto de experiência (:640). Mas a aposta é mais o jogo dos dominadores que dos dominados. Para a burguesia em especial, os acontecimentos políticos assumem a forma de

acontecimentos na mesa de jogo. Para o proletário, não é tanto assim. Ele está mais disposto a reconhecer as constantes da história (Rouanet, 1992:54).

No bingo, espia-se o espaço global em que as máfias operam anulando a diferença entre legal e ilegal, anunciando a direção do trabalho para o reino do jogo em que as estratégias do jogador se parecem com os atos do trabalho. A ausência de confronto entre a legalidade e a ilegalidade deixa claro, nos dias de hoje, o caráter de fragilidade do trabalho que, muitas vezes, é um ato único:

armação de um *bricoleur*, um trapaceiro, que mira o que está à mão, mais formado que formador, mais o resultado de agarrar a oportunidade que o produto de planejamento e projeto. O bingo se ajusta à "cultura do cassino", [cuja] espera é tirada do querer, mas a satisfação do querer também deve ser breve; deve ter tão pouca duração quanto a espera, para não sufocar o desejo, que deveria preencher e reinventar – desejo que é a recompensa mais ambicionada no mundo dominado pela estética do consumo ((Bauman, 2001:160, 182).

Nesta passagem por um bingo na Avenida das Américas, me veio à lembrança os escândalos dos bingos, em 2004, que estouraram após as denúncias do bicheiro Carlinhos Cachoeira sobre o ex-ministro da Casa Civil, José Dirceu, e o seu assessor, Waldomiro Diniz, do governo do Presidente Lula. Segundo a denúncia, eles extorquiam dinheiro dos empresários do ramo de jogos lícitos e ilícitos para arrecadar fundos para as campanhas eleitorais do Partido dos Trabalhadores. Essas denúncias passaram a ser investigadas pela Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) dos Bingos, com a finalidade de apurar tanto o uso das casas de bingo para a prática de crimes de lavagem ou ocultação de bens, quanto a sua relação com o crime organizado.

Na caminhada pela Barra da Tijuca, avistam-se alguns bingos fechados após a CPI. Eles explicitam a competição e a amplitude de escolhas que definem as pressões de mercado. Estas pressões tornam-se o código que conduz as condutas a serem adotadas pelos indivíduos para seguirem os princípios da sociedade de consumo. Este tipo de sociedade declara, com toda a clareza, a indução para despertar desejos em busca da satisfação imediata como a regra de vida de quem opta pelo sucesso. O código de opção norteia o princípio do instantâneo na modernidade líquida, retratada como “uma civilização do excesso, da superfluidade, do refugio e de sua remoção” (Bauman, 2005:120). Tal código mantém a operação da transação que demonstra o conjunto das convenções que

intervêm ou podem intervir no tempo instantâneo que transforma o jogo da transitoriedade em um presente contínuo.

1.7 – Avenida Brasil e Avenida das Américas – o Brasil em transe

As avenidas da América e Brasil estão tomadas de templos religiosos católicos e pentecostais. Há pregações e cânticos evangélicos em diferentes espaços. A viagem nas linhas de trem e ônibus desenrola-se com pessoas que pregam. O mesmo acontece em hospitais, presídios e praças.²⁹ O que se visa através desses templos? Quando a nova ordem se esboça indo ao encontro de um novo século, instala-se a promessa de um mundo melhor com suas invenções tecnológicas, mas está sempre presente a ameaça da miséria e da injustiça social que assola a humanidade.

O mundo se debate contraditoriamente entre as esperanças de uma vida mais longa, a partir do triunfo do avanço da ciência, da liberação feminina, da renovação da cultura e o pesadelo da ruína da segurança e da justiça social que foram trocadas por um quinhão de felicidade e de liberdade. Bauman deixa claro que

os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais. [...] Os esplendores da liberdade estão em seu ponto mais brilhante quando a liberdade é sacrificada no altar da segurança. Quando é a vez de a segurança ser sacrificada no templo da liberdade individual, ela furta muito do brilho da antiga vítima (Bauman, 1988:10).

Os prazeres da liberdade e os horrores da falta de segurança e de garantias que nascem nesta era constituem um dos pilares importantes para a construção do homem-deus ávido pelo encontro veloz com o novo; ele disfarça os seus sentimentos endurecidos e anuncia o fenômeno do capitalismo leve, que se caracteriza pelo medo de ser jogado na lata de lixo.

²⁹ Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro **resolve:** Lei nº 2994. Pastor Veloso, em 01/07/98. Artigo 1º: Fica autorizado o ingresso, nos hospitais e demais Casas de Saúde da rede estadual e privada, aos Pastores evangélicos e demais oficiantes de outros credos, acompanhados ou não de suas esposas que pretendam ministrar sua assistência religiosa aos enfermos, a qualquer hora do dia e da noite, desde que autorizada pelo visitado ou por sua família. Art. 2º - Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

O homem-deus põe em questão a sua soberania, suscitando os sete pecados da propriedade do capital que arruinam a potência da vida, porque parece que se fixa o destino do homem-deus, tornando-o impotente – resta apenas a submissão. O homem-deus reconhece ser livre para agir a seu bel-prazer, mas o seu reino é solitário e fadado à morte, como o de todos os homens, e prestes a cair. Ele não acredita que pode modificar o curso das coisas, então, age para continuar vivo, porque um outro homem-deus pode colocar em xeque o seu reinado.

Constata-se, entretanto, que ao homem-deus se recomenda que nos rituais de purificação, inspirado, ele se torne semelhante à divindade, ascendendo à eternidade tão desejada. O culto oficial distingue diversas categorias de homem-deus. Em primeiro lugar, os deuses propriamente ditos, dos quais podem aproximar-se os que ocupam no mundo profano a posição dominante. Em segundo lugar, o homem-deus que será o objeto de um ritual diferente: os heróis concebidos como celebridades, para os quais toda a cidade presta um culto; finalmente, aqueles bem-aventurados para os quais se dirige a celebridade, que têm a função de possibilitar o desejo, assegurando a mediação entre o homem-deus e os deuses propriamente ditos.

De um lado, o culto é uma política com função de integrar o cidadão à comunidade do “nós”, que realiza os rituais de “fazedor de corpos” para qualificá-los à vida social num abraço a todos os templos de consumo. De outro lado, o culto tem a função de dirigir o homem-deus para longe das ruas das cidades, desenraizando-o de sua própria vida. Tal tipo de culto é especial para a busca da salvação individual que se manifesta na comunidade do “nós” à margem da cidade, visando manter o estado de insatisfação do eu consigo mesmo.

Este tipo de estado busca a auto-reforma para alcançar o sucesso da felicidade da vida individual, que pode ser perseguida sem atenção quanto aos aspectos comuns da vida coletiva. Assim, os outros surgem como estranhos, e o mundo exterior nada mais é do que o impedimento à possibilidade desse sucesso individual; por isso, pode ser depredado, saqueado. “A infelicidade resultante justifica e vigora a política de vida

autocentrada. Seu produto final é a perpetuação da liquidez da existência” (Bauman, 2007:20).

1.7.1 – A religião nos espaços laicos e a política do culto

Na atualidade, por um lado, vivemos a política do culto que valoriza os impactos do progresso propiciado pela revolução tecnológica. Esta liquida as formas tradicionais de cultura, o que se percebe pela falta de precisão das fronteiras entre o sagrado e o profano, o fervor da devoção e a celebração do consumo. Aí se inscreve a abertura do mercado dos bens de salvação que disputa com os outros templos de consumo a clientela, fazendo dos templos religiosos³⁰ eventos culturais.³¹ Por outro lado, a política do culto fundamenta-se num princípio doutrinário pelo qual converte o homem-deus a filho dos deuses propriamente ditos, e coloca todas as coisas a seu dispor.

28Lei nº 241 – 21/12/2001 Diário Oficial ano XXVII – Governador do Estado do Rio de Janeiro
 29 Senador Marcelo Crivella propôs a inclusão de eventos de cultura religiosa na Lei Rouanet - Lei Federal de Incentivo à Cultura (lei nº 8.313/91). Por meio da Lei do Audiovisual e da Lei Rouanet, o **Ministério da Cultura apóia projetos culturais**. Ela institui o Programa Nacional de Apoio à Cultura (Pronac), que é formado por três mecanismos: o Fundo Nacional de Cultura (FNC), o Incentivo Fiscal (Mecenato) e o Fundo de Investimento Cultural e Artístico (Ficart). A Lei nº 8.313/91 permite que os projetos aprovados pela Comissão Nacional de Incentivo à Cultura (CNIC) recebam patrocínios e doações de empresas e pessoas, que poderão abater, ainda que parcialmente, os benefícios concedidos do Imposto de Renda devido. Podem candidatar-se aos benefícios da Lei pessoas físicas, empresas e instituições com ou sem fins lucrativos, de natureza cultural, e entidades públicas da Administração indireta, tais como Fundações, Autarquias e Institutos, desde que dotados de personalidade jurídica própria e, também, de natureza cultural. Os projetos devem destinar-se a desenvolver as formas de expressão, os modos de criar e fazer, os processos de preservação e proteção do patrimônio cultural brasileiro, e os estudos e métodos de interpretação da realidade cultural, bem como contribuir para propiciar meios que permitam o conhecimento dos bens e valores artísticos e culturais, compreendendo, os seguintes segmentos:

- I - teatro, dança, circo, ópera, mímica e congêneres;
- II - produção cinematográfica, videográfica, fotográfica, discográfica e congêneres;
- III - literatura, inclusive obras de referência;
- IV - música;
- V - artes plásticas, artes gráficas, gravuras, cartazes, filatelia e outras congêneres;
- VI - folclore e artesanato;
- VII - patrimônio cultural, inclusive histórico, arquitetônico, arqueológico, bibliotecas, museus, arquivos e demais acervos;
- VIII - humanidades;
- IX - rádio e televisão, educativas e culturais, de caráter não-comercial.

Além de incrementar a produção, a Lei nº 8.313/91 se destina a democratizar o acesso da população a bens culturais. Mecanismos que facilitem este acesso (ingressos a preços populares ou entradas gratuitas em espetáculos, distribuição de livros para bibliotecas, exposições de artes abertas, etc.) são fundamentais para o cumprimento desta finalidade.

Contudo, o ressurgimento da religião de forma tão expressiva no final do século XX significa uma virada inesperada dos acontecimentos, na medida em que,

tanto o liberalismo quanto o marxismo, em suas diferentes formas, davam a entender que o apego ao local e ao particular daria gradualmente vez a valores e identidades mais universalistas e cosmopolita ou internacionais; que o nacionalismo e a etnia eram formas arcaicas de apego – espécie de coisa que seria dissolvida pela força revolucionadora da modernidade (Hall, 1999:87).

Os olhos ocupados com as lentes dos fotógrafos – cientistas que pretendiam derreter a velha ordem do mundo sólido medieval, libertando o homem, a sociedade e a cultura do sagrado para construir uma nova ordem sólida, a modernidade, em que o novo sujeito moderno usaria a liberdade – ficaram impactados com o ressurgimento da religião, que traz com ela a perspectiva do fundamentalismo.

Segundo Geertz, em texto publicado na *Folha de São Paulo* em 14 de maio de 2006,

a religião nunca desapareceu, foi a atenção das ciências sociais que se desviou a outros campos, enquanto estiveram dominadas por uma série de pressupostos evolutivos que consideravam o compromisso com a religião uma força em declínio na sociedade, um resíduo de tradições passadas inexoravelmente erodido pelos quatro cavaleiros da modernidade: secularismo, nacionalismo, racionalização e globalização.

Para o nosso motorista Bauman, o fundamentalismo e a cultura híbrida são expressões da “terra em transe” e, por isso, são fenômenos inteiramente contemporâneos e pós-modernos que adotam totalmente as “reformas racionalizadoras” e os desenvolvimentos tecnológicos da modernidade. Tentam “fazer recuar” tanto os desvios modernos quanto “os ter e devorar ao mesmo tempo”, para tornar possível um pleno desenvolvimento das atrações modernas, sem se pagar o preço que elas exigem. “O preço em questão é a agonia do indivíduo condenado à auto-suficiência, à autoconfiança e à vida de uma escolha nunca plenamente fidedigna e satisfatória” (Bauman, 1998:226). Esta condenação coloca em risco a experiência da liberdade, que traz para cena o medo do indivíduo de fazer escolhas.

Bauman deixa claro que os males da sociedade pós-moderna são diferentes daqueles da sociedade moderna expostos pelos movimentos dos trabalhadores, uma vez que a miséria e as injustiças de classe não são o resultado da exploração, mas sim “de terem

sido deixadas para trás na escalada dos bilhetes de acesso ao partido dos consumidores” (:227). Para ele existe uma forma moderna de religião, nascida das contradições internas da vida que revelam a

insuficiência do homem e a futilidade dos sonhos de ter o destino humano sob o controle do homem. Essa forma veio a ser conhecida sob o nome inglês de fundamentalismo, exibindo sua presença cada vez mais influente em toda a parte do mundo outrora dominada pelas religiões cristã, islâmica e judaica (:226).

Importa situar, portanto, que o fundamentalismo tem sido examinado, neste início de século e de milênio, como um fenômeno que aflige e intriga a humanidade devido à relação entre religião e violência. Na verdade, esta questão é mais ampla e profunda porque atinge as práticas religiosas e as religiões monoteístas (crer em um único Deus) – o cristianismo, o judaísmo e o islamismo.

Cabe ressaltar que o sincretismo também está no centro da reflexão da religião. A partir desta visão, pode-se constatar que a religião está associada ao espírito da paz e à abertura para o diálogo, ao exercício da tolerância, do respeito, dos valores éticos e da escuta ao outro diferente de sua crença, de sua prática religiosa. Essa motivação tem origem na compreensão da democracia como incompatível com a barbárie social.

No Brasil, a religião é, indubitavelmente, uma das características de nossa cultura de tradição católica, enquanto o pentecostalismo significa a guerra declarada às religiões africanas – o candomblé e a umbanda – como também tem sido visto como a religião que se choca com a nossa tradição cultural de religiosidade popular católica. O pentecostalismo é considerado no Brasil a expressão do fundamentalismo que, embora seja um conceito “totalitário”, é mais um fenômeno de grupos que provoca a desconfiança nos setores progressistas que adotam o discurso marxista e socialdemocrata.

Como fala Pierre Sanchis, a guerra declarada pelo pentecostalismo é o “principal sinal de que, no Brasil da pós-ditadura, as classes subalternas aproximam-se e se tocam através da mais importante das suas linguagens, a religiosidade” (Sanchis *apud* Corten,

1996:117). Esta guerra não é referida apenas aos aspectos das crenças e das práticas religiosas, mas envolve todo o campo da cultura.

Topel (2006) considera que a redescoberta do sagrado começou na década de 80 e início dos anos 90. Ele destaca dois grandes processos. O primeiro diz respeito à

crescente dessecularização de importantes segmentos da sociedade brasileira ou, dito em outras palavras, o vigor com que o religioso começou a erigir-se, para se constituir num dos organizadores de dotação de sentido mais importantes entre grandes segmentos da população. Como foi analisado por diversos estudiosos, esse processo levou ao desenvolvimento e à organização de novas instâncias sociocomunitárias pelo fortalecimento das igrejas históricas, assim como pela formação de novas igrejas, seitas, grupos de estudos místicos, congregações espiritualistas e outras formações institucionais, cuja missão e objetivos se moldam ao redor do religioso (:31).

O ressurgimento da religião e a criação de outras novas anunciam o cenário de efervescência religiosa que indica o processo de reencantamento do mundo. Nesse contexto,

os atores religiosos podem escolher entre o catolicismo carismático e o conservador, as igrejas evangélicas históricas e as neopentecostais, o kardecismo, a umbanda, o candomblé, a seicho-no-iê, diferentes expressões do budismo, o culto a Sai Baba ou ao Santo Daime, só para citar algumas das denominações que circulam no mercado de bens religiosos do Brasil, [sendo este o segundo processo que afirma diferentes] modos de recrutamento de novos membros, [o que caracteriza a importância do proselitismo] (idem:33).

João do Rio, em *Religiões do Rio* (1904), documenta uma cidade em que pululam manifestações religiosas minoritárias: “O Rio, como todas as cidades nestes tempos de irreverência, tem em cada rua um templo e em cada homem uma crença diversa”. Isto se confirma através de espaços abertos àqueles que desejam conhecê-los ou neles professar a sua religião: Templo da Humanidade da Igreja Positivista, na rua Benjamin Constant; capela maronita, na rua Senhor dos Passos; Liceu de Artes e Ofícios, na Praça Onze, resíduo da presença dos fisiólatras; as igrejas evangélicas do Rio de Janeiro – Metodista, no Catete; Fluminense, na rua Floriano Peixoto; Presbiteriana, na rua Silva Jardim; Batista, com suas linhas góticas, na rua de Santana, defronte da Igreja de Santana; a Associação Cristã de Moços (ACM), fundada e ainda presente na rua da Lapa; Nova Jerusalém, na rua Maria José; os cristãos, na rua Senador Pompeu; os adventistas, em Cascadura; as sinagogas, na rua Luís de Camões e na rua da Alfândega;

os terreiros da Gamboa, da Cidade Nova, de Santo Cristo e nas cercanias da Praça Tiradentes; o Satanismo; o Exorcismo; as Sacerdotisas do Futuro; os centros espíritas kardecistas; os centros de umbanda e candomblé. Tudo aqui recorda a pluralidade de religiões num país considerado essencialmente católico, expressa através do culto a orixás, deuses, diabos, mães d'água, feitiços, mandingas.

Nesse pano de fundo de efervescência religiosa, o Brasil torna-se um grande exportador de igrejas, seitas, congregações e rituais, e o cenário mundial assiste a um processo de reencantamento do mundo na sociedade pós-moderna.

Quando se fala da efervescência religiosa, os evangélicos se diferenciam no mapa atual da religião, pois eles se assemelham a uma campanha de conquistas colonizadoras; cada vez mais aumentam em porcentagens e representam a mudança no perfil religioso da população do Rio de Janeiro, ou seja, o aumento do percentual de evangélicos divide o município do Rio de Janeiro em duas partes:³² o leste católico e o oeste evangélico, mas com um elevado contingente de pessoas sem religião. Hoje, na cidade do Rio de Janeiro, menos da metade dos seus habitantes se diz católica.

A parte leste compreende os bairros ao longo da faixa litorânea, que se estende do Recreio dos Bandeirantes ao centro da cidade, incluindo Barra da Tijuca, São Conrado, Leblon, Ipanema, Copacabana, Botafogo e Flamengo, onde se concentra o maior número de católicos entre 65% e 77% (2006:146).³³ A esta faixa se acrescentam os bairros da Gávea, Jardim Botânico, Tijuca, Vila Isabel e outros que se estendem até Madureira, como Méier e Abolição; inclui da Leopoldina até a Central do Brasil, bem como a Baixada de Jacarepaguá.

Na parte oeste, os “evangélicos de missão (protestantes tradicionais; há um predomínio dos batistas, seguidos de longe pelos adventistas e pelos congregacionistas) formam uma classe bem delimitada no bairro de Campo Grande e no seu entorno. Podem ser encontrados ainda em áreas suburbanas, como Anchieta e Pavuna, localizados na parte

³² Fonte: *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, Edições Loyola, CNBB, 2006.

³³ Idem.

norte do município. Já os evangélicos pentecostais se localizam em Santa Cruz e em Guaratiba” (idem:149).

Mariz (2001) chama a atenção para a dificuldade de encontrar Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) ou grupos católicos, vinculados a uma pastoral progressista, na Arquidiocese do Rio de Janeiro, a qual se caracteriza por “uma ausência de grupos que se autodefinam como CEBs, e por uma presença limitada de grupos que assumam a Teologia da Libertação” (*Cadernos CERIS*, ano I, n.2, p.18, outubro de 2001). Em nossa cidade, as Comunidades Eclesiais de Base, que surgiram na década de 60, não estão triunfando; o pentecostalismo se destaca na atualidade.

Nessa nova realidade, três fenômenos ganham força: o declínio do catolicismo oficial, a superoferta de bens religiosos e a emergência de expressões místicas. Associada a esses fenômenos está a grande participação de membros da classe média nas novas igrejas e a possibilidade de os sujeitos construírem sua receita religiosa com ingredientes de diversas religiões que consideram adequados para a vida líquida. Esta nos possibilita tomar diferentes formas, como líquidos ou gases em variados recipientes em que são colocados, sem transgredir os princípios de nenhum recipiente. Do mesmo modo que entram numa igreja católica, os atores sociais transitam entre diversas religiões (espiritismo, umbanda, candomblé e outras).

Aqui não se obriga à fixação; aprende-se a se mover pelas centenas de fronteiras de um labirinto tão complicado que só a muito custo se acerta a saída. Antes de descobrir a saída, é preciso compreender o culto ao corpo como um mediador essencial para o transe, ou seja, para que os deuses propriamente ditos desçam a terra para festejar com o homem-deus. Este entrega o seu corpo dócil, com a força e a alegria da potência da vida, à celebração do consumo sagrado que incide sobre os ritos da privatização da existência.

Diante do declínio do catolicismo oficial e da ameaça do crescimento evangélico, o papa Bento XVI visitou a América Latina. Acolhido por uma multidão em sua chegada ao Mosteiro de São Bento, na cidade de São Paulo, declarou que

A Igreja quer apenas indicar os valores morais de cada situação e formar os cidadãos para que possam decidir consciente e livremente; neste sentido, não deixará de insistir no empenho que deverá ser dado para assegurar o fortalecimento da família como célula-mãe da sociedade, da juventude, cuja formação constitui fator decisivo para o futuro de uma nação e, finalmente, mas não por último, defendendo e promovendo os valores subjacentes em todos os segmentos da sociedade, especialmente dos povos indígenas (Jornal *O Globo*, de 26/05/2007).

Na presença de milhares de fiéis, em 11 de maio de 2007, no Campo de Marte, celebrou a Santa Missa campal e conduziu a canonização do Beato Frei Galvão, um santo de reconciliação e de paz, “uma personalidade que soube criar paz e também coerência social e humana”,³⁴ segundo as palavras do Papa naquela ocasião.

De fato, no Brasil contemporâneo, o ressurgimento da religião projeta na direção dos ritos da privatização da existência, criando celebrações próprias que adquirem significação pública, já que reafirmam o pertencimento da comunidade do “nós” que se encontra na fronteira entre o público e o privado.

Na sociedade carioca contemporânea, não é só a religião que oferece um rito religioso, mas também as academias de ginástica, os shoppings, as escolas de samba, as torcidas organizadas de futebol, o fã-clubes das celebridades. Todos eles determinam estilos de vida criadores de modos de existência que servem para regular a vida privada e definem cuidados do corpo que reafirmam a política do culto.

Tal como os espaços profanos, o universo religioso renova sua organização e expande seu âmbito de atuação em escala local e global, realiza ritos de conversão à política do culto; ele também se abre para dar sentido à superfluidade da vida líquida. Por isso, o campo religioso, assim como o campo profano são territórios de misturas, nos quais os efeitos modernos da laicização se fazem presentes. Eles ampliam o mercado de bens de salvação com elementos típicos do novo tempo, os quais fomentam a liberdade e convocam a humanidade a questionar a sua própria condição de humana. Isto se dá fora das dimensões históricas, sociais e culturais, ou seja, num processo localizado na “natureza” do sujeito. O que para alguns é sinal de liberdade, para outros é sinal do destino indesejado e cruel. Assim, não precisamos mais questionar os modos de

³⁴ Jornal *O Globo*, de 26/05/2007.

existência da condição contemporânea de nossa civilização moderna; basta formular questões que nos levem a perguntar sobre a natureza humana, agora despojada de significado social.

Na verdade, assiste-se a uma espécie de retorno da natureza humana com sentido divino, o que reafirma o reencantamento do mundo contemporâneo. Como nos lembra Bauman, “o espírito pós-moderno é bastante humilde para proibir e bastante fraco para banir os excessos da ambição do espírito moderno. Ele apenas, por assim dizer, os coloca em perspectiva – expõe suas nascentes interiores, assim como sua vaidade” (Bauman, 1998:205).

Constatar a presença da religião na vida social compreende determinar que tanto a concepção que vincula religião e violência, como a visão que compreende a religião associada à paz inspiram-se na ideologia do progresso. Segundo Kolakowski, a religião “não é uma coletânea de afirmações sobre Deus, a Providência, o céu e o inferno, [na verdade,] é a consciência da insuficiência humana, e é vivida na admissão da fraqueza” (idem:209).

Para aceitarmos diante do mundo a nossa posição de insuficiência humana, há dois caminhos que são inconciliáveis. Um é nos guiarmos por critérios empíricos que não conduzem a Deus; o outro é nos guiarmos por critérios que nos levam a Ele. O caminho de Deus ou o caminho dos Homens revela aspirações distintas apresentadas pela modernidade e pelo cristianismo no que diz respeito às atividades da vida. A modernidade inaugura essas atividades em torno de valores terrenos, desfazendo o longo domínio do cristianismo que pregava o desprendimento de coisas terrenas.

Para Bauman, o fundamentalismo “é um remédio radical contra este veneno da sociedade de consumo”, que é conduzida pelo mercado. Este abole a liberdade, uma vez que não há liberdade livre de riscos, restauradora da segurança e da proteção; assim, o fundamentalismo é capaz de tomar o lugar dos movimentos políticos totalitários desacreditados, como o comunismo ou o fascismo.

Longe de o fundamentalismo “ser uma explosão de irracionalidade pré-moderna”, ele é “uma oferta de racionalidade alternativa, feita sob medida para os genuínos problemas que assediam os membros da sociedade pós-moderna”, ou seja, a racionalidade fundamentalista instaura a segurança e a certeza em detrimento da liberdade, guiada pelo saber sagrado que exerce sobre as pessoas um processo de sedução. Uma vez que vivemos uma queda e a mudança de paradigmas e de modelos na sociedade de hoje, o fundamentalismo aparece como alternativa à agonia da solidão e do abandono induzida pelo mercado. Entretanto, ele apresenta o problema do totalitarismo, não como uma questão pessoal em que o indivíduo encontrou resposta para combater os males, mas como revelador da onipotência humana proclamada pela cultura pós-moderna e promovida pelo mercado.

A mensagem que surge da amarga experiência da liberdade é dizer ao ser humano que ele não pode ser auto-suficiente e nem autoconfiante. Ele precisa ser guiado e informado do que fazer. “Esta é uma mensagem de insuficiência, mas, ao contrário da mensagem contida na revolução pré-moderna, não é a mensagem da fraqueza da espécie humana – mas da irreparável fraqueza do indivíduo humano, comparada com a onipotência da espécie” (idem:228).

Para Bauman, “o fascínio do fundamentalismo provém de sua promessa de emancipar os convertidos das agonias da escolha”, evitando-se o pavor de se correr risco. O fundamentalismo é um remédio radical contra este veneno da sociedade de consumo (idem).

O fato de haver a liberdade que busca o prazer apresentar-se como um dos aspectos mais fortes nos dias de hoje, nos leva a questionar sobre as suas conseqüências culturais, uma vez que o prazer desejado e experimentado, se tiver que ser abandonado, irá provocar indignação, resistência e lamentação. Nesse sentido, Bauman ressalta que o ser humano é atraído e seduzido pela busca de objetos que lhe despertem o desejo e o prazer, mesmo que seja apenas por um minuto. Desse ponto de vista, nós nos deparamos com o incompreensível, o desconhecido, o irracional no que se refere à relação entre o prazer e o sagrado, o transcendental, o encantado.

Em Benjamin e Bauman, procuramos a inspiração para compreender o ensino de religião na escola pública estadual do Rio de Janeiro como ponto de partida para a reflexão sobre a política contemporânea do culto, provocadora de desafios singulares que perpassam a educação.

Capítulo 2 – Os dez mandamentos do capitalismo

Neste capítulo, que aborda a implantação da disciplina ensino religioso no currículo das escolas públicas estaduais do Rio de Janeiro, optou-se por trazer as histórias contadas pelos sujeitos da pesquisa e o processo com os professores da rede pública estadual do Rio de Janeiro que ministram a disciplina e com os representantes da Coordenação de Educação Religiosa da Secretaria Estadual de Educação, do Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso da Cidade do Rio de Janeiro, da Ordem dos Ministros Evangélicos do Brasil do Exterior e do Primado da Umbanda, além do jurista dr. Célio Borja.

Inspiramo-nos em Benjamin para compreender as narrativas dos sujeitos, que funda sua leitura no aspecto particular, como a “mônada, que é o fragmento, a realidade miniaturizada, um ponto de vista sobre o mundo e, ao mesmo tempo, o mundo sob um ponto de vista” (Kramer, 2001:161). A questão do ensino religioso começa a se insinuar como um problema entre nós quando retorna na Constituição Brasileira de 1988 no art. 210: “Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais”; e no parágrafo 1º: “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental”.

Isto se deu após o debate entre os defensores do ensino laico e os defensores do ensino religioso, este representado por entidades católicas, como a Associação Brasileira de Escolas de Ensino Superior, a Associação de Educação Católica, a Campanha Nacional pela Escola da Comunidade e também a Federação Nacional dos Estabelecimentos de Ensino Particular, que são as entidades componentes do Fórum de Educação da escola pública. A justificativa para a inclusão do ensino religioso no currículo das escolas públicas se deu em função do argumento da religião como um elemento que integra a formação da cidadania, e também pela necessidade de propiciar formação moral aos educandos. O artigo 313 da Constituição Estadual do Rio de Janeiro ratifica o parágrafo 1 da Constituição Brasileira.

Em seguida, o *lobby* eclesiástico aprovou a lei federal nº 9.475/97, mas alguns meses depois, o art.33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional/96 (LDB/96) foi alterado por iniciativa do deputado Pe. Roque (PT). Na versão original da LDB/96, os custos para o ensino religioso não deveriam pesar sobre o Estado e eram estabelecidas duas formas para o ensino religioso: confessionalidade e interconfessionalidade. Após a alteração, foi suprimida a expressão “sem ônus para os cofres públicos”, determinando-se que os “sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e a admissão de professores”. Determina também que “os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso”. E veda “quaisquer formas de proselitismo”.

Concomitantemente, o governador do estado do Rio de Janeiro, Anthony Garotinho, sancionou a lei nº 3459 de 14 de setembro de 2000, de autoria do ex-deputado Carlos Dias, representante da Igreja Católica na Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro. Esta aprovou a lei no terceiro parecer em plenário, em 24 de agosto de 2000, após incorporar algumas modificações propostas pelas cinco emendas do deputado Carlos Minc e pelas duas emendas do deputado Laprovita Vieira, mas mantendo o princípio da confessionalidade.

Essa lei dispõe sobre “ensino religioso confessional nas escolas da rede pública de ensino do estado do Rio de Janeiro”, de matrícula facultativa, mas como disciplina obrigatória dos horários normais, “de acordo com as preferências manifestadas pelos responsáveis ou pelos próprios alunos a partir de 16 anos” (art.1º). Estabelece que o credenciamento do professor será feito pela “autoridade religiosa competente” (art.2º); o “conteúdo do ensino religioso é atribuição específica das diversas autoridades religiosas” (art.3º); a “carga horária mínima da disciplina será estabelecida pelo Conselho Estadual de Educação dentro das 800 horas-aulas anuais” (art.4º); autoriza o Poder Executivo a abrir concurso específico para a disciplina (art. 5º); a “remuneração dos professores concursados obedecerá aos mesmos padrões remuneratórios de pessoal do quadro permanente do Magistério Público Estadual” (parágrafo único).

No processo de aprovação da lei, o ex-deputado Carlos Dias recebeu na primeira discussão, em 12/05/2000, sete emendas e o pedido de emissão de parecer das Comissões Técnicas³⁵ pela constitucionalidade do projeto. Para emitir parecer, o deputado Sivuca, relator da Comissão de Constituição e Justiça, argumentou que “todos somos messiânicos, todos acreditamos no Messias, a não ser certas raças inferiores”. Também enfrentou alguns questionamentos, como o do deputado José Divino, ligado à Igreja Evangélica, que expressava uma opinião que seria apoiada por outros evangélicos: “Penso e acredito que ensino religioso tem que ser efetuado nos templos, sejam eles de qualquer natureza, e não nas escolas. Escolas têm que dar ensino técnico, já estabelecido pelo Conselho de Educação do Estado. Para quem quiser aprender religião, já existem os templos, que são imunes a impostos. Quem quiser aprender, que vá lá e o receba gratuitamente. As entidades religiosas já gozam de imunidade tributária para que possam dar esse tipo de assistência à sociedade.”

Também se colocou o deputado sr. Laprovita Vieira (PPB), evangélico ligado à Igreja Universal do Reino de Deus:

Discute-se muito a inserção do ensino religioso nas escolas. Creio que escola não é lugar onde se deva aprender religião, mas o be-a-bá, o abc, o 2+2. Ora, as igrejas em geral – católica, protestante e centros espíritas – estão aí para quem quiser realmente direcionar seus filhos, sua família de acordo com os preceitos de cada um. Se implantarmos esse tipo de ensino nas escolas, haverá um problema de isonomia. Por que digo isso? Porque há denominações religiosas que não mantêm instituições de ensino. Implantar um ensino dessa ordem fere o direito à liberdade, fere a isonomia. É de nosso desejo que se suprimam os artigos 2º (conteúdo) e 3º (carga horária da disciplina).

Na segunda discussão, no dia 28/06/2000, para a emissão de parecer dos relatores das comissões, o deputado Carlos Dias pediu a palavra para solicitar o adiamento da discussão do projeto sobre o ensino religioso confessional: “Quero solicitar a retirada do

³⁵ As Comissões Técnicas são: Comissão de Constituição e Justiça (presidente: Paulo Albernaz); Educação, Cultura e Desportos (presidente: Andréa Zito e vice-presidente: Chico Alencar); de Servidores Públicos (presidente: Paulo Ramos); de Orçamento, Finanças, Tributação e Fiscalização Financeira e Controle (presidente: Paulo Melo e vice-presidente: Paulo Pinheiro). Andréa Zito, pela Comissão de Educação, Cultura e Desportos, emite parecer favorável; Paulo Ramos, pela Comissão de Servidores Públicos, possuído por uma grande dúvida, diz "que entende que o ensino deve ser laico mas, influenciado pelo sr. deputado Carlos Dias, vota favorável"; Paulo Melo, pela Comissão de Orçamento, Finanças, Tributação e Fiscalização Financeira e Controle, vota favorável.

mesmo de pauta e que seja incluído na pauta da próxima terça-feira”. O deputado Carlos Correia, líder do PDT, também pediu a palavra:

Sr. Presidente [Sérgio Cabral], sobre essa matéria, a bancada do PDT recebeu um documento de profissionais que integram uma comissão de ensino religioso no estado do Rio de Janeiro que solicitava o empenho da bancada no sentido de aprovar na íntegra o referido projeto de lei. Entendemos que o ensino religioso está previsto na Constituição Federal e na Lei de Diretrizes e Bases [o deputado faz uma leitura dos artigos]. A esse respeito, sr. Presidente, informo ao Plenário que a Secretária de Estado de Educação recebeu d. Carlos Alberto Navarro, o bispo que representa várias dioceses, e temos cerca de 280 professores que ministram o ensino religioso. Então, a Secretária autorizou a inclusão desses professores na gratificação especial que foi constituída para esses profissionais que ministram tal ensino dentro das escolas de horário integral, ou dentro daquelas escolas que têm formação de professores. Já foi um avanço. Foi uma solicitação que a Secretária acolheu prontamente.

Também falou o deputado Chico Alencar:

Entendo que esse projeto precisa ser discutido com mais profundidade. Manifesto minha visão inicial, que foi reformulada em alguns aspectos. Entendo que a educação religiosa, livre de um proselitismo rebaixado e de um doutrinarmismo tacanho, é essencial para a formação de valores, para a formação humana, tem vínculo com a cidadania, e é nesse espírito... [palmas] que devemos trabalhar esse projeto. É um projeto necessário, complementar e que pode representar um avanço e uma contribuição decisiva da Assembléia Legislativa a partir do princípio da pluralidade religiosa e da busca da religião do ser humano por valores, por dimensões que vão além da vida baixa e medíocre que o tempo materialista em que a gente vive quase impõe. Sr. Presidente, srs deputados, queria também destacar a presença de uma comissão do Sindicato Estadual dos Profissionais de Educação que vivem um momento de enorme dificuldade, pois repasses que sindicalizados fazem voluntariamente, autorizando o desconto na sua remuneração mensal para o sindicato, foi bloqueado pelo governo do estado. A Secretária de Educação, Lia Faria, há mais de um mês já se comprometeu, aqui, a rever esta situação. Isso está registrado, foi dito publicamente, mas dificuldades continuam. Tomamos ciência de que o governador está querendo que esse dinheiro retido, que não foi repassado como de direito ao CEPE, seja devolvido aos professores sindicalizados, aos profissionais de educação sindicalizados. Isto significa um atentado à liberdade sindical, à organização dos trabalhadores. É um projeto de inviabilização da entidade. E apelamos, especialmente à bancada do PDT, que dialogue com os representantes do CEPE para que consigamos reverter essa situação, que não se coaduna com as propostas gerais, em função das quais o governo foi eleito. Trata-se de uma situação muito grave e que atenta, volto a dizer, contra a liberdade sindical.

A aprovação dessa polêmica lei estadual instalou-se com o confronto entre o autor da lei nº 3459, deputado Carlos Dias (católico), e o autor do projeto de lei nº 1840/2000,³⁶

³⁶ O projeto 1840 foi desarquivado em início de 2003.

deputado Carlos Minc (de origem judaica, com proposta de um projeto alternativo³⁷), tendo em vista vários aspectos. Destacaremos os três mais significativos, uma vez que se referem à representação por inconstitucionalidade apresentada pelo deputado Minc ao Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro. O primeiro aspecto diz respeito à confessionalidade e à interconfessionalidade. Carlos Dias propunha a confessionalidade (os alunos separados por credo) e Carlos Minc, a interconfessionalidade (os alunos seriam apresentados às diferentes tradições religiosas, enfocando os valores comunitários comuns). O segundo aspecto refere-se à definição de conteúdos e à formação de professores. O autor da lei aprovada defendeu as autoridades religiosas para cada credo; o outro deputado gostaria que o estado do Rio de Janeiro fosse o responsável pelo sistema de ensino em parceria com as instituições e os especialistas que pudessem abordar a religião com dimensão antropológica e filosófica. O terceiro aspecto trata da criação do cargo de professor de ensino religioso na administração direta e na obrigatoriedade da disciplina.

Dessa discussão participaram a Arquidiocese da Cidade do Rio de Janeiro, a Ordem dos Ministros Evangélicos do Brasil e do Exterior, a União das Sociedades Espíritas e o Movimento Inter-Religioso, que são as testemunhas vivas que não permitem que essa história caia no esquecimento.

Entretanto, o problema do ensino religioso ganhou repercussão política nacional quando o governador do estado do Rio de Janeiro, Anthony Garotinho, promulgou dois decretos. O primeiro decreto estadual, de nº 29.228³⁸ de 20/09/2001, criava a Comissão de Planejamento do ensino religioso confessional, composta por seis membros, sendo dois da Secretaria Estadual de Educação, dois do Gabinete Civil e dois de outras secretarias; o segundo decreto estadual, de nº 31.086 de 27/03/2002, “regulamenta o ensino religioso confessional nas escolas da rede pública de ensino do estado do Rio de Janeiro”, assegurando a permanência dos atuais professores de ensino religioso, desde que “atendidas as condições exigidas pela respectiva Autoridade Religiosa, atestada

³⁷ O projeto de lei foi apresentado por Minc e por mais 12 deputados após a aprovação da lei 3459, o que o fez entrar com a representação de inconstitucionalidade no Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro.

³⁸ Minc entrou com representação na Procuradoria Geral de Justiça do Estado do Rio de Janeiro contra o decreto.

através de credenciamento atualizado”. São indicadas a Secretaria de Estado de Educação (SEE) e a Fundação de Apoio à Escola Técnica (FAETEC) para procederem ao levantamento das necessidades de professores para a disciplina a fim de serem supridas por concurso público. São atribuídas ao Conselho Estadual de Educação a definição da carga horária mínima da disciplina de ensino religioso e a submissão das autoridades religiosas credenciadas junto à SEE e à FAETEC quanto à elaboração dos conteúdos programáticos da disciplina, à indicação bibliográfica e ao material didático.

Em seguida, foi publicada no jornal *O Globo* a entrevista da governadora sra. Rosinha Garotinho Matheus, evangélica presbiteriana, que se declarou “criacionista” e questionou o ensino de teorias evolucionistas, após a divulgação do edital do primeiro concurso público³⁹ para o cargo de professor de ensino religioso, que foi realizado em janeiro de 2004, com base na lei 3459, para o preenchimento de 500 vagas na rede pública estadual.

O poder conferido às autoridades religiosas pela lei 3459 no que se refere à confessionalidade, à definição dos conteúdos e ao estabelecimento das normas para a habilitação e a admissão dos professores intensificou a disputa entre Carlos Minc, autor⁴⁰ do projeto de lei nº 1840, e a governadora Rosinha Garotinho Matheus, uma vez que o artigo 3º da lei nº 3459 “estabelece que o conteúdo do ensino religioso é atribuição específica das diversas autoridades religiosas, cabendo ao Estado o dever de apoiá-lo integralmente”, como na implementação das políticas públicas.

Em 17 de outubro de 2003, Carlos Minc teve o projeto 1840 aprovado com aclamação na Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro, após seu desarquivamento em início de 2003. A governadora vetou o projeto e mobilizou seu líder na Assembléia Legislativa para fazer a base parlamentar governista apoiar a manutenção do veto dado por ela em

³⁹ Cabe esclarecer que a governadora Rosinha somente realizou o concurso porque o governador Garotinho, em 2002, licenciou-se para concorrer como candidato à presidência da República.

⁴⁰ Participaram como co-autor do projeto de lei nº 1840 os seguintes deputados: Paulo Pinheiro, André Ciciliano, Armando José, Arthur Messias, Chico Alencar, Cidinha Campos, Edson Albertassi, Hélio Luz, Ismael de Souza, Jamil Haddad, Laprovita Vieira, Walney Rocha.

03/11/2003. Em contrapartida, Minc contou com o apoio do Movimento Inter-Religioso (MIR).⁴¹

Este fato contribuiu para suscitar discussões, criando também uma situação delicada em relação à divulgação do edital para concurso público para professores de ensino religioso com base na lei 3459. Nesse momento, o deputado Comte Bittencourt e o Sindicato Estadual dos Profissionais de Educação entraram com representação no Ministério Público Estadual contra os termos do edital. A governadora Rosinha Garotinho conseguiu “derrubar os obstáculos jurídicos ao edital” (ISER, n.60, ano 23, p.16, 2004) e realizou o concurso público.

Minc alegou que o projeto teve o objetivo de adequar a legislação estadual sobre ensino religioso à legislação federal, justificando que a lei “atenta contra o princípio da laicidade do Estado, confronta-se com a Constituição Federal e com a LDB 9394/96” em relação à inclusão do ensino religioso para jovens e adultos e para o Ensino Médio técnico; à definição dos conteúdos da disciplina pela entidade religiosa competente; ao credenciamento dos professores; à confessionalidade; e à existência do concurso público.

Cabe lembrar que a implantação da disciplina “ensino religioso” nas escolas públicas do Rio de Janeiro foi tema das campanhas eleitorais para a prefeitura da cidade do Rio de Janeiro em 2002. O rabino Jacob Israel Blumenfeld pediu à candidata Jandira Feghali, do PCdoB, apoio ao ensino da religião judaica nas escolas públicas, a ser ministrado por pessoas indicadas pela comunidade e fora dos quadros do funcionalismo, e ela discordou.

⁴¹ MIR é um movimento que celebra a diversidade e a defesa da proposta inter-religiosa, contando com a participação de 30 grupos religiosos diferentes; ele tem como aliado o FONAPER e o Centro de Referência contra a Discriminação Religiosa (CRDR), órgão ligado ao Executivo Estadual que funciona desde 2001. Uma das suas “metas é orientar e prestar assistência jurídica em casos de conflito religioso” (ISER, n.60, ano 23, p.15, 2004). O FONAPER foi criado em setembro de 1995, “herdeiro de mobilizações ligadas à igreja católica, mas conta hoje com o envolvimento de representantes de outras confissões e declara-se compromissado com as diversidades de pensamento e opção religiosa e cultural do educando e com valores que seriam supraconfessionais, como a dignidade e a ética. Sua sede fica em Santa Catarina, mas sua ação, embora se concentre aí, não se restringe ao sul do país. O FONAPER vem se dedicando a promover encontros e campanhas, a elaborar documentos e publicações, a definir parâmetros curriculares e formas de capacitação para o ensino religioso e seus ministrantes” (ISER, n.60, ano 23, 2004).

Há que se notar que a inconstitucionalidade é assunto recorrente nas representações jurídicas e nos jornais que editam matérias. Em 09/10/2000, o jornal *O Globo* publicou uma matéria de Minc sobre “Educação Religiosa e ensino público”, que tratava da separação entre Igreja e Estado como uma das bases das modernas democracias republicanas.

Em 4 de agosto de 2004, Caroline Brígido escreveu uma matéria em *O Globo* sob o título “Confederação contesta lei do ensino religioso”, informando que a Confederação Nacional dos Trabalhadores em Educação (CNTE) havia entrado no Supremo Tribunal Federal (STF) com uma ação direta de inconstitucionalidade da lei, a qual instituía o ensino religioso nas escolas da rede pública do estado do Rio de Janeiro. De acordo com a lei, publicada em 2000, a disciplina só pode ser lecionada por professores credenciados pela autoridade religiosa competente. A lei também estabelece que o conteúdo da matéria é de atribuição específica das autoridades religiosas, e que o Estado tem o dever de apoiar integralmente o conteúdo estabelecido por elas. Para a CNTE, a lei fere a Constituição Federal ao pretender estabelecer diretrizes e bases para o ensino religioso diferentes das constantes na lei federal 9394, de 1996, que trata do assunto. A lei estadual, para a Confederação, também contraria o artigo 19 da Constituição, que veda ao Estado a manutenção de relações de dependência ou aliança com cultos religiosos. Segundo a ação, a lei fluminense afronta ainda o artigo 5º, segundo o qual é proibida a privação de direitos dos cidadãos por motivos de crença religiosa.

No que tange à implantação da disciplina do ensino religioso, Stela Caputo escreveu uma matéria em *O Globo*, em 14 de abril de 2006, abordando a discriminação religiosa sofrida por praticantes do candomblé nas escolas públicas estaduais do Rio de Janeiro pelos professores que ministram a disciplina em questão. Ela entrevistou 12 professores do ensino religioso, e a maioria afirmava utilizar trechos da Bíblia em suas disciplinas. Segundo Caputo, o estado do Rio de Janeiro também está desacatando a Constituição Federal no que se refere à implantação do ensino religioso confessional. Ela afirma que o concurso realizado pelo estado, em janeiro de 2004, incorporou mais 500 professores aos 364 já existentes que lecionavam educação religiosa. De acordo com a Coordenação de Ensino Religioso do Rio, dos aprovados, 68,2% são católicos, 26,31% evangélicos

(de diversas designações) e 5,26% são de “outras religiões”. Neste último grupo estão cinco professores de umbanda, três do espiritismo de Alan Kardek, três messiânicos e um professor mórmon. Para explicar por que o candomblé ficou de fora, o órgão informa que não tem registro de alunos que o pratiquem.

Pauly (2004) chama a atenção para o fato de que o ensino religioso é uma área do conhecimento, mas não é parte da base comum nacional. O Ministério da Educação e do Desporto (MEC) “não estabeleceu parâmetros curriculares nacionais para o ensino religioso”. Já Giumbelli & Carneiro (2004) destacam o papel decisivo da Igreja Católica na definição da disciplina de ensino religioso no Rio de Janeiro. Ela “esteve ao lado do deputado Carlos Dias na proposição do marco jurídico e há indicativos de que a União dos Juristas Católicos influenciou na decisão do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro quanto à representação de Minc no que se refere à lei 3459. A mesma fonte⁴² menciona a ação da Pastoral dos Políticos Católicos por ocasião da discussão do veto da governadora Rosinha Garotinho” (ISER, *opus cit.*).

No entanto, vale a pena lembrar que o conflito entre religião e secularização começou na República, tornando o ensino religioso alvo de disputa entre a Igreja Católica e os defensores da laicidade: Partido Republicano, Partido Liberal, Positivismo, Maçonaria e grupos protestantes. Em 1891 a Constituição determinou a separação de Igreja e Estado, proibindo o poder público de “estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos” (Evaldo Luis Pauly. *Revista Brasileira de Educação*, nº 27, dez 2004), mas o ensino religioso vigorou nos currículos de ensino das escolas durante a Colônia, por todo o Império nas dimensões escolar e extra-escolar e na tradição republicana.

Nesse cenário sociopolítico, despontaram outras religiões, instituições e correntes de pensamento – os liberais e os positivistas – e o catolicismo já não podia mais ser visto como a única religião do país, embora a Constituição Imperial de 25/03/1824 tivesse estabelecido o catolicismo como “religião do Império”.

⁴² Entrevista de d. Filippo Santoro ao jornal *Testemunho de Fé*, em 13/03/2004.

O ensino religioso, no processo de civilização do “selvagem”, exerceu grande influência na construção da nação moderna brasileira no que se refere à transformação radical na vida social das crianças, das famílias, e na sociedade como um todo, o que implicou mudanças radicais na língua, nos costumes, no casamento, na religião. No entanto, havia o temor dos padres jesuítas de que as crianças não perseverassem nos novos costumes devido à vida nômade de seus pais. Esta transformação iniciou-se com a educação jesuítica através da conversão ao cristianismo. A partir desse enfoque, o ensino religioso aparece em uma dimensão extra-escolar – a catequização – mas a sua inclusão enquanto disciplina do currículo escolar nas escolas de “primeiras letras” está explicitado na Constituição Imperial de 25/03/1824. Noutras palavras, a inclusão do ensino religioso no currículo das escolas públicas sempre esteve respaldada por leis do tempo do Império e da República.

Nos anos 30, a Constituição de 1937, decretada por Vargas, instituiu a ditadura do Estado Novo, e o ensino religioso foi proposto pela Igreja Católica como instrumento de manutenção da ordem. As Constituições de 1946 e 1967 ratificaram a concepção de ensino religioso presente na Constituição de 1937. Nesse interstício, destacou-se a aprovação da lei nº 4024/61: “as primeiras Diretrizes e Bases da Educação Nacional, que contêm, em seu art.97, o dispositivo de ensino religioso como disciplina normal dentro do currículo comum, de matrícula facultativa e sem ônus para o Estado” (Cury, 1993:29). A ditadura militar, conforme diz a lei 5692/71, reimplantou o ensino religioso como disciplina nos currículos, que deve ser ministrada em horários normais nos estabelecimentos oficiais de 1º e 2º graus (art.7º), mantendo a matrícula facultativa para mascarar o exercício de poder ditatorial.

Além do ensino religioso, há manifestações religiosas na escola pública: a oração que faz parte da rotina, as datas que organizam e estruturam o calendário da escola e as festas (Carnaval, Páscoa, Festa Junina e Natal) e as músicas, que sempre estiveram presentes no tempo e no espaço escolar associadas ao catolicismo. Entretanto, essas manifestações apresentam-se como divorciadas da religião, produzindo uma mentalidade adequada a uma racionalidade moderna.

Uma breve retrospectiva histórica revela que a separação entre diversão e sagrado, existente tanto no poder político quanto nas festas populares, ocorreu por meio de "um processo civilizador", expressão do sociólogo e historiador Norbert Elias, e "se impôs no Brasil através de uma ação incisiva e persistente do clero romanizado e das elites iluministas, que se orientou em dois sentidos: na separação da religião das manifestações profanas e libidinosas populares e na construção de uma origem histórica e factual dos eventos religiosos" (Steil, 2001:28) – tal como o carnaval no Rio de Janeiro que, antes de se tornar um evento turístico, uma festa profana, era parte do calendário religioso. Essa separação entre o sagrado e profano, a razão e a emoção, o sentir e o pensar, a ciência e a fé, a magia e a religião transformou-se em uma luta com a modernidade.

Nesse sentido, as manifestações religiosas na escola trazem à luz as idéias de mestiçagem e sincretismo religioso, uma vez que estes conceitos expressam uma das marcas de nossa cultura. Para alguns significa a convivência com a pluralidade e a diferença. Para outros, a fusão ou a justaposição de diferentes culturas (indígena, negra e europeia) e de práticas religiosas (santos católicos e orixás), que contam a história de resistência de um povo oprimido e sofrido que se apropriou do catolicismo, recriou-o e reinterpretou-o para mascarar ou mesmo esconder sua cultura, afastando assim a repressão. Para Roger Bastide, aí se evidencia a existência de mundos paralelos, enquanto outros autores consideram estes traços como o símbolo da inferioridade do povo brasileiro e uma das causas de nosso atraso.

Entretanto, o sincretismo está muito próximo do que se costuma chamar de religiosidade popular, que se expressa por meio de manifestações religiosas populares que podem representar a resistência de pessoas simples, comuns, escravos, negros e imigrantes sem recursos às iniciativas da religião oficial e erudita. Nesta perspectiva, existe uma aproximação entre religiosidade popular e cultura popular. Mas os conceitos são palavras que sugerem significados diferentes. As manifestações religiosas e culturais ora são entendidas como movimentos religiosos populares, ora como fanatismo que resulta em isolamento, ora como alienação dos fracos e dos desprotegidos.

Mas a expressão "cultura popular" carrega um significado para os que desejam a transformação social, o sentido de resistência daqueles que lutaram contra a opressão, a desigualdade e a coerção, abrigando o desenvolvimento do conceito de educação popular, educar para transformar, educar para emancipar, educação como cultura. Nos dias atuais, a palavra sincretismo foi substituída por inter-religioso ou interconfessionalidade, para protestar e reivindicar a separação entre Estado e Igreja a partir da convicção de que o inter-religioso define o laicismo por se tratar de uma proposta anti-religiosa em relação ao ensino que prepara a sociedade para a liberdade, a aceitação e o respeito ao outro, a tolerância para com as diferenças culturais e a negociação entre os estilos de vida. Desencadeia-se, então, a polêmica entre os defensores do laicismo e os defensores do ensino religioso.

Os debates em torno da inclusão do ensino religioso nas escolas públicas estaduais do Rio de Janeiro acirra-se com a definição da elaboração dos conteúdos, da admissão e da formação dos professores, além do concurso público para professores de ensino religioso, entendendo-se o laicismo como a liberdade de crenças. Em seu nome discute-se a confessionalidade e a obrigatoriedade da disciplina no currículo escolar como se fosse a controvérsia que dá margem a diversas interpretações; por exemplo, a constituição do ensino religioso como instrumento de proselitismo.

A crença na laicidade não precisa ser coerente para ser aceita, pois o laicismo é um problema polêmico e quase constante em toda a história da educação brasileira, sobretudo no que se refere à questão da inclusão do ensino religioso no currículo das escolas públicas. Isto se dá devido à matrícula facultativa em aulas de ensino religioso e a não-retirada dos crucifixos das instituições escolares.

O laicismo como um problema na República não se limita às escolas, uma vez que ele também está presente nos hospitais e em vários aspectos da administração pública. Assim, interessa-nos aqui destacar que o ensino religioso na escola pública brasileira como disciplina deve ocupar um espaço crítico na cultura contemporânea. Mas isto não quer dizer que a religião esteja presente apenas na escola pública e em situações de desenvolvimento desta disciplina. A religião também aparece pelas ruas da cidade.

Então, é possível compreendê-la como uma chave que permite estarmos abertos para os desafios da contemporaneidade, uma vez que o ensino religioso é na verdade uma questão cultural mais ampla. Esta questão expressa a chegada da modernidade pesada, inaugurando uma nova ordem econômica, política e cultural que está desaparecendo – o tempo da modernidade leve que revela as contradições internas da vida pós-moderna.

Como nos diz Bauman, “o espírito pós-moderno é bastante humilde para proibir e bastante fraco para banir os excessos da ambição do espírito moderno. Ele apenas, por assim dizer, os coloca em perspectiva – expõe suas nascentes interiores, assim como sua vaidade” (Bauman, 1998:205).

Ao seguirmos o “conselho” de Bauman, tomamos de empréstimo o pensamento de Benjamin para nos encontrarmos com os sujeitos da pesquisa:

Resgatar a história das pessoas significa vê-las reconstituírem-se enquanto sujeitos, e reconstituir também sua cultura, seu tempo, sua história, reinventando a dialogicidade, a palavra. Tal resgate se apresenta como ponto crucial para a construção de um conceito humanizado de ciência: ouvir o que até então não pôde ser expresso ou escutado, transformando as sobras, as dobras, as franjas em objeto de investigação, significa levar em conta o que vem sendo tratado como lixo. Assim, a rememoração é proposta como leitura do particular como mônada, pois é também nas obras do cotidiano que a história se realiza (Benjamin, 1987, *apud* Kramer, 2001:162).

Encontro com os professores

O importante era conhecer os professores que trabalham na metropolitana 10 (metro 10), que foi escolhida em função de sua abrangência: zona sul, centro, zona norte (Tijuca, Vila Isabel e Lins), zona oeste (Jacarepaguá, Barra da Tijuca, Vargem Grande, Itanhangá, Rio das Pedras e São Conrado. Cabe esclarecer que o município do Rio de Janeiro compõe três metropolitanas (metro 10, metro 4 [Campo Grande e Santa Cruz] e metro 3 [os outros bairros da zona norte]), isto é, as escolas estaduais estão organizadas administrativamente na Secretaria Estadual de Educação do Rio de Janeiro por regiões denominadas metropolitanas.

Dos 18 professores que ministram a disciplina ensino religioso, um do credo de umbanda é concursado (não foi entrevistado), dois são evangélicos concursados, sete católicos concursados (sendo que três não foram entrevistados), cinco católicos concursados transferidos de Duque de Caxias (2), Itaboraí (1), São Gonçalo (1) e Nilópolis (1) para a metro 10, e três católicos já eram professores da disciplina antes do concurso. Dos 18 professores de ensino religioso lotados na metro 10, quatro não puderam ser entrevistados por motivos diferentes. Então, foram contatados 14 professores distribuídos em escolas públicas, assim localizadas no quadro abaixo:

Áreas	Professores católicos	Professores evangélicos	Professor de umbanda
Centro Santa Tereza (1) São Cristóvão (1)	2	0	0
Zona sul	0	0	0
Zona norte Tijuca (3) Vila Isabel (3c e 1e) Rio Comprido (2)	8	1	
Zona oeste Barra da Tijuca (1) Jacarepaguá (1) São Conrado (1)	2	1	0

Dos quatros professores que não participaram da pesquisa, uma encontrava-se em licença médica, duas não puderam comparecer por motivos diferentes e o único professor concursado para o credo umbanda, lotado no Instituto de Educação e ministrando antropologia, informou por telefone que não participaria da entrevista. Deu como razão o fato de que o seu depoimento prejudicaria o desenvolvimento do trabalho de pesquisa, uma vez que discordava da inclusão desta disciplina no currículo das escolas públicas. Fez questão de ressaltar que é “estudioso e pesquisador das ciências da religião, prestou concurso em função de compromisso com o avô, que é um dos fundadores da umbanda no Rio. Porém, está pedindo exoneração por decisão política, uma vez que discorda da presença da disciplina no currículo das escolas públicas estaduais. O avô participou da Constituinte, do Movimento Inter-Religioso FONAPER em defesa da escola laica”. Ele pediu que a sua entrevista não fosse gravada e só autorizaria a publicação de suas declarações após tomar conhecimento do que estaria

sendo exposto. A sua condição foi aceita, mas não foi possível estar com ele nenhuma vez no horário marcado por causa de seus compromissos.

O encontro com os professores iniciou-se a partir de uma colega que trabalha em uma escola da área e que contatou o professor de ensino religioso. O encontro com esse professor, que demonstrou disponibilidade para participar da pesquisa, conhecia a direção da escola e a coordenadora do ensino religioso da SEE, a qual estava visitando a escola no dia da entrevista. Em seguida, foi marcado um encontro na SEE. Procurei depois a Coordenadoria Regional da Região Metropolitana, que se colocou disponível para dar as informações sobre os professores que haviam sido contatados por telefone ou na reunião para a qual fui convidada a participar.

Foi marcado para cada professor um dia e um horário previamente combinados, que todos cumpriram com muita responsabilidade. As entrevistas com 14 dos 18 professores lotados na metro 10 foram realizadas no período de abril a junho de 2007, na escola, com duração média de duas horas. Apenas uma professora marcou em outro lugar por causa da paralisação. Eu me apresentava para eles como professora e estudante que realizava uma pesquisa, a qual esbocei de forma sintética. As entrevistas foram acontecendo de modo tranquilo e, ao longo do processo, fui percebendo grande interesse dos profissionais que haviam se disposto a colaborar. Cabe esclarecer que todos os professores são moradores da cidade do Rio de Janeiro e com graduação em diferentes áreas, apresentadas no quadro abaixo:

Formação	Católicos	Evangélicos	Umbandistas
pedagogia	2	1	
psicologia	1		
matemática	1		
história	1		
letras	3		
filosofia	1		
química	1		

Quatro professores acumulam mais de uma formação: um tem formação em teologia, pedagogia, direito e psicologia e pós-graduação *latus sensu* em psicologia do Ensino Superior e mestrado nos EUA na área de Humanas, além de uma pós-graduação em

Cingapura em nível de liderança; outra tem formação em química, psicologia, teologia e filosofia; a terceira tem formação em filosofia e história; a quarta professora é formada em psicologia e teologia e tem mestrado em filosofia.

Todos os professores se referem a trabalhos desenvolvidos na igreja, sendo que apenas um deles é também pastor. Quanto à formação religiosa, de um modo geral os católicos têm formação na Mater Ecclesiae; somente um professor cursou teologia na PUC/RJ, mas alguns acumulam teologia e Mater Ecclesiae. Em relação aos evangélicos, um é batista e cursou teologia; o outro é metodista e cursou uma faculdade em Costa Rica que fez convênio com o Bennett.

Os professores participantes da pesquisa

Área	Escola	Formação	Formação religiosa
Centro São Cristóvão	C.E. Olavo Bilac	pedagogia	Escola Mater Ecclesiae
Centro Santa Tereza	C.E. João Goulart	licenciatura em língua portuguesa e inglês	Escola Mater Ecclesiae
Zona norte Rio Comprido	C.E. Paulo Frontin	psicologia mestrado em filosofia - UERJ	Escola Mater Ecclesiae teologia na PUC
Zona norte Rio Comprido	C.E. Paulo Frontin	professora primária	
Zona norte Tijuca	C.E. Soares Pereira	pedagogia UERJ	Escola Mater Ecclesiae
Zona Norte Tijuca	C.E. Prado Júnior	matemática	Escola Mater Ecclesiae teologia
Zona norte Tijuca	C.E. Afonso Pena	pedagogia	Escola Mater Ecclesiae
Zona norte Vila Isabel	C.E. João Alfredo	química	Escola Mater Ecclesiae
Zona norte Vila Isabel	C.E. Equador	licenciatura em língua portuguesa	teologia
Zona norte Vila Isabel	C.E. Argentina	psicologia	Escola Mater Ecclesiae teologia na PUC
Zona norte Vila Isabel	C.E. João Alfredo	psicologia, direito, teologia, pedagogia	batista, evangélico e pastor; líder de uma ONG que trabalha com jovens
Zona oeste Jacarepaguá	C.E. Taiguara	história	Escola Mater Ecclesiae teologia
Zona oeste São Conrado	C.E. Ayrton Senna	pedagogia	Faculdade em Costa Rica convênio com o Bennett metodista
Zona oeste Barra da Tijuca	C.E. Vicente Jacuzi	filosofia professora de história	Escola Mater Ecclesiae

Os participantes da pesquisa (2)

Instituição	Formação acadêmica	Formação religiosa
Arquidiocese	psicologia	
Arquidiocese	direito	
Omebe	letras	
Omebe		
Sec. Est. Educação	letras, licenciatura em língua portuguesa	
Sec. Est. Educação		
Primado da Umbanda		
C.E. João Alfredo		

No encontro com os professores foi utilizada a entrevista semi-estruturada como instrumento de pesquisa. Cada professor foi contatado por telefone para combinar o horário da entrevista, que foi realizada no local escolhido por eles. As entrevistas foram gravadas. As perguntas não foram apresentadas numa seqüência rígida, mas aconteceram conforme a dinâmica da entrevista. Comecei pedindo ao entrevistado que falasse sobre a sua trajetória profissional, o seu encontro com a disciplina ensino religioso. Interessava-me conhecer os motivos que o levaram a escolher esta disciplina, as circunstâncias (pessoas, livros) que marcaram o contato com ela, pedindo que especificasse quais autores estuda e que trabalhos desenvolve com os alunos sob essa orientação. No decorrer da entrevista abordaram-se as questões referentes à:

- opinião do entrevistado sobre a inclusão da disciplina no currículo da escola pública;
- análise do interesse atual pela religião;
- percepção das reações dos alunos observadas na sala de aula em relação aos autores estudados;
- interferência do ensino religioso no espaço escolar.

Ao final de cada entrevista semi-estruturada, registrada por meio de gravações com transcrição imediata, nós as analisamos por fases: 1. audição da gravação, acompanhada de leitura das transcrições; 2. identificação das respostas às perguntas formuladas e de pontos-chave colocados; 3. síntese das respostas e comentário pessoal sobre o conteúdo analisado; 4. identificação de temas comuns e divergentes entre os entrevistados; 5.

escolha de pontos nodais ou categorias que emergiram das entrevistas e do diálogo entre os relatos e a produção de textos dos pesquisadores brasileiros.

2.1 – Não terás vergonha

O debate em torno do laicismo na escola pública estadual destaca a tradição da Igreja Católica na intervenção pedagógica do ensino e traz um fato inédito para a umbanda, a presença neste espaço de professores deste credo, apesar de serem em “número insignificante”, como fala a atual coordenadora do Departamento de Ensino Religioso da Secretaria de Educação do Estado do Rio de Janeiro.

O concurso abriu um maior número de vagas para os católicos, seguidos dos evangélicos e de 26 para outros credos. Para as 26 vagas inscreveram-se apenas 25 candidatos e passaram 22. Há ainda quatro vagas em aberto, o que justificaria até a realização de outro concurso, na opinião da coordenadora do ensino religioso. Segundo ela, são 799 professores católicos e evangélicos e 22 de outros credos: espíritas kardecistas e umbandistas são três, há um candomblecista e poucos messiânicos. Os professores vinculados à Perfect Liberty não conseguiram se credenciar em função das exigências da documentação. “Não tivemos judeu e islâmico inscritos, mas participaram do diálogo conosco. A Sociedade Beneficente Muçulmana também participou do diálogo, mas não quis se credenciar. Na rede estadual, anteriormente o ensino religioso era desenvolvido por católicos e evangélicos, mas havia três professores judeus que elaboravam projetos com os alunos sobre o judaísmo, um pouco de cultura judaica e de história do judaísmo”.

De acordo com a atual coordenadora do Departamento de Ensino Religioso da Secretaria de Educação do Estado do Rio de Janeiro, as 500 vagas do concurso público para o ensino religioso foram distribuídas por credo pela Secretaria de Governo, após a pesquisa realizada em todas as Coordenadorias Regionais sobre a religião dos alunos no ato de matrícula em 2001. O resultado transformou-se em um percentual de vagas distribuídas entre os credos.

Ela também informou que o ensino religioso existe desde 1949 no antigo estado da Guanabara e no estado do Rio de Janeiro, e continuou presente após a fusão. A Coordenação de Ensino Religioso só deixou de existir em dois períodos: no primeiro deles, por nove meses, e no segundo, por quase dois anos. “O primeiro foi na década de 70 e o outro na década de 90, com o governo da Benedita. O ensino religioso sempre foi confessional e o professor sempre foi credenciado pela entidade religiosa competente”. A grande novidade foi a “autorização do Poder Executivo para realizar o concurso público para provimento do cargo de professor de ensino religioso. Anteriormente, este ensino estava sujeito às políticas públicas. Se o governador e/ou o secretário fossem favoráveis, o ensino religioso acontecia, se não fossem, ele mandava todos os professores cedidos para o cargo de docente na disciplina de sua formação”. Por esta razão, a história do ensino religioso é caracterizada por uma descontinuidade. O período em que “nós tivemos mais professores de ensino religioso foi durante a gestão do prof. Arnaldo Niskier, por volta de 1974, que na função de secretário elevou de 157 para 368 professores”.

A partir desta fala da coordenadora (católica com formação em letras), iniciamos um diálogo sobre o ensino religioso. Aqui, um pequeno registro:

(C) A inclusão do ensino religioso envolveu muita luta. Qual é a sua opinião?

(V) O ensino religioso é absolutamente constitucional, já está mais do que provado, inclusive todas as ações de inconstitucionalidade da lei perderam em todas as instâncias do Ministério Público para a Procuradoria Geral. Alega-se também que o estado do Rio de Janeiro ampliou as aulas do Ensino Fundamental para o Ensino Médio, e também para as escolas no presídio, mas o estado não tem só o Ensino Fundamental. Na minha avaliação, o Ensino Fundamental é uma fase muito importante, porque é nela que os princípios são construídos, a beleza está no facultativo, quando o menino, já adolescente, vai poder dizer se quer ou não. A maioria de nossos alunos tem mais de 16 anos lamentavelmente; eles deveriam ter 14, 15 anos como prevê a lei; saem da escola aos 17, 18 anos, preparados para viverem a vida em toda a sua amplitude. Negar o ensino religioso é negar a ela um direito fundamental, porque o homem tem esse desejo infinito de plenitude, como diz Sócrates. Se é infinito, o que pode responder? Só Cristo. Do contrário a gente vai ficar escravo dos desejos, daí o drama que a gente está vivendo na sociedade de hoje,

porque a filosofia neoliberal, a filosofia do consumo sabe que o homem pode ser manipulado segundo as suas conveniências. Mas quem tem o infinito como horizonte de vida julga tudo e não é julgado por nada e nem por ninguém. Ele é responsável diante das circunstâncias. Eu, graças a Deus, me sinto uma pessoa completamente livre, porque pertenço a um só Deus e a um só Jesus Cristo.

(C) Nesse momento em que vivemos, há uma preocupação com a questão do interconfessionalismo. O FONAPER e o MIR estão diretamente ligados a tais idéias. Esta é uma questão para a SEE?

(V) Nós temos diálogo com o professor Sérgio Junqueira, mas somos confessionais e plurais, enquanto o FONAPER é fenomenológico e inter-religioso. Como história das religiões, a nós parece desnecessário o ensino que tem o fenômeno religioso como objetivo. Este fenômeno faz parte da discussão religiosa, mas ele não é o objetivo do ensino religioso. Ele é antropológico, então, existe uma ciência, a antropologia, que pode tratar disso; não se precisa de um professor de ensino religioso para tratar deste tema. A história das religiões é contemplada pela disciplina de história ou até mesmo pela sociologia. Então, nós não vemos o porquê de haver uma disciplina com o nome de ensino religioso nas escolas com este conteúdo. Isso já é parte dos nossos conteúdos. Nosso objetivo realmente é o sagrado, é a experiência religiosa em um caminho concreto de expressão da religiosidade do homem. Esta é a grande diferença que existe entre nós. De fato, poderíamos discutir num âmbito mais geral, mas me parece que há posições inconciliáveis. Eu tenho a visão de que são posições claramente definidas, respeitáveis e não nos interessa nenhum trabalho político, inclusive para tirar das escolas essa modalidade de ensino, mas estamos aqui para firmar uma posição estadual; pode não ser do interesse de alguns setores do estado, mas é de interesse do estado, inclusive porque o governador Sérgio Cabral foi o nosso interlocutor na Assembléia Legislativa para a aprovação da lei”.

(C) Com relação ao ensino religioso, como o departamento desenvolve o trabalho com os professores?

(V) Vou ao campo no mínimo quatro vezes por ano. Visito as Coordenadorias Regionais (em cada região há uma representação com este nome), encontro-me com os professores e faço reunião com os pais quando as comunidades solicitam. Existe uma pessoa responsável pelo ensino religioso na Gerência de Ensino, indicada pela coordenadora regional. Antes do concurso, havia dois articuladores – um do credo católico e outro do credo evangélico – que tinham 6 horas-aula em turma e 10 horas-aula para fazerem o trabalho de articulação; eles eram cedidos de turma,

recomendados pela autoridade religiosa e referendados pela Coordenação. Eles acompanhavam o trabalho dos professores nas suas escolas e também a documentação e realizavam reuniões semanais no centro de estudo de ensino religioso. Eles tinham encontros de formação e eram como multiplicadores. No órgão central, permanecem as duas representantes do credo evangélico e uma representante do credo católico, que trabalhavam com a ex-coordenadora, professora Ediléa.

(C) Quais são as suas principais dificuldades?

(V) A primeira delas é a de deslocamento para outros municípios, a gente viaja 6, 7, 8 horas para chegar, por exemplo, a Bom Jesus de Itabapoana, e o nº de profissionais que compõem a equipe – somos apenas três. A segunda dificuldade surgiu quando os professores foram mandados para as escolas. Como estava no edital, foram criadas as escolas-pólo. Todos os concursados daquela região foram lotados nessas escolas, porque a matrícula pode mudar a cada ano. Esse professor daria atendimento a diferentes escolas de acordo com as suas necessidades. Mas, por causa de um programa chamado *Nova Escola*, que premiava as escolas que tinham melhor rendimento, decidiu-se, sem a nossa participação (a coordenação não foi chamada para essa discussão), que não era justo que o professor trabalhasse o ano inteiro numa escola que tinha quatro estrelas e ele não recebesse a gratificação de R\$ 500. Eu particularmente acho um absurdo a existência de um programa desse tipo; trabalhar bem é obrigação do magistério. Para desfazer essa injustiça, o Gabinete decidiu lotar os professores nas escolas onde tinham a maior carga horária. As escolas-pólo continuaram existindo como referência para o encontro dos professores, mas com isso houve dispersão. Então, nós temos escolas com 90 turmas, mas na realidade só há 12 turmas com professor de ensino religioso, porque naquela escola só existe um professor com carga horária de 12 horas-aula com turma e ele, assim, só pode atender a 12 turmas: um tempo semanal para cada turma. O outro problema foi a compreensão dos diretores em relação à disciplina ser facultativa. Como é facultativa, o aluno pode escolher se quer ou não assistir à aula, e a família pode pedir para o aluno ser dispensado, o que é feito com a apresentação de um documento no ato de matrícula. O aluno é dispensado da aula, mas não da carga horária. Ele não pode ter menos de 800 horas-aula até o final do ano. Então, a carga horária de ensino religioso deve ser preenchida com outra atividade paralela, mesmo que haja na escola apenas um aluno nesta situação. A escola não tem estrutura para isso. Este é um problema de gestão e tem que ser previsto no seu projeto político-pedagógico. Não queremos que o menino seja obrigado a ficar na sala de aula, mas isto pode acontecer, apesar de nossa

intervenção. O próprio pai, infelizmente, não tem essa informação. A gente orienta assim: que o professor converse com todos os alunos nas primeiras semanas de aula; há 4 horas de encontro para que o aluno avalie o trabalho que está sendo feito e se posicione, se for maior de 16 anos. Se for menor de 16 anos, que o professor explique aos alunos e reúna os pais para apresentar como o trabalho é desenvolvido, o que é a lei, quem é o professor, de que lugar ele fala, porque ele pode atender à diversidade. Isto não quer dizer que ele faça de conta que está atendendo à diversidade e nem que seja proselitista. O que queremos é que ele não aja com hipocrisia, porque não existe neutralidade em educação. Nós somos confessionais, o que implica abrir o olhar para a diversidade; a nossa orientação é de metodologia de trabalho diversificado, que tem fundamentação na pedagogia de Freinet. A gente também acha que o ensino religioso não pode ser ministrado por ateu, mesmo que se fale do fenômeno religioso, da história das religiões; entendemos que a religião é antes de tudo uma experiência religiosa. Se você nega a experiência religiosa como é que você vai falar desse objeto de conhecimento que implica experiência religiosa?! Como cientista? Como cientista existe um outro espaço de interlocução que é a academia, a escola. E como cientista, como iremos tratar de uma ciência infusa,⁴³ como a religião? A ciência não-infusa será tratada em outras disciplinas, como a antropologia, a história que elimina a experiência religiosa.

(C) Qual é a importância dessa disciplina na escola e não na igreja?

(V) A Igreja é catequética. A Igreja é educação na fé, que é o trabalho de doutrina. Na escola, é a cultura de fé, ou como a fé dialoga com a cultura, que é a grande questão da modernidade ou da pós-modernidade. É este o enfoque, não é catequese. Por exemplo, o estudo dos sacramentos da religião, o estudo da comunidade religiosa são feitos numa aula de catequese, na igreja. Agora, na escola, por exemplo, vamos estudar as grandes contribuições que o cristianismo deu para a humanidade. Se você é um professor cristão, católico ou evangélico, de acordo com a sua religião, nós vamos estudar o acontecimento cristão, como ele é visto pela Igreja e não pela ciência. É bem diferente, bem distinto”.

Ao término da entrevista, a coordenadora sugeriu uma conversa com a outra colega do credo evangélico (batista e formada em letras) que trabalha na equipe e também exerce a função de diretora nacional do Departamento Nacional de Ensino Religioso

⁴³ Ciência infusa é a que supõe a vinda de Deus por inspiração (Novo Aurélio. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999. p.234.

Evangélico, ligado à Ordem dos Ministros Evangélicos do Brasil do Exterior (OMEBE), instituição responsável pelo credenciamento dos professores evangélicos. O departamento funciona apenas na sua sede, no Rio de Janeiro. As conversas foram se sucedendo.

(C) Qual é a sua opinião sobre a participação dos professores evangélicos na disciplina ensino religioso no currículo da escola pública estadual do Rio de Janeiro?

(V) A OMEBE é uma instituição credenciada na SEE há muitos anos. Os professores evangélicos sempre existiram no quadro da Secretaria, mas em minoria. A coordenação do ensino religioso era muito maior do que é hoje. Era um coordenador para cada credo e existiam três credos: judaico, católico e evangélico; cada um deles tinha uma equipe. Foi diminuindo, somos quatro: dois evangélicos e dois católicos. Após o primeiro concurso público no Brasil para professor de ensino religioso, os Seminários estão reformulando a grade curricular de seus cursos, incluindo a parte pedagógica, ou seja, as matérias específicas que nós, professores de ensino religioso, precisamos dessa base para o trabalho de sala de aula acontecer na escola. O trabalho em sala de aula é muito diferente do que se realiza na igreja.

(C) Qual é a diferença entre o ensino religioso na escola e na igreja?

(V) O professor da escola dominical batista, que por sinal é uma grande escola, tem a preocupação de ensinar os mandamentos da igreja. Nela, a área de atuação é a evangelização: falar de Jesus, falar do amor de Deus para as pessoas. Quando você fala da escola, sai do religioso propriamente dito para ampliar o conhecimento, porque na escola há o projeto pedagógico, e o ensino religioso insere-se a outras disciplinas. A escola não é lugar de evangelização e nem de proselitismo. O objetivo do ensino religioso é a mudança de comportamento no sentido da sociedade.

(C) Quais são as suas principais dificuldades?

(V) A distância entre os lugares, a dificuldade financeira que impede que o professor de outro município participe dos encontros promovidos pela SEE no Rio de Janeiro, e a comunicação, que ainda é muito precária. Por exemplo, a gente avisa com antecedência sobre o cancelamento de uma reunião, mas às vezes o professor que está na sala de aula não recebe a informação e chega para o encontro. Isto atrapalha bastante, mas não é específico dos evangélicos, é uma situação geral de qualquer coordenação.

(C) Há um crescimento dos evangélicos no Brasil. Em função desse crescimento, quase um terço das vagas do concurso foi destinada ao credo evangélico. A entidade

que habilita os professores evangélicos é a OMEBE. Quais são os critérios para identificar os evangélicos? Existe um levantamento em relação ao vínculo dos professores, isto é, protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais?

(V) Nunca nos preocupamos com essas diferenças, nem a Secretaria e nem o Departamento de Ensino Religioso Evangélico (DERE), não há essa necessidade. Todas as pessoas que participam das igrejas ditas evangélicas são evangélicos, mas nem todas as igrejas evangélicas são credenciadas na OMEBE, como a Testemunha de Jeová e a Igreja Universal do Reino de Deus, mas não queria entrar nessa área porque não é de minha competência. Antes do concurso, já existia um professor que trabalhava no ensino religioso e era da Igreja Universal do Reino de Deus. Não quero entrar no mérito da questão evangélica, mas como você perguntou, o evangélico tem Jesus como chefe, autor e consumidor de nossa fé. Mas algumas religiões têm Jesus de outra maneira, e não como a gente vê; então, quando há essa diferença, a igreja não faz parte da OMEBE. O evangélico faz parte de uma comunidade.

Desejando aprofundar a implantação do ensino religioso no currículo das escolas públicas estaduais do Rio de Janeiro, após o concurso público para o cargo de professor de ensino religioso, procurei o Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso da Cidade do Rio de Janeiro, a Ordem dos Ministros Evangélicos do Brasil do Exterior e o Primado da Umbanda, instituição indicada pelo departamento após o meu relato sobre a dificuldade de entrar em contato com o professor do credo de umbanda para conhecer os pontos de vista das instituições em relação ao ensino religioso. Na nossa perspectiva, é importante dialogar com esse credo, por se tratar de um campo religioso brasileiro e também por participar pela primeira vez do ensino religioso na escola pública. Segundo Giumbelli e Carneiro (2004), a ex-coordenadora do Ensino Religioso da Secretaria de Educação, professora Ediléa, fez saber que: “das 11 pessoas já efetivadas em junho de 2004 como professores de ensino religioso de outros credos, sete eram espíritas ou afro-brasileiras”.

A mesma fonte nos informou que houve um movimento no sentido de habilitar a União das Sociedades Espíritas do Estado do Rio de Janeiro (USEERJ) como entidade de credenciamento dos professores “espíritas”. No entanto, a própria instituição, que faz parte do sistema federativo encimado pela Federação Espírita Brasileira e adota o kardecismo como referência, recusou-se a desempenhar esse papel. No universo não

coberto por catolicismo e protestantismo, a USEERJ destacou-se como entidade que buscou constituir uma posição acerca do ensino religioso, elaborando documentos oficiais e divulgando opiniões na imprensa. Cabe ainda ressaltar que a USEERJ mantém representantes nas atividades do MIR. Este, por sua vez, em conjunto com o CRDR, ocupou um dos estandes do II Congresso Nacional de Ensino Religioso nas escolas (ISER, *opus cit.*, :18).

Um ponto que merece destaque é não ter vergonha em assumir uma posição. Os três ingredientes da condição para a defesa da inclusão do ensino religioso são: 1. a certeza de saber a diferença de evangelização (evangélicos) ou catequização (católicos) e o ensino religioso nas escolas públicas; 2. a segurança de ter conquistado a continuidade do ensino religioso nas escolas públicas através do concurso público; 3. a garantia de enfrentar a diferença pelo direito de o aluno e a família usarem a liberdade de escolha para decidir se desejam ou não participar do ensino religioso. A segurança, a certeza e a garantia são fortalecidas pela proteção da filiação às instituições credenciadas existentes, as quais possibilitam a inclusão sob a forma de comunidade do nós, o que implica adesão a um credo.

As posições confessional e interconfessional, aparentemente inconciliáveis, são de aceitação da entrada do ensino religioso nas escolas públicas. Nesta perspectiva, o deslocamento da discussão acerca da inclusão da disciplina no currículo das escolas para o debate da laicidade da disciplina por meio da ciência da religião acaba por determinar uma aceitação tácita da prática de ensino religioso na escola pública.

2.2 – Não terás culpa

A coordenadora do Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso da cidade do Rio de Janeiro nos conta a sua maneira de ver o ensino religioso.

(C) Qual é a sua opinião sobre a inclusão da disciplina ensino religioso no currículo da escola pública estadual do Rio de Janeiro?

(V) Toda disciplina tem uma doutrina. O objeto, a teoria e o método da teologia não são iguais aos da história, da língua portuguesa, da matemática, mas nem por isso

significa que seja uma matéria de alienação, de fazer a cabeça, de doutrinação, que é a crítica que se faz. Toda disciplina tem seus princípios. Por um ponto passa uma infinidade de retas: este é um princípio, não se discute. As leis matemáticas podem ser demonstradas a partir das hipóteses. Como no português, em que os signos e os sinais da nossa língua (qualquer lingüista sabe disso) são específicos em relação a outras línguas. É a mesma coisa na religião. Por que um professor não pode dar todas as religiões? Porque eu não posso fazer esperanto de religiões. Na verdade, ele vai fazer proselitismo. Se esse professor não tem religião, ele vai tentar levar a turma a dizer que religião é bobagem. E se ele professar qualquer religião, quando for falar da outra, vai colocar todos os seus preconceitos em relação a ela. Esse professor não é onisciente a ponto de conhecer profundamente todas as religiões. A própria escola sabe disso. Tanto que existe um professor para cada disciplina. As pessoas não estão conseguindo entender isso em relação ao ensino religioso.

O nosso Estado é laico mesmo com o ensino religioso. Só não vai ser laico se ele próprio ou o sistema de ensino disser que vai fazer o programa de ensino religioso. Nesse momento, ele deixou de ser laico, porque estará adotando uma religião e não haverá separação entre Igreja e Estado. Essa opinião também é compartilhada pelos pareceristas que responderam sobre os parâmetros curriculares nacionais de ensino religioso no que se refere à formação dos seus professores. Dr. Hésio Cordeiro, ateu convicto, disse em dois pareceres (241 e 99) que a formação dos professores de ensino religioso é responsabilidade dos credos. Se o Estado ou o sistema de ensino for definir os conteúdos, aí só vejo um objetivo: extinguir o ensino religioso da própria Constituição.

A briga para que o conteúdo do ensino religioso seja apenas fenomenológico, histórico, antropológico não sustenta a disciplina porque, se assim fosse, a história das religiões poderia ser incluída na disciplina história, ou em sociologia, ou em antropologia; bastaria colocar uma emenda. Não precisa o Estado pagar ou o clero pagar para um professor falar sobre a história das religiões. Agora, se eu digo que a disciplina ensino religioso tem um objeto, uma teoria, um método, então ela se diferencia das outras disciplinas e fica justificada a sua existência. Na escola, a religião não fica solta; a disciplina acompanha o calendário escolar. A criança vai crescendo e percebe que a religião tem um sentido.

Fiquei hiperfeliz quando a gente chamou os indígenas para conversarem conosco sobre religião. Uma pesquisadora da UFF realizou com eles um trabalho lindo com base na cultura étnica. Eu a encontrei numa reunião em que estávamos participando

do Plano Estadual de Direitos Humanos das Minorias; ela respondeu pelos indígenas e eu pelo ensino religioso. Quase fui vaiada pelo grupo que critica o ensino religioso, a religião e a Igreja Católica. Mas falei até o final. Depois, ela veio me procurar porque queria saber mais sobre o assunto. Convidei-a a pedir aos indígenas que escrevessem no nosso livro (publicação do livro didático) ilustrado por Zivaldo para o ensino religioso do credo católico – da Educação Infantil até a 4ª série do Ensino Fundamental. São como livros de literatura, sem exercícios, por exigência do ilustrador. Todos os livros de história têm as histórias dos indígenas, mas contadas por um historiador. Então, eu gostaria que no nosso livro a história fosse contada pelos próprios índios.

Bancamos a passagem e a estadia do índio Sergio da Silva, que é bilíngüe – ele fala guarani e português – participa dos seminários nas escolas indígenas e é professor na aldeia. Quando ele falou para todos os professores sobre a religião, a língua, a história dos Tupi-guarani, ele disse uma coisa que mudou a minha vida, porque aprendi errado através dos professores de história que os índios eram politeístas. Não é assim. Eles têm um deus único, que é o Nhamberu, colocado como o deus-águia, aquele que é misericordioso, criador de tudo. Pode ser que aí tenha havido a influência dos jesuítas, porque afinal de contas são 500 e tantos anos. Tupã, Guaracy, Jacy, se compararmos com a nossa religião, são como os santos, que não são Deus. Eles são na verdade uma representação: pessoas que viveram, que deram testemunhos, como se fossem exemplos a serem seguidos. Os Tupi-guarani chamam essas figuras de soldados de Nhamberu.

Existem as escolas estaduais indígenas e agora já se coloca que os quilombolas têm que permanecer com a sua cultura, assim como os indígenas. No 1º ciclo do Fundamental, você já estuda a história dos escravos, a Lei Áurea, os alunos conhecem o quadro de Vitor Meireles, que retrata quando Pedro Álvares Cabral chegou aqui e encontrou os índios. A nossa religião tem que fazer ligação com estes pontos. Todo o ensino deve fazer parte do projeto político-pedagógico do programa escolar.

(C) O que motivou a elaboração de um material didático sob a forma de literatura?

(V) Como a luta pela implantação do ensino religioso foi muito grande, a gente sabia que no mercado não havia um material para acompanhar o que o professor de ensino religioso deveria ensinar na escola. Então, partimos dos colégios oficiais, por exemplo, o Santo Inácio, e de centros de Educação Infantil da prefeitura, e formamos grupos de trabalho constituídos por professores, cartunistas (alguns sem religião), e fizemos uma programação visual para a Educação Infantil. O trabalho foi realizado

em quatro anos, praticamente um ano para cada nível (1ª à 4ª série). De 5ª à 8ª série, o 2º segmento da Educação Fundamental, e no Ensino Médio respeitamos a proposta das escolas estaduais oficiais e das escolas particulares.

(C) Você poderia nos contar como foi a luta pela inclusão do ensino religioso?

(V) A luta começou com um projeto muito acanhado, em 99, apresentado pela deputada Andréa Zito, que apontava ministros e obreiros na sala de aula para trabalharem da 1ª à 4ª série. Foi boa a idéia porque partiu dela, mas o trabalho dos obreiros e dos ministros é na igreja, nos templos, e não na sala de aula. O projeto foi encaminhado para a Igreja Católica e para todos os bispos para que analisassem a possibilidade de ele passar. Os bispos nos chamaram para rever o projeto. Apresentamos várias emendas, começamos a trabalhar junto com o deputado Carlos Dias e formamos três comissões. Chamamos o CIEP três vezes para discutir se era a favor ou contra; era contra. Dizíamos que era uma área para a qual queríamos concurso para professor, porque o ensino religioso sempre existiu da seguinte forma: o professor fazia concurso para a disciplina de matemática, ou física etc., mas tinha uma formação em teologia, mestrado ou doutorado em teologia, então, ele era convidado para o ensino religioso e saía da sua especialidade para dar aula no ensino religioso.

A disciplina existe desde 1934, mas não constava do quadro, isso era escamoteado. Mas aconteceu o concurso do Rio, que ficou na história. Agora vários estados também estão fazendo concursos. Falamos com a Educação e alguns foram realmente comprando a nossa briga para que houvesse a dignidade desse professor. Bem, a gente conseguiu. O deputado Carlos Dias anexou ao projeto original de Andréa Zito todas as emendas propostas e ele entrou como se fosse um projeto novo. Para acentuar a diferença em relação ao projeto dela, ele colocou a palavra confessional em vez de usar ensino religioso, e isto deu margem a muita interpretação errada, porque pelo vernáculo o confessional é o aluno, não a instituição. O Estado laico não vai se tornar confessional porque está proporcionando um ensino confessional. A confessionalidade é por conta do aluno: qual é a sua religião, se ele quer ou não ter aula de ensino religioso.

É a mesma lei que está aí desde 1934, só que agora com concurso público. A gente trabalhou para que cada deputado participasse da elaboração da lei. Então, o Minc fez o artigo 1 e o parágrafo 1; a Graça Matos (espírita) fez o artigo 3; o Carlos Gouveia (PDT), que na época era da Comissão de Educação da ALERJ, fez o artigo 5, que ampliou para que o ensino religioso não ficasse só na Secretaria de Educação, mas em

todos os órgãos do Poder Executivo onde se fizesse necessário. Por isso é que se abriu para o DEGASE,⁴⁴ para a Ciência e Tecnologia, para a formação do professor, a fim de que as normalistas também tivessem uma noção de como se trabalha com o ensino religioso. Dessa forma, não ficou só restrito à educação, mas sim algo mais amplo, governamental. Os que participaram da elaboração da lei são de partidos totalmente diferentes, mas todo mundo participou. A lei saiu como de autoria do Carlos Dias, mas todos trabalharam, não ficou uma coisa fechada, não é só de uma religião, mas de todas.

(C) Os termos confessional e obrigatório contribuem para as controvérsias?

(V) O Tribunal de Justiça explicou para o Minc o que significa o termo confessional. As escolas de formação religiosa, como Santo Agostinho, Bennett e Sholem, são confessionais, mas o espírito da lei quando assinala confessional cabe aos alunos, a matrícula é facultativa; ele até pode ser católico e não querer aula de ensino religioso. Nesse aspecto, a lei é bem-feita. O ensino religioso não é obrigatório para o aluno, mas é obrigatório que a instituição oficial ofereça a ele o ensino religioso.

Existiam 350 professores que já estavam na função e tiveram o direito de optar, e há mais os 500 novos, são 850. Dos 350, muitos já estavam para se aposentar, parece que ficaram apenas pouco mais de 100. Eles saíram e não foram substituídos; esta é uma das nossas dificuldades.

Após a nossa longa e agradável conversa, entregou-me os pareceres da decisão do Tribunal da Justiça, do Ministério Público e do Conselho Nacional de Educação CP 97/99, além de outros documentos, e também o edital do concurso, o quadro informativo do número de inscritos por credo e o número dos que passaram por credo. Depois, falamos sobre a posição do município do Rio de Janeiro em relação ao ensino religioso, cujos professores trabalham de forma voluntária (desvio de função). Convidou-me para assistir aos encontros de formação de professor promovidos pela Arquidiocese e para participar de um encontro em Vassouras.

É importante trazer aqui também a conversa com o pastor e sua esposa (são batistas) da Ordem dos Ministros Evangélicos do Brasil e do Exterior.

⁴⁴ Departamento de Ações Sócio-Educativas, vinculado à Secretaria da Justiça e Direitos Humanos.

(C) Como foi a participação dos evangélicos na lei que aprova o ensino religioso no estado do Rio de Janeiro?

(V) Na Ata da Assembléia, estou lendo que os deputados evangélicos da época eram contra a lei.

(P) Temos entre os evangélicos vários segmentos, mas no fórum todos são evangélicos, mas há como chegar a eles e falar que estamos de acordo ou não, fazer as nossas críticas a quem está ferindo a Constituição; estamos sempre participando. A gente vigia tudo o que acontece no país em nível municipal, estadual e federal para agirmos como cidadãos, em primeiro lugar pela consciência de uma Constituição que garanta a liberdade; zelamos pelo país onde nascemos, amamos essa terra e queremos o melhor para ela. Nada se faz sem política e sem recursos financeiros.

Particpei há pouco com minha esposa de um fórum em que algumas pessoas eram contra o ensino religioso; é uma minoria que está fazendo tudo para varrer o nome de Deus de qualquer coisa e de qualquer lugar. O argumento que eles utilizam é o fato do confessional e o emprego da verba pública no ensino confessional; está sendo feito proselitismo, mas isso nenhum de nós faz.

Nós pregamos na igreja, nós vamos para ensinar a Bíblia, porque a dimensão religiosa é um fator importante na formação do ser humano. Quero que o princípio religioso também seja parte da formação do brasileiro. Nós e a professora Valéria defendemos o ensino religioso argumentando com a questão do facultativo. As minorias às vezes são ditatoriais.

(C) O deputado Pastor Divino, evangélico, e o deputado Minc votaram contra o ensino religioso nas escolas públicas do Rio de Janeiro e não houve nenhum evangélico defendendo a inclusão da disciplina. Pode se dizer que os evangélicos são contra a lei?

(P) São pessoas que não querem saber de Deus. Precisamos estar vigilantes para que a sociedade não seja levada para o extremismo nem de direita nem de esquerda. A gente está no meio e não nos extremos em qualquer circunstância. Os extremos são agressivos, principalmente os radicais, que acabam impondo um ponto de vista. Muitos comentam que a grande maioria dos deputados é da Igreja Universal do Reino de Deus e eles não querem entrar na discussão. Mas não é bom julgar o todo pela parte e, como eles acabam tendo uma grande visibilidade, fica parecendo que a voz evangélica está sendo representada por eles. Esses deputados não querem o ensino religioso, mas querem imprensa, rádio, templos, benefícios culturais.

(C) A Igreja Universal do Reino de Deus não representa os evangélicos?

(P) Como eu saio dessa saia justa? A Igreja Universal é um segmento exclusivo, onde ela chega encontra evangélicos e toma conta. Ela comprou todas as rádios em que nós tínhamos programas e, no dia seguinte, todos os evangélicos estavam fora. Tudo o que os seus adeptos têm é exclusivo para o trabalho deles. Mas eles têm o seu mérito. A Igreja Universal do Reino de Deus é como se fosse um pronto-socorro que fica aberto 24 horas por dia. Os evangélicos como um todo procedem de forma bem diferente da Igreja Universal do Reino de Deus; esta é uma polêmica presente no Brasil e no mundo.

Eu vi a igreja nascer há menos de 30 anos, vi as divisões que começaram com a Igreja Nova Vida. Em 63, 66 houve o racha com o chamado Movimento de Renovação Espiritual, do Espírito Santo, e eles foram se dividindo; acho que a Universal é a quarta divisão. A origem da Universal foi a Nova Vida, que começou com programa de rádio por todo o Brasil e adotou como lugar de pregação a ABI. Esta igreja é tradicional, bem estruturada, bíblica e universal no bom sentido, ela não é uma igreja fechada, e convive bem com os outros evangélicos. Já a Igreja Universal é exclusivista. Ser evangélico é um fenômeno que acontece dentro de cada pessoa. Os da Universal não fazem parte dessa organização. Eles fazem o negócio deles; lutam pela Universal, não pelos evangélicos.

Eles têm um tremendo trabalho social. Já vimos embriagados, gente que não valia nada virar gente boa, assim como gente que era boa ficar ruim. Como pastor, tenho recebido dezenas e dezenas de pessoas que começaram lá e depois quiseram mais e não tiveram; vieram, então, para uma igreja considerada tradicional.

A minha esposa também viu o início do Bispo Macedo que, em menos de 30 anos tornou-se um dos homens mais bem-sucedidos do mundo. No Brasil, os evangélicos foram perseguidos em determinado momento e também foram enxovalhados. O Bispo Macedo chegou a ser preso, mas acreditou no sonho dele. A gente tem que reconhecer seu mérito. Mas eu não diria que eles são evangélicos, mas sim que são separados, nasceram empenhados em sua filosofia e primaram até o dia de hoje por isso.

(C) Quando se fala nos evangélicos, incluem-se os históricos, os pentecostais e os neopentecostais?

(P) Há divisões dentro do catolicismo e também há entre os evangélicos. A pluralidade tem vantagens e desvantagens. Creio ser importante o respeito entre nós e a liberdade de consciência, como o povo de Israel, quando Deus chamou Moisés para tirar o povo do Egito e levá-lo para a terra prometida. Moisés organizou 12 tribos na saída para a terra da promessa. Já Deus organizou 12 tribos antes da saída. Então, eles

partiram e caminharam por quarenta anos, entraram na terra da promessa e a cada tribo foi dado um pedaço de terra, de onde Deus disse que emanava leite e mel. Mas era só um povo – o povo de Israel – porém organizado em 12 tribos distintas, entre elas a tribo de Judá de onde veio Jesus Cristo, nosso Salvador.

Creio, então, que essa pluralidade de denominações é uma espécie de ampliação daquelas 12 tribos que conviviam bem, formando um só povo, temendo um só Deus, trabalhando para Ele e por Ele. Receberam uma bênção nas nações da Terra, porque Deus disse a Abraão – patriarca maior do judaísmo – que por causa da sua vida todas as tribos e os povos de Terra seriam abençoados, o que efetivamente estava acontecendo. Então, nesse sentido, respondendo efetivamente à sua pergunta, creio que há alguns defeitos em cada subdivisão, mas na sua maioria há virtudes, o que está de acordo com a nossa liberdade de consciência, capacidade de escolha – onde a pessoa se sente melhor é ali que ela deve ficar.

(C) As desvantagens?

(P) A primeira é que é muito difícil para quem está de fora identificar um grupo evangélico. Há até alguns extremamente radicais que julgam o todo pela parte. Para ilustrar: muitas vezes se distingue um evangélico por causa da sua indumentária, que destoa da sociedade; então, todo o grupo é julgado em função daquele que não usa batom, ou não corta o cabelo ou não usa calça comprida. Toma-se um costume que expressa uma realidade sociológica como a representação da totalidade dos evangélicos. Quem está de fora não sabe dos detalhes internos e julga o todo pela parte.

Após a nossa conversa, que durou algumas horas, fui convidada para assistir a um encontro e a conhecer o trabalho realizado pelo pastor e sua esposa. Além disso, eles me entregaram um material sobre a Ordem.

Dentro do clima vivido, em que se procurava conhecer a participação dos católicos e dos evangélicos, foi possibilitada a ampliação do assunto pela participação e pelo apoio que ofereceram ao trabalho. Além de contarem suas ricas experiências vividas, entregaram um material importante para a pesquisa. Todas essas considerações têm como objetivo ressaltar que as questões políticas e éticas indicadas pelas nossas testemunhas, que participaram do processo de discussão acerca do ensino religioso, nos ajudam a esboçar uma outra história que aponta para duas questões: a primeira, a

teologia, diferencia a proposta do ensino religioso confessional do interconfessional; a segunda realça a ligação íntima entre a religião católica e a evangélica, a política para revelar o invisível e a contemporaneidade no que se refere à condição de eternidade, que implica cuidar da vida no presente para cuidar da eternidade. Por esta razão, consideramos que a inclusão do ensino religioso está inserida em uma história que é viva e não nasce com culpa, mas como um caminho que se abre para os desafios singulares da contemporaneidade.

2.3 – Amarás a ti mesmo sobre todas as coisas

Quanto ao aspecto da inclusão da disciplina ensino religioso no currículo da escola pública estadual do Rio de Janeiro, houve a preocupação em dialogar também com os professores da rede pública de ensino. Os professores do ensino religioso focalizaram a inclusão desta disciplina em função da importância da construção da sensibilidade, da humanização do homem, do conhecimento de si, dos valores, da moral, da ética e da cidadania que se tornaram frágeis demais nos dias de hoje. Mas o fizeram com enfoques diferentes, como se pode observar nos relatos que se seguem:

(R) Sou a favor da inclusão da disciplina como ética comportamental. O professor deveria ter um tempo tanto dentro da sala de aula como fora, e ter maior liberdade para atuar até mais fora dela do que dentro, porque o trabalho de capelânia educacional é maior, já que o capelão educacional não se restringe apenas a uma área, a religiosa. Ele tem que ampliar os seus horizontes e trabalhar com uma macrorreligiosidade em função do grupo, respeitando as opiniões diferentes da sua. Além disso, trabalhar com o comportamento, ajudar nas crises comportamentais pelas quais o colégio esteja passando, não confundindo com o trabalho do SOP (Serviço de Orientação Pedagógica, que atua de forma acadêmico-pedagógica).

Eu diria que o trabalho do ensino religioso em termos de capelânia só é efetivado em ambiente acadêmico, universitário, onde há aquele profissional que vai ouvir os alunos, que defende os alunos como se fosse um ouvidor do Estado. Nesse caso, ele seria um ouvidor da escola educacional, que tem como principal meta ajudar os alunos. Defendo a tese da capelânia.

O professor deveria ficar atuando em turnos. O tempo em sala limita uma atividade maior que você queira realizar com o aluno. Se eu tivesse um tempo fora de sala de

aula, eles poderiam conversar consigo, e eu ajudaria os alunos mais no aspecto pedagógico do que no emocional. Apresentamos a idéia de capelânia educacional para a secretária de Educação, pois acho que o professor de ensino religioso poderia ser melhor aproveitado, mas nem todos estariam preparados para assumir esse trabalho. A idéia de capelânia implica transformar o horário de nossos alunos na escola, isto é, haver horário integral, tipo CIEP, com muitas atividades, mas isto é um sonho, uma utopia possível de se realizar.

(I) Vivemos numa sociedade sem valor. As pessoas estão muito voltadas para si mesmas, para o seu umbigo. Só se interessam pelo eu. Deus não quer que a gente viva em função do "ter" e sim do "ser". Somos filhos de Deus, feitos à sua imagem e semelhança; então, precisa-se de valores como honestidade, igualdade, solidariedade, amor, ausência de egoísmo, enfim, de valores que estão perdidos.

(R) Infelizmente os valores não são passados em casa. As pessoas são muito descompromissadas. A religião ajuda a quebrar os preconceitos, a conhecer Jesus e a história da salvação. Por isso, é importante conhecer os seus ensinamentos, que ainda são muito atuais. A gente precisa fazer um julgamento baseado nos ensinamentos de Jesus porque isto traz crescimento.

(M) Este professor acentua o medo, a violência e a insensibilidade existentes no mundo contemporâneo, e argumenta: “o ser humano precisa alicerçar-se interiormente em alguma coisa para ter um pouco de força para suportar as dificuldades de vida, a agressividade. Há pessoas que não têm fé e se sentem muito chocadas, fragilizadas quando os problemas aparecem. Eu acho que quem adquire essa fé fica com mais força, com mais capacidade de compreender o que acontece na vida. Falar da pessoa de Deus é falar da necessidade da fé. É de extrema necessidade a religião para os alunos que estudam à noite, com faixa etária ente 25 e 35 anos; são pessoas sofridas, que carregam incertezas e medos. O ensino religioso tem sido importante para escutar deles que as aulas têm contribuído para mudar as suas vidas, os hábitos e a maneira de pensar”.

Como a questão dos valores e da ética é um interesse comum dos professores que ministram a disciplina ensino religioso, apesar de suscitar preocupações diversas, surgiu em mim a vontade de compreender por que a ética se vincula à religião e não aparece

como possibilidade de ser desenvolvida nas outras disciplinas, uma vez que ela é um componente curricular dos temas transversais, a grande novidade dos *Parâmetros Curriculares Nacionais* (PCNs) do Ministério da Educação. Segundo o próprio documento, é uma questão social que “trata de processos que estão sendo intensamente vividos pela sociedade, pelas comunidades, pelas famílias, pelos alunos e educadores em seu cotidiano”. Então, coloquei a questão da ética como uma idéia-chave para conversar com os professores, um desafio que se coloca para a prática pedagógica em relação às outras disciplinas no âmbito da escola.

(P) Todas as disciplinas deveriam trabalhar com a ética. Acho que a sociedade como um todo perdeu essa consciência; se nós a tivéssemos, talvez não fosse necessário trazer a religião para a escola. A religião tenta adotar essa função no cotidiano, porque tais noções se perderam. Tenta-se resgatar os valores dentro da sociedade como um todo. E a religião é única que não conseguiu ainda se desvincular dessa luta pelos valores. A religião, com aquela sua carranca, no bom sentido, defende os valores, a ética, os costumes.

(MH) Acho que todos os professores devem desenvolver esse tema, mas o programa de ensino religioso tem mais tempo para isso do que as outras disciplinas, porque estas têm que cumprir um extenso programa e os tempos de aula são curtos. Assim, a professora de ensino religioso fica à vontade para trabalhar essas questões porque este é exatamente o seu programa.

(V) A professora atentou para o fato de que as outras disciplinas nas escolas de Ensino Médio estão “preocupadas com o conteúdo programático e voltadas para a área intelectual, porque a grade curricular é dirigida para o ensino técnico e o vestibular, isto é, para uma formação tecnicista e científica, e a formação do lado humano, espiritual é deixado de lado”. Por isso, entra-se na sala com “o objetivo de passar valores morais e religiosos e trazer as questões da família, do casamento, do sexo, que são valores que vão se perdendo. Acho que a gente tem que resgatá-los”.

(D) As ciências comandam tudo, a gente quer afastar totalmente a religião e Deus porque acha que isso aliena as pessoas e as domina. Na escola, pensa-se que não pode falar nada com o aluno porque vai constrangê-lo. E aí não há valores, não há respeito, não há nada. Depois, a sociedade muito hipocritamente começa a reclamar que os

jovens estão batendo nos pais, incendiando mendigos. Acho que tudo isso é decorrência de uma educação incompleta, capenga. Como a gente pode pregar que o mundo é plural e dizer que não há alternativa? Penso que este é o papel da religião.

Outro aspecto comum entre os professores refere-se à pluralidade religiosa dos alunos na sala de aula.

(MH) A pluralidade religiosa dos alunos e o ensino confessional são abordados pela professora, que considera ser “o ensino confessional absolutamente utópico. Ele beneficiou os professores, porque o ensino religioso tornou-se disciplina incluída na grade curricular, isto é, dentro do horário do aluno; o professor deixou de ser um ET dentro da escola e passou a ter horário, ficha de chamada, o que facilita o contato entre ele e o aluno. Dentro de uma escola não existe trabalho mais importante do que o da sala de aula. Todos os profissionais da escola são importantes, mas o trabalho da sala de aula é fundamental”.

(P) A escola não tem estrutura para o ensino religioso funcionar de modo confessional. Nós somos professores confessionais. Não somos professores de diálogo inter-religioso e nem ecumênico. O Mater Ecclesie, que é católico, não propõe a você nenhuma disciplina de ciências religiosas e nem dá fundamentos religiosos. É um curso de teologia voltado para a fé católica. Não creio que os protestantes e os outros credos tenham isso, não tenho informações. A teologia não é única, tanto que o próprio MEC não reconhece oficialmente um curso de teologia, isto porque cada credo tem a sua e todos estão certos.

Vai ser adotada qual teologia? Baseada em qual credo? O nosso embasamento vem do nosso credo. Às vezes penso que o ensino religioso acaba não sendo de fato um ensino religioso, porque não se consegue chegar à essência. Você fala do respeito à diversidade religiosa presente na sala de aula, mas surgem situações como esta: o catolicismo é contra o uso do preservativo, da camisinha, de qualquer método anticoncepcional que não seja seguir a tabela; você tenta levar o assunto para uma aula, mas é uma questão muito complicada, porque a maioria já teve iniciação sexual, já tem filhos. Como o aluno não foi criado em uma cultura católica, ele não vai entender o porquê de o catolicismo ter esse ponto de vista.

O Papa, quando veio ao Brasil, condenou abertamente o uso de pílula, o uso de métodos anticoncepcionais. No caso, ele prega que o sexo é feito para a procriação –

procriação esta que deveria acontecer a partir da relação de um homem e uma mulher, um casal que já se conhece, que tem uma experiência, um amadurecimento, um comprometimento, e que é capaz de assumir os compromissos que o sexo pode acarretar, no caso, filhos. Então, o que ele quer dizer com isso? Se a gente for analisar, é um casal que sabe um do outro, dos seus limites, do seu caráter; conhecem os respectivos passados e podem juntos assumir um compromisso e ter uma família. Isto é a pregação básica.

Mas por que o preservativo é tão combatido? Porque ele vai fazer do sexo uma promiscuidade; você não vai precisar assumir um compromisso com a outra pessoa. Você usa o preservativo e evita a gravidez ou uma possível doença e acabou; você não precisa se comprometer com essa pessoa. O fundamento seria basicamente este, mas na sociedade de hoje não tem como se ensinar dessa forma, porque a pessoa não aceita. Se não há nem o conceito fechado de família, como se vai dizer para essa pessoa que o sexo foi instituído só para se criar família? É complicado.

A noção de família que se tinha na década de 40 não é a mesma que se tem hoje. Há um choque de idéias se você for defender a sua posição baseado na sua fé e na sua vida. O seu aluno não tem os mesmos costumes que você e não acredita naquilo que você está falando. Ocorrem choques – e não é um choque religioso, é um choque de valores do século XXI. A religião diz uma coisa, a vida diz outra, e o seu aluno está no meio; ele vai seguir quem? O ensino religioso acaba sendo mais discussão sobre a contextualidade, o que é meio complicado, porque não parece bem com religião.

(M) Na discussão acerca do ecumenismo, a professora aborda a questão da seguinte maneira: “O ecumenismo é uma proposta que implica os participantes admitirem que a sua verdade não é a única; esta é uma visão muito particular. Falar que existem outras verdades tão legítimas quanto a sua quer dizer que você não é o único protagonista, não é o único que sabe e nem o único detentor do poder na História, e isto assusta muito as Igrejas.

O que acontece? Quando falo que todas as religiões são boas e que cada uma tem a sua forma de se comunicar com Deus, isto significa reconhecer que se pode ir para qualquer uma delas. Esta é uma ameaça para os pastores, que pregam que a sua é o caminho da verdade. Mas a disputa existente nos dias de hoje faz com que a Igreja esteja ligada a ela através de seus membros. Não temos a maturidade para perceber que a questão religiosa inclui o outro e a segurança naquilo em que se acredita. Não é

fácil discutir este assunto num mundo onde se quer ter o melhor, ou ter sem saber para que e por quê.

Apesar de existirem movimentos ecumênicos que poderiam avançar muito, as Igrejas sentem um medo muito grande do que isto significa. Eu acho que na cabeça de algumas pessoas, de alguns pastores passa a idéia de que pensar assim é uma espécie de “a minha Igreja acabou”. Se todo mundo é bom, como é que eu vou mostrar a minha diferença? Como se a diferença estivesse no fato de ser superior, de ser o verdadeiro. A diferença, eu acredito, está na sua forma de ver as coisas; é possível que haja uma outra maneira mais rica do que a minha. Não é uma disputa.

Mas para as Igrejas é muito complicado. Nós não crescemos assim e nem vivemos num mundo que tenha isto como valor. A Igreja não é o único lugar certo, final e acabado, é um lugar onde as pessoas estão construindo. A Igreja não era do jeito que é e, daqui a um tempo, para os meus filhos, para os meus netos, não vai ser da mesma forma que está sendo para mim, quem sabe será melhor. O ecumenismo significa dialogar com as igrejas evangélicas, católicas e todas as igrejas cristãs, o candomblé e a umbanda. Enquanto se crê na própria fé, não se perde o rumo”.

Em relação aos pontos polêmicos, foram levantadas as questões da nota e do professor ser um funcionário público vinculado à entidade religiosa credenciada na SEE, por exemplo: Arquidiocese para os católicos, OMEBE para os evangélicos. Para ministrar aula de ensino religioso, o professor deverá estar habilitado para o magistério de acordo com a portaria 02/97 do MEC, e ter um curso teológico indicado pelo departamento religioso da entidade credenciada, a SEE. Em relação aos católicos, a Arquidiocese do Rio de Janeiro indica o curso da Mater Ecclesiae ou outro curso teológico recomendado pelo Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso do Rio de Janeiro (a PUC-Rio, o curso de teologia do São Bento, o Instituto de Ciências Religiosas, que funciona no Colégio Zacharias).

Quanto aos evangélicos, a Ordem dos Ministros Evangélicos do Brasil do Exterior reconhece os cursos das igrejas credenciadas. Segundo a responsável pelo departamento de ensino da instituição: “Não adianta a instituição ter um curso se ela não for credenciada. Nós também temos cursos de teologia de faculdades reconhecidas pelo departamento porque um grupo de nossos membros cursou e apresentou a documentação toda certa (planejamento, plano, proposta do curso) e a faculdade nos

procurou e pediu o reconhecimento à OMEBE. Há os cursos do Bennett, o Seminário Unido da Igreja Batista. Todas as igrejas chamadas históricas têm formação e as não-históricas têm o Seminário do Sul, na Tijuca, o Seminário Betel, os cursos da Assembléia de Deus. O MEC não registra, mas no momento em que há o reconhecimento, ele passa a ser oficial; o MEC exige a documentação e a proposta que deve contemplar a parte pedagógica”.

A questão da nota é um ponto polêmico entre os professores. Uns defendem que a disciplina não deveria adotar nota; outros defendem que a disciplina deveria dar nota e reprovar.

(P) Hoje em dia, a escola não pode reprovar um aluno em religião porque seria uma coisa chocante; o aluno é tido como um comércio, uma moeda de valor. Então, se eu reprovar um aluno em religião, obviamente ele não irá permanecer na minha escola no outro ano. Assim, a escola pública não admite reprovar, não se pode reter o aluno por isto. Na escola particular é diferente, o professor de religião tem poder. Por outro lado, na escola particular, os alunos estão ali por opção da família, mas muitos não querem participar das aulas de religião, não querem ouvir o que se discute e nem acreditam naquilo. Na pública, ninguém coloca um filho ali em função da religião, mas sim porque você quer oferecer um ensino para ele, para que tenha uma perspectiva melhor de vida e não em função da religião.

A questão do credenciamento do professor pela SEE é um ponto polêmico, porque os professores concursados são funcionários públicos, mas é a Igreja que tem a competência de credenciá-los, indicar os cursos que habilitam para a educação religiosa e organizar o conteúdo programático. O registro do professor é concedido a quem se comprometer a transmitir a doutrina e a vida de Jesus Cristo através do ensino e do seu testemunho, e o pároco ou o pastor do candidato deverá ser ouvido.

Em relação à luta pela inclusão da disciplina, somente duas professoras abordaram o assunto:

(I) Ela conta a respeito da sua participação: “Nós éramos informados de tudo e comparecíamos à Assembléia Legislativa; colocamos os nossos nomes no abaixo-assinado. Estávamos mobilizados. A inclusão da religião é necessária e urgente

porque a humanidade está perdendo os valores, aqueles que foram colocados por Deus em nossa vida: honestidade, fidelidade, solidariedade, humanidade e amor”.

(D) O professor alega que a inclusão da disciplina provocou polêmica por causa do concurso público para professores. Na sua opinião, o ensino religioso continua presente no currículo escolar devido à “substituição de Deus pela ciência; o ser humano lembrou da dimensão física e intelectual, mas esqueceu da sua dimensão transcendente. A educação religiosa é importante porque pode oferecer essa dimensão ao ser humano. Hoje somos escravos da ciência. Não sou contra a ciência, mas ela é realmente idolatrada e ocupou o lugar da religião. O aspecto transcendente do ser humano precisa ser resgatado.

Na perspectiva de Bachelard existe o homem divino e o noturno. O homem do sonho e o homem da ciência. O que caracteriza o ser humano não é a razão. Para Bachelard, antes da razão vem a criatividade, aquele impulso de fazer algo. Freud fala da pulsão. Então, antes da razão existe algo que, às vezes, a gente não sabe definir e ao qual cada um vai dar um nome diferente de acordo com a sua área de atuação.

Na minha opinião, essa dimensão não é de âmbito nem intelectual, nem físico, mas engloba algo de que a gente não sabe, algo de mistério, de afeto, de valores, e não é só raciocínio. É o mesmo conceito de Freud para a pulsão: ela não é física e também não é instinto. O aspecto transcendente seria, então, aquela dimensão a que nós não estamos acostumados”.

A preocupação com o Estado laico foi trazida por uma professora que pensa a religião sempre presente na Constituição Brasileira, desde o Império, com a perspectiva da educação e da religião voltadas para a questão ética. Para ela, o debate sobre o laicismo no Brasil sempre ocorreu com a presença, em caráter facultativo, do ensino religioso na instituição escolar.

2.4 – Cobiçarás conforto e prazer

O “ensino religioso interfere no espaço escolar?” – esta foi uma questão abordada com a coordenadora do Ensino Religioso da SEE, que assim apresenta a sua opinião:

Interfere de forma muito positiva, pelas experiências que eu tenho observado. Acho que tive a sorte de só visitar escolas em que o trabalho do ensino religioso é fruto de

uma conquista do professor, porque não foi fácil chegar até ela. Enquanto o ensino religioso com professor concursado não existia, ele não incomodava ninguém. O ensino religioso sempre foi confessional em todas as legislações, só que não se usava a palavra confessional, porque era o ensino de uma religião, o cristianismo. A discussão só ficou mais inflamada no Rio depois que aconteceu o concurso. [...] O ensino religioso interfere de modo positivo porque há menos conflitos no espaço escolar; o diálogo começa ser melhor exercido, a democracia e a cidadania tornam-se aos poucos mais efetivas dentro da escola. O conflito vai existir sempre porque faz parte do homem.

É importante que haja um olhar mais diferenciado para o aluno (no sentido positivo da palavra diferenciado). Quando a escola nos traz algum tipo de desarmonia entre o trabalho do professor de ensino religioso e a proposta da escola, vamos até lá para ver a possibilidade de promover a conciliação. Então, ficamos perto do professor, assistimos às suas aulas, identificamos o problema e realizamos um trabalho mais próximo a ele para mostrarmos a nossa visão. Dessa forma, estabelecemos um diálogo com ele e com a autoridade religiosa credenciada.

Na opinião da professora que faz parte da equipe central como representante dos evangélicos,

O ensino religioso no espaço escolar tem a função de somar. Então, o professor dessa área tem a oportunidade de conversar com o aluno e observá-lo, o que permite um olhar diferenciado em relação a ele. Na aula de ensino religioso existe a possibilidade de o aluno perceber que há uma outra maneira de se viver a vida. A observação e o diálogo entre professor e aluno contribuem para que, ao participar do Conselho de Classe, o professor traga uma outra visão sobre o aluno, criando formas de se pensar uma outra proposta de trabalho com ele. Assim, o professor de ensino religioso auxilia os outros professores e soma esforços ao trabalho realizado pela escola.

Cabe esclarecer que esta pergunta não foi feita à OMEBE porque já tinha sido apresentada a uma componente da equipe central da coordenação de Ensino Religioso, ligada a ela. Esta é a razão pela qual há a ausência da posição do Departamento Religioso Nacional da OMEBE.

A diretora do Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso do Rio de Janeiro considera que o ensino religioso interfere porque

A Igreja tem as normas para segurar a sociedade, para salvar, entre aspas. Pode ser que não salve, mas tem como propósito realmente salvar ou recuperar a sociedade. Então, a Igreja interfere profundamente e incomoda, porque ela visa a este objetivo. O sistema político interessa a ela para criar as leis, em função de a Igreja estar preocupada com o bem-estar da população brasileira. Como a Igreja é na verdade uma das representações da sociedade civil, ela dá muita dor de cabeça para as políticas partidárias. O que incomoda muito as pessoas é justamente a capacidade de transformação política da sociedade que possa vir através dela. Por isso, a Igreja interessa ao povo, o povo quer. O ensino religioso interfere na escola pública pela mediação que faz entre o aluno e a realidade escolar, e também pela visão que passa da dimensão transcendental do ser humano.

2.5 – Buscarás a felicidade

Para os professores, o ensino religioso interfere na escola pela transmissão da dimensão transcendental do ser humano e pela função de mediador entre os conflitos dos profissionais da escola e os alunos. A mediação aparece na intervenção feita pela professora de ensino religioso entre a aluna e a outra professora em situação de conflito. Assim ela nos relata:

(L) Em 2006, uma aluna brigou feio com uma professora na sala de aula, foi uma coisa terrível, porque queria agredi-la fisicamente. Eu estava passando no corredor e entrei na sala de aula. Chamei a aluna e a abracei, fui conversando com ela para acalmá-la e depois conversei com a professora. A aluna gritava: "A professora está ficando maluca, está me abraçando!". Ela não esperava que uma professora fosse abraçar alguém em uma situação como aquela. Junto com o abraço, fui pedindo para ela ter calma, e falava: "Você tem que ter calma porque você passou dos seus limites. Aqui existe uma hierarquia, o professor é uma autoridade dentro de sala e você pode ser presa por causa disso". Ela gritava: "Eu não quero nem saber!". Eu respondia: "Você quer saber porque você tem filhos". Sabia onde ela trabalhava, onde ela morava e que tinha filhos. A situação foi apaziguada e a aluna encaminhada para a orientadora. Depois disso, ela brigou e desrespeitou o professor de física, e também a

diretora e a coordenadora quando foi encaminhada para a direção. Nesse momento, ela foi convidada a se retirar da escola. A mediação muda bastante o quadro, porque um ajuda o outro, o que possibilita o trabalho em sala de aula. Por isso, os professores de outras disciplinas nos procuram para falar sobre os alunos que estão atrevidos, agressivos, brigando com todo mundo e nos pedem para conversar com eles.

Uma professora sugere que o ensino religioso interfere no clima da escola porque ele se torna uma referência para colegas, alunos e direção.

(V) Nós estamos com dois anos e meio de trabalho e percebo que a gente vira uma referência. Quando o professor está com um problema com o aluno, ele nos procura para propor um trabalho integrado. Acho que a direção e os colegas vêem o nosso trabalho como uma forma de apoio, de ponte para a crise social que está estourando lá fora. Já tive alunos e professores me procurando porque queriam uma resposta, uma palavra. É a carência que o ser humano tem em todos os lugares. Então, surge uma empatia: fulano vai poder me ajudar. Também me cobro uma postura como professora de ensino religioso que satisfaça a essa expectativa. Só trabalho com 12 turmas, sendo um tempo em cada uma, mas existem 54 turmas. O resultado maior a gente não vai ver agora, imediatamente, é um processo a longo prazo.

Alguns professores consideram a inclusão do ensino religioso no currículo escolar como:

(D) Uma interferência, porque é uma disciplina obrigatória, mas de matrícula facultativa. Esta disciplina envolve um aspecto que estava muito esquecido ou até sufocado, que é o transcendente, a espiritualidade. Assim, ela afeta todo o espaço escolar, a questão dos valores; tudo vai sendo modificado num processo muito lento, como gotas, mas tenho certeza de que ela, assim, vai alterando o espaço escolar.

A dimensão transcendental da disciplina permite aos alunos aprenderem conhecimentos e valores para a vida em sociedade a partir de trabalhos que enfocam a solidariedade.

(T) Foi feito um trabalho de solidariedade, e a escola foi mobilizada para a doação de sangue e para ajudar um aluno da escola que está com câncer. Os alunos fizeram cestas, visitaram o colega. Acho que o ensino religioso propicia isso na escola. Dessa forma, eles vêem que não é só ganhar dinheiro e trabalhar. Também desenvolvi um

projeto sobre a África e abordei as religiões afro-brasileiras; convidamos pessoas para falar sobre a umbanda e sobre a Campanha da Fraternidade. É importante para discutirmos valores. Falar deles é também começar a falar da questão de Deus, do cristianismo, de Jesus Cristo que veio trazer esses valores para nós, e isso deve ser resgatado. O ensino religioso interfere porque oferece ao indivíduo a dimensão espiritual do ser humano, porque ele, mesmo que não tenha religião, possui as dimensões espiritual, política, psicológica, intelectual. Os alunos gostam da aula; trabalho com filmes. A interferência do ensino religioso na escola se dá porque o aluno gosta de ser ouvido e de participar.

A relação entre o sujeito e a transcendência é uma questão crucial para o ensino religioso no cotidiano educacional, porque sugere que ela é o caminho para a felicidade e para a conquista de valores. A professora explicita:

(I) A sociedade impõe valores como o individualismo, mas temos a essência de Deus. Plantadas no nosso coração estão as sementes do amor, da fraternidade, da solidariedade. Só haverá felicidade se você amar o outro. A felicidade plena só é alcançada com amor e Deus. O homem está sempre em busca de Deus. Então, faço um trabalho ecumênico. A Santíssima Trindade – Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo – é a família de Deus. Ele nos criou, mandou seu filho para nos salvar dessa miséria em que a gente vive e o Espírito Santo para nos santificar, ou seja, para a gente voltar a ser puro como éramos ao nascer. Se nós não nos santificarmos, não voltaremos para Deus, e isso em qualquer religião.

A fé é uma condição para a relação com a transcendência, porque é a chave para o sentido da vida, o que implica mudança de postura diante da valorização que esta passa a ter. Na opinião do professor:

(M) A aula de religião está contribuindo para mudar a postura do aluno. Ele nos traz problemas e podemos ajudar. Assim, a aula de religião pode contribuir para a escola melhorar em termos de qualidade e para sensibilizar o aluno, porque a realidade das comunidades é agressiva. Se ele encontrar na escola esse apoio, uma maneira mais carinhosa, afetiva e acolhedora, ele se sentirá mais seguro. Mas a maioria das escolas não tem aula de religião. No entanto, o tempo de aula – uma aula por semana – é curto: 40 minutos à noite e 50 nos turnos da manhã e tarde; não dá para fazer um

trabalho profundo. Mas a postura do professor passa certos valores para os alunos; o que ele assimilou vai ser direcionado para outras aulas, até com certa melhoria da sua visão sobre as questões. Há professores na escola que são religiosos e às vezes ajudam o professor de religião debatendo algum assunto ou mesmo dando um texto que ajuda a refletir.

A mensagem cristã que há na relação com a transcendência possibilita a politização das pessoas, a luta por uma sociedade mais justa, mas com fé, segundo a opinião desta professora que assim se considerava:

(MH) Muito idealista (ainda sou), mas agora com os pés no chão. Eu voava, achava que podia transformar tudo e trabalhava muito. Iniciei o trabalho numa escola convidada por um diretor para desenvolver o ensino religioso, que eu nem sabia que existia na escola pública. Eu via os problemas na escola, como a violência. Então, pensei em realizar ali um projeto como eu fazia na comunidade através da Igreja.

Iniciei criando na escola um grupo de jovens, depois o Grêmio, promovendo festividades. Na época, os alunos gostaram muito. Eu trabalhava com grupos e só participava quem se interessasse. Mas eu me esforçava para que eles se interessassem: comprava ou alugava slides e projetava na parede, como se fosse cinema, levava música, enfim, fazia tudo para atraí-los. Hoje é diferente: é mostrar para o aluno que a religiosidade faz parte da cultura humana, a partir do trabalho com valores, ética, religiosidade, respeito por outras expressões de fé. E isto a partir da própria postura do professor. As religiões podem dar os braços e trabalhar pelo bem comum.

A atual lei é paradoxal, porque imagina colocar dentro de cada escola um professor de diferente credo, mas se faltam professores de quase todas as disciplinas, se os alunos têm por isto tempos vagos ou saem mais cedo!... Eu sou a única professora de ensino religioso em uma escola com três turnos; tenho no turno da tarde 12 turmas, mas cada turno tem 17 ou 18 turmas. Não posso trabalhar só com os católicos e deixar os outros pelos corredores da escola zoando, como eles dizem. Trabalho de modo ecumênico e fiz um pacto com a direção: a gente omite que a disciplina é facultativa. Minhas turmas têm problemas de comportamento, de entrosamento entre eles.

Este ano houve muitas questões disciplinares no turno da noite e no turno da manhã; o turno da tarde foi o mais calmo. Os professores, no Conselho de Classe, falaram que os alunos da tarde se concentram mais. Fiquei quieta, mas satisfeita, apesar de os professores não fazerem a ligação com a presença do ensino religioso.

Para o ensino religioso tornar-se viável nas escolas, os professores tiveram que conquistar alunos, colegas e direção, como define este professor:

(R) No início do trabalho foi complicado, porque tivemos dificuldade de aceitação dos professores de outras matérias por vários motivos, mas também porque diminuiu a carga horária dessas disciplinas e foi uma queixa muito grande. Depois, as pessoas se acomodaram, como tudo no Brasil, e deixaram de lutar porque viram que era dar murro em ponto de faca. Agora, o ensino religioso cresceu e nós estamos aqui no colégio atendendo a 95% dos alunos. Não existe a obrigatoriedade, mas eles devem frequentar para ter nota (existe uma nota de participação do aluno dentro do projeto, não de avaliação). É uma opção que o colégio apresentou para poder dinamizar esta participação. O ensino religioso nesse colégio abrange o envolvimento de todos (é a única escola da metro 10 com dois professores: um católico e um evangélico).

Para o ensino religioso acontecer na escola,

(P) Ele precisa ocupar um lugar de soma com o espaço escolar; se não houver isso, não terá força e será uma disciplina como outra qualquer, mas também depende do projeto da escola e da relação da disciplina ensino religioso com as outras disciplinas.

Como argumenta uma professora, o ensino religioso pode interferir como extensão da segregação ou como espaço de possibilidade.

(M) Acho que a religião pode ser uma interferência no sentido de segregação, isto é, pode ser um momento de classificar os eleitos, então, pode ser uma interferência negativa. Mas pode interferir também de forma positiva, aceitando, acolhendo as dúvidas dos alunos, como num trabalho em ciências que fizemos. Foi muito interessante, porque surgiu a preocupação deles em relação a dois pressupostos: a Bíblia diz que Deus criou o mundo e a ciência alega que foi em decorrência de uma evolução. Uma coisa é a gente viver essa questão pela sua fé, que é algo particular; outra coisa é a gente lidar com um conhecimento coletivo. Acho que a própria palavra religião causa desconforto ou curiosidade. Não tenho uma idéia definida. O professor de ensino religioso tem a liberdade de se aventurar por outros conteúdos, uma vez que

não tem que trabalhar visando ao vestibular; então, ele pode se dar ao luxo de ter uma abertura.

O desenvolvimento do ensino religioso inspira diferentes tipos de discurso, mas assume um papel ativo na vida da escola, mas qual é o interesse dos alunos pela disciplina?

2.6 – Honrarás a participação na comunidade do “nós”

Os autores estudados na disciplina ensino religioso integram a fundamentação da proposta de formação de professores do ensino religioso elaborada pelo Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso da Cidade do Rio de Janeiro, que contou com a participação dos professores no Seminário Pressupostos Teóricos dos Livros Didáticos de Ensino Religioso.

O Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso da Cidade do Rio de Janeiro aponta para o ensino religioso confessional e plural, para a perspectiva de reconhecimento da pluralidade religiosa fundamentada numa ética pela paz, que tem como base epistemológica a teologia. Esta considera que a prática religiosa se origina das experiências de fé, evitando-se o proselitismo que, segundo a diretora, significa o recrutamento com hostilidade por crenças ou adeptos de outras correntes confessionais, conforme consta do art.1º da lei 9475/97, e o uso da linguagem preconceituosa como afirmação de laicidade da escola. Para ela:

O confessional é ecumênico, é a convivência com as diversas crenças, embora fechado para todas as formas de fanatismo e hostilidade, por isso mesmo não pode ser imposto ao ateu nem ao agnóstico. O ecumenismo é uma forma de convivência e de colaboração interconfessional, em nada se opondo ao confessionalismo religioso.

A partir desta perspectiva, o Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso da Cidade do Rio de Janeiro estabelece um diálogo aprofundado com a Sociedade Beneficente Muçulmana, a Aldeia Tupy Guarani de Parati Mirim, a Associação das Religiões Orientais, a Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro, as religiões afro-

brasileiras, o Rabinado Israelita e do Diálogo Ecumênico, os irmãos em Cristo, os evangélicos e a Igreja Católica Ortodoxa Antioquena.

Este Departamento elabora um programa de religião católica para a Educação Infantil, o Ensino Fundamental e o Ensino Médio, organizado da seguinte maneira: orientações gerais, natureza e finalidade, núcleos temáticos, áreas de objetivo, critérios metodológicos, êxitos formativos e alunos em situação de deficiência. Apresenta uma articulação dos núcleos temáticos por faixa etária e matrizes projetuais que se desenvolvem com base na experiência de transcendência e no diálogo inter-religioso, também trazendo as problemáticas do mundo jovem que são apresentadas por temas, cada um contendo as referências de:

- cultura geral, conteúdos confessionais e síntese conceitual: o significado da corporeidade, a educação sexual, a educação ao amor;
- cristianismo e classicismo: horizontes culturais em confronto;
- a morte e a vida no além: teorias, convicções religiosas e opiniões em comparação com o cristianismo;
- a concepção de Deus na Bíblia;
- a Bíblia como obra literária da antiguidade: a exegese, o seu desenvolvimento, os seus métodos;
- Bíblia e antropologia;
- o Êxodo: reconstrução histórica e valor teológico;
- a espera messiânica do povo hebraico: os profetas;
- as festas, os ritos, os lugares de culto judaicos e cristãos;
- o anúncio do reino;
- os milagres e as parábolas;
- as buscas críticas de Deus na filosofia;
- a responsabilidade do homem para consigo mesmo, para com os outros e o mundo: consciência moral, verdade, lei, liberdade;
- gênese e desenvolvimento da consciência moral e da religiosidade da idade infantil à adulta;
- o empenho dos cristãos na política pela paz, pela solidariedade e pelos direitos humanos;

- a ética da vida: os desafios da biopolítica e das tecnologias avançadas aplicadas à pesquisa;
- relações dos casais e procriação responsável, e muitos outros.

Com a concepção pedagógica de educação integral que aprofunda as questões referentes à psicologia do desenvolvimento e da aprendizagem, destacando-se o construtivismo de Piaget, o Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso da Cidade do Rio de Janeiro organizou livros de ensino religioso embasados em Tillich, teólogo protestante que concebeu o princípio da correlação do Ver-Julgar-Agir como uma ligação entre as perguntas existenciais e as respostas teológicas, conforme relato da diretora do Departamento.

Nesta perspectiva, foram produzidas vinhetas e DVD para a Educação Infantil. Para o Ensino Fundamental, quatro livros. O livro I trata das obras de Deus criador. Destaca-se a figura de Deus Pai e trabalha-se com o que Deus criador fez. A criança de 7 anos está saindo da fase do egocentrismo assinalada por Piaget; por isso, partimos do próprio aluno: quem sou eu?; onde moro?; de onde vim? Todo o programa é articulado com a geografia, a história. A gente trabalha com a linguagem das crianças, não há nenhum choque entre a ciência e a fé, porque não é para a gente ser fundamentalista, tem que ser a leitura do teólogo que ensina, porque na verdade a Bíblia não pretende ser um livro científico, e sim um livro narrativo.

O segundo livro fala sobre Cristo, a segunda pessoa da Santíssima Trindade, com a linguagem da criança. É abordado o outro diferente de mim: o meu colega de turma de cor diferente da minha; o menino de rua, que ganha a vida limpando carros, por exemplo. Olhar o outro diverso de mim, estabelecer um diálogo com ele, mas todos acreditando no mesmo Deus. Nesse livro surgem as religiões monoteístas e seus protagonistas: os evangélicos, os judeus e os muçulmanos.

O livro III são os sinais do Espírito Santo, a terceira pessoa da Santíssima Trindade, e são trabalhados os diferentes carismas: a sabedoria que é a própria obra do Espírito Santo, que faz cada um diferente do outro, que aglutina as várias pessoas, mas cada uma com a sua identidade – amplia-se o diálogo com os indígenas, com as religiões que não são monoteístas.

O livro IV é a Igreja de Cristo, e estabelece-se o diálogo com a umbanda.

O Departamento Nacional do Ensino Religioso da Ordem dos Ministros Evangélicos do Brasil e do Exterior tem como intenção implantar departamentos estaduais e municipais. A diretora nos informa que o Departamento está em processo de reformulação do plano básico, que inclui a proposta de formação do professor e estabelece o conteúdo programático do ensino religioso, visando responder à lei e ao decreto que determinam que cada instituição credenciada deve preparar um documento para ser encaminhado ao Conselho Estadual de Educação.

Os professores do credo evangélico tiveram conhecimento da proposta inicial quando tomaram posse na UERJ; nós os convidamos para uma aula inaugural em abril de 2004, a fim de apresentar a proposta que teve a forma de um documento que servisse de referência, de coluna dorsal para que o professor não chegasse "caindo de pára-quedas" na escola. A proposta inicial contou com a parceria da Sociedade Bíblica, que ofereceu o material de trabalho para que se organizarem os cadernos bíblicos. Estes servem de apoio para o professor desenvolver o trabalho em sala de aula e vão da Educação Infantil ao 1º ano do Ensino Médio, passando por todo o Ensino Fundamental. A OMEBE ficou sabendo do edital do concurso de 2003 em curto tempo, por isso, cumpriu-se o mínimo exigido, sem condições de se criarem critérios para o concurso, que foi elaborado pela SEE. Por esta razão, as faculdades de teologia conveniadas com a instituição não tiveram tempo hábil de fazer uma adaptação. Dos professores concursados para o credo evangélico, apenas dois pediram exoneração.

A Ordem dos Ministros Evangélicos do Brasil do Exterior foi fundada em 1972 como uma associação de "fins não econômicos, constituída por tempo indeterminado, composta de número ilimitado de associados, com sede na Avenida Marechal Floriano. A OMEBE é composta por oito departamentos: Capelânia, Jurídico, Ação Social, Beneficência, Relações Públicas, Rádio, Televisão e Jornalismo, Educação Religiosa Cristã e Educação Religiosa nas Escolas.

O FONAPER, preocupado com os princípios do Estado laico, organizou nove seminários com o objetivo de discutir a formação do professor de ensino religioso e o conteúdo da disciplina ensino religioso com base na área de conhecimento teórico-metodológica denominada Ciências da Religião. Esta fornece os subsídios para o desenvolvimento de práticas pedagógicas sem prejudicar a laicidade da escola, uma vez

que “considera que o estudo das religiões é tão laico quanto qualquer outro, na esfera das ciências” (Passos, *Revista Diálogo*, 2007:16). João Décio Passos argumenta que o ensino religioso “é uma questão de educação para a cidadania plena; sustenta-se sobre pressupostos educacionais e não sobre argumentações religiosas, ainda que estas sejam legítimas e importantes para o ser humano” (idem, p.18).

A partir desta perspectiva, o ensino religioso das Ciências da Religião tem duas vertentes. A primeira toma a religião tendo em vista a multidisciplinaridade; a segunda lança mão da religião como uma disciplina autônoma caracterizada pela diversidade metodológica de caráter pluridisciplinar, tendo como objeto o fenômeno religioso em toda a sua complexidade, com reflexões advindas da antropologia, da filosofia e da fenomenologia da religião. Ambas reivindicam novas bases para o ensino religioso pautadas em uma laicidade de conhecimento que pressupõe o fenômeno religioso para reconhecer a “alteridade e o respeito à sua dignidade”, “favorecer a percepção do valor de um mundo plural e diversificado”, recuperar a “força espiritual das religiões”.

Ao postular a base epistemológica para o ensino religioso, “em termos de Ciências da Religião, vemos a importância da abordagem do ser humano filosoficamente compreendido como aberto ao transcendente e como sujeito culturalmente situado de acordo com as referências religiosas, informado de múltiplas maneiras sobre elas e, muitas vezes, agindo a partir delas. Insistimos na necessidade de distinguir educação da religiosidade de educação do cidadão, incluindo nesta última a dimensão religiosa enquanto algo presente no indivíduo e na sociedade. Nesse sentido, afirmamos o valor do Estado leigo, de uma “ciência leiga” na qual o estudo da religião é necessário para a formação de cidadãos críticos e responsáveis, capazes de discernir a dinâmica dos fenômenos religiosos que perpassam a vida, em âmbito pessoal, local e mundial” (*ibidem*, p.18).

Com esse pressuposto pedagógico, que é também ético, torna-se possível compreender que a educação deve estar voltada para uma ética mundial que passa pela paz entre as religiões, apontando para “a urgência da compreensão das tradições hegemônicas, mas também das minoritárias”. Portanto, o estudo das religiões constitui “um caminho de

passagem para algo mais elevado que coincide com a própria vida dos sujeitos e dos grupos que compõem as nações e a sociedade planetária” (*ibidem*, p.19).

Ao perguntar à coordenadora do Ensino Religioso da SEE sobre este assunto, ela nos respondeu:

O ensino religioso confessional e plural tem um objeto de estudo que não é contemplado em nenhuma outra área de conhecimento, ou seja, o objeto deste ensino religioso é o sagrado da religião, a fé e as fontes e os mistérios da religião; adota o ecumenismo e o diálogo inter-religioso como métodos para desenvolver os conteúdos específicos da disciplina. O homem é desejo de eterno, portanto, a educação que visa ao homem integral deve proporcionar-lhe acesso ao conhecimento transcendente. Ao contrário do que muitos dizem, o objeto de ensino religioso não é o ecumenismo ou o diálogo inter-religioso, nem a ética e os valores, porque estes não justificariam a disciplina, já que a filosofia, a sociologia, a antropologia, a história das religiões são eficazes no desenvolvimento desses conteúdos.

Como não existe neutralidade, todo professor é marcado culturalmente, forjado pelo tempo e pelo contexto histórico-social, como revelaram os colegas de formação histórico-marxista. O professor ensina não apenas segundo o conhecimento que carrega sobre o assunto, mas com sua visão de mundo, com sua postura crítica, com seu juízo sobre a realidade. A grande questão é como se forma esse juízo. Por esta razão, não concebemos as aulas de ensino religioso como uma aproximação ao fenômeno religioso; é preciso ajudar a pessoa a se perguntar: Eu, quem sou?; Qual o sentido da vida? – isto porque nós existimos através de alguma coisa.

Dessa forma, é preciso ajudar os educandos a dirigirem o olhar para o mistério que é a própria realidade. E Deus é um ponto de apoio científico para as diferentes concepções das ciências que estudam a religião. Com isso, queremos dizer que é da relação entre religiosidade e realidade que surge a fundamentação epistemológica para o ensino religioso, que compreende que cada religião tem seu objeto de conhecimento, seu método e sua teoria.

Assim, a Coordenação do Ensino Religioso do Rio propõe uma teoria baseada no corpo doutrinário de cada religião; no ensino social da religião; nas constituições, nos decretos e nos códigos religiosos; no templo, no calendário, nos sinais e nos significados religiosos; na religião e na revelação, adotando o método do sentido da

vida e o senso religioso; no mundo e em seus mistérios; no diálogo e no compromisso com o outro; na vida na comunidade religiosa e na difusão da religião.

2.7 – Não tomarás o nome da moral em vão

Ao propor a mesma pergunta aos professores em relação aos autores estudados na disciplina ensino religioso, eles nos mostraram como desenvolvem o trabalho pedagógico com os alunos. O trabalho com temas foi enfatizado pela maioria como ponto de partida para discutir a atualidade. Quatro professores destacaram os autores escolhidos por eles e os outros contaram suas experiências, realçando a metodologia de trabalho.

Os professores (M), (I), (V) e (T) trabalham com autores variados. (M) diz que gosta de um autor chamado Michel Quoist, que escreveu um livro que aborda os seguintes assuntos: cristianismo, preces, oração, poemas para rezar, Jesus Cristo, Deus, força da fé, Nossa Senhora. Também gosta de um livro do Padre Marcelo Rossi que não foi feito por ele, mas para o qual selecionou as parábolas que transformaram vidas. Trabalha com a Campanha da Fraternidade, letras de música, revistas, uma coleção sobre religiões, filmes como *Cinema Paradiso*, *O mágico de Oz*, *A vida de São Francisco de Assis* e alguns livros que a Paulinas edita, DVDs, matérias de jornais e textos que abordam a importância da água, da família, do amor verdadeiro. Seu objetivo é que os alunos comecem a refletir e a encontrar caminhos na espiritualidade, em algo mais consistente e não tão frágil como é a vida mundana, a vida cotidiana.

(I) contou que trabalha com os autores de que gosta, como Augusto Cury, que analisa a humanidade de Cristo, e Gabriel Chalita, que fala de educar com amor em um livro chamado *Educando com amor*, e também com a Bíblia. Compra livros para o professor na editora Paulinas, que fornece bastante material e edita livros com sugestões de atividades. Compra DVDs e busca muita coisa na Internet e trabalha com a Campanha da Fraternidade.

(V) faz o seguinte relato:

Trabalho com uma apostila que foi elaborada no III Fórum do Ensino Religioso e que a SEE enviou para a gente conhecer, autores de filosofia, letras de músicas, mensagens da Internet e um livro que comprei na editora Saraiva, que se chama *No caminho da fé*, e aborda os grandes líderes da humanidade (é uma coleção). Desenvolvo projetos; um deles, que começa agora, é sobre o profeta Gentileza, a partir da música da Marisa Monte que fala sobre ele assim: "Ah! Como é que eu posso te agradecer? Não precisa me agradecer! É só falar: Por gentileza!". Pelo que eu li da vida do Gentileza, eu nem sei se ele tinha uma religião específica. Sei que foi um líder na época dele, e ajudou o pessoal do circo; também tinha uma preocupação em transmitir o cristianismo, o evangelho que ele escreveu.

Já desenvolvi projetos sobre os santos Antônio e Jorge, e sobre a religião africana. Acho que quanto mais a gente conhece, mais a gente respeita. Então, pego essas coisas que vão surgindo. Na época do João Hélio, aquele menino que teve morte trágica, parei tudo o que estava fazendo e discuti com os alunos sobre o fato ocorrido para a gente pensar o que podemos fazer para mudar a sociedade. Houve debates. Meu planejamento é flexível, porque a gente tem que ter senso de oportunidade e aproveitar o que o aluno manifesta, mas tenho uma linha de planejamento, e dentro dessa linha, trabalho com vários escritores. A Campanha da Fraternidade esteve presente nos aspectos social, político e religioso.

(T) segue a Bíblia e nos diz que:

Eu uso livros como *Jesus é o maior psicólogo do mundo?* e também trabalhei um texto do livro *Apocalipse* para falar sobre aquecimento global e as grandes religiões. Debates depois. Com a obra da criação e com a Campanha da Fraternidade falo de bioética; com a Amazônia, abordo a luta de Chico Mendes contra a exploração desta região. Discuto a Páscoa e os seus signos.

Em relação à metodologia de trabalho e aos conteúdos, quatro professoras destacaram o documento *Pastoral do Ensino Religioso* (2004) publicado pela Arquidiocese do Rio de Janeiro.

(D) Trabalho com temas baseados no documento, que propõem o senso religioso como um aspecto da transcendência, da religiosidade, da espiritualidade, que é independente de denominação religiosa. No caso da religião cristã, abordamos Jesus

Cristo. Em seguida, trabalhamos com as diferentes denominações, mas não adotamos nenhum livro. De um modo geral, a gente começa com Campanha da Fraternidade que todo ano é proposta pela Igreja Católica. Trago textos, artigos, DVDs, músicas, e debatemos. Hoje, na aula, tratei do tema da Amazônia; trouxe CD com sons da natureza para eles ficarem ouvindo em silêncio; depois fiz uma dinâmica. Pedi para comentarem a frase “Deus está no centro da vida”. Perguntei: "O que isso tem a ver com o que a gente fez?"; "Você acha que Deus está no centro da vida?"; "Quando descobrimos o silêncio em nosso coração, encontramos Deus no mundo todo?".

(AM) relatou uma experiência que se aproxima muito daquela da professora (D).

(L) nos conta:

Falei sobre a origem das espécies e alguns alunos trouxeram textos de Darwin, mas a disciplina não adota nenhum autor específico. Os temas são escolhidos a partir dos interesses dos alunos. Já trabalhei com os temas: a origem da vida, gravidez precoce, aborto, alcoolismo. Organizo júri simulado, de um lado fica quem é a favor, do outro, quem é contra, com advogados, jurado, mas esse trabalho mexe muito comigo porque você trabalha com a dor. A dificuldade do trabalho é você falar de sua religião.

(R) apóia o trabalho na religião em si, tendo como marco a Igreja Católica; enfatiza os evangelhos, os apóstolos dos primeiros cristãos. Ela explica:

Eu me baseio também no programa entregue pela Arquidiocese. Quem é Deus? Quem é Jesus Cristo? Conto a respeito do início da Igreja. Deus se revelou no 1º Testamento e o ápice da Revelação é Jesus Cristo. Vamos buscar a igualdade para nos unirmos na procura de Deus. Tenho como objetivo que o aluno conheça a religião do outro para respeitá-la mais. Também trabalho com a Campanha da Fraternidade.

(MC) trabalha com temas gerais da atualidade para começar a despertar o senso crítico dos alunos à luz da fé.

Sempre tenho em vista a Campanha da Fraternidade, que é um tema extremamente político. Agora estamos falando sobre a Amazônia e discutimos a agressão ao meio ambiente, a vida daquelas pessoas que ali moram. A partir dessa situação, começamos

a lançar questionamentos e a fazer com que eles respondam de uma forma que a gente esteja querendo passar para eles. Explicando melhor, falamos da criação, de dons, de tudo o que é ligado à essência e ao sentido da vida, porque não temos o direito de destruir a vida humana e tudo o mais que nos foi dado como dom, como graça. Trabalho com matérias de jornais, trazidas por mim e por eles também. Meus alunos gostam muito de reflexões a partir de um texto poético, de cantos. Depois da reflexão, desenvolvem trabalhos.

(R) refere-se ao trabalho que promove na escola numa abordagem que não está voltada para a religião, mas é um *reli-gare* educacional que visa ao aperfeiçoamento em nível individual, educacional, familiar e da sociedade. Ele nos diz:

Em 2006, nós entregamos uma cópia do planejamento para a SEE, pois questionamos o ensino confessional (embora eu tenha prestado concurso para confessional), na medida em que consideramos que a educação religiosa se dá na Igreja. Sou evangélico e a minha formação religiosa me proporciona a condição para trabalhar com liberdade de ação, senão não seríamos evangélicos; não existe uma obrigatoriedade de seguir à risca o que é determinado pela Ordem. O nosso trabalho tem apoio integral da direção da escola e é desenvolvido através de um projeto que mantém um fórum permanente de estudos juvenis para discutir as necessidades primárias e secundárias do indivíduo.

O trabalho começou em sala de aula, foi crescendo e se corporificou a partir de 2006 com a cessão feita pela direção de uma sala específica para o ensino religioso. Ela foi equipada com ar-condicionado, televisão, DVD, almofadas, tapete, mesa e cadeira. Foram comprados vídeos educativos e agora estamos adquirindo alguns livros da editora Paulinas. Nessa sala funciona o fórum e os alunos se sentem bem, relaxados. Depois da exibição de um vídeo, discutimos a questão abordada nele para beneficiá-los no convívio com a família, a escola, a sociedade. Como o Fórum tem como objetivo direcioná-los para um crescimento individual e coletivo, também orientamos na questão do vestibular com o desenvolvimento de projetos, o *Reli-gare*.

Não estudamos nenhum autor específico; nós discutimos assuntos como alcoolismo, drogas, sexualidade no aspecto mais disciplinador, ou seja, evitar a busca de uma vida lasciva, promíscua, que possa causar problemas para a saúde. Temos convênio com o Núcleo de Estudos da Saúde do Adolescente (NESA), que participou conosco nos temas transversais no 2º e 3º bimestres. Também desenvolvemos as questões de

violência, saúde integral e trabalho, que são os três subtemas com os quais atuamos durante o ano. No final do ano, a gente reúne os alunos e discute o que eles querem fazer, o que acharam do trabalho e se têm novos temas para serem discutidos. Realizamos convênios com outras instituições para oferecer cursos e trabalho sob a forma de estágios.

(M) narrou com muito entusiasmo como realiza esse mesmo tipo de trabalho com os alunos em sala de aula e no fórum.

(MH) constrói as atividades a partir do pressuposto de que o fenômeno religioso deve ser o eixo do trabalho em sala de aula. Adota uma revista publicada pela Universidade do Rio Grande do Sul que enfatiza o fenômeno religioso e desenvolve os temas sociais de que os alunos gostam.

Faço dinâmicas de grupo sobre afetividade, sexualidade, valores humanos. No 1º bimestre, nós trabalhamos preconceito, porque os alunos solicitaram; agora eles pediram para falarmos sobre sexualidade. Para o 3º e 4º bimestres, discutiremos drogas e aborto. Faço debates e dinâmicas de grupo e, no final, eles elaboram trabalhos abertos, ecumênicos, para serem apresentados na forma de dramatização, com música; também desenvolvem trabalhos escritos.

(M) entende que é primordial fazer uma seleção de textos e sustenta que se sente desafiada pela questão da tradição oral.

Na 3ª série, no ano passado, foi ótimo trabalhar com os mitos: o que são, a sua formação. Usei um livro de história que fala sobre essa questão da formação cultural. Não adoto um livro, mas trabalho com textos que abordem cultura. Com jovens do Ensino Médio, o mais importante para mim é a questão da liberdade religiosa, como cada pessoa escolhe a sua religião. Importante também é debater as formas da discriminação. Os estudantes têm muitas idéias e gostam de contar histórias. Então, enfoco a tradição oral e, por isso, trabalho esta questão com eles, porque entendo que nem todas as religiões têm a Bíblia como livro sagrado. Falo também de outros livros sagrados: Vedas, Alcorão. Enfatizo que o livro é sagrado porque conta uma história, são as experiências de um povo daquela religião. Vamos construindo aos poucos, até chegarmos às próprias formações: como se deram as cisões, a Reforma Protestante...

Ressalto que toda religião tem história e cada povo constrói a sua com o seu caminhar – nós somos essas religiões e fazemos parte desse desenrolar histórico.

(PM) entende que o trabalho com temas é um problema sério. Nesse momento, está avaliando o seu trabalho. Há um desafio constante a ser enfrentado com colegas e alunos; reconhece que às vezes pensa em deixar de exercer a profissão.

Comumente o professor de ensino religioso é visto como uma pessoa bitolada, que reproduz o sistema. Não concordo em ter que barganhar para conquistar a turma, como fazem alguns; desejo conquistar o aluno pela amizade. Nós temos que periodicamente renovar o credenciamento, então venho conversando com o bispo e com o padre sobre este assunto.

2.8 – Buscarás segurança

Na sala de aula, o professor (R) entende os interesses dos alunos associados à participação em sala de aula, por causa da dificuldade inicial dos alunos de aceitarem e entenderem a disciplina.

Apesar de a legislação colocar a disciplina como facultativa, o que implica o colégio ter que apresentar uma atividade alternativa para os alunos que não queiram participar a fim de não ficarem ociosos, isto é complicado. Então, na sala de aula, a gente não toca em assunto de religião e trabalha com o comportamento, o crescimento individual, a maturidade deles; é assim que nós desenvolvemos o trabalho.

A professora (L) considera que nem sempre é possível conquistar os alunos para a religião, mas ressalta a importância de esclarecê-los sobre o assunto.

Procuro saber o que é importante para a vida deles; começo com aquelas perguntas iniciais – de onde eu vim, para onde eu vou e quem sou eu – para instigar os alunos e levá-los para a religiosidade ou para procurarem uma religião. A relação do homem com o transcendente é importante. Às vezes, encaminho os alunos para religiões diferentes da minha.

Para conquistar o aluno para o ensino religioso, a professora (M) diz que o professor tem que jogar a rede e pescar, porque de um modo geral 50% de uma turma tem interesse pelo assunto.

Em relação ao interesse dos alunos pela religião, a professora (D) considera que varia muito de turma para turma.

Em algumas há alunos interessados, que têm muita curiosidade e querem saber como são todas as religiões. Eles desejam que eu dê aula sobre cada religião, mas eu digo que não conheço todas elas. Se eu fosse falar sobre isso, estaria abordando o assunto do ponto de vista histórico, e isso o professor desta disciplina já faz, elaborando a crítica histórica em relação a todas as religiões. Os alunos gostam muito também de discutir e refletir sobre as questões polêmicas, como aborto, disputa de religiões do tipo: por que os evangélicos acham que não pode ter santo, a católica acha que pode ter santo e a espírita recebe santo? Quais são as diferenças? Também apreciam as novidades, mas quando a reflexão se aprofunda muito, eles não gostam. Falam então: "Isso está parecendo filosofia". Mas se propusermos alguma dinâmica, colocando de outra maneira, aí eles gostam.

A professora (MC) destaca as inquietações e as dificuldades dos alunos para eles gostarem e aceitarem uma disciplina que sabem ser facultativa.

Eles têm conhecimento de que sou do credo católico, mas os alunos de outras religiões participam das minhas aulas porque existe um entrosamento entre nós, experimentamos um laço de amizade muito grande. Eles me procuram fora da sala de aula para conversar sobre suas inquietações e dificuldades. O diretor às vezes brinca que eu virei o guru da escola. O professor que trabalha com essa disciplina passa certa credibilidade, confiança, a de que está ali uma pessoa que procura ser sincera, honesta, justa. Eu sempre digo o seguinte: o relativismo não existe, existem caminhos. Deus nos dá a liberdade e a condição de buscar esse caminho.

A professora (MH) destaca as curiosidades dos alunos, que querem saber um pouco mais sobre a religião, apesar de este fato variar muito de turma para turma.

Aqui há alunos que já receberam essa educação da família e são praticantes. A maioria tem religião, mas não pratica. Muitos dizem que é chato ir à igreja e eles se sentem cumprindo uma obrigação. Mas a gente começa a falar e eles demonstram uma curiosidade muito grande e perguntam. Uns fazem de conta que não estão ligando, levam na brincadeira. Ao ler um texto, faz-se silêncio na sala, mesmo quando trabalhamos com turmas mais difíceis; acho que sentem curiosidade, mas ainda não assumem a religião com uma coisa importante em suas vidas, porque existe o preconceito. Eles começam a zoar e a caçar dos colegas que falam muito de religião. Alguns têm vergonha e só conversam entre eles, porque é difícil enfrentar tamanho preconceito. De um modo geral, todos eles têm vergonha de assumir a religião que praticam. Falo da importância de não sentirem medo do julgamento alheio e de serem responsáveis pela própria religião, além de respeitarem a religião de cada um. Eles custam a se abrir, mas aos poucos vão falando.

O professor (M) acha que eles ainda não descobriram o próprio interesse pela religião, mas isto está latente.

Eles têm medo, limitações e dificuldades psicológicas, familiares e de convívio com as pessoas. Isso tudo faz com que sintam a necessidade de alguma coisa maior em suas vidas. Mas eu não vou impor nada; mostro o caminho. E ele é o caminho da fé em Deus. Eu procuro fazer um trabalho ecumênico que respeite a individualidade de cada um e incute os valores cristãos. Se a pessoa se sensibilizar, se humanizar mais, ela estará mais próxima de sua religião, daquela religião que vai ser o seu caminho, a sua diretriz para o resto da vida. Na aula de religião, centro na pessoa de Deus e priorizo os valores e os sentimentos humanos.

O desenvolvimento da fé como condição para a vida humana é enfatizada por mais três professoras que concordam com a professora (T), que acha que o interesse pela disciplina vem da falta que eles sentem de Deus:

Eles tentam resgatar isso para as suas vidas. Você percebe que os alunos que são donos de um engajamento religioso estão mais abertos para viver de forma melhor esses valores.

A professora (V) concorda com (T), e ressalta:

Os alunos têm interesse pelo ensino religioso porque é uma disciplina que trabalha com a questão da fé, da redenção, da salvação, da transcendência. Sair do mundo natural para o mundo sobrenatural, sair do físico para o metafísico é importante para eles. E é possível sair do físico para o metafísico através de uma poesia, de uma música. Mas quando você acredita em algo, você tem uma religião, uma transcendência mais forte. Acho que os alunos têm interesse porque eles chegam às 7 horas da manhã (há na escola uma tolerância de 50 minutos) para uma disciplina que não reprova e não tem nota. Quando eu me atraso um dia ou outro, eles estão na rua me esperando e falam assim: "Ih, professora, a aula hoje vai ser mais rápida!". Valorizo a presença deles; se um aluno faltar duas ou três semanas, procuro saber o motivo. A escola está localizada na Barra da Tijuca, mas a maioria de nossos alunos mora na redondezas: Cidade de Deus, Terreirão, Rio das Pedras, Curicica e Vargem Grande.

A professora (M) considera que a curiosidade existe, por exemplo, no turno da noite, em que os alunos são mais velhos, são adultos.

Há aí uma coisa de curiosidade mesmo, de querer conhecer, de querer saber, é de fato a questão do conhecimento. Uma vez cheguei para eles e perguntei: "Qual é a sua religião?". Falaram que eram batistas, católicos etc. Mas voltei com a pergunta: "Nenhum de vocês me falou sobre a sua religião". Trabalhamos, então, com a diferença entre o que é religião e o que é denominação. Estes são os mais velhos.

Para os adolescentes, eu acho que a questão da curiosidade tem outro sentido, é uma coisa de medir forças. É como se fosse falar de religião para medir forças com alguém. É engraçada essa reação dos adolescentes. Isso não acontece com os adultos. Uma vez um aluno, cujos pais são sociólogos, falou assim: "Professora, a religião é o ópio do povo!". Respondi: "Realmente é, você sabe quem falou isso?". Ele disse: "Sei, Karl Marx.". "E você já leu o texto todo, tudo o que ele fala a respeito disso? Porque ele tem razão no que diz, ele não falou isso à toa. Traga o texto, seus pais devem ter, vamos estudar isso".

Eles tentam chocar e, ao mesmo tempo, se sentem chocados. Eles duvidam: "Mas isso aqui é afinal aula de quê? Isso não é religião, não". Eu pergunto: "O que é religião?". É como se religião fosse alguma autoridade que precisasse ser posta em questão, alguma verdade absoluta que necessitasse de questionamento.

Na opinião do professor (PM),

Os alunos não têm interesse quase nenhum pela religião, porque professar uma religião dentro da escola é algo negativo, você dizer que acredita em algo significa ser alvo de chacota. Então, dentro da escola, eles não demonstram esse interesse. Vou exemplificar: nas 12 turmas, apenas uma aluna diz abertamente ser evangélica. Todos os outros alunos não declaram religiosidade; pode até ser que professem fora, mas isto não aparece no universo escolar por ser um ponto negativo.

Fiz um questionário para mostrar a diferença entre as escolas. Na outra escola em que trabalho, a direção não aceita o ensino religioso porque discorda de uma escola pública laica ter essa disciplina. Onde eu dou aulas de ensino religioso a maioria é evangélica e uma boa parte não tem religião. Olhe que contradição! Eu fiz concurso para o credo católico e a maioria dos professores concursados é católica, mas no universo das escolas públicas estaduais a maioria dos professores e dos alunos é de evangélicos; o número de católicos é bem inferior e ainda há aqueles que não crêem em nenhuma religião. Isto já mostra um primeiro erro grave do concurso, porque foi feito com números desatualizados. Diante da estranha constatação, você tem que se transformar para essa realidade.

2.9 – Fugirás dos perigos

Diante da pergunta: "Quais são as reações dos alunos que você observa na sala de aula em relação aos autores estudados?", os professores contaram algumas histórias. O primeiro relato foi feito pela professora (A), que trabalhou em uma escola localizada num presídio.

Quando cheguei à escola para trabalhar com os alunos, encontrei uma sala de aula arrumada com a intenção de testar o professor: alunos jogavam bolinha de papel, provocavam com perguntas – "Maria era virgem mesmo?" – e falavam que tinham sujado a sala para a faxineira limpar, senão ela não teria trabalho.

A professora (I) diz:

Os alunos reagem da mesma forma que outros professores, pais, diretores ou corpo administrativo da escola: uns gostam, outros não; uns apóiam, outros boicotam; uns

falam bem, outros falam mal. Há sempre uma reação, seja ela positiva, negativa ou indiferente. Há alunos que gostam e valorizam a aula, frequentam, participam e convidam novos colegas, incentivam outros, levantam a bandeira junto com a gente. Há também os que reagem, mas a gente tem que conquistá-los, porque no fundo todo homem quer ter esses valores.

O professor (PM), advertindo para o choque de idéias, coloca:

Uns alunos tentam chocar, criar conflitos e confrontos com o professor, testam os nossos nervos; a situação é de fato exacerbante.

Estas e outras histórias foram contadas para mostrar o que os professores de ensino religioso tiveram que fazer para conquistar os alunos para a disciplina.

A professora (M) destaca que o conflito e o confronto acompanham a sala de aula do professor em função da possibilidade de o aluno ter a liberdade de expressar suas idéias, forma de eles aprenderem a argumentar e a conviver com idéias diferentes.

Há alunos que não concebem outra religião que não tenha a Bíblia como o livro sagrado; outros não aceitam a existência de Jesus e nem a Bíblia como transmissora da palavra de Deus. Permitir o diálogo em sala de aula é criar uma situação difícil para o professor, porque ficamos no meio. Nessas horas, faço perguntas: "Jesus não é o Messias?"; "De onde vem Jesus?"; "Não existem experiências diferentes?"; "Não há diferentes modos de tradição?". Outras vezes, explico que não existe só a Bíblia como o livro sagrado, mas também o Alcorão, por exemplo.

Mas surgem perguntas do aluno, como "Qual é a sua religião?", que podem deixar o professor em uma situação difícil, causar sentimento de cumplicidade com alguns deles ou provocar situações embaraçosas na sala de aula. Quando comecei na escola, não falei que sou evangélica, mas agora falo, então, alguns evangélicos correram para assistir à minha aula. Depois de algumas semanas, eles pareciam ter tido algumas expectativas frustradas...

Mas há também momentos gratificantes. Na 3ª série, trabalho com mito e um dia um aluno colocou: "Professora, eu vi um filme que tem tudo a ver com o que a senhora falou". Perguntei: "Qual?"; Ele respondeu: *Narradores de Javé*. Eu não conhecia o filme; depois de assistir a ele, falei: "Meu querido, você não precisa mais fazer avaliação nenhuma, foi perfeito. Depois que você fez esse link dos textos da aula com

Narradores, não precisa fazer mais avaliação nenhuma”. A gente fica feliz ao ver o aluno ter essas sacações, dar um estalo. Bom, mas não sei se isso tem ligações com a religião.

Também tive um maravilhoso aluno do candomblé. Era muito interessante a aula com ele presente, porque conforme eu falava sobre as tradições existentes no judaísmo, no cristianismo, ele ia estabelecendo parâmetros com o candomblé. No princípio a turma rejeitou: “Ah, é macumba!”, mas o aluno explicava que macumba, candomblé e umbanda são três religiões diferentes. Aí dá aquela curiosidade, quer dizer, a gente na verdade não sabe tanto quanto estava pensando que soubesse. Esse menino do candomblé foi genial porque ele falava dos santos e dos deuses e a turma perguntava: “São santos ou são deuses?; “O santo da Igreja Católica é diferente do santo do candomblé?; “O que são santos?”. Ele falava da sua experiência; foi muito interessante.

A professora (T) relata uma experiência que aponta para a importância do primeiro dia de aula. Ela conversa com os alunos que não querem aula de religião e diz que eles não são obrigados a assistir à aula, mas combina uma coisa:

"Vocês vão assistir só a esta primeira aula (chamada de acolhimento); se vocês não gostarem não precisam mais assistir". Nessa aula, faço uma dinâmica para eles falarem sobre a sua religião e a sua vida. A gente troca idéias. A partir daí, apresento os objetivos da disciplina que formam uma espécie de triângulo: aproveitamento das experiências; aquisição do conhecimento; aprofundamento da fé e da importância de cuidar de tudo que nos une. Nada que separe, mas que una. Pergunto: "O que une a gente?"; "O que todas as religiões têm em comum?" – Jesus Cristo. Eles voltam, porque a fé é algo que resgata e vai se aprofundando aos poucos.

Digo para eles que pretendo uma convivência muito boa entre nós. A doutrina, cada um vai fazer na sua Igreja. Aqui não é espaço para isso; aqui falamos das nossas experiências, da informação sobre a história e a divisão da Igreja, de quando houve a divisão do cristianismo entre católicos e protestantes.

Agora estou fazendo um trabalho sobre o aborto por causa da visita do Papa. Estou querendo organizar um plebiscito. Eles têm uma semente boa, o que falta é oferecer a água e o sol para brotar.

A reação de admiração aumenta pela disciplina, segundo a professora (L), quando se conversa sobre assuntos necessários à vida. Eles falam de seus problemas e dificuldades, dão seus testemunhos. Demonstaram de forma clara que precisam de um espaço para falar.

A professora (D) acredita que alguns alunos resistem à aula quando se aprofunda muito o assunto, porque acham chato.

Eles resistem à religião, mas experimentam diferentes religiões. No começo do ano, quando converso com eles, falam de uma religião, daqui a pouco, já estão fazendo outra opção. Acho que eles têm vontade de experimentar várias religiões para se identificarem com alguma, ou com nenhuma, mas creio que aquilo que os move é a dimensão política da religião, que é humanizar o ser humano. A religião está num contexto e você se vincula a ele. A própria transcendência do ser humano o leva a buscar isso, porque ele quer se sentir bem, harmonizado.

O ser humano busca referenciais. Hoje, a gente assiste a um esvaziamento, não há um movimento social, não há instituições que tenham credibilidade. Então, a religião surge em face do descrédito de um partido, de um movimento ou de uma instituição que você foi buscar. Ela cresce diante do esvaziamento desses espaços e aparece como a única que ainda pode oferecer credibilidade. Os jovens podem estar fazendo esse movimento de forma inconsciente, mas realmente estão à procura de um fundamento, de uma referência para a vida. É preciso ter alguns pilares. A sociedade pós-moderna foi tirando ora um, ora outro, sem dar tempo de se construir alguma coisa nova. Então, talvez este seja um dos motivos para a pessoa buscar a religião, mesmo sem ter clareza e consciência disto.

Para a professora (V), o método de trabalho com dinâmicas e temas específicos ajuda o aluno na relação com o sagrado, porque pode conectar-se a ele de várias maneiras.

Quando um aluno diz que não tem ligação com o sagrado porque não tem religião, falo assim: "E a sua mãe? Ela é sagrada para você?". Ele responde: "Minha mãe é tudo para a minha vida". Digo então: "Você pode escrever um texto sobre a sua mãe?". Ele faz. Também questiono: "A terra, o ar, a água não são sagrados?". Então, levo os alunos por esse caminho. Criei um site na Internet, "O Homem e o Sagrado"; eles gostam.

A professora (MC) nos diz:

A garotada que vive em comunidade violenta geralmente revela certa curiosidade, mas é uma minoria que tem vida em Igreja. Então, a gente vai lançando a semente para ver se há uma reação.

A curiosidade também é apontada por mais três professores como a fonte que move o aluno a aceitar, permanecer e participar da aula de ensino religioso, colocando as perguntas que possibilitam ao professor momentos gratificantes.

(MH) sugere:

A valorização do estudante é a condição para a boa convivência em sala de aula, porque eles não estão acostumados a que alguém os valorize. Na minha aula, dou importância às suas presenças e participações nas atividades, nas dinâmicas de grupo, e observo o comportamento que apresentam. Quando encontro no corredor um aluno que está faltando à aula, falo que estou sentindo a sua falta, e ele começa a falar dos seus problemas. Digo então que quero vê-lo em sala de aula.

A participação é destacada pelo professor (R).

Há dias em que os alunos não estão para nada, não querem discutir ou participar de forma nenhuma, mas é uma fase passageira. Entendemos e os deixamos livres; não quer falar, não fala. Passamos o vídeo, mas sem obrigatoriedade de trocar idéias. Eles têm que se sentir bem na sala de aula e no fórum de discussão para que possamos debater com respeito. O fórum acontece em uma sala específica e dentro do horário de aula; há um dia determinado e todos os alunos da turma participam.

2.10 – Encontrarás Messias

O ensino religioso nas escolas públicas estaduais do Rio de Janeiro traz à tona questões que explicam a consistência dos templos de consumo. Evidenciam-se os desafios que perpassam a educação, como a crença como âncora, a tolerância à diferença e a solidariedade fundada na transcendência. Estes desafios foram apontados nas narrativas

dos professores, que abordaram os dramas e a pluralidade da sala de aula e focalizaram o ensino religioso no seu empenho pela humanização e pela importância dada à construção da sensibilidade, do conhecimento de si mesmo, dos valores, da moral e da ética, que são estruturados como saberes que se preocupam com a linguagem do sagrado.

As questões evidenciadas no universo escolar levam a religião a ter que falar sobre a contemporaneidade, mostrando que tanto a política do culto contribui para vivermos numa sociedade sem valor, quanto a política do medo cotidiano acentua a violência e a insensibilidade nos dias atuais. Essas políticas favorecem transformar o que é pleno em eternidade, mostrando a transcendência como aquilo que transmite a eternidade.

Os templos de consumo, como imagens que evocam a plenitude, ganham caráter de culto, e o profano escorre lentamente, transformando o capitalismo num mistério e numa força que acolhe a transcendência por conseguir modificar os espaços laicos em espaços divinos.

Por causa da invisibilidade da força do capitalismo, ele se converte em um mistério evidenciado nos templos de consumo, que trazem o efêmero como o retrato do presente em que nada foi feito para durar. Assim, os templos de consumo são como o efêmero, que desencarna o capitalismo de suas propriedades e faz proliferar a idéia de que a essência humana amedronta nossas vidas e ameaça destruir nossos corpos perpetrados pelos crimes violentos e as agressões.

Na sociedade líquido-moderna, a luta contra o medo cotidiano tende a ser conduzida para melhorar a essência humana. Daí a essência humana aparecer como um aspecto em que reside o mistério da vida. “Quando desaparecem as propriedades do capital, na escola, a religião não fica desencarnada. A disciplina ensino religioso acompanha o calendário escolar. A criança vai crescendo e percebe que a religião tem um sentido”, como nos falou a coordenadora do Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso. A religião exprime a essência humana por dar importância ao sujeito, ressaltando a crença como uma segurança.

O professor (M) colocou como pontos básicos: ter crença, mostrar o desenvolvimento da fé como condição para o ser humano alicerçar-se

interiormente e ganhar forças para suportar as dificuldades da vida. As pessoas que não têm fé se sentem fragilizadas quando os problemas aparecem. Falar de Deus é falar da necessidade da fé. Quem nele acredita resgata o sentido da vida através do engajamento religioso, que nos possibilita dar importância a valores como honestidade, igualdade, solidariedade, amor ao próximo, redenção, salvação, transcendência, saindo do mundo natural para o mundo sobrenatural, do físico para o metafísico.

Buscar a solidariedade fundada na transcendência corresponde a despertar no ser humano, através da esperança da fé, o olhar para a salvação, que necessita da purificação do cidadão, “como aquilo que Deus quer da gente”, como nos contou a professora (I). Assim, os seres humanos olham para a cidade como o lugar que desperta medo e expõe o destino de cada um. Transformada em local de passagem, a cidade perde a aura, ou seja, deixa de ser algo em que se investe o olhar em virtude da sua incapacidade de exercer fascínio. Esta perda do fascínio da cidade significa retornar o olhar para aquilo que é o seu depositário, os templos de consumo, para os quais os olhos não se cansam de voltar para observar a política do culto e a política do medo cotidiano – ambas retratos da insegurança, da falta de garantias e das incertezas que assolam a contemporaneidade.

Sem olhar para a cidade, os olhos se fixam na câmera que exhibe a vida privada no espaço público, introduzindo de modo dramático a essência humana ao mesmo tempo como perigo e remédio. A essência humana aparece como perigo no momento em que considera a política do medo cotidiano como derivada dos males causados pelas malefícências e pelos malfeitores humanos que habitam a cidade. A essência humana torna-se remédio para estes males quando concebe o desenvolvimento do sujeito como a estrada que revela a sua cura. Esta cura pretende-se alcançar com a confiança na crença como âncora, porque se pressupõe que a crença é aquela que possibilitará ao indivíduo sentir-se protegido e seguro. A proteção e a segurança são os caminhos que levam à transformação da descrença em crença, da desesperança em esperança, da intolerância em tolerância à diferença.

Em outras palavras, a busca da proteção e da segurança são dispositivos destinados a tornar o medo tolerável. A descrição da pluralidade religiosa dos alunos na sala de aula – católicos, evangélicos, candomblecistas, espíritas kardecistas, budistas etc. – não dá conta de tornar visíveis as variadas formas de se olharem as diferenças, na medida em que a religião tornou-as algo introspectivo, como se ela estivesse voltada para ver o invisível que é revelado pelos “ensinamentos de Jesus e pela história da salvação, ainda muito atuais. Isto ajuda o ser humano a fazer um julgamento baseado nesse conhecimento que traz crescimento, quebrando desta forma os preconceitos”, conforme relatado pela professora (R).

Assim, a tolerância e a diferença são lembradas como a essência do bem e da felicidade, e estes se apresentam como atos de cuidado que dão sentido à vida. Tais atos introduzem a proteção à vida através da luta pelo controle que se pretende adquirir para alcançar a tarefa revelada pela palavra de Deus. Como resultado, a tolerância e a diferença tornam-se terrenos que prescrevem as condutas – estas tenderão a ser regulamentadas pela vida social, uma vez que apontam para a solidariedade fundada na transcendência.

Essa maneira de ver a tolerância e a liberdade é apenas um exemplo da declaração da identidade que se difunde pelo mundo globalizado, a fim de se estabelecerem as referências para as ações humanas, que se desenvolvem na separação entre cidade e não-engajamento a ela. Tal separação entre espaço e tempo na modernidade líquida dissolve a tolerância e a liberdade mais depressa do que o tempo que se leva para articulá-las e absorvê-las.

A solidariedade fundada na transcendência é uma questão importante para o ensino religioso no cotidiano escolar, porque permite aos alunos aprenderem o mistério da vida, a se valorizarem e a mudarem sua postura diante desta. A partir da interiorização do sentimento de solidariedade, a escola passa a ser mais afetiva, mais acolhedora para o aluno, além de se tornar a finalidade do ato educativo que está voltado para a

aquisição de conhecimentos e valores fundadores da humanidade, estes associados ao cristianismo.

A transcendência é o objeto da fundamentação epistemológica da disciplina, que tem a solidariedade como mensagem de politização da sociedade com base em uma crescente interdependência entre capital e religião que fez envelhecer o caminho da paz como uma questão de justiça social.

A dimensão política da solidariedade fundada na transcendência é apontada pela humanização do ser humano como uma questão que atravessa a situação da miséria humana, tão nítida em seu sofrimento exposto pelas ruas das cidades. Esta, por sua vez, desnuda a privatização da existência. A partir desta ótica, a restituição da ligação entre sujeito e contexto é o caminho para a humanização, que se pretende encontrar na própria transcendência do ser humano.

A politização da relação entre solidariedade fundada na transcendência e a felicidade humana torna-se uma referência para o aluno discutir os valores e a ética como questões que estão ligadas às religiões, ou seja, a política da vida é um dos valores da própria vida, sendo estes preservados pela religião. Nesse aspecto, considera-se que as religiões podem se dar os braços, todas visando trabalhar para a felicidade e o bem.

Tais desafios explicitam três tensões singulares da contemporaneidade: a primeira diz respeito à humanização e à desumanização; a segunda refere-se ao espaço civil fundado na transcendência e na insegurança; a terceira trata do bem e da felicidade fundados na transcendência e na insegurança. Estas tensões significam situar, no presente, um espaço em que ainda podemos ter sonhos e onde buscamos novos sentidos para a vida líquida que, reduzida ao efêmero, devolve imagens que demonstram a procura de sentidos em um mundo sem engajamentos com ideologias, e no qual se procura refúgio nos templos de consumo.

A transcendência apresenta-se hoje em dia como uma questão ética, a qual torna invisíveis as propriedades do capital para colocar o tempo da eternidade separado de

história. Podemos dizer que a transcendência funciona de maneira adequada para destacar a política como essência, como foi trazida pelo ensino religioso que volta a sua atenção para a eternidade. Assim, o não-engajamento ao espaço e o engajamento a um outro mundo que não seja este são alicérgeres que sustentam a cidade com o seu cenário de espaço intolerável. Reatar o engajamento com este mundo é afirmar a importância da cidade como espaço público civil, o qual possibilita resgatar a crença no mundo em que vivemos. Esta crença orienta-se pela tensão entre a política como essência e a política na história.

A questão ética na contemporaneidade deverá ser pensada como um projeto a ser construído com a visão de desestabilizador de certezas e de verdades absolutas. Esta perspectiva foi mostrada pela professora metodista quando abordou o ecumenismo. De seu ponto de vista, o ecumenismo é uma proposta que “implica os participantes admitirem que a sua verdade não é a única. Falar que existem outras verdades tão legítimas quanto a sua significa que você não é o único protagonista, não é o único que sabe e nem o único detentor do poder na História”.

Tal testemunho nos acena no sentido de distinguirmos religião e teologia como uma questão fundamental para compreendermos as tensões relatadas nas narrativas dos professores, e que estarão sendo aprofundadas no capítulo seguinte a partir da pergunta feita a eles durante a entrevista: "O que a religião nos fornece para pensar a atualidade?".

Nesta ótica de desestabilização de verdades, seria importante destacar a declaração do deputado Sivuca, relator da Comissão de Constituição e Justiça, quando argumenta que “todos somos messiânicos, todos acreditamos no Messias, a não ser certas raças inferiores”.

Baseando-nos em Benjamin, buscaremos a diferença entre teologia e religião, a fim de que possamos compreender o sentido de “encontrarás Messias”. O Messias, no argumento do deputado Sivuca, aparece para atribuir um valor religioso às suas convicções políticas. Desta perspectiva, a correspondência entre convicção política e

convicção religiosa serve para superar a dicotomia entre religião e política, que entendia a primeira como esfera da irracionalidade, e a segunda, da racionalidade. Esta correspondência também serve para explicitar a existência de teorias que se empenham em detectar a desigualdade social como uma questão de superioridade ou inferioridade entre as “raças”. Elas também apresentam algumas leituras da teoria marxista, as quais se empenharam em analisar a transformação social como realização da utopia social, como fim da história, quando a sociedade sem classes restabeleceria o paraíso perdido.

Para entendermos a tarefa do Messias, em Benjamin, é necessário distinguirmos religião e teologia. Para Benjamin, na interpretação de Gagnebin (1999:196),

[A religião é um] conjunto de doutrinas e práticas que visa à integração do homem no mundo, sua ligação com ele, isto é, antes de tudo, a aceitação do sofrimento e da morte por meio do reconhecimento de um sentido transcendente. [E a teologia] é um discurso profundamente paradoxal: discurso ou saber (logos) “sobre” Deus (theos), consciente, já no início, de que o “objeto” visado lhe escapa, por ele se situar muito além (ou aquém) de qualquer objetividade. Assim, a teologia seria o exemplo privilegiado da dinâmica profunda que habita a linguagem humana quando essa se empenha em dizer, de verdade, seu fundamento, em descrever seu objeto e, não o conseguindo, não se cansa de inventar novas figuras e novos sentidos. Por certo, nem todos os discursos humanos seguem a regra de uma impossibilidade transcendental e constitutiva de apreender o próprio objeto. Mas tal paradigma de um discurso que se definiria por sua insuficiência essencial, constituindo-se positivamente em redor dessa ausência – um paradigma oriundo da teologia –, habita no cerne da tradição filosófica e poética, especialmente contemporânea. Convém observar, aliás, que, se Deus é o primeiro e, talvez o mais radical, desses significados insondáveis e indizíveis, ele não é o único. Nem a beleza do mundo nem o sofrimento humano podem verdadeiramente ser ditos (Gagnebin, 1999:200).

O paradigma teológico nos fala de

saberes humanos, que nossos discursos são incompletos e singulares, e vivem dessa preciosa fragilidade, afirmando com força que a função do referente “Deus” não é a de oferecer uma solução a questões insolúveis: ele é, muito mais, o “ponto de fuga”, o índice de incompletude de [...] discursos parciais (idem).

Capítulo 3 – Juízo final

Este capítulo aborda a tensão entre a política como essência e a política na história como referência, a fim de refletir sobre os modos de subjetivação que perpassam a educação nos dias de hoje. Destacam-se os três desafios – crença e segurança; solidariedade fundada na transcendência e na insegurança; tolerância e diferença – que foram indicados pelas respostas dos sujeitos da pesquisa à pergunta sobre o que a religião nos fornece para pensar a atualidade. De um lado, eles apontaram os valores significativos, fundadores da humanidade, que são válidos em qualquer tempo e lugar, como felicidade, solidariedade, liberdade; de outro, surgiram histórias que apresentam o presente como um labirinto sem saída. Entretanto, pudemos observar que, ao longo da pesquisa, esses desafios articularam-se principalmente com as questões ligadas a processos de humanização e desumanização, a bem e à felicidade, a espaço civil fundado na transcendência e na insegurança, que serão examinados a partir da tensão entre as duas políticas aqui assinaladas.

3.1 – Crença e certeza como âncoras

Fala-se com insistência da falta de engajamento e responsabilidade social como uma das características dominantes da cultura contemporânea, desde o momento em que o poder se tornou extraterritorial. As principais técnicas do poder são agora:

a fuga, a astúcia, o desvio e a evitação, a efetiva rejeição de qualquer confinamento territorial, com os complicados corolários de construção e manutenção da ordem, e com a responsabilidade pelas conseqüências de tudo, bem como com a necessidade de arcar com os custos (Bauman, 2001:18).

É com esta compreensão que Bauman afirma que estamos testemunhando a vingança do nomadismo contra o princípio da territorialidade e do assentamento. Chama a atenção para os efeitos nefastos provocados pelas novas técnicas de poder, cada vez mais móveis, escorregadias e evasivas em relação ao não-engajamento e à desintegração da rede social. Esses efeitos refletem-se na perda do interesse pela vida pública e no ressurgimento da religião.

A questão do não-engajamento produz uma condição de ambivalência que divide o mundo entre globalizados e localizados. Essa divisão provoca a tensão entre a existência humana e a existência da cultura do bem-estar social, apontando o escape do bem-estar comum como ponto de partida para manter a esperança do bem-estar individual. A nova ordem é a ambivalência mais genuína da atualidade, identificada com a construção da morte do espaço da rua que assusta os cidadãos em função da ameaça do caos. Esse tipo de morte desloca os problemas de ordem social global para a ordem do privado, particularizando a ambivalência. A privatização da ambivalência é o código partilhado central que traduz as questões singulares da contemporaneidade. Nesse contexto, a religião surge como intérprete e mediadora desse código, construindo a ponte para que se atravesse o abismo existente entre a insegurança e o medo, de um lado, e a garantia da fé, da certeza e da segurança, do outro. No papel de mediador, ela se apresenta como condutora de sentido para a privatização da ambivalência na contemporaneidade.

De acordo com os sujeitos da pesquisa, a religião proporciona ao homem contemporâneo o reconhecimento da existência do outro como algo importante para a condição humana; ela passa despercebida em decorrência do incremento do individualismo, que acentua o não-engajamento como um estilo de vida que se sustenta na idéia de gozar a vida como um eterno presente, importando-se apenas com o agora e mantendo-se centrado no próprio bem-estar, pouco disposto a se preocupar com o outro e com o mundo. Essa reflexão é trazida, por exemplo, pelo professor (PM):

Nos dias de hoje há um individualismo e um pragmatismo muito grandes. A gente tem dificuldade de enxergar o outro; vê-se somente o "eu", "o meu interesse". As pessoas passaram a ser moeda de troca, a ser aquilo que pode satisfazer o outro. O próximo não é visto como algo que soma e com quem se pode crescer junto, alguém que vai ser bom para o crescimento daquele que está perto: "Se ele não pode me acrescentar em nada, ele não serve para mim". A religião, de um modo geral, prega muito a união e o valor das pessoas, o auxílio, a caridade, a entrega, a doação. Acho que a religião influencia basicamente nos valores e no reconhecimento de si mesmo e do próximo. Esta, creio, é a contribuição maior que a religião pode dar para uma pessoa.

Nesse contexto, em que a vida se torna uma série de momentos guiados por regras que conduzem o jogo a favor do individualismo, pode-se notar que a religião se destaca por

ser dotada da capacidade de combater a cultura do individualismo na contemporaneidade, à medida que oferece a crença como âncora.

Para os nossos sujeitos, a crença aparece como a questão central que dirige modos de analisar, refletir e mudar para transformar o mundo em um lugar mais fraterno através da humanização do homem – o que seria a proposta da religião. Nesse sentido, a crença surge para possibilitar o engajamento do cidadão a um contexto esvaziado de espaço público, este transformado em local onde se faz a confissão dos segredos e das intimidades privadas, como aparece na fala da professora (D) que fornece pistas reveladoras.

A minha perspectiva religiosa é esta: você aprende a fazer uma avaliação das coisas, a analisar e a mudar. Acho que uma pessoa que não tem religião pode fazer assim também, mas na minha prática eu vejo que isso é mais freqüente em quem tem exercício religioso. Quem segue uma religião tem mais facilidade e mais vantagens, é mais privilegiado que o outro que não tem apoio em nada. Quem tem religião tem amparo na sua crença particular, na crença de Deus; as outras pessoas não têm isso. A religião ajuda nesse tipo de reflexão. O preconceito contra a religião tem toda uma carga histórica. As pessoas acham que todo o mundo evoluiu, menos as diferentes formas de religião. Ela caminha, desenvolve-se, vem na esteira dos seus erros, é uma das instituições que ainda conseguem se opor ao sistema.

Nos questionamentos sobre valores, nos posicionamentos que são feitos cujo único interesse é o político-econômico, a religião dá uma outra dimensão quanto a estes aspectos. Ela pode não estar vinculada a uma posição declarada de cunho político-partidário, mas está inserida na política porque a própria vida do ser humano tem essa dimensão. Se você não estiver fazendo uma análise política, você não poderá viver os valores cristãos. Qualquer pessoa que se interesse e siga a Sagrada Escritura, o Evangelho, vai perceber que estamos envolvidos em tudo isso.

Jesus não saiu do seu contexto para ficar pregando uns ditos. Ele inseria tudo na realidade. Então, você tem que aprender a refletir sobre o que está acontecendo para propor essa alternativa de construção de um mundo fraterno, de um mundo onde o amor é possível, e não só a ganância, a corrupção. Acho que a missão da religião é esta: humanizar o ser humano. A dimensão política da religião é o sujeito estar vinculado ao contexto.

Na religião cristã, na católica, o Jesus em que a gente acredita é o Deus encarnado. O que ele veio fazer aqui? De acordo com a nossa crença, Deus não precisava ter vindo viver junto dos homens. Ele veio porque sendo amor, resolveu tornar-se humano, assumir tudo o que aqui existia enquanto humano. Jesus é o modelo de ser humano, é o primogênito. Ele é o mais humano dos humanos. Então, esta é a proposta da religião: que cada um se espelhe nele e se torne cada vez mais humano. A gente não tem que se tornar divino, mas sim cada vez mais humano. Pelos frutos a gente conhece a árvore.

Na opinião da professora, a religião é um lugar seguro, porque mostra a crença como a condição de humanização do homem no mundo globalizado. Este se apresenta irreversível e desinteressado pelas mudanças sociopolíticas, como um reino que traduz o presente como um inferno sem possibilidades de transformação, um destino ao qual se deve resignar ou para o qual é preciso buscar salvação, já que a globalização aparece como a impossibilidade de transformação; isto em função da liberdade e dos progressos tecnológicos alcançados, como acentua a professora (D):

escuto falar por todos os cantos – na imprensa, na rodinha de amigos, em todas as áreas profissionais – que está tudo péssimo, que há violência, falta de segurança e miséria crescendo mais e mais; há um fosso cada vez maior entre os pobres e os que têm alguma coisa. Todo mundo reclama disso, mas na hora de pensarem em uma possibilidade de mudança, acham que não precisa, que não tem jeito, que é assim mesmo. É aí que a religião tem que entrar.

Diante da impossibilidade de imaginar uma mudança para o mundo e da mesma forma encontrar formas de resistência ao que já está instituído, a professora (D) se interroga sobre a nossa condição de humanização como elemento central e norteador da religião. Nesta perspectiva, a religião se processa voltada para a política como essência, como revela a professora, que considera os dons imanes a cada sujeito a qualidade que define todos os seres humanos e, por isso, são possibilitadores de relações mais fraternas e igualitárias:

O que a gente vê na sociedade de hoje? As pessoas estão se tornando mais humanas? O que caracteriza o ser humano está sendo desenvolvido hoje? O que o ser humano tem de diferente do animal para ser um ser humano? O que ele tem de diferente é que precisa ser trabalhado pela religião. Estas características humanas, como o espírito fraterno, são as que têm que ser desenvolvidas. É fundamental perceber que todos nós somos iguais, viemos da mesma forma, estamos aqui para partilhar; cada um tem os seus dons que, se forem repartidos, possibilitará a todo o mundo viver bem mais tranqüilo. A política vai estar inserida aí. Se você perceber tudo isso dentro de você e espalhar pelos seus relacionamentos, envolverá o ato político, porque a religião está totalmente envolvida na política, na economia, no social, na cultura, não tem como desvincular do contexto. Você está preservando o ambiente? Você está considerando a outra pessoa como igual a você? Está respeitando? Está promovendo a dignidade? Você está fazendo política.

Do ponto de vista apresentado pela professora, a condição de humanização do ser humano está ligada a um processo interior que ocorre à margem da cidade, ou seja, na cidade evidencia-se o processo que envolve o aprimoramento da essência visando

estabelecer um diálogo com o outro. Ali, a essência é colocada em análise, como destacou a professora (I), que considera a herança como uma singularidade da condição humana que abarca a preocupação com a vida do planeta, evidenciando os estatutos que estabelecem as formas de convivência.

A associação entre estatuto e herança constituiu-se quando a professora apresentou as mudanças de posturas dos alunos em relação a temas que são, atualmente, preocupações mundiais. Desse ponto de vista, as mudanças de comportamento dos alunos estão intimamente relacionadas aos estatutos que trazem as questões éticas do mundo contemporâneo:

Como fazer com que a humanidade mude os valores, deixando o ter e pensando no ser, é o grande desafio. Desde 2004 a gente trabalha com a Campanha da Fraternidade, então, eu tenho tentado passar para os meus alunos o seguinte: que nós temos que preservar, cuidar muito bem, com todo o carinho desse mundo que Deus nos deu, porque ele criou tudo isso, todas as coisas, o universo, a vida que existe no planeta. E nós estamos fazendo o quê? Estamos destruindo tudo isso... Estou achando maravilhoso porque nas conversas com os alunos eles contam sobre a mudança de postura em relação ao meio ambiente; já começam a se preocupar em não jogar latinha de cerveja ou refrigerante na rua; não jogar a guimba do cigarro fumado no chão, ou mesmo nem fumar, porque o cigarro produz uma destruição no meio ambiente; lavar a louça, mas fechar a torneira enquanto ensaboa; idem ao tomar; não jogar o óleo saturado da cozinha no ralo da pia nem no vaso sanitário porque isto contamina a água.

Pergunto para eles: O que vocês vão deixar de herança para os próximos que virão? O que vocês vão encontrar no futuro? Porque o mundo não vai acabar na gente, ele vai continuar. No ano que vem (2008) vai se falar da vida e vamos entrar na questão do aborto, da eutanásia, que são ações contra a vida. A Terra não está cheia ainda: cresci e multiplicai-vos. Isto está na Bíblia. E o homem quer mudar a essência, os valores e os mandamentos de Deus. Seria importante que cada um de nós carregasse a sua bandeira dos reais valores da humanidade.

Em sua opinião, a mudança de postura dos alunos corresponde a uma mudança de comportamento, que deve ser adquirida para continue a existir a vida planetária que se encontra ameaçada. Essa ameaça vem suscitando formulação de estatutos voltados para instalar códigos de regulamentação da conduta do indivíduo, a fim de estabelecer uma consciência que tem a finalidade de todos preservarem a vida.

A partir desta perspectiva, as questões éticas estão associadas à elaboração de estatutos que funcionam como códigos que estabelecem condutas, como não fumar em lugar

fechado, não jogar lixo na rua; têm a função de dispositivos de controle da população preocupada com tabagismo, ofensas sexuais e excesso de velocidade e violência. Essas preocupações, que provocam clamor público, conectam-se ao medo da falta de proteção ao corpo, que se encontra tão ameaçado quanto as lojas comerciais de bairros que tentam sobreviver em face do capitalismo contemporâneo. A proteção ao corpo demanda procedimentos que visam desenvolver e cultivar virtudes para que o homem possa se aproximar da realidade externa, de tudo aquilo que existe além dele, como algo criado por Deus e que necessita ser cuidado pelos seres humanos para que possam existir a felicidade e a própria vida. O cuidado com o mundo consiste em uma utopia elaborada tendo como base a política que essencializa a busca do amor, do bem e da felicidade como fundamentos existenciais.

Por um lado, a mudança de conduta suscita questões relativas à ética, uma vez que ela é fruto do ensinamento dos mandamentos de Deus que conduzem os pensamentos para a herança da vida, objetivando a manutenção da essência, dos valores e da palavra de Deus. Esta preocupação com a vida revela-se nas questões que vão contra ela, como o aborto e a eutanásia, que são compreendidos como desrespeito à palavra de Deus. Diz na Bíblia: "Crescei e multiplicai-vos". Por outro lado, a mudança de conduta sugere uma aproximação entre o público e o privado, uma vez que a conduta deve ser identificada tanto no espaço público, quanto no espaço privado.

É com base nos estatutos que se desenvolve a elaboração de uma ética que está orientada para prescrever um conjunto de regras e de preceitos instituídos que se propõem a uma forma de intervenção social, a fim de que esta conduza ao estabelecimento de condutas. A busca do amor, do bem e da felicidade são os fundamentos existenciais para se entender a ética como expressão da natureza humana que aproxima o ser humano de Deus. "Com amor no coração e as crenças na cabeça se construirá a ética da solidariedade", como nos conta a professora Ana Maria: "Pensar na religião é pensar na solidariedade, é fazer o bem, o que dá sentido à vida e ao que estou fazendo aqui. Só fazendo o bem a gente se sente bem. Existe algo mais transcendente. O bem é uma orientação, é uma das soluções para minimizar a agressividade".

É com esta compreensão do que se reconhece ser natureza humana que se funda a crença como âncora. Assim nos fala a coordenadora (V):

A religião é uma manifestação do homem, quer dizer, o homem tem em si um fenômeno que é religioso – prefiro chamar de senso religioso – o homem tem em si uma natureza que é minha e é sua também; existe uma essência que faz parte dela, que está presente em todos nós. A gente constrói a felicidade a cada dia, porque ela é o maior desejo do homem. Precisamos dessa experiência tanto quanto desejamos a verdade. Um sinal disso é que a gente se frustra, se decepciona quando alguém mente e nós descobrimos. Então, metafisicamente, isto é a centelha divina que está presente no homem. É o que nos move para a transcendência.

As religiões surgem como formas de respostas, como caminhos que respondem a essas exigências ontológicas, o que não significa passividade, mas que é pacífico. O maior problema da humanidade é o fato de as suas raízes não serem profundas; elas são quase aéreas e qualquer um pode passar e arrancá-las. Substituíram-se as perguntas pelas dúvidas. As perguntas surgem do diálogo interior que você estabelece com as certezas que tem. Pelo menos uma certeza você precisa ter, nem que seja só uma para poder se encaminhar bem: você pode fazer o caminho de volta na hora que quiser. Se você não tiver essa certeza, você se perderá no mundo. A religião é o lugar da certeza.

A partir do depoimento desta coordenadora, que ressalta a religião como o lugar da certeza para a existência humana e a busca da felicidade e da verdade como princípios de vida norteadores do movimento dos seres humanos, pode-se notar que a noção de amparo é fundamental para a caminhada porque assegura a certeza. A idéia de amparo em face da vida foi pensada por ela a partir do que chamou de amor, ou seja, define-se o amor como condição *sine qua non* para “poder se encaminhar bem”. Definir o estado de amparo significa pensar em lugares e em pessoas que sejam identificadas como importantes, a fim de proporcioná-lo a um mundo que, atualmente, se apresenta através da cultura do individualismo e da sociedade de consumo.

Para os sujeitos da pesquisa, a religião foi identificada como o lugar da certeza, porque proporciona o sentimento de amparo que possibilita o domínio da fragilidade causada pelas incertezas e pelo abandono. Do amparo nasce a crença para fundamentar a natureza humana, que toma o amor como o caminho para a convivência humana. Com a certeza da morte dos deuses da utopia, das ideologias, a religião aparece como substituto destas mortes, que prega a política como essência para o ser humano enfrentar os desafios da contemporaneidade, colocando a possibilidade de transformar o amor a si próprio e a busca da felicidade em “amar o próximo como a si mesmo”.

Para Bauman, a transformação do amor a si próprio no amor ao próximo é impossível porque

o que amamos em nosso amor-próprio são os eus apropriados para serem amados. O que amamos é o estado, ou a esperança, de sermos amados. De sermos objetos dignos do amor, sermos reconhecidos como tais e recebermos a prova desse reconhecimento. Em suma: para termos amor próprio, precisamos ser amados. A recusa do amor – a negação do *status* de objeto digno do amor – alimenta a auto-aversão. Outros devem nos amar primeiro para que comecemos a amar a nós mesmos (Bauman, 2004:100).

Os aplausos inesperados da platéia que assistiu ao filme *Tropa de Elite*, por exemplo, demonstraram a impossibilidade de amar ao próximo como a si mesmo em face de situações de luta pela sobrevivência. Quando viver significa sobreviver, vive o mais forte. E cresce a lista de atrocidades, como relatou a professora (L), citando a morte do menino João Hélio, de crianças que brincam de futebol com a cabeça de uma pessoa morta, de outras cujos pais foram assassinados na frente a eles. Estas barbaridades, que se transformam em assunto do dia, contribuem para alastrar de modo espantoso o processo de “convívio destruído” na vida pública. Na opinião dessa professora, o homem corre o risco de se afastar de sua natureza por causa do contato com os perigos da vida na cidade. Tais perigos abrem a porta para a cultura do individualismo, que compreende a cidade como o lugar de nascença desses riscos.

Os exemplos citados por ela a partir de uma lista interminável, e que estão nas manchetes dos jornais, transformam-se na principal preocupação da história do século XXI, que está apenas começando. Provavelmente levará tempo para se assimilar o drama de “amar o próximo como a si mesmo” nos dois espaços: local e global.

Mas a política como essência, ao supor que o amor invoca o bem e a felicidade como os fundamentos da existência humana, politiza as questões humanas através da idéia da solidariedade fundada na transcendência, que visa combater a pouca sensibilidade que existe para os problemas coletivos, como explica o professor (M):

No mundo moderno, no mundo materialista, naquele em que predominam a corrupção e a necessidade do homem de levar vantagem em tudo, as coisas vão caindo na descrença. Ah! Eu não acredito em mais nada, não aceito certas coisas! Ora, se não houver a religião, se não houver uma palavra firme, uma palavra que responda a certas perguntas que as pessoas fazem, e que as façam se sentirem gratificadas com elas, a tendência é piorar cada vez mais. Graças a Deus, de uma forma ou de outra,

existe a religião. Se não existisse, nós estaríamos num caos total. Eu acho que a religião é cada vez mais importante.

Diante da insensibilidade em relação aos problemas coletivos – uma das características predominantes da contemporaneidade – a importância da crença é exaltada para estabelecer uma solidariedade fundada na transcendência, como argumentam os professores, que consideram a felicidade e o bem como a expressão da natureza humana. Eles tomam a fé como o caminho para a construção da solidariedade, indicando, assim, a política como essência.

3.2 – A solidariedade fundada na transcendência

A felicidade tão procurada é encontrada, na opinião da professora (T)), quando se assume a fé na vida para afirmar “os valores da ética cristã, da ética da solidariedade”.

Se a gente parar, vai ver Deus em tudo. Não é a religião da igreja, mas a fé em Deus; ela indica uma postura diferente. Acho que o ensino religioso pode proporcionar nas escolas a ética cristã, a vivência dos valores cristãos. Hoje em dia o mundo gira em torno da ética capitalista. É o dinheiro e, para ganhar dinheiro, você tem que trabalhar, deixar para lá a família. A felicidade não está em você e nem na pessoa, mas sim em ganhar muito dinheiro, ter emprego. Porém, a felicidade está em outras coisas, como viver segundo os valores da ética cristã, da ética da solidariedade. É ser solidária, saber respeitar o outro.

Conforme indicado pela professora, a ética cristã aparece como um tema da religião, que pensa a felicidade a partir dos valores cristãos. Esta visão da felicidade é também registrada pela professora (R):

Há a questão dos valores, do saber viver de uma forma justa, do saber viver com os evangelhos e de um modo feliz, buscar o que é certo, evitar o que é errado com base em Jesus. Jesus é o modelo. Jesus não tinha como modelo uma pessoa humana, mas o único homem que é Deus, que é o próprio Jesus Cristo.

A vida com base em Jesus permite a “Imitação de Cristo” para tornar o ser humano mais inclinado aos próprios sentimentos e sofrimentos, assim como aos dos outros. A professora (V) também destaca a ética como questão central da religião.

Na atualidade, a religião passa pela questão do valor, do amor ao próximo, do respeito, do próprio conhecimento, do fundamento, e não só o cristão. Por exemplo, você pode se apropriar de muitos fundamentos capazes de ajudar a sociedade. Você trabalha os 10 mandamentos e ali estão as parábolas, os ensinamentos que fazem parte da Bíblia. Acho que todo segmento religioso tem um fundamento ético-moral maravilhoso para você trabalhar com os alunos no ensino religioso.

Para pensar a ética cristã, precisa-se dos mandamentos bíblicos, pressupondo-se que a solidariedade represente os valores cristãos, o que significa respeitar a singularidade de cada um. Nesse sentido, a solidariedade será exercida através de dois procedimentos principais. Em primeiro lugar, por meio da sensibilidade que a religião desenvolve a fim de o ser humano ser capaz de suportar seus sofrimentos e ajudar o próximo, que precisa de âncora. O segundo procedimento está relacionado à escritura sagrada, que fornece os fundamentos para a doutrina cristã.

Nesta perspectiva, a solidariedade, além de afirmar os valores cristãos através da fé, propicia a felicidade, que passou a ser vista como algo vinculado à interioridade de cada um. Esta visão da felicidade se deu com a transposição do conhecimento de si, vinculado ao bem-estar da polis e do outro, para o bem-estar apenas do próprio sujeito. Isto resulta em modalidades de prática que possibilitam o conhecimento próprio desvinculado da cidade e das relações sociais, o qual adquiriu valor de “conversão” por ocasião do advento do cristianismo.

Pode-se dizer que o sofrimento e a felicidade que perpassam o cristianismo assumem valores inseparáveis na produção de subjetividade, como Sennett chama a atenção.

No mundo pagão, o sofrimento físico quase nunca foi considerado como uma circunstância humana. Homens e mulheres podem tê-lo suportado, aprendido com ele, mas não o buscavam. O advento do cristianismo conferiu à dor um novo valor espiritual. Lidar bem com ele talvez tenha se tornado mais importante do que sentir prazer; segundo a lição ensinada por Cristo através de seus próprios infortúnios, mais difícil era ultrapassá-lo. Na vida terrena, o dever do cristão revela-se pela transcendência de toda a estimulação física; indiferente ao corpo, crescia a sua expectativa de chegar mais perto de Deus. Bem-sucedido – distanciado do corpo e próximo de Deus – o crente perderia seu apego aos lugares que habitava. As regras pagãs de “olhar e acreditar”, e “olhar e obedecer” não contribuiriam para despertar a devoção; nenhuma diretriz espacial revelaria onde Deus está – em toda a parte e em lugar algum. Assim como os profetas judeus que O antecederam, Jesus era um peregrino. Seguindo pelo mesmo caminho, o homem de fé deixaria a cidade, ao

menos espiritualmente. Cortando suas raízes, ele estaria reencenando o Exílio do Paraíso, e assumindo uma nova consciência e sentimento de piedade em relação aos pesares dos demais seres humanos. A missão cristã impunha exigências heróicas. Direcionada para o pobre e o fraco, essa religião pedia-lhes que encontrassem, dentro de si, uma força sobre-humana. A história dos primeiros cristãos, em Roma, foi a de um povo apegado à sua crença e, ainda assim, em virtude de sua condição humana, ciente da necessidade de terra sob seus pés. Precisavam de uma cidade (Sennett, 2006:110).

Em outras palavras, o cristianismo introduziu o desapego à cidade para despertar a compaixão como regra cristã, que funciona como o caminho que conduz à solidariedade fundada na transcendência. A vida de Cristo passa a ser o ideal, apontando para o cumprimento do código moral através do esforço que deve ser feito para se alcançar a felicidade. Isto se dá por meio da aproximação do ideal de moral colocado pelo código cristão, que funciona como um imperativo de obediência às imposições cristãs, estas sendo uma condição necessária de amparo para o cidadão entender que a busca da felicidade está fundamentada pela solidariedade. Ou seja, a solidariedade é a condição para a felicidade porque está estreitamente vinculada ao drama de amar o próximo como a si mesmo, o que exige a renúncia do corpo e do prazer, a purificação do sofrimento e o desenvolvimento da essência humana. Com o advento do cristianismo, o sujeito passa a estabelecer uma relação com a transcendência para dar um sentido à sua existência.

Do ângulo de nossos professores, a relação com a transcendência proporciona ao sujeito a certeza e o amparo de que ele precisa para caminhar na vida, além de possibilitar o engajamento à cidade em função do compromisso com um Deus que protege os indivíduos dos males existentes no mundo. Em troca, os sujeitos cuidam do mundo para manter a proteção ao direito à vida e à integridade moral. Assim, eles consideram que a religião está conectada ao mundo porque Deus criou os fundamentos para apresentar aos seres humanos respostas às perguntas que o inquietam. Esses fundamentos abrangem a moral do sacrifício, na medida em que a confiança em Deus significa adotar um estilo de vida em que se exige entrega a Ele para se obter o sentido da existência. Esse Deus aparece como condição da continuidade da humanização do ser humano, o que ocorre pelo amparo e pelas certezas que ele oferece para se estar num mundo que impõe a difícil tarefa de aprender a viver com sofrimentos, frustrações, medos e incertezas.

A relação com a transcendência associada à solidariedade implica pensar os novos modos de subjetivação instituídos na contemporaneidade, uma vez que os sujeitos que participaram da pesquisa demonstraram abertura para o convívio com as diferentes crenças e aversão à intolerância ao diferente.

Isto sugere que a solidariedade fundada na transcendência apresenta uma possibilidade real de lidar com a ambivalência da contemporaneidade e um propósito pelo qual lutar. Os templos de consumo projetam um estilo de vida com base na certeza, na segurança, e indicam que os modos de subjetivação da contemporaneidade estão enraizados na dimensão religiosa, o que foi tão bem analisado por Sennett, quando apresentou a história dos primeiros cristãos. Segundo ele,

o advento do cristianismo conferiu à dor um novo valor espiritual; segundo a lição ensinada por Cristo através de seus infortúnios, mais difícil era ultrapassá-la. Na vida terrena, o dever do cristão revelava-se transcendência de toda a estimulação física; indiferente ao corpo, crescia a sua expectativa de chegar mais perto de Deus (2006:110).

Desta perspectiva, a vida de Cristo sugere um sentido para a luta pela vida, orientada na busca da segurança, das certezas e das garantias perdidas. A confiança em Deus é o aporte da felicidade que se revela pela Sua palavra que indica o caminho da justiça divina. A crença é o conceito que cria as condições de existência do proselitismo e da hegemonia religiosa. Nesse sentido, a relação com a transcendência é a condição positiva para se viver sem a esperança de mudanças significativas que davam sentido à vida. A transcendência marca o fim do medo da insegurança e o começo da solidariedade, o que conduz à tolerância. O destino do homem requer solidariedade, respeito e tolerância.

O vínculo com a transcendência não possibilita a ligação do homem com este mundo, mas aponta para a “ideologia da intimidade” que “transmuta categorias políticas em psicológicas”, como observou Richard Sennett ao indicar a problematização da “tirania da intimidade”.⁴⁵ Esta pode ser colocada em análise pela questão da tolerância e da

⁴⁵ Para Sennett (*O declínio do homem público*. Companhia das Letras: 412), a tirania da intimidade “não é a criação forçada, mas o aparecimento de uma crença num padrão de verdade para se medir as complexidades da realidade social. É a maneira de se enfrentar a sociedade em termos psicológicos. E na

diferença, como foi apresentado de maneira arguta pela professora Márcia, que trouxe uma outra perspectiva que amplia o sentido político desta questão:

Eu acho que uma das coisas que mais marcam os dias atuais é a diversidade, o quanto nós somos diversos. Antigamente, você se relacionava com as pessoas que estavam próximas de você, da sua família, que moravam em seu bairro – pessoas que tinham formação similar. Hoje em dia, isso está desaparecendo rapidamente. Cada vez mais você está tendo contato com pessoas com uma diversidade muito grande de idéias e de crenças. Mas isso ainda é muito difícil para a gente. Acho que o contato com essa diversidade não ocorreu na mesma proporção em que a nossa preparação se deu em relação a ela. A gente ainda se ressentir muito do diferente, daqueles que pensam de outra maneira, isto é, não é nem pensar de forma diferente da nossa, mas até mesmo de conceber que existam outras formas de pensar, outras formas de agir.

Acho que a religião pode trabalhar com essa diversidade. A maioria de nossos alunos é cristã, mas um pensa assim, o outro não pensa desse jeito; um fala que a salvação vem por meio da graça, o outro diz que você merece; um lê um trecho da Bíblia e afirma que a mulher tem que usar véu, mas o outro já diz que não, porque isso é coisa do Antigo Testamento, só uma tradição. Se dentro de uma mesma religião nós já somos tão diferentes, imagine querer dar conta de encaixar todo mundo – os que nasceram em outros cantos, os que tiveram outra família – na nossa vida. A gente não dá conta não!

Tomemos a fala dessa professora para problematizar a tolerância e a diferença como figuras contemporâneas que conjugam diversidade e singularidade e vêm gerando, no campo educacional, debates e políticas públicas em torno da teorização curricular e pedagógica que não está limitada à vida escolar, mas abrange os movimentos sociais.

medida em que essa tirania sedutora for bem-sucedida, a própria sociedade será deformada [...] A intimidade é um terreno de visão e uma expectativa de relações humanas. É a localização da experiência humana, de tal modo que aquilo que está próximo às circunstâncias imediatas da vida se torna dominante [...] (:412) Em suma, a crença nas relações humanas diretas em escala intimista nos seduz e nos desvia da conversão de nossa compreensão das realidades do poder em guias para nosso próprio comportamento político. O resultado disso é que as forças de dominação ou a iniquidade permanecem inatacadas. Esta crença de que as relações humanas são demonstrações de personalidade para personalidade, em segundo lugar, distorceu nosso entendimento a respeito dos propósitos da cidade. A cidade é o instrumento da vida impessoal, o molde em que diversidade e complexidade de pessoas, interesses e gostos tornam-se disponíveis enquanto experiência social. O medo da impessoalidade está quebrando este molde. [...]. É o próprio temor da vida impessoal, a própria valorização do contato intimista que torna a noção de uma existência civilizada, na qual as pessoas se sentem à vontade diante de uma diversidade de experiências, encontrando de fato alimento nela, uma possibilidade apenas para ricos e bem-nascidos. Neste sentido, a absorção nas relações intimistas é a marca de uma sociedade incivilizada[...]. A renovação da cidade é também a renovação de um princípio de comportamento político. A extensão em que as pessoas podem aprender a perseguir seus interesses em sociedade é a extensão em que elas aprendem a agir de modo impessoal. A cidade deveria ser mestra nesse modo de agir, o fórum no qual se torna significativo unir-se a outras pessoas sem a compulsão de conhecê-las enquanto pessoas. Não creio que este seja um sonho inútil; a cidade serviu como foco para a vida social ativa, para o conflito e o jogo de interesses, para a experiência das possibilidades humanas, durante a maior parte da história do homem civilizado. Mas hoje em dia essa possibilidade civilizada está adormecida (: 414).

Baptista e Berino⁴⁶ consideram que o reconhecimento das diferenças deve ser analisado não só como produção de resistência posta pelos movimentos sociais, mas “também como um trabalho de poder”. Entendem que a despolitização da produção da diferença no contemporâneo oferece o risco de descuidar “dos desafios da globalização que atravessam o espaço escolar”, o que poderá resultar em “compactuarmos com modalidades sutis de intolerância”, uma vez que “as identidades distinguem [os sujeitos] e nos ajudam a estimar cada um dos habitantes da cidade acomodados a um lugar. São os sinais indicativos do pertencimento que nos deixam ver as pessoas, dizendo quem são e como vivem”.

Diferenças culturais, de gênero, étnicas, entre outras, são elogiadas, compondo o mosaico multicultural das sociedades movidas pela onipotência mercadológica. O diverso brilha nas cidades contemporâneas ofuscando a possível incompatibilidade entre tolerância e solidariedade. Tolera-se o outro, mas decretamos a sina predestinada da sua diferença impossibilitada de ultrapassar suas fronteiras (Baptista, 2000:64).

A solidariedade na vida social foi substituída por competição, e a tolerância é uma experiência ambivalente que atrai e repele a diferença. Na cidade, quando ela oferece uma variedade de atrações, a diferença desempenha função de poderoso ímã que atrai o público para se aventurar pelos lugares em que elas são ofertadas. Esta atração implica tolerância, mas não significa a sua transformação em solidariedade e justiça. Apenas deflagra um processo que Bauman denominou de mixofilia, que alimenta a mixofobia e vice-versa. A mixofobia é uma reação aos estilos de vida que se encontram nas ruas da cidade; compreende a diferença como perturbadora da ordem e se manifesta na “tendência em direção a ilhas de similaridade e semelhança em meio a um oceano de variedade e diferença” (Bauman, 2007:93). A separação territorial “é o colete salva-vidas e o abastecedor da mixofobia; e se torna gradualmente seu principal reforço” (:94). A mixofilia e a mixofobia são tendências autopropulsoras, autopropagadoras e autotonicantes da renovação urbana e na reforma do espaço da cidade. “A mixofobia e a mixofilia coexistem em toda cidade, mas também dentro de cada um de seus moradores. Reconhecidamente, é uma coexistência incômoda, cheia de barulhos e fúria

⁴⁶ BERINO, Aristóteles de Paula & BAPTISTA, Luis Antonio dos Santos. "Conflitos urbanos e políticas da diferença". *Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia*. ano 7, n.2, dossiê cidades, 2º sem. 2007.

– embora signifique muito para as pessoas localizadas na extremidade receptora da ambivalência líquido-moderna” (:95).

Para Sennett (*opus cit.*), a convivência num ambiente homogêneo diminui a tolerância à diferença e fortalece a segregação, trazendo o risco de os indivíduos desaprenderem a arte de negociar devido à inexistência da “incompreensão e sem enfrentarem a perturbadora necessidade de traduzir diferentes universos de significado”. Logo, pode-se pensar que a convivência num ambiente heterogêneo deveria aumentar a tolerância e enfraquecer a segregação. Entretanto, o reconhecimento da diferença é uma questão controversa, porque alguns associam a tolerância à diversidade cultural e a processo de regulação dos indivíduos, pois a tolerância num regime democrático está vinculada à indiferença e à sua não-transformação em solidariedade.

Outros consideram a tolerância como condição necessária à democracia, ou seja, o direito de conservar a própria identidade e singularidade sem risco de perseguição como condição de justiça. Esta questão polêmica aparece na discussão acerca da inclusão da disciplina ensino religioso no currículo das escolas estaduais do Rio de Janeiro através da confessionalidade e da interconfessionalidade.

3.3 – A tolerância e a diferença

No debate sobre o ensino religioso confessional e interconfessional, a temática da pluralidade religiosa é indicada como questão que precisa ser respondida. Na perspectiva da confessionalidade, a pluralidade religiosa apresenta-se como método fundamentado na ciência infusa (teologia) que toma a experiência religiosa como o objeto de estudo. Na interconfessionalidade, a pluralidade religiosa manifesta-se como referencial teórico fundamentado nas ciências da religião (antropologia, sociologia, filosofia e história), sendo o fenômeno religioso o seu objeto de estudo. No âmbito do ensino religioso, a discussão acerca do confessionalismo e do interconfessionalismo mistura-se com a temática da diversidade cultural e do multiculturalismo.

A confessionalidade refere-se à diferença e à tolerância para indicar a diversidade cultural na escola como uma estratégia para lidar com as diferenças, apontando para a construção de uma sociedade fraterna que respeite as singularidades. A interconfessionalidade trata a diferença e a tolerância para indicar o multiculturalismo na escola, conceito polissêmico e complexo que sugere uma temática polêmica devido às inúmeras concepções de multiculturalismo.

Entretanto, a diferença está presente tanto na confessionalidade quanto na interconfessionalidade como fonte de diálogo que valoriza o outro na condição da humanização do ser humano. Admitir a diferença é favorecer a construção de uma sociedade que reconhece a paz, a liberdade e o respeito à singularidade como processo de afirmação das diferenças e da tolerância. A diversidade e o multiculturalismo acolhem a liberdade como valor supremo, e a diferença como um valor em si mesmo. Neste aspecto, eles se aproximam, quando aspiram desenvolver experiências que possibilitem a aproximação com os diferentes.

A possibilidade de pensar a diferença como potência do coletivo foi trazida pela professora (M) quando abordou as formas de resistência, o que implica pensar a condição de humanização do ser humano através da política na história:

Acho que a religião durante muito tempo foi usada com uma prepotência muito grande, dávamos conta de tudo, abarcávamos todas as coisas. Está na hora de a religião começar a trabalhar ao contrário, pois não damos conta de tudo, mal damos conta de nós mesmos. Sejam mais sensíveis a esse outro, que é interessante, que faz parte do mesmo mundo. Nós somos diferentes, mas precisamos compreender esse mundo que está aí. Que a religião e a experiência religiosa sirvam para esse diálogo, para pensar a nova situação global que se confronta com a diversidade. Lidar com o outro significa respeitar a singularidade de cada um. O valor da diferença e da diversidade torna o mundo fascinante e enriquecedor. Pensando nós já somos individualmente tão diversos! Há dias em que você se mostra totalmente contraditório em relação ao que era antes. Muitas coisas que eu pensava há dez anos atrás já não reconheço como minhas. Como é que eu ia imaginar que estaria vivendo dessa forma? Então, a gente não dá conta nem mesmo das nossas próprias diferenças!

Assim, ela abre as portas para encontrar “o velho direito humano à resistência, o direito de resistir às piores situações, o direito de ir além das questões meramente de sobrevivência. Resistir é afirmar a liberdade e a vida” (Silva, *opus cit.*:78).

Suas palavras nos ajudam a refletir sobre a condição humana a partir da perspectiva da política na história. Por esta ótica, já não se acredita mais no fim do caminho nem nas aspirações revolucionárias que alimentaram as esperanças de mudanças significativas. No entanto, ainda se acredita que se possa vislumbrar para o terceiro milênio a invenção do presente por meio da criação de novas formas de solidariedade e de responsabilidade, estas mobilizando a “salvação” da cidade como possibilidade vital para a aventura incerta e inesperada que vai em companhia da história.

Para Morin (2000), "importa não ser realista no sentido trivial (adaptar-se ao imediato), nem irrealista no sentido trivial (subtrair-se às limitações da realidade); importa ser realista no sentido complexo: compreender a incerteza do real, saber que há algo possível ainda invisível no real" (:85). Ele traz também a mensagem de Eurípedes – “Os deuses criam-nos muitas surpresas: o esperado não se cumpre, e ao inesperado um deus abre o caminho” – para lembrar que o inesperado e a incerteza são as certezas que acompanham a história humana, porque ela é uma aventura desconhecida. Por esta razão, não é possível prever o destino humano. No final do século XX, surge a consciência aguda desse tempo que tem “duas caras”: a civilização e a barbárie, a criação e a destruição, a gênese e a morte, que estão sempre prestes a transformar as novidades em sucata: “não é só uma corrida para a morte, mas também inscreve a morte e o vazio nas próprias coisas” (idem).

Tomando a incerteza e o inesperado como as grandes companheiras da história, trouxemos de *As cidades invisíveis*, de Ítalo Calvino (*opus cit.*), a cidade de Zirna, para apresentar o invisível como força interpeladora da cidade que aponta para um vir-a-ser que se constitui em incompletude. De Zirna os viajantes retornam com memórias bastante diferentes. “A cidade é redundante: repete-se para fixar alguma coisa na mente”. Calvino continua narrando:

Também retorno de Zirna: minha memória contém dirigíveis que voam em todas as direções à altura das janelas, ruas de lojas em que se desenham tatuagens na pele dos marinheiros, trens subterrâneos apinhados de mulheres obesas entregues ao mormaço. Meus companheiros de viagem, por sua vez, juram ter visto somente um dirigível flutuar entre os pináculos da cidade, somente um tatuador dispor agulhas e tintas e

desenhos perfurados sobre a sua mesa, somente uma mulher-canhão ventilar-se sobre a plataforma de um vagão. A memória é redundante: repete os símbolos para que a cidade comece a existir (:23).

Em *Todas as cidades, a cidade*⁴⁷ (1994), podemos ler:

A relação homóloga entre a cidade e a memória faz-se portanto pela redundância, pelo repetível, marca da Experiência, onde há repetição do que mais profundamente se esquece, vivemos entre a impossibilidade de repetir o passado e a compulsão à repetição. Em contraste com a vivência isolada o irrepitível e único, marca da vida e da cidade modernas, a memória esforça-se para recuperar a cidade evanescente e repete os símbolos do que foi rejeitado, esquecido. (Gomes:44)

Assim, Calvino sugere a memória como condição de existência da cidade e aproxima-se de Benjamin no que se refere à importância da memória. Para Benjamin, a exigência da memória deve levar em conta as grandes dificuldades que “pesam sobre a possibilidade da narração, sobre a possibilidade da experiência comum, enfim, sobre a possibilidade da transmissão e do lembrar” na contemporaneidade (Benjamin *apud* Gagnebin, 2006:54).

Benjamin chama a atenção para o declínio da experiência a fim de ressaltar que a dificuldade de transmissão e a transmissibilidade da experiência acarretam perda da experiência e desaparecimento da narrativa. No entanto, ele formula o surgimento de uma outra narração, “uma narração nas ruínas da narrativa, uma transmissão entre os cacos de uma tradição em migalhas”, que nasce de uma junção ética e política para não deixar o passado cair em esquecimento (*idem*:53).

Dessa forma, ele sugere que se deve “dar uma atenção precisa ao presente, em particular a estas estranhas ressurgências do passado no presente, pois não se trata somente de não se esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente. A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, visa à transformação do presente” (*ibidem*:55).

Em Benjamin, a memória envolve lembrar o que ela quer esquecer. Neste aspecto, a fala da professora Márcia nos ajuda a pensar a função da memória em Benjamin. A

⁴⁷ No livro *Todas as cidades, a cidade*, de Renato Correia Cordeiro, o capítulo II denominado: *O livro das maravilhas da cidade* refere-se a um livro secular; de Rustichello, que acolheu as narrativas de Marco Pólo quando ele esteve preso em Gênova, Itália, cerca de 1295.

retrospectiva da professora quando lembra do passado nos orienta para pensar a tensão que a memória vive entre a presença do presente que se lembra do passado desaparecido ("Muitas coisas que eu pensava há dez anos atrás já não reconheço como minhas.") e a ausência do passado desaparecido "que ainda não teve direito nem à lembrança nem às palavras".

Dessa tensão irrompe a consciência da fragilidade ("Como é que eu ia imaginar que estaria vivendo dessa forma? Então, a gente não dá conta nem mesmo das nossas próprias diferenças!") e da luta contra o esquecimento, que é ao mesmo tempo uma tarefa política e ética. A política tem a função de lutar contra a repetição do horror, e a ética consiste em "preservar a memória, em salvar o desaparecido, o passado, em resgatar, como se diz, tradições, vidas, falas e imagens" (:97) para que a lembrança dos mortos possa ajudar os vivos a viverem melhor. Estas observações são importantes para distinguir a política como essência e a política na história.

3.4 – A política como essência e a política na história

Na política como essência, o passado é lembrado como uma espécie de culto que se volta para a conversão, e a exigência da memória se faz pela importância de lembrar o passado para tomar a vida no presente com base em Jesus. Na política na história, o passado é lembrado para colocar o presente em análise, e a exigência da memória se faz pela importância de lembrar com o sentido de rememoração. Esta implica que em "vez de repetir aquilo que se lembra, abre-se aos brancos, aos buracos, ao esquecido e ao recalçado, para dizer, com hesitações, solavancos, incompletude, aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança nem às palavras" (Gagnebin, 2006:55).

Aqui há interesse em apresentar esta distinção para refletir sobre os desafios da contemporaneidade por meio da tensão entre a política como essência e a política na história. Na primeira, a diferença na cidade evidencia o processo que envolve o aprimoramento da essência para se estabelecer um diálogo com o outro; na cidade a essência é colocada em análise. Na segunda, a diferença na cidade evidencia o processo que envolve a desbanalização, a desestabilização, a não-fixação no passado, aquilo que

pode nos ajudar a continuar a dar sentido humano ao mundo; na cidade o presente é colocado em análise.

A política como essência visa identificar a diferença para resgatar os valores fundadores da humanidade a partir da solidariedade construída na transcendência, apontando a religião como lugar seguro que oferece a crença como condição de garantias, certezas e segurança necessárias para a condução da vida. Tal perspectiva objetiva promover respeito e tolerância aos diferentes como a tarefa política e ética da religião.

A política na história trata a diferença como a lembrança de que os discursos dos saberes humanos têm a dimensão de incompletude e de singularidade, e vivem dessa fragilidade, isto é, há “uma retomada sem fim, um caminhar sempre reiniciado, uma multiplicidade de percursos”. A partir deste ponto de vista, a vida no presente nos convida para pensá-la fora das amarras que nos fixam ao passado, mas ouvindo o apelo do passado para estarmos atentos ao seu chamamento de felicidade, o que significa a transformação do presente para que a história cumpra a exigência da transmissão no tempo-agora.

Nesse sentido, o paradigma teológico do pensamento benjaminiano funciona “como aquilo que não propiciaria uma resposta (religiosa) às perguntas dos homens; antes seria, pelo contrário, o que abala os edifícios tão bem construídos dos sistemas lógicos, especulativos ou políticos. Aí também o caráter destruidor benjaminiano está agindo para preservar a possibilidade da salvação” (Gagnebin,1987:201).

A nosso ver, algumas características da religião nos dias de hoje precisam ser destacadas para podermos nos debruçar sobre as questões colocadas no início do capítulo – humanização e desumanização, o bem e a felicidade, o espaço civil fundado na transcendência e o espaço civil fundado na insegurança – à luz da tensão entre política como essência e política na história.

Em primeiro lugar, a religião adquiriu centralidade nos fenômenos sociais contemporâneos tão bem apontados por Bauman. A religião não é mais vista só como o

ópio do povo, fator de alienação ou submissão, ou como ideologia burguesa e inimiga da revolução, como foi difundida; ela é um campo que envolve a nossa tradição cultural. Além disso, a religião deixa de corresponder a uma dimensão privada para se situar na privatização do público, criando modos de vida e desempenhando, dessa forma, um papel constitutivo da subjetividade. Esse papel se expressa em todas as dimensões da vida e se destaca na contemporaneidade como fenômeno cultural, significando uma virada inesperada dos acontecimentos, pois

tanto o liberalismo quanto o marxismo, em suas diferentes formas, davam a entender que o apego ao local e ao particular daria gradualmente vez a valores e a identidades mais universalistas e cosmopolitas ou internacionais; que o nacionalismo e a etnia eram formas arcaicas de apego – a espécie de coisa que seria dissolvida pela força revolucionadora da modernidade (Hall, 1999:87).

Vale ressaltar que admitir a presença da religião significa considerar que tanto o fundamentalismo como a cultura híbrida são expressões dessa mudança histórica e ajudam a compreender as dificuldades que enfrentamos no presente.

O segundo aspecto refere-se à tensão entre engajamento e desengajamento, que reflete a privatização da existência. O terceiro aspecto diz respeito aos templos de consumo que traduzem o esvaziamento do espaço público, indicando mais do que nunca a falta de significado do diálogo entre indivíduo e bem comum, o que se manifesta no desinteresse pelas mudanças sociopolíticas, que adquiriram uma nova qualidade no momento: a ausência de crença de que este caminho nos levará a um fim.

Ao aceitar que a religião está intimamente ligada à contemporaneidade, há que se compreender a política como essência e a política na história como as expressões dos desafios dessa época.

3.5 – Focalizando a humanização e a desumanização – as implicações para a educação

Debruçar-se sobre esta questão significa trazer a solidariedade fundada na transcendência, que situa a humanização do ser humano, através dos valores humanos, como aquilo que dá sentido à sua existência. O ensino religioso busca resgatar os

valores que foram esquecidos pela escola, mas precisam ser lembrados, para que a vida e a morte sejam compreendidas como fenômenos em que se manifesta o poder absoluto do soberano, indicando a passagem de um poder terreno a um outro poder sagrado que escapa do indivíduo, mas atua como caminho da salvação.

Nesta perspectiva, o fascínio pela vida terrena desenvolve-se pelo poder do soberano que se apresenta pela fé, e esta oferece a crença como caminho das certezas, das garantias e das seguranças. Assim se desperta o Eros divino que exerce atração e sedução, porque envolve a transcendência com o sagrado para despertar a vida em toda a sua força e beleza.

Em nome da experiência religiosa, o homem olha para o presente como a declaração do juízo final, o que o leva a pensar o infinito como uma súplica contra o finito e também contra a imperfeição do homem. Isto o conduz ao próprio enraizamento e à busca de salvação.

Os valores humanos estudados no ensino religioso como virtudes que devem ser aprendidas para guiar o juízo e a ação humana são apresentados como conteúdos da disciplina, uma vez que as propostas programáticas de outras matérias estão voltadas para a área intelectual, porque a grade curricular é dirigida para o ensino técnico e o vestibular, isto é, para uma formação tecnicista e científica, e a formação do lado humano, espiritual, é deixado de lado”, conforme declaração da professora (V).

Assim, o ensino religioso explora temas da atualidade, como aborto, sexualidade, drogas, eutanásia e outros, para trabalhar pelo menos com as quatro incertezas da modernidade leve, que são: quem somos, onde vou passar a vida, o que vou fazer para ganhar a vida e o que vai me acontecer depois que eu morrer.

Para abordar esses assuntos, a disciplina enfatiza a vivência e o diálogo para levar os estudantes a se perguntarem se a vida é possível sem a existência da religião. Para fornecer instrumentos que possibilitem as suas respostas, os professores mostram a importância social dos sentimentos de compaixão, solidariedade, respeito, felicidade

que surgem quando o ser humano toma consciência da dor e do sofrimento de outros homens.

A partir deste ponto de vista, o ensino religioso enfatiza a importância desta disciplina para a escola, já que os conceitos científicos não oferecem aos alunos a dimensão espiritual necessária à existência humana, ou seja, na escola o discente não estuda as questões que tematizam a condição humana.

Entretanto, a disciplina não oferece os conceitos para se discutirem os valores humanos, ou seja, os valores são investigados sem os conceitos – por exemplo, o de justiça. Por um lado, o ensino religioso trata de assuntos éticos, mas afasta os conceitos que possibilitariam um diálogo entre religião e ciência. Por outro lado, as demais disciplinas abordam os conceitos, mas não tratam de questões que aproximariam ciência e ética.

Desse ponto de vista, o ensino religioso elimina a dimensão política na história porque concebe as virtudes e os valores apenas a partir do sujeito, sem fornecer aos indivíduos instrumentos de análise da sociedade para destacar que as crenças e as idéias têm vida própria e, por isso, podem nos possuir. “Os humanos possuídos são capazes de morrer ou de matar por um deus, por uma idéia [...] As idéias existem pelo homem e para ele, mas o homem existe também pelas idéias e para elas” (Morin, 2000:29).

Ensinar a condição humana e humanizar o ser humano pelas idéias e crenças são alguns dos desafios para a educação, porque corremos o risco de substituir, por exemplo, justiça social por tolerância; ideologia por compaixão; transformação social por intimidação. Interrogar sobre a condição de humanização do ser humano implica fazer emergir a discussão sobre a solidariedade fundada na transcendência e a solidariedade social fundada na insegurança, as quais apresentam lógicas contrapostas. A primeira reforça a desenraizção com a cidade; a segunda busca o enraizamento na cidade. No entanto, essa oposição apresenta-se com complexidade, não podendo ser vista de modo simplificado e reducionista, o que levaria à afirmação de uma e à negação de outra. Partindo das contribuições de Bauman, buscou-se um diálogo entre as duas.

A solidariedade fundada na transcendência e a solidariedade social fundada na insegurança têm a preocupação com o enraizamento dos desenraizados – ambas concordam que esta é uma tarefa ao mesmo tempo política e ética. Ou seja, o que as aproxima é o reconhecimento de que a subjetividade contemporânea se destaca por dotar os sujeitos de autonomia, tornando-os portadores de direito, responsáveis pelo “futuro e obrigados a dar à vida um sentido não mais predeterminado a partir de fora”. (Bauman, 2003:26).

Na contemporaneidade, a troca do valor da segurança pela liberdade e pela felicidade desvela um mal-estar da civilização, anunciando que a busca do prazer e da liberdade em detrimento da segurança universalizou o medo, a incerteza e a insegurança. “Trocando em miúdos: em vez de homogeneizar a condição humana, a anulação tecnológica das distâncias temporais/espaciais tende a polarizá-las” (Bauman, 1999:25), tornando as localidades sem significado devido à distância não representar mais nada nos dias de hoje.

É a experiência da não-terrestrialidade do poder vivida por essa nova elite – a combinação extraordinária e assustadora do etéreo com a onipotência, do não-físico com um poder conformador da realidade – que está sendo registrada no elogio comum da “nova liberdade”, corporificada no “ciberespaço” eletronicamente sustentado; de forma mais notável, na “analogia entre ciberespaço e a concepção cristã do paraíso, como define Margaret Wertheim”:

Assim como os primitivos cristãos imaginavam o paraíso como um reino idealizado para além do caos e da decadência do mundo material – uma desintegração palpável demais enquanto o império ruía ao seu redor – assim também, nestes tempos de desintegração social e ambiental, os prosélitos atuais do ciberespaço proferem seu domínio como um ideal “acima” e “além” dos problemas do mundo material. Assim como os cristãos primitivos proclamavam o paraíso como um reino no qual a alma humana seria libertada das fraquezas e dos deslizes da carne, hoje os campeões do ciberespaço saúdam-no como um lugar onde o eu será libertado das limitações da encarnação física (Bauman, 1999:27).

No ciberespaço, os templos de consumo são decisivos para a vida dos corpos, porque o sujeito está na cidade, mas não precisa manter ligação com ela para afirmar a sua condição humana. Assim, ele ali está isolado e precisa desse isolamento para obter

segurança. A segurança trazida por este isolamento é a condição da existência da comunidade do "nós", o que não significa relação de vizinhança.

Esse desenraizamento tem efeitos político-éticos que se evidenciam na degradação dos espaços públicos. A cidade, despojada de espaços públicos, engaja seus membros na condição de consumidores, porque tem pouca necessidade de mão-de-obra e a satisfação do consumidor é instantânea, uma vez que não necessita de aprendizado e nem de conhecimento. O que todo consumo exige é tempo e dinheiro. O sujeito não se concentra por muito tempo em nenhum objeto, porque está sempre em busca da satisfação, que nada mais é do que promessa e esperança. Este buscar constante não significa encontrar a satisfação, mas sim a sensação instantânea que provoca um estado incessante de excitação. Assim, ele está fadado a ser uma pessoa em movimento na esteira do tempo.

Esse mal-estar da modernidade pesada, presença marcante nas falas dos sujeitos da pesquisa, coloca-se como um desafio singular da contemporaneidade, perpassado na educação pela temática da solidariedade fundada na transcendência. O paradoxo desta visão surge quando, na escola, se fala dos valores humanos na construção de uma sociedade solidária, mas sem que sejam examinadas as razões que a motivaram a criar uma cultura do individualismo. Os valores fundadores da humanidade, que são válidos em qualquer tempo e lugar, se não forem acompanhados de outros elementos da história, trazem o risco de serem passados sem que se desenvolva a capacidade de educar o desejo. Uma educação como esta não significa deixar de desfrutar os prazeres, mas sim de não deixar cair no esquecimento o fato de que os vivos podem inventar um presente de mais dignidade e justiça. Lutar contra o esquecimento recomendado é que indica o fim da história, por não se aprenderem as condições históricas que possibilitariam a invenção do presente.

O paradoxo mencionado nos leva a outro: conceber os valores da condição humana como expressão da essência e a natureza humana como regra da sociabilidade aproxima templo de consumo e religião. Assim, o ensino religioso mantém uma estreita ligação com a contemporaneidade, conseguindo manter o sujeito na cidade, mas não ligado a

ela. Cabe esclarecer o que estamos querendo dizer em relação ao enraizamento na cidade: a dominação nos dias de hoje não se apóia no engajamento e no compromisso, mas “na capacidade de os dirigentes observarem de perto os movimentos dos dirigidos e coagirem-nos à obediência” (Bauman, 2003:42).

O estado permanente de “insegurança quanto à posição social, incerteza sobre as condições de sobrevivência e a opressiva sensação de não se segurar o presente geram uma incapacidade de fazer planos e de segui-los” (*idem*). Isto torna quase inexistente a possibilidade de movimentos organizados contra os detentores do poder. Dessa forma, eles não têm o que temer, e o não-engajamento ao lugar se reflete no desaparecimento das relações mais simples, como aquelas com os donos de padaria e mercearia, o gerente de banco, vizinhos, carteiro, lixeiro e outros, porque se perdeu a certeza de que amanhã nos veremos de novo. É nessa atmosfera de “ninguém testemunha a vida de ninguém” que a sociedade de consumo exige o esquecimento.

O não-engajamento ao lugar instala “a crise dos valores” na sociedade de consumo como decorrência da desintegração das relações sociais. Na verdade, o poder extraterritorial impõe a indiferença e o não-engajamento como condições de obediência necessárias para se fazer viver o capital, que precisa de astúcia e fuga ou evitação dos compromissos e das responsabilidades para a construção do atual estilo de vida, visando celebrar a irrelevância do lugar e a relevância de poder de estar em qualquer lugar. Então, perguntamos: qual é o significado da solidariedade nos dias de hoje? Se na atualidade há desprezo pelos valores de dignidade, justiça e honra, por que se valorizam a insolência, a bravata e a onipotência para manter a idéia de que se consegue obter as coisas por mérito? De fato, os valores de dignidade, justiça e honra exigem a afirmação do engajamento com o outro, enquanto a insolência, a bravata e a onipotência não precisam da ligação com a cidade, pois cada um tem em princípio a liberdade de ser o que é. Reconhecer esta realidade como o chão em que se constrói a ação educativa é fundamental para que se compreenda a relação entre templos de consumo, ensino religioso e escola.

O nosso ponto de vista em relação ao engajamento com o lugar significa pensar a cidade como o espaço de compartilhamento do bem-estar social, o qual pode materializar a possibilidade da experiência, da transmissibilidade, o que é diferente da comunidade de semelhantes, da comunidade que encanta com a promessa da segurança e das garantias tranquilizadoras.

A solidariedade que se funda na transcendência gerada pelos valores humanos alimenta o indivíduo com uma força que pode ser considerada plena e verdadeira, mas que é superior a ele e existe fora dele. Esta força orienta-o para a experiência religiosa. De um lado, perde-se a possibilidade da experiência com os outros; de outro lado, ela tece entre os membros da comunidade uma rede de responsabilidades éticas e de compromissos, objetivando que eles criem vínculos e valorizem os laços humanos através de uma convivência fraterna que afirme a crença como âncora, pois bens como segurança, certeza e proteção não se conseguem se estivermos isolados. Neste aspecto, ela não se mistura com o não-engajamento instalado pelo poder extraterritorial que aconselha cada um a manter laços descartáveis e pouco duradouros.

Entretanto, esta oposição apresenta-se como problema filosófico e não como produto dos conflitos sociais que são vividos na realidade, abandonando assim os modelos de justiça social. Supõe-se que a questão da insegurança, da incerteza e da falta de garantias é a chave para se inclinar para Deus. O homem busca na relação com Deus amparo e confiança para a vida ser vivida com integridade moral. Dito de outro modo, a relação com Deus é fundamental para o sentido da vida, definida a religião como condição de humanização do ser humano, uma vez que essa relação não carrega os temores do presente. Ela, de fato, oferece as respostas para as inquietações do homem moderno, respostas estas que são compreendidas como o invisível que será revelado pela luz divina.

Esta oposição, portanto, não devolve aos cidadãos a problemática da justiça social, apenas se torna um terreno fértil para estreitar as relações entre poder e religião. Ou seja, a religião oferece a condição humana livre de conflitos e sofrimentos para que se

possa ter esperança numa sociedade que reconhece tanto a impossibilidade de erradicar a miséria humana, quanto de se rebelar contra as injustiças.

Nesse sentido entendemos que a solidariedade fundada na transcendência levanta a questão do reconhecimento do direito à vida, que se supõe ser da essência humana, mas tal direito é um convite ao diálogo com Deus. Quando se fala de aborto, eutanásia, AIDS e doenças sexualmente transmissíveis, como os perigos da sexualidade, toma-se como referência os fundamentos religiosos para proclamar a vida e a felicidade guiadas por Deus. Esse direito à vida, que se apresenta de forma precária na modernidade leve, é canalizado para Deus, que enraíza o sujeito ao local, cumprindo a tarefa política da religião, mas afasta-o da cidade como fonte social e histórica. Dito de outra maneira, a solidariedade fundada na transcendência ensina sobre o sentimento de compaixão, que tem uma importância social porque sensibiliza o ser humano a olhar para o outro. Este sentimento, no entanto, não está associado à construção de uma sociedade solidária, ou seja, essa solidariedade não tematiza as críticas em relação a tal sentimento. A lembrança dos valores humanos em função da solidariedade fundada na transcendência traz implicações para a educação.

3.6 – As implicações para a educação

A primeira implicação para a prática pedagógica diz respeito à escola reconhecer a importância de estudar os valores humanos à luz de conceitos. A segunda refere-se à idéia de escrever um projeto ético como dispositivo desestabilizador de certezas e de verdades absolutas. A terceira trata do diálogo da educação com a cidade no sentido de pertencimento a um lugar.

A defesa do lugar como engajamento dos desenraizados baseia-se numa solidariedade fundada na insegurança, que visa à ausência de perigos para a existência humana não assegurada por alarmes, cercas elétricas ou arames farpados. Tal “segurança” refere-se a um abrigo que se procura como “ambiente seguro”, sem ladrões ou intrusos, rodeado por muros e grades, pois os habitantes isolam-se da cidade por causa da inquietude que sentem diante do espaço público. Dessa segurança nasce a comunidade do “nós”,

que significa manter estável as certezas e as verdades construídas pela idéia do bairro seguro; por exemplo, a residência em condomínios fechados como os existentes na Avenida das Américas.

Desse “bairro seguro” emerge o gueto, que combina “confinamento espacial com fechamento social, misturando a proximidade/distância física com a proximidade/distância moral” (Bauman, 2003:104), complementados pela homogeneidade para que se garanta a liberdade. Do gueto, não surge a vida compartilhada, ao contrário, alimenta-se o estigma, a humilhação, o desprezo, o ódio. Como a pessoa que estigmatiza e a pessoa estigmatizada podem desenvolver respeito mútuo e solidariedade? Como é possível viver a paz se os estranhos diferentes significam os indignos, e aqueles semelhantes ao sujeito em questão significam a dignidade?

O luxo perfumado da Avenida das Américas e o abandono fétido da Avenida Brasil mostram a cidade partida que quer esquecer o horror das profundas diferenças nas condições de vida. Veste-se o manto do isolamento para que não se lembre de que os habitantes de ambas as avenidas vivem igualmente o medo, a insegurança e a incerteza. Este manto reflete a convicção de que não existe saída para tal situação, de que não há alternativas ou de que a única alternativa seria a busca do bairro seguro onde se estabelece a comunidade de “nós” para afirmar um estilo de vida baseado na mesmice.

A solidariedade fundada na insegurança reconhece a solidariedade dissolvida pela experiência do gueto, a qual vem destruindo a confiança mútua e o engajamento dos desenraizados em um ambiente seguro, que fomenta a desintegração social pela impossibilidade da vida como um bem comum. A segurança que se busca com o isolamento é continuar jogando o jogo para não ser jogado no lixo ou ser deixado para trás.

A fala da professora metodista (M) nos dá pistas para compreender este tipo de solidariedade na escola quando se refere ao medo e à angústia, características de quem quer decidir o destino a seguir. Ela nos disse:

Eu estou na Igreja, mas tenho um monte de dúvidas, estou ali para discutir várias coisas; tem hora em que acho a minha Igreja maravilhosa, tem outra em que acho que chegou o momento de cair fora, deixar tudo; a Igreja não é o único lugar certo, final e acabado; é um lugar onde as pessoas estão construindo. Ela não era do jeito que é, e daqui a um tempo, para os meus filhos e netos, não vai ser da mesma maneira que está sendo para mim. Tomara que não seja, que se encontre uma outra forma de ser melhor. Mas acho que passar por isso é reconhecer que às vezes a gente fica perdido, fica com medo, e temos receio de conversar com o outro diferente de nós.

Sustentar o direito à vida é o sopro que nos impulsiona para manter a idéia de inventar o presente tendo em vista a salvação da cidade educadora. Ela abala as certezas como condição importante para o ato de reflexão e mudança, que implica perguntar sobre o direito à felicidade.

3.7 – O bem e a felicidade, as implicações para a educação

O direito à felicidade reside na esfera da vida privada e aparece como uma experiência relacionada à privacidade. Esta ótica foca a felicidade como um sentimento pessoal ligado a um estado intimista que se encontra fora do domínio público. Falar a respeito da felicidade leva naturalmente à pergunta: Qual é a relação da felicidade com a vida pública? O estado de felicidade é compreendido como uma expressão da natureza humana, como coloca outra professora católica:

Existe uma essência que faz parte da natureza humana e que está presente em todos nós; por exemplo, eu desejo a felicidade, e você? A gente constrói a felicidade a cada dia porque a deseja; ela é o maior desejo do homem. A gente precisa dessa experiência tanto quanto necessita da verdade.

A palavra transcendente aparece como o caminho que denota a felicidade como expressão da essência, aquilo que está dentro de cada um, como sugere outra professora:

A gente tem a essência de Deus, tem as sementes do amor, da fraternidade, da solidariedade plantadas no nosso coração. E cada homem vive o tempo todo em busca desse amor, porque a felicidade caminha junto com o amor. Então, você só vai ter a felicidade se você amar o outro.

Desse ponto de vista, a transcendência situa a felicidade como uma questão fora das relações sociais, que “começa aqui e se projeta pela eternidade afora”, segundo as palavras de um pastor.

“Numa sociedade onde o sentimento íntimo é um padrão de realidade apropriado a diversas finalidades”, mobilizam-se as energias básicas do narcisismo de modo a conduzir a experiência para a destrutividade do espaço público, ou seja, as relações humanas são orientadas para o teste da autenticidade: “saber se as pessoas estão sendo autênticas e “direitas” umas com as outras é um padrão peculiar de troca mercantil em relações íntimas” (Sennett, *opus cit.*:21).

Os templos de consumo são interessantes para se pensar a condução da experiência para a destrutividade do espaço público que ocorre sob duas formas. A primeira delas delinea-se pela política do culto à imagem do corpo, e considera a felicidade cada vez mais associada ao fetichismo dos bens de consumo. O culto à imagem do corpo como busca pelo estado de felicidade aparece como um sentimento íntimo, que está fora das relações sociais porque considera a felicidade como um atributo exclusivo das pessoas. A segunda traz à baila as forças psicológicas destrutivas (narcisismo e auto-revelação) que esvaziam o espaço público de sentido. Segundo Sennett (*idem*:22), o narcisismo é “um sinal da destrutividade desencadeada quando uma sociedade nega até mesmo a Eros uma dimensão pública”.

Essa destrutividade aponta o narcisismo como a primeira forma que conduz à experiência para o esvaziamento do espaço público, sendo a permuta de auto-revelação a segunda. O narcisismo aparece na busca interminável de auto-satisfação evidenciada nos templos de consumo, os quais retratam os códigos usados para se estabelecerem as relações entre as pessoas. Para Sennett (*idem*:24), o código serve para “medir o outro em termos de um espelho de preocupação consigo mesmo. [A permuta de auto-revelação] é um disfarce para medir a interação social em termos da permuta de confissões”.

A partir desta perspectiva, os templos de consumo investiram nos sentimentos narcisistas, que dilatam a importância da felicidade como um estado subjetivo. A visão intimista da felicidade é impulsionada “na proporção em que o domínio público é abandonado, por estar esvaziado” (*ibidem*:26) e desprovido de sentido.

O espaço público destina-se hoje à passagem, ou seja, está a serviço da circulação de capital e mercadorias. Esta transformação do espaço público obedece à lógica do desenraizamento ao lugar, e estreita a relação entre ideologia da intimidade e desintegração da solidariedade. A lógica da modernidade líquida aqui presente é complementada com o isolamento em “guetos” para tornar as cidades “depósitos sanitários de problemas concebidos e gerados globalmente” (Bauman, 2007:89).

Em função deste ponto de vista, tomemos as palavras “público e privado” como chave para compreendermos as tensões entre a política como essência e a política na história. No século XVIII, os cidadãos das capitais demarcaram as diferenças entre vida pública e vida privada, tendo como base as exigências de civilidade, encarnadas no comportamento público, em oposição às exigências da natureza, encarnadas na vida privada. E eles anunciavam os conflitos decorrentes dessas exigências. Considerando a maternidade e a paternidade e as amizades profundas como potencialidades humanas, “ao invés de criações humanas, enquanto o homem se fazia em público, realizava sua natureza no domínio do privado, sobretudo em suas experiências dentro da família” (Sennet, opus cit.:33).

A relação entre vida pública e vida privada está intimamente ligada ao capitalismo industrial em decorrência da privatização da existência e “pela 'mistificação' da vida material em público, especialmente em matéria de roupas, causada pela produção e distribuição em massa” (*idem*:34) que produziu uma associação entre bens materiais e satisfações psicológicas. Acreditava-se na coisa como se ela fosse humana, e ela era complementada pela crença na vida terrena. Esta última é herdeira da secularidade que significa a “convicção, antes de morrermos, de que as coisas são como são, uma convicção que cessará de ter importância por si mesma assim que morrermos” (*idem*). A idéia da secularidade abarcava tanto o transcendental quanto a ordem da natureza

humana, porque as “coisas e as pessoas eram algo de compreensível, no século XVIII, quando se lhes podia atribuir um lugar dentro da natureza” (:36), ou seja, o secularismo fundamentava-se na ordem da natureza.

No século XIX, o secularismo passou a se basear no código do imanente, isto é,

o imanente, o instante, o fato eram realidade em si e por si mesmos”. [Esse código de conhecimento secular atribuiu importância a tudo porque] tudo poderia ter importância. [...] O princípio da imanência instaurou a dificuldade de estabelecer as distinções entre o sujeito que aprende e o aprendido, o interior e o exterior, o sujeito e o objeto, porque tudo passou a ter a mesma importância e significações próprias”. [Nesta perspectiva, a experiência pública] acabou sendo ligada à formação da personalidade, [diferente no Antigo Regime, em que ela] estava ligada à formação da ordem social (idem:40).

No entanto, essa ligação aponta o espaço público como um problema que precisa de soluções. É novamente Sennett quem diz que o direito ao silêncio foi uma tentativa de resposta ao problema do espaço público, que foi ganhando forma em meados do século XIX quando cresceu a noção de que a personalidade poderia ser desvendada de modo involuntário em público – “a personalidade era expressa para além do controle da vontade”; também que a credibilidade dos líderes na política moderna pode ser observada através da demonstração em público de sua personalidade – “o privado se sobrepunha ao público” – e o silêncio era o único caminho para se preservar a personalidade – “a defesa contra a leitura pelos outros era a retenção do sentimento” e o silêncio (*ibidem*:43).

A partir desta perspectiva, pode-se pensar o direito ao silêncio como a origem do esvaziamento da vida pública na contemporaneidade, uma vez que ele propiciou o crescimento da

noção de que estranhos não tinham o direito de falar, de que todo homem possuía como um direito público, um escudo invisível, um direito de ser deixado em paz. O comportamento público era um problema de observação e de participação passiva, um certo tipo de voyeurismo (idem:43).

Falar da felicidade como um estado íntimo significa falar das forças do capitalismo e do secularismo e da articulação entre direito ao silêncio e direito à liberdade, apontando a diferença como o caminho da preservação da intimidade, da personalidade, diante do

outro como a tentativa de “resolver o problema público negando que o problema público exista” (idem:44).

Nos dias de hoje, é possível pensar que o esvaziamento de sentido do espaço público é a tentativa de solucionar o problema público. Esse esvaziamento ocorre pela privatização de tal espaço, que expõe a personalidade de modo voluntário, transforma a exposição do privado em prestação de serviço público, exhibe o sentimento como um direito público para alterar o comportamento diante de todos. A exposição da intimidade torna-se o único modo pelo qual se pode experimentar a vida pública, evidenciada especialmente nos templos de consumo que mostram o vazio de sentido da vida das ruas.

Esta noção da exibição do sentimento como um direito alimenta-se das celebridades; o serviço público que é produzido pela imagem espetacularizada dá visibilidade ao sujeito escolhido para “ser exemplo de vida e dar sentido a sentimentos, emoções e pensamentos ainda desorganizados”, oferecendo assim as orientações sobre como lidar com os problemas que, “se forem resolvidos, o serão sempre de forma individual, jamais coletiva. [...] Privatizam-se os problemas, especialmente os sociais”. Ao serem privatizados, eles passam a ser um problema de ordem privada, o que explica a abertura das pessoas em falarem de seus sentimentos na esfera pública. Isto, por sua vez, envolve o colapso das organizações coletivas, a substituição dos critérios de justiça social pelos do respeito à diferença cultural e o crescimento da desigualdade. Ou seja, os problemas sociais saem da esfera pública para tornar a participação dos cidadãos no espaço público um direito à diferença. A invisibilidade das questões sociais significa a condição que permite a participação na vida pública canalizada para a política como essência.

Desse ponto de vista, a felicidade pode ser descrita como um estado que consiste em um comportamento público de participação do indivíduo na sociedade que transformou as questões sociais públicas em questões sociais privadas. Este fato pode ser verificado na fala da professora Maria Helena:

Eu acho que a religião fornece a maior valorização do ser humano para ele mudar essa realidade que nós estamos vivendo. Eu fico impressionada com o individualismo, o materialismo das pessoas, essa importância que se dá ao lucro, ao poder. Creio que só as religiões nos fazem pensar em algo que vai além, que transcende; elas criam um

ideal maior de vida; proporcionam a você se sentir feliz, e fazer o outro feliz, ajudar e estar ao lado de alguém. Penso que a religião vivida com consciência e não com fanatismo ajuda a desenvolver a sensibilidade das pessoas, e nós precisamos desenvolver mais essa sensibilidade. Acredito que o cristianismo é a verdade maior. Mas por respeitar todos os meus alunos, procuro passar esses valores com muito cuidado, para não parecer que estou fazendo proselitismo. Acho que a maioria respeita e ama muito Cristo. O trabalho da gente não choca. Os alunos ouvem com carinho. Eles têm preconceito, vergonha de assumirem a sua religião, mas quando eles ouvem a gente falar, quando a gente os valoriza, isso começa a mexer com eles.

A felicidade tornou-se a motivação principal da participação social, recebendo o papel de transformação dos princípios éticos que passaram a se constituir como um dos grandes obstáculos, como foi apontado pela professora Mariângela:

O que falta hoje em dia é justamente a base moral, os princípios morais na família. Há um descrédito tão grande de Deus entre os adolescentes oriundos de famílias desagregadas, que isto repercute na própria adolescência. O ensino religioso é fundamental para trazer para o seio da família a boa conduta, a palavra e, se possível, até a palavra de Deus. A própria Palavra diz que há tempo para tudo: tempo para plantar, tempo para colher. Quando converso com os pais, digo que há tempo para falar com o filho. É só a gente chamar pelo Espírito Santo que há tempo, e isso eu pratico verdadeiramente, porque para isto basta querer. A ansiedade está ocupando o lugar na vida dessa adolescência; eles não sabem esperar, não sabem onde colocar um limite para o próprio tempo. Falta moralidade de costumes.

A falta de moralidade de costumes estimula o ensino religioso a desenvolver ações que promovam a mudança de comportamento dos alunos através dos valores ensinados na disciplina, e que são apontados como o caminho da felicidade. Tendo em vista este fato, a religião é uma fonte geradora de esperança na busca da felicidade; ela move os cidadãos para que adotem um estilo de vida que se supõe esteja canalizado para indicar um comportamento na vida pública.

Entretanto, essa tentativa de resolver o problema público pelo esvaziamento do sentido público, introduziu a questão da esfera pública sem referência ao bem-estar da pólis e do outro. Noutras palavras, a visibilidade e o isolamento, transformados em estilo de vida pública e que anunciam a privatização do público, trazem para a vida em sociedade o eixo da preocupação consigo mesmo, o que resulta em modalidades de prática que desvinculam o sujeito da cidade e das relações sociais.

Nesse sentido, a religião, propondo-se à crítica à cultura do individualismo, oferece a transcendência como o princípio da política como essência, objetivando a reinserção dos desenraizados à cidade terrena e a aproximação com a cidade de Deus.

A reinserção dos desenraizados, a partir do princípio da transcendência religiosa, enriquece o presente, tornando a privatização do espaço público a medida que avalia o desenvolvimento dos sentimentos pessoais na vida pública. Este princípio se reflete no significado do sentido da vida como algo que vem do interior e não mais do exterior, isto é, a perda de fronteiras entre o exterior e o interior faz com que o público só suscite paixão quando se referir aos problemas da vida privada. O desejo de revelar em público a personalidade significa que a revelação é o modo de avaliação da ação social que cria o estado de felicidade. O que torna uma ação boa é

[o] desejo de se autenticar enquanto ator social por meio de suas qualidades pessoais, [ou seja,] é a personalidade daqueles que nela se engajam, e não a ação em si mesma. [...] O desejo de autenticar a si mesmo, suas motivações, seus sentimentos é uma forma de puritanismo [que se define pela autojustificação. [...] Quando uma sociedade mobiliza tais sentimentos, quando esvazia o caráter objetivo da ação e dilata a importância dos estados emocionais subjetivos dos agentes, estas questões de autojustificação, através de um “ato simbólico”, vêm sistematicamente à tona (Sennett, *opus cit.*:25).

A privatização das questões sociais transforma-as de públicas em privadas, despertando o culto à imagem do corpo como uma forma de capital moral que incita a visão intimista para manter o espaço público morto. O esvaziamento do espaço público inibe a relação com a cidade pelo isolamento no “gueto” e pela vida pública consumida nos templos de consumo, os quais produzem visibilidade para os semelhantes. Expostos na comunidade do “nós”, todos estão sendo vigiados; a exposição da intimidade é uma das razões para diminuir a sociabilidade, o que funciona como defesa contra o problema do espaço público.

Um dos aspectos mais originais dessa mudança é o extremo paradoxo da visibilidade e do isolamento, uma vez que a privatização do espaço público anuncia a ausência de limites entre o público e o privado. A vida íntima torna-se visível e passa a ser o que motiva a participação na vida em sociedade e a observação das pessoas. Morre, assim, a convivência no espaço público, exatamente aquilo que torna os seres humanos

sociáveis. Dito de outra maneira, a exposição como manutenção da privatização do espaço público procura no terreno íntimo a forma de “matar” o espaço público, diminuindo a sociabilidade e aumentando o isolamento e a visibilidade através do discurso da política do medo cotidiano. Este faz desaparecer a vida nas ruas, porque transforma o espaço público em território urbano onde, às vezes, irrompe a guerra urbana.

As condições para a transformação do ser humano em ser social se fazem pelo desenvolvimento das potencialidades humanas por se acreditar na impossibilidade de vida no espaço público. Esta crença é mantida pela secularidade dos dias de hoje, em que prolifera a preocupação com as questões de intolerância da sociedade em relação às diferenças culturais, tratando-as como de ordem privada, afastadas dos problemas sociais. A intolerância, ao largo da vida pública, consagra a transcendência, na medida em que distancia a ligação com a cidade.

Cabe destacar que esta crença continua mantendo a fé no progresso e nas possibilidades de transformação que são abraçadas pelos movimentos sociais identitários, os quais enfatizam a luta pelo respeito à diferença, pelo “direito à diferença”, pela preservação das culturas locais e pelo convívio com os diferentes, visando à construção de uma sociedade democrática, plural, que enfrenta o desafio de articular as políticas de igualdade com as políticas de identidade.

Isto significa que em torno do direito à diferença abrem-se sentidos múltiplos de compreensão político-ética. As noções de direito à diferença põem em evidência as idéias de tolerância e intolerância, igualdade e diferença, criando a base para se promover uma educação dirigida para o diálogo entre as diferentes religiões e o reconhecimento do outro na condição humana. Essas noções politizam os conceitos de diferença, ética e cultura, evidenciando que as culturas híbridas e o fundamentalismo são dimensões históricas e culturais que refletem o contexto em que estamos imersos. Nesta perspectiva, as tendências neotribais e fundamentalistas são fruto legítimo tanto da globalização, quanto da “hibridização ampla aclamada da alta cultura, a alta cultura globalizada”.

3.8 – Implicações para a prática pedagógica

No que diz respeito às implicações pedagógicas, destacou-se neste trabalho o tema do laicismo para se refletir sobre o bem e a felicidade. A inclusão do ensino religioso como disciplina do currículo da escola pública estadual do Rio de Janeiro é uma questão polêmica que vem suscitando extenso debate acerca desta temática. Os defensores da laicidade da escola preocupam-se em definir o ensino religioso como interconfessional, baseado na área de conhecimento denominada Ciências da Religião, que promoveria práticas pedagógicas sem prejuízo da laicidade, pois “considera que o estudo das religiões é tão laico quanto qualquer outro na esfera das ciências” (Passos, *Revista Diálogo*, 2007:16).

Por sua vez, os defensores do ensino religioso confessional defendem a idéia de que a confessionalidade não fere o laicismo da escola pública, e propõem a “ciência infusa” como a área do conhecimento para fundamentar uma prática pedagógica sem prejuízos à laicidade, uma vez que o ensino religioso é constitucional.

Como analisou o jurista dr. Célio Borja,

Nós temos uma tradição de negociação entre religião e Estado no Brasil, o laicismo não ocorreu por imposição. Rui Barbosa negociou a separação da Igreja e do Estado com Dom Antônio de Macedo Costa, Bispo do Pará e com Dom Frei Vital de Oliveira. Depois dessa negociação, veio um decreto do governo provisório que selou este acordo e deu às instituições religiosas a possibilidade de elas se autogovernarem. Daí para frente, as relações entre Igreja e Estado sempre foram amistosas, nunca de oposição. Talvez num ou noutro momento a Igreja tenha se sentido atingida por alguma medida do Estado, mas nunca se proibiu a Igreja de ter voz, de dizer o que lhe parece e de ter liberdade religiosa para todos os cultos.

Durante a Primeira República, essa relação se deu sem grandes traumas. Quando veio a Constituição de 34, que pretendia ser uma Constituição de influência socialista ou socializante, estabeleceu-se uma discussão e, a partir dela, vem se repetindo o que a meu ver é salutar: a separação da Igreja e do Estado sem prejuízo do regime de colaboração ao interesse comum, ao interesse público, isto é, quando o Estado entendesse a participação e a colaboração da Igreja como útil para qualquer finalidade pública. Por exemplo, o Mosteiro de São Bento tinha um curso noturno para pessoas carentes, que não podiam pagar, e não podiam estudar de dia; muita gente ilustre frequentou este curso, que era muito bom, excelente. A Prefeitura do Distrito Federal daquele tempo tinha feito um convênio com o Mosteiro de São Bento, antes, veja bem, antes da Constituição de 34, antes que a Constituição falasse em colaboração Igreja e Estado.

A prefeitura subsidiava este curso no Mosteiro, ajudava com recursos da municipalidade a manutenção do curso. Isto foi questionado pelo juiz federal aqui no Rio. O advogado do Mosteiro de São Bento foi Rui Barbosa, autor da lei da separação. Ele sustentou que a lei não era para inaugurar um regime de hostilidade entre a Igreja e o Estado, mas que ela vinha para assegurar a liberdade religiosa, não apenas dos católicos, mas de todos, e que ela não impedia a colaboração entre Igreja e Estado.

Na Constituição de 46 admitiu-se a possibilidade de ensino religioso no sistema público, dentro do horário das escolas, desde que mantida a liberdade de opção dos discentes. Aprende religião quem quer, ensina religião quem pode: esta é a base que explica porque a Constituição atual prevê o ensino religioso no Ensino Fundamental público. Esta é a base histórica. A cordialidade das relações entre Igreja e Estado existe porque há a necessidade pública de a Igreja completar a formação dos meninos, porque as escolas instruem mas não educam. O ensino religioso no Ensino Fundamental é a formação da consciência do mundo e da consciência moral. Esta idéia de certo entendimento do mundo e do sentido da vida é fundamental para formar consciência das crianças.

O ensino religioso é uma opção, ele não é obrigatório. A luta pela não-inclusão da disciplina no currículo das escolas públicas não tem legitimidade social, não é majoritária. No dia em que houver uma opinião sólida, haverá a separação radical, um laicismo radical. O movimento de laicismo radical do ateísmo militante do tipo marxista não consulta o sentimento da nação, ele é minoritário e só se propaga por grupos muito pequenos dentro da sociedade, por isso, não tem legitimidade social para autorizar o legislador no sentido da não-inclusão dessa disciplina.

O sentimento religioso é esmagadoramente majoritário, e é isso que dá, a meu ver, legitimidade à norma constitucional. As representações por inconstitucionalidade não conseguiram sucesso porque a Constituição adota o princípio da liberdade religiosa e da inviolabilidade do direito de crer. Veja-se o artigo V, inciso VI: é inviolável a liberdade de consciência de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos e suas liturgias. Este é assegurado nos termos da lei, havendo prestação de assistência religiosa às entidades civis e militares. Ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica política.

Então, a liberdade de crer é uma liberdade inviolável; o Estado não pode obrigar esta ou aquela religião a dar este ou aquele conteúdo – cada um tem a sua fé, a sua doutrina. Não é possível o Estado obrigar, como fez a LDB, por exemplo, as religiões a se associarem e juntas determinarem qual o conteúdo do ensino religioso; é inconstitucional o conteúdo do ensino religioso ser determinado pelo Estado.

A religião sempre forneceu o instrumento da transcendência humana, que é a defesa da dignidade humana, porque a idéia básica é de que existe uma relação entre o homem e Deus, que Deus é transcendente, portanto, inefável, e ninguém pode dizer o que ele é, ele não se esgota numa definição. Dessa forma, o homem não pode ser contido por nada: pela família, pelo partido, pelo sindicato, pelo Estado e nem pela própria Igreja, porque ele busca o transcendente, quer dizer, ele busca o valor absoluto e o peregrino do absoluto.

Esta também é uma defesa do ser humano: a liberdade humana em seu sentido mais amplo. A liberdade tem raiz religiosa. No Estado grego, não existia a concepção de religião, porque o homem era o seu grupo; ele não tinha direitos, quem tinha direitos era o grupo; não existia o direito do cidadão, os direitos eram da tribo, como uma sociedade primitiva. Existe sociedade primitiva ainda hoje, o indivíduo não tem direito, quem tem direito é o grupo; eu sou importante porque pertence a esta família, porque pertence a esta tribo, não porque eu sou eu.

A nossa concepção religiosa é a de que não existe ninguém igual ao outro; cada um de nós é um ser único e tem uma relação com o transcendente, tem uma vocação para o

absoluto, portanto, transcende tudo que existe, transcende todos os grupos. A família, o clube, o sindicato, o partido, o Estado, a Igreja não contêm por inteiro a pessoa. Eu posso discordar da existência das instituições ou rejeitá-la – este é o fundamento da liberdade, a religião serve para isso. Do ponto de vista da ordem social, ela é a garantia da formação da consciência e da dignidade; transcende a tudo maior. A idéia de que nós estamos subjugados a uma autoridade, seja ela temporal ou religiosa, é descartada pelo sentimento religioso, e este, a meu ver, é o valor verdadeiro da religião.

O laicismo da escola pública passa pelo debate atual do interculturalismo, do pluralismo cultural ou multiculturalismo na educação. As contribuições de Bauman e Sennett são importantes porque eles apontam para a discussão da diversidade, do não-engajamento social e da morte do bem-comum, que devem ser compreendidos como o projeto ético da atualidade, como indicou o ensino religioso confessional.

Para o ensino religioso confessional, religião e moral são indissociáveis, porque visam à “formação da consciência do mundo e da consciência moral” (dr. Célio Borja), a fim de que o ser humano possa ter um “entendimento do mundo e do sentido da vida”(idem); prescreve o seu fazer na relação com a transcendência, mas com a preocupação de esclarecer as diferenças entre valores, sentido de vida, condição de humanização do ser humano e sobre as maneiras certas da vida em comum. Ele postula que o saber escolar necessita do saber religioso para complementar a formação do estudante, porque o saber que se aprende na escola não oferece virtudes, qualidades, valores que tornem a existência humana mais digna. O que significa pensar esses valores, a moral e a ética a partir da solidariedade fundada na transcendência e da solidariedade fundada na insegurança?

O ensino religioso sugere que a inclusão da disciplina no currículo da escola pública se deve, dentre outros motivos, a certa anomia moral que estamos vivendo, ou seja, ausência de normas, regras consideradas importantes para valorizar o ser humano, como falou uma professora católica: “Eu fico impressionada com o individualismo, o materialismo das pessoas, essa importância que se dá ao lucro, ao poder”, ou seja, a disciplina pretende que o ser humano não se guie pelo interesse como se fosse um valor moral – a lógica do mundo atual – que tem o intuito de legitimar a cultura do individualismo orientada para se alcançarem riqueza, poder e conforto. Por causa da ausência das temáticas éticas e morais na escola e fora dela, o ensino religioso

confessional busca uma formação que não seja apenas instrutiva, mas visa introduzir uma mudança na conduta dos alunos. Isto significa, na verdade, começar a perguntar que valores queremos que os estudantes assimilem em sua formação, e por que conceber ser a transcendência a dimensão que possibilita a formação da consciência moral.

As ciências da religião ou a “ciência infusa” são as referências para se pensarem os conteúdos e o como trabalhar o ensino religioso nas escolas públicas. Elas adotam o fenômeno religioso e a experiência religiosa, respectivamente, como objetos de estudo.

Segundo esta perspectiva, pelo menos duas questões são levantadas para a reflexão da temática na escola. A primeira refere-se à ciência infusa para formular um projeto doutrinário; a segunda diz respeito à elaboração de um projeto voltado para a reflexão do fenômeno religioso como um fenômeno cultural. Por um lado, o ensino religioso confessional trabalha com os valores humanos, abordando temas da atualidade para introduzir a relação com a transcendência; por outro lado, o ensino religioso interconfessional orienta-se pelas teorias do conhecimento para refletir o fenômeno religioso a partir de conceitos fornecidos pelas ciências.

No entanto, nascem questões na discussão acerca do ensino religioso, como o bem e o mal na educação. O confessionalismo opõe-se ao laicismo e o interconfessionalismo defende o laicismo.

Mas não podemos esquecer o que seria do “Amor Pedagógico”, que é um valor cristão, sem o “Poder do Ressentimento”, que é uma prática judaica, se a moral da pedagogia não transformasse a vontade da potência infantil na moral da fraqueza adulta. Moral adulta esta que trata a infância como mórbida e nociva; cria a impotência de se viver infantilmente; e fixa o Adulto, que anima, regula e dirige há mais de 2 mil anos todas as nossas instituições e relações pedagógicas com o Demônio-Infantil (Corazza, 2002:74).

Do ponto de vista da potência, a pluralidade cultural religiosa existente na sala de aula é a questão que o ensino religioso busca responder através do diálogo inter-religioso com o ecumenismo. O problema preocupa, por vários motivos, os que ministram a disciplina; dentre eles, está a questão da tolerância versus intolerância; preconceito versus aceitação do diferente. Então, entendeu-se que o pluralismo pode ser

compreendido como o assunto secular da disciplina, ou em outras palavras, o pluralismo cultural, o multiculturalismo, é o princípio do conhecimento secular da atualidade. A diferença é o código do secularismo.

Para Bauman (2003), o multiculturalismo é

a ideologia do fim da ideologia, [que aparece como] a resposta mais comum dada em nossos dias pelas classes ilustradas e formadoras de opinião para a incerteza do mundo sobre os tipos de valores que merecem ser apreciados e cultivados, e sobre as direções que devem ser seguidas com férrea determinação (*opus cit.*:112).

Esta resposta não é cantada em unísono, pois envolve a reflexão acerca das duas grandes transformações da atualidade: “o desengajamento como nova estratégia do poder e da dominação e o excesso como substituto de hoje para a regulamentação normativa” (idem).

Tais mudanças trouxeram desafios para os intelectuais modernos quanto aos seus papéis. Eles tinham como tarefas “iluminar as pessoas” e contribuir para a formação da nova ordem social, “a sociedade ordeira”. Essas tarefas derivavam do empreendimento da revolução moderna: a “construção do Estado-nação”, que consistia em “substituir as velhas lealdades à paróquia, à vizinhança ou à corporação dos artesãos por novas lealdades ao estilo do cidadão para com a totalidade abstrata e distante da nação e das leis da terra” (:114). A construção da ordem moderna requeria elaboração de conhecimentos, estratégias e planejamento para instaurar um processo metódico de educação organizado para transformar a massa.

Entretanto, a ordem da modernidade pesada exigia engajamento de governantes e de governados, o que não é mais o caso hoje em dia, porque o novo tempo é o tempo de não-engajamento, e a idéia do que significa o “bem comum” é vaga ou sem sentido. Esta mudança significativa implicou considerar que a mobilização, a doutrinação e o poder engajado como estratégias de poder e de dominação tornaram-se desnecessários diante do drama do não-engajamento. Este traz a lógica do cidadão e mostra a “diferença que faz a diferença” ao se enfrentar a luta diária, esta sendo um teste de

capacidade, de dedicação, de criatividade, em que o indivíduo fica envolvido em um clima de frustração, isolamento e competição.

A modernidade líquida substituiu os conflitos com as autoridades por depressão “causada pelo temor de não se estar à altura da tarefa e não se ter um desempenho tão bom como o do colega ao lado [...] As contrapartidas da autonomia e do espírito de iniciativa são sofrimento, confusão, mal-estar, sentimentos de desamparo, tensão e medo” (:116). As novas invenções tecnológicas – Internet, softwares, jogos de computador, celulares – asseguram ser o engajamento desnecessário.

A segunda diferença refere-se à “substituição da regulamentação normativa pelos poderes sedutores do excesso - se relaciona de perto com a transformação das estratégias de dominação e o advento da coordenação sem integração” (:117).

A sociedade de consumo não declarou a sentença de morte das normas, mas seu destino está selado quando aparece o jogo da vida com outras regras que apresentam as novas condições e os novos propósitos da vida humana, anunciados pela teoria do valor do trabalho. Simmel então sugeriu que aquilo que dá valor às coisas é o desejo de buscar a satisfação. Para “criar valor, basta criar, por qualquer meio, uma intensidade suficiente de desejo, e o que em última análise cria o valor excedente é a manipulação do desejo excedente” (:118).

Bauman recorre a Bourdieu para explicar que

[a] tentação e a sedução acabaram substituindo a regulação normativa e a vigilância ostensiva como principais meios de construção do sistema e de integração social. O principal efeito da tentação e a essência da sedução é a ruptura da norma (ou antes, a transcendência perpétua da norma, com uma pressa que nega aos hábitos o tempo de que precisam para fixar-se em normas). E na ausência da norma, o excesso é a única esperança de vida (:118), [que deixou de ser veneno para passar a remédio, talvez o único apoio disponível para a vida].

Num mundo desprovido de normas e de regras, é intrigante o excesso ser declarado como norma – “nada é excessivo se o excesso é a norma”. Porém, o excesso de ofertas

de escolhas provoca medo e angústia no “homem ocidental” devido à impossibilidade de refletir sobre a gama de opções.

A nova situação faz com que os viajantes louvem diariamente sua liberdade de movimento e exibam orgulhosamente sua velocidade e a potência de seus veículos; à noite também sonham com mais segurança e autoconfiança para o momento em que, durante o dia, tiverem que decidir pra que lado virar e que destino seguir (Bauman :118).

Lidar com o excesso é lidar com a preocupação da liberdade na vida social, que tem a experimentação como pilar da esperança de se encontrar o caminho.

A partir desta ótica, o multiculturalismo tem o desafio de interpretar a condição humana formada sob os impactos do poder em função do não-engajamento e da regulação pelo excesso, a fim de rever o papel de reconciliação que vem desempenhando quando se rende à nova realidade por ela não deixar alternativas; por isso, Bauman diz: “perdão, mas não podemos resgatá-lo da confusão em que você se meteu”, então “sigam seu próprio curso”.

3.9 – O espaço civil fundado na transcendência e o espaço civil fundado na insegurança

Para Bauman, o não-engajamento, que produz uma ausência de vínculo com o espaço público, coloca em movimento dois processos que estão intimamente ligados – globalização e localização – que se diferenciam pelas condições de vida. Ele coloca:

O que para alguns parece globalização, para outros significa localização; o que para alguns é sinalização de liberdade, para muitos é um destino indesejado e cruel. A mobilidade galga ao mais alto nível dentre os valores cobiçados – e a liberdade de movimentos, uma mercadoria sempre escassa e distribuída de forma desigual, logo se torna o principal fator estratificador de nossos tardios tempos modernos ou pós-modernos” (Bauman, 1999:8).

A globalização e a localização vivem o não-engajamento à cidade em condições radicalmente desiguais. As elites escolhem o isolamento e a visibilidade para manter a privatização do espaço público; o resto da população, desenraizada do espaço público e paga o preço do isolamento como uma não-escolha. Para o globalizado, o

desenraizamento da cidade é um estilo de vida compartilhado pelos seus pares e não foi feito para a massa imitar, apenas existe para que se possa viver melhor o presente.

O que esse estilo de vida celebra é a irrelevância do lugar, uma condição inteiramente fora do alcance das pessoas comuns, dos “nativos” estreitamente presos ao chão e que (caso decidam desconsiderar os grilhões) vão encontrar no “amplo mundo lá fora” funcionários da imigração pouco amigáveis e severos em lugar dos sorridentes recepcionistas dos hotéis. A mensagem do modo “cosmopolita” de ser é curta e grossa: não importa onde estamos, o que importa é que nós estamos lá (Bauman, 2003:54).

Os novos cosmopolitas viajam para manter o estilo de vida, que não é híbrido, mas tem a mesmice como característica mais notável.

Para os localizados, o isolamento e a visibilidade são vividos como um problema individual que anuncia a privatização do espaço público como uma prisão que os humilha, já que impede a liberdade de movimento que resulta em privação, frustração e pobreza. Mantidos nos guetos das “prisões” sem muros, estão confinados à imobilização que funciona como dispositivo para manter a estratificação social.

A desregulamentação do trabalho assalariado e a deterioração da proteção social, que demonstram a despreocupação com a mão-de-obra, forçam a segregação social. Como diz Bauman,

ajudar os outros a suportarem as dificuldades de uma vida precária é a última função que os excluídos de outra forma inúteis, hoje encarcerados em suas moradias no gueto ou nas celas das prisões, são chamados a desempenhar pela próspera sociedade consumidora da modernidade líquida (idem:110).

O desenraizamento do espaço público ocorre pelo não-pertencimento ao lugar, porque a vida no gueto não “sedimenta a comunidade”. “Compartilhar o estigma e a humilhação pública não faz irmãos os sofrendores; antes alimenta o escárnio, o desprezo e o ódio” (idem:110), porque parecer com “os outros como eu” significa “ser mais indigno do que já sou”. Desta perspectiva, a comunidade deixa de ter o papel de organização do coletivo para se revelar como a falta de esperança na salvação pelo vínculo com o espaço público. A incerteza da mudança e a insegurança são as condições para afastá-lo

da vida das ruas, uma vez que ela marcha para o gueto real, isto é, para o lugar do qual não se pode sair.

“É a situação “sem alternativas”, o destino sem saída do morador do gueto (real) que faz com que a “segurança da mesmice” (dos moradores do gueto voluntário) seja mantida como uma gaiola de ferro – apertada, incômoda, incapacitante e à prova de fuga” (*ibidem*:106).

Nesse aspecto, o gueto real vivido pelos localizados é muito diferente do gueto voluntário vivido pelos globalizados. O gueto para os localizados é a negação da liberdade, enquanto o gueto para os globalizados é a sua afirmação. No entanto, a experiência do gueto dissolve a solidariedade, destrói a confiança mútua e impede o respeito mútuo. Uma pessoa estigmatizada como inútil pode ser respeitada tanto pelo globalizado quanto pelo localizado. Eles podem viver em paz ou em guerra, mas dificilmente acontecerá a solidariedade, a confiança e o respeito de um pelo outro.

[Os guetos são a] dupla herança da modernidade que foi a aliança entre duas barbáries. A primeira vem das profundezas dos tempos e traz a guerra, o massacre, a deportação, o fanatismo. [A segunda,] gélida, anônima, vem do âmago da racionalização, que só conhece o cálculo e ignora o indivíduo, seu corpo, seus sentimentos, sua alma, e que multiplica o poderio da morte e da servidão técnico-industriais. [Para] ultrapassar esta era de barbárie, é preciso antes de tudo reconhecer sua herança. Tal herança é dupla, a um só tempo herança de morte e herança de nascimento (Morin, 2000:70) [de uma era que acreditou no progresso movido pelo avanço da ciência, da tecnologia, do desenvolvimento econômico e da democracia].

A preocupação com a “salvação do espaço público” significa dizer que o gueto é a impossibilidade de sociabilidade, porque afirma a desintegração social. O desenraizamento da cidade é uma das características da contemporaneidade e traz implicações para a prática pedagógica; ele será examinado pela afirmação da necessidade da cidade como espaço que caracteriza a criação e a insubordinação ao capital. Este desenha as suas propriedades nos corpos, produzindo desejos para inscrever a política do culto, que traz a dinâmica do descartável atrelado ao consumismo para dar sentido ao tempo instantâneo.

3.10 – Os templos de consumo e a necessidade da cidade – as implicações para a prática pedagógica

As questões que fazem parte do título deste capítulo apresentam vida e morte da existência humana; reduzidas ao efêmero são devolvidas como imagens à procura de sentidos num mundo desvinculado de ideologias evocando a comunidade do nós,⁴⁸ para que nossos olhos se voltem para o presente como o tempo da eternidade completamente descarregado de história.

O reconhecimento de tais problemas significa perceber a tensão entre política como essência e política na história para que se defronte com as noções de tempo e memória; estas necessitam da cidade como território de criação, como foi sugerido por Baptista, em *Combates urbanos: a cidade como território de criação* (2003).

Trazer a cidade para examinar o desenraizamento vivido pelo cidadão é reconhecê-lo como um dos desafios singulares da contemporaneidade, que traduz a transformação da cidade em lugar de passagem. A morte da cidade expressa a política do medo cotidiano que os cidadãos querem esquecer, porque ela traz à lembrança as vidas desperdiçadas nas cidades modernas.

Considerou-se então que a função político-ética na contemporaneidade é salvar a cidade partida do esquecimento para que os vivos possam inventar o presente para viverem com mais dignidade. Assim, trazemos a pergunta: “De que modo se pode salvar a cidade?”, formulada por Baptista no trabalho acima citado, em que ele conversa com Benjamin sobre o que a estetização da política apontada por ele tem a nos dizer a respeito da criatividade do capitalismo contemporâneo. Pode a cidade ser definida como zona de guerra onde a afirmação da vida se faça aliada? Podem as cidades salvar as

⁴⁸ Bauman aponta Richard Sennett para definir a comunidade do nós como expressão de um “desejo de ser semelhante, uma forma de homens e mulheres evitarem a necessidade de examinarem mais profundamente uns aos outros. Promete, podemos dizer, algum conforto espiritual: a perspectiva de tornar a convivência mais fácil de suportar, suprimindo o esforço de compreender, negociar e comprometer-se, exigido pela vida em meio a outras pessoas e com suas diferenças. Inato ao processo de formar uma imagem coerente da comunidade é o desejo de evitar a participação real. Sentir vínculos comuns sem uma experiência comum ocorre, em primeiro lugar, porque os homens têm medo da participação, medo de seus perigos e ameaças, medo de sua dor” (Bauman, 2007:93).

coisas da sua crescente miséria? Mas qual miséria? A cidade como território de criação combate o quê? Qual criação? Qual combate?

Baptista (2003) narra histórias de pessoas desconhecidas para indicar que é pela força da cidade que se combate a crescente miséria produzida pelo capitalismo contemporâneo.

Essa miséria se materializa no desencanto paralisante, decretando o esgotamento de experiências que ficaram na metade do caminho, na espreita de parcerias contemporâneas em momentos de perigos; essa miséria se concretiza na impossibilidade de recusarmos aquilo que nos define para todo o sempre e sufoca a força criativa da revolta privatizando-a, tornando-a ressentida. Para o desencanto celebrado pela lógica do mercado, só nos restam carências intermináveis nunca saciadas no mundo espetacularizado, criativo, empurrando-nos para a ávida procura do novo que fenece rapidamente antes de afirmar a força da sua presença. É o mundo da política convertido em estética sedutora, do fomento à criatividade que não leva a lugar nenhum, a não ser ao vazio e voraz individualismo fincado na incerteza. Da miséria ganhamos o desprezo ou a indiferença a tudo que ultrapasse os territórios gradeados fixando-nos na falta. Da falta ganhamos apenas o irremediável destino de um eu solitário em permanente desmanche. Do desmanche permanente, ganhamos a privatização do sofrimento e o modo de combatê-lo. Da privatização de dores e insurgências, perdemos a chance de inventarmos um outro mundo possível (:8-9).

Nós nos debruçamos sobre os templos de consumo para compreender a importância do engajamento à cidade como modo de oposição à miséria produzida pela modernidade leve.

Bauman (2003) resume o espírito da modernidade líquida na frase: “Não mais salvação pela sociedade”. Cabe aos indivíduos humanos construir argumentos “segundo seu desejo e juízo”, provarem o seu poder e saberem defendê-los contra os defensores de outros argumentos.

Não há como invocar os veredictos da sociedade (última das autoridades que o ouvido moderno quer ouvir) para apoiar o argumento: em primeiro lugar, a inovação não tem credibilidade, pois os veredictos – se houverem – são desconhecidos e destinados a assim ficarem; em segundo, uma coisa que se sabe com certeza sobre os veredictos da sociedade é que eles não se destinam a durar e que não há maneira de saber para que lado penderão em seguida; e, em terceiro, como o Deus medieval, a “sociedade é indiferente ao bem e ao mal” (:121).

Essa compreensão da realidade nos leva a interrogar sobre os caminhos que conduzem à salvação da cidade. Se se supuser que a sociedade está reduzida a escolhas individuais,

então o direito à diferença é uma faca de dois gumes, porque o seu reconhecimento é acompanhado pelo direito à indiferença. A tolerância e a intolerância podem se unir com a diferença e a indiferença para afirmarem que as várias culturas religiosas podem viver juntas ou isoladas, e que a convivência não implica diálogo. Tanto a tolerância quanto a intolerância podem ser armas usadas em um diálogo para afirmar a diferença e a indiferença.

A partir deste ponto de vista, interroga-se sobre a salvação da cidade por meio do pluralismo. Por um lado, o pluralismo tem valor pela promessa de diálogo entre as diferenças, mas não significa que o diálogo sobre o direito à diferença seja sinônimo de existência humana compartilhada. Por outro lado, o pluralismo tem valor em si mesmo, porque ele envolve solidariedade como o começo para se reconhecer o outro na condição humana, ou seja, para perceber a diferença cultural como um fato que não pode passar despercebido.

Por esta razão, a pluralidade é um ponto de partida para se discutir que valores humanos devem ser compartilhados, que valores devem ser dialogados e negociados, o que supõe dois modos para realizar o debate. O primeiro refere-se à reflexão sobre as relações de poder entre as diferentes culturas religiosas. O segundo diz respeito à tácita solução de reconhecimento de igualdade entre as diferentes culturas religiosas com o argumento de que todas têm um valor, isto é, a igualdade é anunciada na diferença, que considera “cada diferença existente digna de ser perpetuada justamente por ser uma diferença”. (Bauman, 2003:123).

Aceitar o pluralismo como um valor em si mesmo ou como promessa de diálogo implica examinar o respeito ao direito de preservação de uma cultura em face das forças da globalização, e também respeitar o direito dos indivíduos que buscam proteção, segurança e certezas. Entretanto, o direito à preservação da cultura e o direito do indivíduo à proteção são difíceis de serem conciliados e respeitados ao mesmo tempo. Diante desta situação, pergunta-se: que direitos se chocam e que direitos devem ser os mais fortes? O único referencial para se pensar estas questões é a própria sociedade. Para deixar mais claro, é a cidade como espaço público, local em que se manifesta o

conflito entre os direitos do indivíduo e o direito à preservação da cultura. Entretanto, esse conflito não se opõe ao poder através do não-engajamento e da regulação pelo excesso, pelo contrário, o poder só pode ser enfrentado com a cidade.

Trazer a cidade para a educação envolve reconhecer o bem-estar social como valor universal para que se coloque em análise a condição humana como horizonte. Desta forma, as políticas precisam orientar-se para serem significativas. A condição humana não se opõe ao pluralismo no sentido da reflexão acerca dos valores, do sentido da vida, dos diferentes estilos de vida, da condição de humanização do ser humano, mas traz o desafio de problematizar o pluralismo na sua relação com as condições de vida do bem comum.

Na era contemporânea, o capital está em todos os lugares e em lugar algum. Esse poder extraterritorial, que tenta fazer desaparecer da cidade o significado de vida em comum pela transformação da rua em lugar de perigo e medo, coopera para o afastamento do interesse público, condenando a vida urbana a ser arriscada em função da sua diversidade. Livre da cidade como espaço de apego e enraizamento, o tempo econômico substituiu o bem comum pela privatização da existência, exibindo o reino humano como uma terra em que não exige a necessidade de compartilhar a vida social. Transformou-a em uma prescrição de condutas baseada no não-engajamento ao espaço e no excesso como regulamentação normativa, e estes são produtores de novos modos de subjetivação.

No Rio de Janeiro, os templos de consumo fornecem aos cidadãos a privatização do espaço público, que mostra a prática da privatização da existência como substituição do bem comum, o que modificou o sentido da rua, da cidade. As imagens de shoppings, igrejas, academias de ginástica, bingos e outras como paisagens da cidade revelam os códigos da modernidade líquida que esvaziam a cidade para preparar a produção, a circulação e a remoção da superfluidade e do refugio humano, destacados pela política do culto.

O interesse pelos templos de consumo cresce na mesma proporção em que a cidade se torna um lugar esvaziado de sentido, antecipando os sonhos e os pesadelos do capitalismo leve, que evocam o desnecessário como o ingrediente indispensável aos modos de existência da vida líquida, esta celebrada pelo tempo instantâneo. Esses templos destacam a produção, a circulação e a remoção do lixo; fomentam valores voláteis, egoístas e hedonistas que são acompanhados pela graça da liberdade na sociedade líquido-moderna.

Os templos de consumo exercem atração sobre o consumidor através do desejo que alimenta a política do culto, e também repulsão ao depósito em função do medo de ser jogado neste depósito. Eles se voltam para a privatização da existência, transformando o significado da vivência humana e dotando o mundo de valor instrumental. A vida social nesses espaços testemunha a conversão do corpo aos produtos do mercado de consumo, que são removidos e trocados de maneira que a moda seja o substituto da estética. Impõe-se a política do culto como um imperativo da beleza, cultivada pela descontinuidade do tempo de vida que passa a ser investido em tempos de vida instantâneos.

O não-engajamento à cidade, difundido nesses lugares, esvazia o sentido da vida pública pela evaporação do espaço público civil e pelo esquecimento da história. Modelam-se os corpos em academias de ginástica, nas cirurgias plásticas e com os produtos estéticos difundidos no “jardim das delícias global”, que transformam até cadáveres em corpos esculpidos. O reinado da beleza e da juventude torna-se um imperativo do jogo da transitoriedade, que está à venda nas prateleiras montadas nos espaços em que se colocam imagens que desviam os medos da rejeição e do abandono para os lugares do não-lugar, sempre com a esperança de lá se encontrar a esperança de não ser descartável.

A atraente e sedutora segurança oferecida nos templos transforma a vida pública em um problema, na medida em que eles se tornam um “abrigo” que está localizado em nenhum lugar e em todos os lugares. Os templos de consumo, que trazem a sensação de

segurança, são a própria fonte da insegurança, porque estão profundamente imbricados no afastamento do bem-estar comum.

A construção dos templos de consumo e dos “bairros seguros” aumenta a distância entre o bem-estar individual e o bem-estar comum, fazendo morrer a vida nas ruas. Em lugar de o indivíduo olhar para as fontes da insegurança, ele se afasta delas, voltando a atenção para a política do medo cotidiano que beneficia o isolamento e a separação.

Para Bauman, a morte do bem-estar comum “não é mais visível” para os contemporâneos, que não encaram a mortalidade como destino da humanidade e, por isso, a vida é vivida a cada dia, “até que, por curiosa coincidência, não há dia seguinte”. Mas quando o medo da morte recua ou desaparece da vida diária, ele deixa de trazer atrás de si a desejada quietude espiritual. É desde logo substituído pelo medo da vida. Esse medo, por sua vez, instiga uma “abordagem calculista da vida”, que se alimenta de uma insaciável sede de bens eternamente novos e do culto do “progresso” em si mesmo como uma idéia sem sentido, destituída de propósito (Bauman, 2005:124).

A invisibilidade da morte transforma a dor da transitoriedade em presente eterno, que é nutrido pelas promessas das invenções tecnológicas que acenam com a duração eterna. A brevidade do tempo instantâneo é transformada em eternidade, a finitude em infinitude, e a morte em vida após a morte. Nesta perspectiva, o ser humano se concentra em “obter da vida tudo que ela pode dar, em nome da felicidade e da alegria, mas apenas neste mundo aqui e agora” (idem:127).

A beleza e a felicidade são os sonhos que estão deitados eternamente na modernidade, que focou o progresso com a promessa da completude e da perfeição que se reconhece na transitoriedade do corpo na academia de ginástica, na transação do corpo no bingo, no trânsito da beleza do corpo para o consumo do shopping.

Neste contexto, o bem-estar comum transforma-se em muralha invisível revelada pela aproximação com o Outro transcendente. A política como essência aparece como uma tentação que anima os cidadãos a enfrentarem o desânimo provocado pelos males da

modernidade líquida, para os quais não se acredita na possibilidade de mudanças significativas. Então, a prática de uma solidariedade fundada na transcendência é imprescindível para o encontro ardente com a felicidade, o que não implica nem desregulação da norma pelo excesso, nem engajamento à cidade. Ela aponta para a proximidade da religião com a segurança, a certeza, o amparo, de um lado, e o respeito às diferenças culturais dos estudantes, de outro, a fim de eles se sintam valorizados em sua identidade e deixem de se ver como discriminados.

A salvação pela transcendência foi anunciada pelos primeiros cristãos, como nos falou Sennett, quando trouxe a sua relação com o desapego ao lugar como condição para se aproximarem de Deus e para que se pudesse compreender a revelação do dever do cristão na vida terrena, cuja missão impunha exigências heróicas. Nesse sentido, perguntamos: O que está acontecendo na modernidade líquida pode ser uma reinterpretação do cristianismo que circunscreve o capital com uma dimensão religiosa?

Como este trabalho objetiva ampliar a análise do contemporâneo a partir do retorno do ensino religioso como disciplina obrigatória nas escolas públicas estaduais do Rio de Janeiro, argumentamos que o ensino religioso está relacionado com a modernidade líquida, segundo a afirmação de que “cada homem é o seu próprio demônio”, expressão utilizada por Sennett em *Carne e Pedra* (2006) para situar a discussão do cristianismo com a cidade.

Podemos entender que a economia faça do homem um diabo para os outros, mas por que para ele mesmo? A interpretação que primeiro nos vem à mente tem caráter religioso: o demônio da competição agressiva faz o homem insensível ao que possui de melhor, sua compaixão. Entretanto, uma explicação mais profana também é viável: a competição econômica descontrolada pode ser autodestrutiva. Demolindo instituições estáveis como a feira, o animal econômico, ávido de lucros, de fato arriscava-se a perder. Era só questão de tempo (Sennett, 2006:170).

Por esta razão, argumenta-se que os templos de consumo organizam a vida pública, assegurando certa liberdade de movimento e a falta de vínculo com a cidade, que se dá pela busca de lugares seguros como o remédio para as impurezas da cidade que os assustam. Nesta perspectiva, os templos de consumo são as instituições que nos ajuda a

refletir sobre a tendência da competição econômica, que oferece o tempo como a principal característica do presente na era contemporânea. Noutras palavras, o tempo suprime o espaço, e o que importa é o momento instantâneo. Ao descrever a importância do tempo, a modernidade líquida associa-se ao cristianismo no que se refere a um deus do tempo, não a um lugar, como nos lembra Sennett.

No mundo pagão, o corpo pertencia à cidade; livre dessa servidão, para onde se poderia ir? Não havia rotas bem definidas; os mapas do mundo material eram inúteis. No início do cristianismo, a confusão era ainda maior e mais difícil de superar, posto que desde as origens judaicas do credo, os devotos vagavam, desenraizados e sem descanso (idem:114).

Instaura-se o desapego ao local para se conhecer Deus, que será revelado pela afirmação de que Ele é o criador, isto é, a conversão corresponde ao processo de iluminação. “Daí a razão de Santo Agostinho condenar os astrônomos por seus esforços em dominar os céus; [ele] estabeleceu a analogia de uma aranha que enreda suas vítimas numa teia, chamando [tal] curiosidade de 'luxúria do olho'. Não se pode enxergar o infinito” (idem:117).

Do ponto de vista teológico, isto significa que a luz vem de um Deus que está em toda parte, mas é invisível e onipresente. Ele opera transformações para quem souber desfrutar da força que não se vê. Assim, podemos entender que o apego à cidade é o avesso da luz, pois o desapego é fundamental para se encontrar a luz divina. Vivenciar essa luz é encontrar a verdadeira Cidade dos Santos, que está no paraíso, o reino da eternidade, como atestou Santo Agostinho. Sennett (2006) cita Peter Brown para falar que o contraste feito por Santo Agostinho entre a Cidade do Homem e a Cidade de Deus oferece “uma explicação universal e definitiva a respeito das motivações essenciais de homens [...] que se defrontam com a tensão fundamental entre a peregrinação através do tempo e a lealdade à sua terra de origem. Não existe aí nenhum repúdio específico à cidade natal” (*ibidem*:128).

Assim, o cristianismo renuncia à vida pública, apresenta um novo modelo de sociabilidade – a celebração compartilhada entre companheiros – e exige um ambiente apropriado (a basílica) e o martírio, que “representou para a fé cristã uma redenção”.

Isto porque somente em alguns lugares bem construídos, com arte, o sentido da conversão seria *perceptível*. Neles, o cristão renunciava à carne, mas resgatava o valor da pedra” (idem:129).

Não ceder aos desejos do corpo conferiu aos cristãos a força de que “necessitavam para desenraizar-se e empreender sua peregrinação através do tempo. Não resta a menor dúvida de que tal energia resultava do desprezo pela própria carne [...] Mais do que destruir o homem 'natural', o cristianismo trocou o alívio que as pessoas buscavam pelas contradições que viviam” (idem:131).

Nesse sentido, podemos supor que há um paralelo entre os primeiros cristãos e o tempo contemporâneo no que diz respeito ao não-engajamento com a cidade. Eles trataram o desapego ao lugar e a renúncia ao corpo como condições para o cristianismo apresentar os dois fundamentos sociais: o primeiro é a doutrina de igualdade entre os homens; o segundo se refere à aliança entre ética e corpos vulneráveis. A partir da vida de Cristo, seus seguidores puderam se libertar das aparências da vida material “baseadas no sexo, na riqueza ou qualquer outro parâmetro. Os valores essenciais dessa religião do Próximo eram outros” (idem).

Assim, o não-engajamento anunciado pelo cristianismo, que compreendia o engajamento à vida social como uma demonstração do conflito com os valores da fé, mostrou-se revolucionário em relação ao entendimento de que a vida na terra é uma passagem que exige desapego ao lugar. Por esta razão, precisa ser recuperado para nos ajudar a enfrentar, no presente, o problema do não-engajamento ao espaço, que traz a noção do tempo instantâneo da modernidade líquida.

Essa aproximação entre religião e capital sugere a crença e a certeza no juízo final da história devido à atual crise que vive a humanidade quanto aos valores e à ética. Essa crise encena um mundo que se apresenta como um conto de fada pela promessa de liberdade e de um final feliz para todos.

De certa forma, os templos de consumo são a expressão da dimensão religiosa embutida no espaço laico, que é ignorado pela suposta secularização. Essa dimensão manifesta-se em uma dialética complexa, em que é preciso levar em conta tanto a cidade, quanto a privatização da existência como realidades que servem de base para a ideologia da intimidade, transformando o social e a história em metáfora do sagrado.

Desse ponto de vista, a crescente dessecularização da sociedade brasileira coloca em discussão a condição humana do homem contemporâneo que vive sem raízes, sentindo-se estrangeiro. Essa condição de nomadismo da cultura contemporânea aponta que a inexistência de vínculo com o lugar, o sentido de vida efêmera e a cidade associada à imagem das diferenças humanas vigoraram o campo religioso como constitutivo de dotação de sentido para a vida.

Além disso, a perda da certeza, do amparo e da segurança que atravessam a contemporaneidade fortalece a religião como lugar seguro, que anuncia o retorno do sagrado e da transcendência como eixos principais de legitimação e de dotação de sentido da vida social, apresentando a solidariedade fundada na transcendência para manter o desenraizamento da cidade.

Logo, a felicidade é buscada nesse deus do tempo que promete o sentido divino para aqueles que o seguem, uma vez que o mundo em que vivemos reluta em oferecer essa promessa necessária para a condição humana. Mas a felicidade encontrada na transcendência exige que o cristão cumpra com a sua obrigação no que se refere ao desapego ao lugar, como nos falou Sennett (2006) quando trouxe a relação dos primeiros cristãos com a cidade. Ele conta que a conversão é fervorosa quando “provém da consciência de que o estilo de vida está completamente errado, sendo necessário uma mudança radical”. Esta conversão significa que a troca de estilo de vida implica afastamento do corpo que pertence à cidade, visando libertar-se do apego que lhe impõe servidão.

De um lado, essa atraente e sedutora segurança que a religião oferece é sem dúvida uma condição necessária para a vida e para o diálogo com as diferentes culturas religiosas.

Sem ela não é possível sentar à mesa para conversar sobre as diferenças que enriquecem a condição humana. Com a segurança, a perspectiva da condição humana parece ter brilho. De outro lado, essa segurança orienta o olhar para a cidade como expressão da invisibilidade cristã, trazendo a mensagem de valorização da vida pela transcendência que enuncia a redescoberta do sagrado e a proliferação da religião como um mercado de bens religiosos, os quais precisam do proselitismo para recrutar novos membros. O excesso de bens religiosos na atualidade significa que a religião enfrenta a problemática de compreender onde e como recrutar os cidadãos que vivem o drama da escolha.

Em outras palavras, o excesso de bens religiosos produz diferentes modos de recrutamento das religiões que, envolvidas pelo sagrado, se deparam com mudanças significativas no campo religioso, as quais deslocam o religioso da esfera privada para a esfera pública, num processo complexo de privatização do público em que os cidadãos fazem uso da religião também na vida pública.

Essa diversidade religiosa provê um sentido transcendental de vida que influencia na participação ao espaço público, destacando que a diversidade da cidade é perigosa, mas a diversidade da religião é a escolha da proteção contra o perigo da cidade. Assim, a religião transmite a mensagem de que a diferença sem segurança é excessivamente atemorizante. Desse modo, a pluralidade na cidade é interpretada como medo causado pelos estranhos que habitam a vida urbana. Esses estranhos são os que provocam a condenação da vida pública à insegurança. A separação da pluralidade é entendida como a causa principal da segurança e da proteção que a religião oferece contra os males provocados pela diversidade. O importante a ser destacado é que a religião lida com a pluralidade para revelar a invisibilidade cristã, apresentando a transcendência como fonte que ilumina a condição humana do homem contemporâneo pela promessa da salvação individual.

De costas para a “cidade dos homens” e de frente para o espaço fundado na transcendência, a religião funda a comunidade do “nós”, que serve de âncora para se manter a distância em relação à cidade, transformando os impactos do não-engajamento

na condição humana do homem contemporâneo em busca de segurança, certezas e garantias de revelação divina.

A relação entre a peregrinação pelos lugares, que é a base da vida cristã, e o não-engajamento ao espaço, que marca a vida da cidade na contemporaneidade, não é feita para lembrar do passado como uma repetição, pois “vivemos entre a impossibilidade de repetir o passado e a compulsão à repetição” (Gomes:44), mas conforme assegura Gagnebin, a tarefa da memória é

salvá-lo [passado] no presente graças à percepção de uma semelhança que o transforma em dois: transforma o passado porque este assume uma forma nova, que poderia ter desaparecido no esquecimento; transforma o presente porque este se revela como a realização possível dessa promessa anterior, que poderia ter-se perdido para sempre, que ainda pode se perder se não a descobirmos inscrita nas linhas do atual (Gomes, 1994:44).

A viagem pelos templos de consumo da cidade nos faz defrontar com a motivação essencial do homem indicada por Santo Agostinho, entre a “peregrinação através do tempo e a lealdade à sua terra de origem”. O homem edifica a cidade para buscar a Cidade dos Santos, que está no paraíso, e peregrina através do tempo para encontrar a eternidade. Assim, ao encontrar a beleza dos templos de consumo, ele já a reconhece pela repetição de vê-la em outras cidades. Quanto mais se busca a segurança nesses lugares, mais ela é perdida, em função do esquecimento da vida do bem comum.

Exatamente neste momento da nossa viagem, precisamos esclarecer a diferença entre a cidade fundada na transcendência e a cidade fundada na insegurança. A primeira trata o invisível para separar a cidade dos homens da cidade-paraíso, encantando a invisibilidade da cidade dos homens com a promessa do paraíso e do tempo eternos. A segunda fala da invisibilidade através da dimensão do sonho que habita as cidades, como o encantamento da promessa de inventar o presente, de revisitar os sonhos, ou seja,

a cidade é igual ao sonho: tudo o que pode ser imaginado pode ser sonhado, mas mesmo o mais inesperado dos sonhos é um quebra-cabeça que esconde um desejo, ou então o seu oposto, um medo. As cidades, como os sonhos, são construídas por desejos e medos, ainda que o fio condutor de seu discurso seja secreto, que as suas regras sejam absurdas, as suas perspectivas enganosas, e que todas as coisas escondam uma outra (*O livro das maravilhas*: 44).

A cidade fundada na transcendência reconduz a condição humana à sua essência, mas na forma abstrata, devido ao seu afastamento com a cidade dos homens, já que o seu objetivo é o tempo eterno. Nessa busca, ele conhece o jogo da vida, mas lhe escapa o porquê de a vida ter esse jogo. Então, tenta preencher com o que não dá para ver. Assim, torna-se um peregrino do tempo a fim de não duvidar que o paraíso existiu, exista ou existirá. Esta cidade metaforiza a dicotomia formulada por Italo Calvino, quando traz as imagens do cristal e da chama.

O *cristal*, com seu facetado preciso e sua capacidade de refratar a luz, é a imagem da invariância e da regularidade, ao passo que a *chama* é a imagem da constância de uma forma global exterior, apesar da incessante agitação interna. O cristal conota definição geométrica, que é solidez: transparência revelando uma forma: exatidão. A chama conota vivência, que é efêmera: pulsão forjando uma forma de fluidez. Nessas imagens contrapostas, o escritor identifica duas categorias para classificar fatos, idéias, estilos e sentimentos.(idem:40).

Mas ele opta pela tensão entre o cristal (“imagem da exatidão e da racionalidade”) e a chama (“imagem do emaranhado de existências humanas”), a cidade como símbolo desta tensão.

A cidade fundada na insegurança reconduz a condição humana a inventar outros modos de existência, aproximando-se da cidade para revelar a invisibilidade da relação *cristal* e *chama*, a fim de que se possa ver o invisível da cidade cartão-postal. Ou seja, a cidade não é apenas os templos de consumo edificadas, mas a detecção do fio condutor que revela seus discursos e códigos. Nesta ótica, “a duplicidade é o princípio estruturante das cidades invisíveis: cada cidade se divide em duas. Há duas maneiras de ler a cidade”. Uma é a disjunção entre a cidade e o discurso, que a descreve na leitura das oposições binárias, como interior/exterior, cidade/natureza. A outra é abrir espaços para outras narrativas. A cidade fundada na transcendência nos ajuda a refletir sobre esta leitura, que a define em relação à natureza, sublinhando a nostalgia da origem perdida.

Essa insegurança traz a possibilidade de captar o segundo modo de ler a cidade, a partir da política na história, para entender a crise urbana contemporânea como território textual da narrativa, da multiplicidade potencial, da diluição das oposições binárias, da

densidade de contradição onde habita a insegurança. Assim, Calvino define a cidade como o “lugar onde todo o possível é convocado” (*ibidem*:53).

Para instituir um espaço que supere a oposição binária e inaugure espaços que “resistem à submissão de uma forma catalogável; espaços que diluem aquelas oposições binárias; espaços mais de 'fluxos' que de 'locais', densos de contradição: aqui habita a insegurança da legibilidade” (*O livro das maravilhas*:53), precisamos refletir sobre as crenças e resgatar os sonhos perdidos. Sonhos que serão revelados pelas conexões detectadas pelo fio condutor para fornecer instrumentos que permitam a sua leitura.

Edgar Morin (2000) propõe essa reflexão pela afirmação de que as “crenças e as idéias não são somente produtos da mente, são também seres mentais que têm vida e poder. Dessa maneira, podem possuir-nos” (*opus cit.*:28) Ele propõe distinguir o momento de separação e de oposição entre o que é oriundo da mesma fonte: “a Idealidade, modo de existência necessário à Idéia para traduzir o real, e o Idealismo, possessão do real pela idéia; a racionalidade, dispositivo de diálogo entre a idéia com o real, e a racionalização que impede este mesmo diálogo. Da mesma forma, existe grande dificuldade em reconhecer o mito oculto sob a etiqueta da ciência ou da razão” (*idem*:30).

Só em condições de disputa é que as idéias são comparadas. Entretanto, todas têm valor de visão de mundo. Dizer que a escolha de uma ou outra é correta ou não significa afirmar que qualquer escolha é uma possibilidade que conduz a um modo de vida, o que implica risco.

Os riscos diferem dos perigos, porque estes são acidentais e não dependem do que fazemos, provêm de fora e não têm nada a ver com o que perseguimos; os riscos são decorrentes de nossas ações, estão presentes no que quer que façamos. No entanto, a substituição da idéia de perigo pela idéia de risco explica a compreensão do significado de crise como um atributo inevitável da condição humana nos dias de hoje, em que vivemos constantemente uma situação imprevisível, assumindo riscos em tudo que fazemos.

Nesse sentido, falar sobre crença como condição importante para o ato de reflexão e em mudanças significativas envolve perguntar: Quando as crenças entram em crise, o que continua movendo os cidadãos? Qual é a função da crença? A crença é um suporte para formar estilos de vida e elaborar o que somos e o que desejamos ser? Sem o solo da crença, não há nascimento de dúvidas, certezas, convicções? As crenças são permeáveis à crítica?

Estas questões organizam o rosto da crise, que rechaça a mesmice; demonstram a importância da desestabilização para a renovação que deve ser feita todos os dias para criar o território do novo. Este novo não significa o descartável e nem os bens de consumo oferecidos pela indústria moderna, que os geram para jogar no lixo como indício de riqueza e sinônimo de pureza conseguida pelo isolamento nos templos de consumo. O novo precisa do coletivo e da multidão que tira a moldura das certezas, que deixa a cidade invadir o quarto como “máquinas de narrar, onde residem a história” (*ibidem*:56).

Exatamente neste ponto de nossa viagem, precisamos de Benjamin e Bauman para sair dessa cidade sem exterior e interior, que “está em todos os lugares, em que os espaços se misturam” (*idem*), levando-nos para a questão: fora do bem comum existe um lado de dentro?

O poder da imaginação precisa inventar um mundo outro que deve estar ancorado

em um corpo que nasceu em um lugar, num momento particular do tempo, mas toda a sua liberdade, nem por isso, deve ser condicionada por esses fatos da vida. Deste modo, à cidade visível (mas silenciada no explícito do texto) somam-se as incontáveis cidades invisíveis. Se a cidade vive pela rememoração, é também verdade o seu contrário, a cidade morre pelo seu esquecimento”. Falar da origem, “fixando com palavras é cancelá-la da memória; mesmo falando-a através de outras cidades é perdê-la, é jamais retornar a ela, é esvaziar a origem (*ibidem*:59).

Para se recordar de uma origem oculta, não-realizada, projeta-se tanto a utopia que indica “a cidade que ainda não foi descoberta ou fundada”, a cidade “do não-lugar, para a qual, entretanto, ele não indica a rota nem fixa data”, quanto a atopia, que é “a ausência de lugar fixo, relacionado à cidade do sonho e da fantasia, que se faz e desfaz

incessantemente” (idem:60). Para se pensar na possibilidade de rota, declaramos a importância do tempo messiânico e do tempo instantâneo, uma vez que a terra prometida pelo progresso se mostra como um horror e a promessa do paraíso como último porto exige de nós duas maneiras de lidar com o inferno da terra. Uma é aceitar o inferno de modo resignado, desistindo das mudanças para alimentar o sonho de que um dia se encontrará o paraíso. A outra é aceitar o caminho cheio de riscos que não aponta para uma conclusão, pois ele é a instauração da “tensão entre o *crystal* e a *chama*”, que não cessa e nem se cristaliza em cristal ou chama.

Isso quer dizer que a modernidade é uma época povoada pelos sonhos da razão iluminista e do capitalismo, que produziram monstros e mitos, fazendo-se necessário interromper politicamente o sonho da história a fim de torná-lo legível, o que significa este sonho referir-se ao presente para dar primazia à política diante da história. Esta “se decompõe em imagens, não em histórias”, porque a modernidade, isto é, “o capitalismo deitado num sono povoado de sonhos, tem uma característica que é constrangedora, sobretudo para os historiadores, a saber, a de que não é possível mais contar histórias da modernidade” (idem:29), porque ela gastou a forma épica, a forma coletiva de se reencontrar na cidade, de se sedimentar projetos, sonhos e realizações. Agora, as imagens da história estão presas ao instantâneo, ao fugaz, à mais breve fração do tempo. Então, é necessário colhê-las para a educação, pensar e agir sobre os saberes necessários à educação do presente, ao tempo do hoje.

As cidades, como a educação, estão imersas nesse processo de profundas mudanças sociais, o que implica reconhecer o potencial educativo da cidade. Ela é um espaço privilegiado de vida, porque nela está o potencial coletivo. O engajamento dos desenraizados à cidade educadora é o desafio que se coloca para a escola, que tem o papel de relacionar o bem-comum ao espaço público civil, sendo este o espaço da cidade. Isto significa traduzir princípios em experiências práticas inovadoras.

Considerações finais

Esta pesquisa, que se propôs a uma reflexão sobre os desafios e as tensões singulares do capitalismo contemporâneo que perpassam a educação, aponta para a importância do espaço público civil como possibilidade de se investir na potência de vida para combater a melancolia do coração. Esta expressa que algo morre com os grandes mitos, as grandes utopias, as grandes ideologias e com a proliferação da fé religiosa em uma sociedade que substituiu a ideologia pela religião, afirmando a necessidade de transcendência para a construção da esperança.

A religião entra em cena na contemporaneidade como a doce morada da esperança. Ela convoca a transcendência para improvisar o juízo do capital através de um julgamento instituído por uma espécie de tribunal que conduz à santificação da tirania do consumo, da imagem e da informação para criar o terreno fértil para a salvação.

A salvação do capitalismo é alcançada na atualidade pela política do culto e pela política do medo cotidiano, políticas estas que produzem os templos de consumo como modos de subjetivação que fazem morrer a vida na forma do bem comum e deixam viver o capital. A captura da vida que então se faz desenvolve o renascimento do capitalismo que prega os rituais sistematizadores da devoção ao consumo e ao corpo. Para fazer viver a vida sob a forma de bem comum, pensa-se o espaço público civil como potência de vida, isto é, como possibilidade de desenvolvimento de uma ética da alteridade.

Entretanto, nós nos perguntamos: será possível fazer morrer a vida civil e deixar viver o capital para fazer viver a vida civil e deixar morrer o capital? Se o tempo de vida é conquistado com os louros do progresso, como imaginar um mundo melhor sem a convicção de que a idéia do continuísmo desestimula a mudança? Como tolerar a morte da história como evolução sem imaginar um mundo melhor para a longevidade da vida?

Fazer morrer a vida e deixar viver o capital, e fazer viver a vida e deixar morrer o capital são duas crenças que aparecem como contraditórias. Por isso, é importante saber

que crenças podem fornecer o combate ao que consideramos como impróprio, perigoso ou ofensivo ao aumento da potência de vida, entendendo-a como práticas públicas que fazem viver a vida na forma de bem comum. Nesse sentido, pergunta-se: como a dimensão religiosa pode nos ajudar a produzir um território de existência que não esteja subordinado aos ditames da política da essência que contribuem para a disseminação do capital?

Nesse contexto, a potência de vida significa produção de novas formas de cooperação, de laço, de capacidade de inventar outros desejos e crenças que retirem a vida como suporte do capital, o qual desenha uma cultura do individualismo capaz de afetar cada vez mais a riqueza da biopotência do coletivo, da biopolítica da multidão.⁴⁹

A palavra multidão é aqui empregada como não como massa a ser domada, mas sim como potência na qual predomina a morte da massa como algo homogêneo, compacto, subordinado. A multidão significa a potência do vir-a-ser pela possibilidade da insurgência num mundo que insiste em viver com a escravidão, a sujeição, o servilismo, desafiando o bem comum para afirmar a condição de pertinência à comunidade do “nós”. Esta tolera a injustiça social, a dominação, a exploração, a discriminação como expressões do poder soberano que, privatizando a vida assim como a arte, exige a morte do espaço público civil. Ela apenas reivindica o homem-deus com poder divino que, deixado cara a cara com a sua existência, enfrenta sozinho a busca de soluções para os seus tormentos. Segundo o professor (PM):

Como que eu estou vivendo no mundo de hoje? Qual o meu objetivo nesse mundo de hoje? O que eu estou fazendo aqui? O que eu falo para os meus alunos é que a única certeza que nós temos é a morte, que tanto pode ser hoje, como pode ser daqui a setenta anos. E o que você está fazendo no seu mundo hoje? Nós estamos muito preocupados com o nosso futuro, nosso passado, mas e o nosso hoje? Acho que a religião traz certa mentalidade para entender a vida.

⁴⁹ Pelbart (VIDA CAPITAL, 2003) afirma que o termo biopolítica foi apresentado por Foucault para designar uma das modalidades de exercício do poder sobre a vida. Para ele, a biopolítica é a entrada do corpo e da vida no domínio do poder, fazendo do poder-saber um agente de transformação da vida humana. (p.24). Deleuze, inspirado em Foucault, explicita que o poder sobre a vida deveria responder ao poder da vida, à potência política da vida. (p.25).

Compreender os novos modos de subjetivação evocados na contemporaneidade pelos templos de consumo significa transformar a melancolia do coração em pessimismo ativo, “organizado”. O objetivo é fazer da transitoriedade da vida um leque de possibilidades que a conceba como potência e não como eternidade, em que cada momento seja uma existência eterna que não exige responsabilidade pelo passado ou pelo futuro. É apresentada a eternidade como o tempo efêmero do presente que anuncia a chegada do fim da história.

Isto implica entender que os modos de subjetivação nos templos de consumo estão dirigidos para mostrar o mundo atual sem vínculos com o espaço, a sociedade, a cidade, alimentando a desenraização e a desfiliação como descrenças que recusam a política na história.

De todo modo, cabe destacar que o sentido de vida tornou-se uma tensão singular na contemporaneidade, à medida que a sociedade espetacularizada tomou a vida como objeto de poder, encarregando-se de produzi-la e de reproduzi-la em sua totalidade. Desta forma, ele penetra em todas as suas dimensões.

Daí, a importância do termo biopolítica deixar de ser o poder sobre a vida – aquele que enfatiza prioritariamente a perspectiva do poder e de sua racionalidade na condição de reprodução – para entendê-lo como “potência da vida, em que a vida ao mesmo tempo se pulveriza e se hibridiza, se moleculariza e se totaliza, ganhando uma amplitude inesperada e passando a ser redefinida como poder de afetar e de ser afetado” (Pelbart,2003:82-83). Esta compreensão implica “definir o Império como regime biopolítico com duplo sentido: significa reconhecer que nele o poder sobre a vida atinge uma dimensão nunca vista, mas por isso mesmo nele a potência da vida se revela de maneira inédita” (idem:83).

Nesse sentido, a potência de vida é a dinâmica que atrela subjetivação e criação, vida e capital. Este último esculpe suas propriedades nos corpos, nos desejos, para inscrever a política do culto, mas nos permite pensar a tensão entre a política da essência e a política na história.

Ao trazermos os templos de consumo como novos sinais da contemporaneidade que anunciam a política do culto como modo de subjetivação, isto nos serviu para colocar em discussão o que Foucault (*opus cit.*) define como técnicas de si, isto é, “procedimentos que não são inventados pelo sujeito, são esquemas que se encontram na cultura, propostos ou impostos pela sociedade e pelo grupo social” (:66). Para Foucault, as técnicas de si são as formas de subjetivação concebidas como “procedimentos civilizatórios, propostos ou prescritos para fixar identidades, mantê-las ou transformá-las em função de determinados fins, graças à relação e ao domínio sobre si ou de conhecimento de si sobre si” (:69).

A preocupação de Foucault com os modos de subjetivação levou-o a trazer a reflexão acerca do cuidado de si numa visão oposta à do cristianismo, que desenvolve práticas que se destinam à renúncia a si mesmo, que é enunciada pela palavra verdadeira de Deus, à qual o sujeito deve se submeter.

O conceito de cuidado de si em Foucault é pensado através da relação entre subjetividade e verdade, entendendo-se verdade como a produção de um saber. Ele argumenta que o sujeito pode “ser imoral e conhecer a verdade”, porque para o sujeito moderno, “o acesso à verdade não depende do efeito de um trabalho interior de ordem ética (ascese, purificação etc.)” (:70).

Para os gregos, havia um vínculo necessário entre as técnicas referentes ao cuidado de si e aquelas voltadas ao cuidado dos outros, construídas no sentido da busca pela boa vida, da transformação da vida em obra de arte, da procura por uma estética de existência. Nós, contemporâneos, experimentamos um jogo de individualização e privatização da vida, construído a partir de um claro alheamento em relação aos problemas coletivos (:67).

Os gregos referiam-se à vida com duas palavras diferentes: *zoe* significava a vida como um fato, natural, biológica, a “vida nua”; *bios* designava a vida qualificada, uma forma de vida, a maneira característica de um indivíduo ou de um grupo viver. No contexto contemporâneo, a “vida nua” e a vida “bios” entraram na história como objetos de

intervenção social, resultando em moeda falsa que se espalha para ser fonte de regulação e normatização.

A potência de vida está ligada à ética como um tipo privilegiado de reflexão sobre as formas de vida, como modos possíveis de se problematizarem os processos de subjetivação contemporâneos, tomando a transformação da cidade em vez de aceitá-la como simples passagem destinada ao tráfego, um ponto de partida.

Na modernidade pesada, impregnada pela idéia de “derreter os sólidos”, os cidadãos foram enraizados e engajados no espaço para construir um mundo novo, que propagou a emancipação e enfrentou a luta com o tempo para que se construísse uma sociedade justa e igualitária.

A modernidade leve, impregnada pela idéia de que o capital desterritorializado promove um estilo de vida nômade, enfatiza o desenraizamento do cidadão do espaço, o que resulta em redução do senso de responsabilidade pela construção do bem-estar da vida social e o engajamento num tempo efêmero. Este adquire velocidade atordoante; evita-se, assim, a durabilidade e instala-se a transitoriedade.

O não-engajamento com o espaço é a inesperada novidade da contemporaneidade que nos faz rever idéias, colocando a discussão acerca da importância do espaço público civil para instaurar a convivência orientada por uma ética que desestabilize os dogmas, as crenças e as certezas das práticas discursivas que não nos deixam com capacidade para enfrentar a incerteza e o inesperado, fazendo a potência de vida se calar.

Com a possibilidade de extinção de toda a humanidade pelas armas nucleares e o perigo constante de a vida ser separada de sua potência pela dimensão do poder das armas, nos vem à lembrança o comentário do filósofo Levinas (*apud* Pelbart, 2003:247), que fala da lei do amor nos mandamentos bíblicos: “Amar a Deus sobre todas as coisas e Amarás a teu próximo como a ti mesmo” podem nos servir de inspiração para ler no avesso, como que escovado a contrapelo, como diz Benjamin, significando: Farás tudo para que a vida exista como potência; também propõe a leitura no seu avesso em relação

ao mandamento bíblico “Não Matarás”, para que seja lido no sentido de desejo, mais do que de lei, significando isto: Farás tudo para que o outro viva”.

“Ética” é um termo que está na moda para balizar as condutas prescritas pelos estatutos do idoso, da juventude, da criança e do adolescente e outros que regulamentam a vida social. No entanto, Silva, dialogando com Foucault, chama a atenção para a importância de se pensar a ética

como a forma privilegiada de reflexão sobre os modos de viver, ao mesmo tempo em que tomamos a vida como a expressão de uma obra de arte singular, como forma possível de resistência às formas de dominação. Portanto, pensar a ética é pensar a um só tempo a liberdade (como um exercício dinâmico e processual de reflexão em face da alteridade) e a estética (como um exercício de sensibilidade em relação ao outro), gerando uma unidade inconsútil (Silva, N., *Ensaio*, 2006:65-66).

O tema da ética aparece nos templos de consumo no âmbito de regulação da vida social, na medida em que funciona como um modo de ação que serve de referência para compreender o controle social que ocorre pelo esvaziamento do espaço público civil. Esse controle social aponta a sujeição em função do problema da produção e da reprodução da comunidade do "nós". Esta é pensada como “tribos” que destacam a privatização da existência e a política da essência, o que implica relações de poder que se enraízam dentro e fora das cidades.

Trazemos a importância do engajamento com o espaço público civil no sentido de que se viabilize um projeto ético capaz de colocar a cidade como potência de vida, ou seja, a cidade como forma privilegiada de reflexão sobre os modos de viver, afirmando a potência de vida associada ao cuidado de si, como foi formulado por Silva.

[...] Projeto ético contemporâneo que pode olhar para si e se repensar não mais como um conjunto de referências aos princípios eternos do Bem e do Mal, acima dos mortais, mas como um dispositivo desestabilizador das certezas e das verdades absolutas, dos jogos de poder, aberto para a singularidade da experiência humana, para uma verdadeira celebração da diferença e da provisoriabilidade espontânea dos saberes cotidianos, vividos e produzidos pelas pessoas comuns (*ibidem*:64).

No diálogo entre cidade e ética, considera-se que o cuidado de si e o conhecimento de si preconizados por Foucault são diferentes da renúncia proposta pelo cristianismo, que

sustenta que a “prática de si passa a ser regulada pela renúncia a si mesmo e pela experiência da revelação de uma palavra verdadeira, que só pode ser enunciada por um Outro” [a quem o sujeito deve se submeter] (Foucault, 2001:312-313).

Para o cristianismo, o conhecimento de si está relacionado à conversão, à possibilidade de o sujeito conhecer a si mesmo mediante a revelação da palavra verdadeira, tendo a salvação com um dos componentes da cultura cristã.

Para Foucault, o conhecimento de si implica modos próprios de vida que se referem à questão do governo de si, o que envolve conceber a subjetividade como um problema decisivo para o saber pedagógico. Na verdade, trata-se de uma questão importante colocada pelos campos da filosofia e da história, que convocam a pedagogia a refletir sobre a articulação de um projeto ético do cuidado de si com o conhecimento de si.

Desse ponto de vista, o princípio do cuidado de si está relacionado às formas de subjetivação ou às formas de produção do sujeito, as quais estão historicamente modeladas segundo as “tecnologias de si” – um outro termo utilizado por Foucault – que se vinculam à prática de si e à técnica de si.⁵⁰

Oliveira (2005), em sua tese de doutorado, evidencia que na pesquisa de Foucault uma das formas de produção do sujeito conecta-se à figura do mestre no que se refere à prática de si, esta compreendida como uma tarefa que acarreta exame de consciência. Isto se processa de maneiras diversas: leituras, anotações, meditação, rememoração e revisão do dia no momento de dormir – o que foi feito ou não; o que foi bem-sucedido ou o que precisa ser corrigido – tudo isto norteado pela figura próxima ou não do mestre. O que precisa ser corrigido remete à presença de um “doce mestre”, considerado um “amigo que é caro, um amigo com quem são mantidas relações afetivas bastante intensas” (Foucault, 2001:157).

⁵⁰ As tecnologias em si são “práticas refletidas e voluntárias mediante as quais os homens não apenas determinam as regras de conduta, mas procuram transformar a si próprios, modificar seu ser singular, e fazer de suas vidas uma obra” (Foucault, 2001:60).

Para o autor, a prática de si na Antiguidade compreende uma “relação social [...] sempre possível entre os indivíduos, [...] [tendo se desenvolvido] uma ética do relacionamento verbal com o outro” (idem:158), conhecida como parrhêsia. Este termo é traduzido em geral como franqueza, uma condição que, por sua implicação na autoconstituição do sujeito, em seu endereçamento ao outro, leva Foucault a pensá-la formada por “regras de jogo”. É importante esclarecer o sentido dado a “jogo”, por ele: trata-se de “um conjunto de regras de produção da verdade” (Foucault *apud* Oliveira, 2005:44) Ele define verdade em relação à subjetivação, sendo esta compreendida como algo que se produz no contexto do cuidado de si, relacionando-se, portanto, a um processo de individuação em que regras são estabelecidas de acordo com finalidades específicas. (Deleuze *apud* Oliveira, 2005:44) Uma das finalidades em que o cuidado de si é aplicado diz respeito ao exercício da *therapeuein*, uma “espécie de terapia da alma”, mas que pode também significar o “serviço que um servidor presta a seu mestre” ou um culto a uma divindade (Foucault *apud* Oliveira, 2005:44).

Apoiando-se nesta pesquisa orientada para a constituição do sujeito ético, e na qual o outro comparece em sua diferença com um papel importante, trazemos a relação do cuidado de si com a pedagogia a partir de três questões. A primeira delas refere-se ao cuidado de si como um princípio que cumpre a função de permitir a crítica como uma forma de “desaprender” as certezas que convertem a verdade em dogmas. Nesse sentido, implica debater os dogmas e os conhecimentos teóricos que nada têm a ver com a compreensão do conhecimento como algo que revelará ou será decifrado pelos pensamentos e pelos desejos. A segunda diz respeito ao cuidado de si como um princípio que se apóia na “salvação” da cidade, tomando-a como um espaço privilegiado para se refletir sobre a importância da relação com o outro, que é diferente da idéia de conhecer a si mesmo a fim de reencontrar a sua verdadeira natureza. A terceira trata do cuidado de si como um princípio que está voltado para a afirmação de vida.⁵¹

⁵¹ Utiliza-se aqui o termo "afirmação de vida" como nos traz Baptista (2003) no texto "Combates urbanos: a cidade como território de criação". Ele utiliza esta expressão com o objetivo de nos aproximar da seguinte reflexão de Marx (ano: 9) sobre a vida como criação. “Se amas sem despertar amor, isto é, se teu amor, enquanto amor, não produz amor recíproco, se mediante tua exteriorização de vida como homem amante não te convertes em homem amado, teu amor é impotente, uma desgraça [...]”.

Acompanhando as análises de Foucault, destacamos o entendimento de cuidado de si como uma prática social que implica deixar-se ser atravessado pela presença do Outro: “o outro como diretor da existência, o outro como correspondente a quem escrevemos, o amigo que socorre, o parente benfeitor etc.” (Silva, *opus cit.*:78), para afirmar o direito de resistir, ou seja, para afirmar a vida e a potência de vida.

Interrogar sobre o cuidado de si tem o sentido de se poder refletir sobre as formas de resistência, que são as forças que combatem a despotencialização da condição humana para fortalecer a potência de vida. Esta se manifesta ao se aceitar que as “forças que estão em jogo na história não obedecem nem a um destino, nem a uma mecânica, mas sim ao acaso da luta. Elas não se manifestam como as forças sucessivas de uma intenção primordial; elas não tomam o aspecto de um resultado. Elas aparecem sempre no acaso singular do acontecimento”⁵² (Chartier, Foucault e os historiadores. *Os historiadores e Foucault: arqueologia dos discursos e genealogia das práticas em torno da revolução*, ano:1). Como atesta o autor:

O objetivo deste exercício é o de tornar cada ação praticada “como se fosse a última”, oferecendo, assim, a possibilidade de se lançar um olhar retrospectivo sobre a própria vida. Quando se torna possível considerar a si mesmo como alguém a ponto de morrer, se pode julgar cada uma das ações que se está cometendo em seu próprio valor. A relevância deste exercício aparece expressa na carta 26, escrita por Sêneca: A morte dirá o progresso moral que terei tido [...] espero o dia em que serei juiz de mim mesmo e saberei se tenho a virtude sobre os lábios ou no coração (Foucault, *Ensaaios*, 2006:77).

Esta reflexão de Foucault devolve aos sujeitos históricos a possibilidade de tornarem a resistência positiva, isto é, esta resistência equivale à biopotência do coletivo, ou seja, aquilo que permite a desbanalização, a desestabilização, e que nos pode ajudar a continuar dando sentido humano ao mundo.

A perspectiva de Foucault levanta possibilidades de se pensarem saídas para os mal-estares da contemporaneidade evidenciados pela análise de Bauman, que aponta para a

⁵² Foucault assim define acontecimento: “[...] é preciso entender que não é uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas sim uma relação de força que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena a si mesma, uma outra que faz sua entrada mascarada” (*opus cit.*:3).

compreensão desses males como decorrentes da modernidade. Tais possibilidades de refazer o presente através da criação abrem caminhos para a reflexão desse mesmo presente, como é sugerido por Benjamin quando considera o coletivo não como encontro de massas e nem agrupamento, mas como aquilo que não permite o tédio e nem nos deixa ficar fixados no passado, aquilo que nos desafia a refletir sobre a necessidade do “pensamento político, [de] enfrentar a árida grandeza do profano sem o consolo ou o conforto de um substituto da religião” (Gagnebin, 1999:197).

Nesse momento de desmoronamento das grandes idéias, como revolução, ideologia, utopia e política, em que proliferam os desencantamentos e as descrenças, Benjamin lembra a importância de não se sair em busca do passado perdido, mas

no passado desentocar o futuro que ele prometia, que ele trazia embutido e que a história sufocou. Porém, buscar os futuros recalçados ao longo da história só é possível se a própria história for esburacada na sua narrativa totalizante e totalizadora, e se nesse esburacamento forem reabertos os inacabamentos aplastados. Daí o valor positivo das brechas, que rompem um *continuum* da dominação, e a importância do falar abrupto, das asperezas que sirvam de escora contra o fluxo nivelador da história oficial. Esta seria a narração salvadora, aquela que busca no passado os signos de uma promessa a respeito da qual sabe-se hoje se ela foi ou não cumprida, para poder perguntar-se se cabe ainda ao presente realizá-la, diz Gagnebin (Benjamin *apud* Pelbart, 2003:219).

Cabe ao presente perguntar: Que sonho prometido ainda deseja realizar? Qual é a importância de se aventurar sem as certezas doutrinárias, dogmáticas e intolerantes? Quais os sentidos para a educação de desencantar a ideologia da intimidade? Qual o sentido da ética em educação?

Sentido é uma palavra empregada com vários significados. Um deles se refere ao entendimento do ato de educar, em que se debatem as teorias pedagógicas. Outro diz respeito à capacidade interpretativa dos sujeitos, em que são discutidos objetivos, conteúdos, metodologias que, articulados com a realidade, poderão produzir novas interpretações. Alguns mantêm a posição de que a educação, hoje em dia, não tem mais significado para a população. O sentido da ética em educação está ligado àquele das ruas como a morada do coletivo, que produz espanto e estranheza, abalando as certezas e as verdades absolutas. Esta ligação da ética com o espaço público civil traduz a

condição humana com o sentido de imagem dialética, segundo a perspectiva trazida por Benjamin.

Entre os atributos mais surpreendentes da alma humana, diz Lotze,⁵³ “está, ao lado de tanto egoísmo individual, uma ausência geral de inveja e cada presente com relação a seu futuro”. Essa reflexão conduz-nos a pensar que nossa imagem de felicidade é totalmente marcada pela época que nos foi atribuída pelo curso da nossa existência. A felicidade capaz de suscitar nossa inveja está toda, inteira, no ar que já respiramos, nos homens com os quais poderíamos ter conversado, nas mulheres que poderíamos ter possuído. Em outras palavras, a imagem da felicidade está indissolavelmente ligada à salvação. O mesmo ocorre com a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua. O passado traz consigo um índice misterioso, que impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem nas vozes que escutamos ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concebida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente (Benjamin, *Sobre o conceito da história*, 1993:222).

Esse modo de pensar a condição de humanização relacionada à felicidade está em oposição à perspectiva do cristianismo, e Benjamin nos dá uma indicação quando afirma que

[o] fim da narração e o declínio da experiência são inseparáveis das transformações profundas que a morte, como processo social, sofreu no decorrer do século XIX, transformações que correspondem ao desaparecimento da antítese tempo-eternidade na percepção cotidiana – e, como indicam os ensaios sobre Baudelaire, à substituição dessa antítese pela perseguição incessante do novo, a uma redução drástica da experiência do tempo, portanto. As estratégias sociais de higiene e de medicina no século XIX [...] produziram um “efeito secundário que talvez tenha sido seu objetivo principal, embora inconsciente”: subtrair os vivos ao olhar dos moribundos e a morte, ao olhar dos vivos (Benjamin *apud* Gagnebin *opus cit.*:75).

A condição de humanização na contemporaneidade aponta, em Benjamin, para as grandes dificuldades que “pesam sobre a possibilidade da narração, sobre a possibilidade da experiência comum, enfim, sobre a possibilidade da transmissão e do lembrar” (idem:54). No entanto, para se apostar na possibilidade da potência de vida, deve se levar em conta a exigência da memória e a tarefa da testemunha:

A testemunha não seria somente aquele que viu com seus próprios olhos, o *histor* de Heródoto, a testemunha direta. Testemunha também seria aquele que não vai embora,

⁵³ Hermann Lotze, filósofo alemão (1817-1881), cuja obra principal se chama *Microcosmos*.

que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente (idem:57).

Considerar a tarefa da testemunha quanto à possibilidade da potência de vida envolve considerar o diálogo entre o tempo instantâneo e o tempo messiânico.

Nesse momento de nossa viagem, imaginamos uma conversa entre os nossos interlocutores motoristas, Benjamin e Bauman, e o nosso guia, Baptista, sobre o tempo messiânico e o tempo instantâneo. Nesta perspectiva, os templos de consumo articularam-se com o movimento do capital na modernidade líquida, sendo esta a operadora do tempo instantâneo. Este tempo precisa do resgate utópico do tempo messiânico para fazer brilhar o sonho. O guia e a passageira/observadora das travessias pararam o carro para sonhar com esse diálogo, mas por não ser possível imaginar como eles responderiam de fato, optamos por apresentar a nossa reflexão com base em suas idéias.

A noção de tempo messiânico, adotada por Benjamin, é necessária para que se possa entender o tempo instantâneo em função da própria concepção de tempo histórico, pois ele rompe com a noção do tempo linear, do tempo cronológico, da transição de uma época à outra, interrompendo teoricamente a sua passagem. De seu ponto de vista, uma época incorpora a outra através da interseção de fragmentos históricos que se articulam e se combinam, fornecendo pistas para uma nova compreensão. O passado é recuperado como um fragmento da memória que diz respeito às gerações passadas e às presentes. Assim, busca-se captar a dissolução de uma época e a formulação de uma outra, o que configura em seus textos imagens dialéticas. Estas contêm em si mesmas a extensividade do relato histórico, mas também a intensividade da experiência que o autor realiza através de sua rememoração e de sua indagação política sobre o estatuto teórico do presente (Ferreira, *Ensaio*, 2006:51).

Benjamin propõe a constituição de uma filosofia histórica materialista voltada para o problema do presente, que se apresenta sob a forma de mosaico, de fragmentos que se interrogam e se complementam através da rememoração ou de uma contramemória “em que não há empatia imediata entre passado e presente, mas configurações insuspeitadas, ou seja, fruto de novas relações entre o acontecido e a contingência do presente” (idem:42). Por contramemória Benjamin entende

memória elaborada através de um fragmento de passado que compõe o presente, uma configuração intempestiva, fora do tempo estabelecido. O “presente”, neste sentido, é heroificado como instante privilegiado que se cristaliza na experiência revelada na escrita do pensador. Ou então, como tentativa de suspensão coletiva da passagem abrupta das horas da produção capitalista e das sociedades modernas (idem:44).

A partir desta ótica, o presente engloba a noção de imagem dialética, que se traduz na imagem “salvadora” que resgata um aspecto, um fragmento, um relampejo do passado visto como tempo inacabado, a tensão de um passado que se encaminha para o presente. Este identifica-o e recolhe-o como “problema seu” e se propõe à superação das contradições entre passado e presente, teoria e prática, ganhando assim o presente uma abordagem estética. Com isto, ele funda um “conceito de presente como um “agora”, no qual se infiltram estilhaços do messiânico [...] Estes estilhaços lembram a importância dada por Benjamin à consideração do tempo em sua abertura à salvação” (idem:53).

Ele afirma que

é preciso identificar o ponto em que nos encontramos a fim de compreender o passado que se revela aos nossos olhos [...] Daí a necessidade de defender a experiência no tempo histórico”. De acordo com Benjamin, o historiador materialista “realiza uma experiência no tempo histórico, ao interromper o fluxo linear dos acontecimentos, devido à sua ânsia em compreender o não-acabamento do próprio passado (idem:41).

Com esse entrecruzamento de passado, presente e futuro, Ferreira mostra a relação entre messianismo e materialismo histórico. Esta relação também é explicada por Benjamin quando aborda o conceito de redenção, um dos principais, para se entender o seu conceito teológico. Para ele, a redenção pode estar associada ao fim da história, passível de ser vista com a chegada do Messias como aquele que “interrompe a história; o Messias não surge no final de um desenvolvimento”; também pode ser identificada à

revolução, capaz de ser pensada a partir da fundação de uma nova história. Para Benjamin,

revolução é a ruptura com uma história que se cristalizou, que se mecanizou, uma história que se atrelou a certo trilho, que enveredou por um caminho que resulta no sempre igual, ou então que corre vertiginosamente e sem intervenção de sujeitos humanos na direção do abismo, uma história na qual a realização dos homens se torna desrealização (Benjamin *apud* Konder, 1992:32).

A política é o caminho para a revolução benjaminiana, que significa a fundação de uma nova história que precisa da teologia para se refletir sobre a história através das imagens dialéticas, tomando a busca do infinito uma questão que nos atrai para imaginar o novo. A teologia de que precisamos é aquela que possibilita a restauração da Revelação perdida, tarefa do materialismo histórico.

A restauração da Revelação perdida significa, dentro desta máquina do materialismo histórico, a cristalização de fenômenos históricos primordiais. Este conceito de fenômeno primordial é um pouco difícil e certamente nos poderá ser explicado por Jeanne-Marie. É um conceito relacionado com as origens, utilizado por Goethe no contexto dos fenômenos da natureza, como conceito de fenômeno primitivo, e transferido por Benjamin aos contextos históricos. Ali surge o conceito do fenômeno primordial ou da origem histórica (Bolz, 1992:27).

No entanto, Gagnebin chama a atenção para a distinção entre religião e teologia. Ressalta que o termo religião aparece nos textos de juventude de Benjamin, mas que o vocábulo vai desaparecendo enquanto teologia vai surgindo e assumindo uma importância crescente. Argumenta que o interesse de Benjamin pelo fenômeno religioso se deve à sua leitura de Weber (ligação entre protestantismo e capitalismo), de Nietzsche (o conceito de dívida, culpa, característico da religião) e de Simmel (o conceito de culto, outro traço distintivo da religião). Ele assimila a temática da religião por meio de duas noções fundamentais: o desencantamento do mundo, de Weber, e a morte de Deus, de Nietzsche:

duas noções das quais, no mínimo, não se pode afirmar que elas reforçam um paradigma positivo do religioso! Aliás, em numerosos textos, Benjamin ataca os substitutos religiosos medíocres que, como Weber já o havia bem percebido, proliferam em períodos de desencantamento, quando as *grandes* religiões desmoronam. Benjamin salienta a necessidade de o pensamento, e especialmente o pensamento político, enfrentar a árida grandeza do profano sem o consolo ou o conforto de *Ersatz* (substituto) de religião (Gagnebin, 1999:197).

Com esta perspectiva, a teologia restaura o conhecimento histórico, na medida em que dá primazia à política diante da história a partir dos conceitos de interrupção, descontinuidade e sonho, imagem onírica da história, que estão relacionados ao conceito de história, que “é a relação entre o sonho e o despertar”, ou seja, o historiador é o intérprete político dos sonhos da história” (Bolz, 1992:28).

Na concepção de Benjamin, a modernidade é “a forma onírica do tempo, a saber, uma forma onírica que é cega perante a história”. Interpretar o sonho significa, para ele, “iluminar historicamente este sonho” (idem). Ele destaca que é o historiador quem “necessita do sonho, pois só o sonho tem ainda a energia para penetrar no passado, para transpassá-lo” (:27).

Que fios puxar para concluir este trabalho? Aqueles que constituem o próprio novelo que comecei a desenrolar ao longo da pesquisa: a religião tem a capacidade singular de revelar os modos de subjetivação. A busca dessa compreensão aponta para a invenção do presente, convidando cada um de nós para novas ações, atos de criação que possibilitem formar outras subjetividades, como foi sugerido por Thiago de Mello no livro *Estatutos do Homem* (ano), quando nos chama para semear um porvir.

Artigo 7

Por decreto irrevogável
fica estabelecido o reinado permanente
da justiça e da claridade,
e a alegria será uma bandeira generosa
para sempre desfraldada
na alma do povo.

Artigo 9

Fica permitido
que o pão de cada dia
tenha no homem
o sinal de seu suor.
Mas que sobretudo
tenha sempre
o quente sabor
da ternura.

Artigo final

Fica proibido
o uso da palavra liberdade,
a qual será suprimida dos dicionários
e do pântano enganoso das bocas.
A partir deste instante
a liberdade será algo vivo e transparente
como um fogo ou um rio,
ou como a semente do trigo
e a sua morada será sempre
o coração do homem.

Bibliografia

- ARAGON, Louis. *O camponês de Paris*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- BAPTISTA, Luis Antônio. "Combates urbanos: a cidade como território de criação". Palestra proferida no XII Encontro Nacional da ABRAPSO, Porto Alegre, 16/01/03)
- BERINO, Aristóteles de Paula & BAPTISTA, Luis Antonio dos Santos. "Conflitos urbanos e políticas da diferença". *Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia*, ano 7, n.2, dossiê cidades, 2º sem. 2007.
- BAUDELAIRE, Charles. *Pequenos poemas em prosa*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2006
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- _____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- _____. *Globalização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- _____. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- _____. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- _____. *Comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- _____. *Amor Líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- _____. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- _____. *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- BOFF, Leonardo *et. al.* *7 pecados do capital* (organização SADER, Emir). São Paulo: Record, 2000.
- BOLTZ, Norbert W. & KONDER, Leandro. É preciso teologia para pensar o fim da história? In: *Dossiê Walter Benjamin*. *Revista USP: Coordenadoria de Comunicação Social (CCS) da USP*, São Paulo, n.15, set./out./nov. 92.
- CALVINO, Italo. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CAPORALI, Renato. *Ética & Educação*. Rio de Janeiro: GRYPHUS, 1999.

CHARTIER, Roger. *Foucault e os historiadores, os historiadores e Foucault: arqueologia dos discursos e genealogia das práticas em torno da Revolução*. Texto apresentado em outubro de 1995, por ocasião dos 10 anos de morte de Foucault, no colóquio *L'histoire au risque de Foucault – Centre Georges Pompidou*. Tradução de Daisy Elísio, com revisão de José Gonçalves Gondra (UERJ).

CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL: promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília: Senado Federal, 1988.

CONSTITUIÇÃO ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO: promulgada em 5 de outubro de 1989. Rio de Janeiro: Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, 1989.

CORAZZA, Sandra Mara. *Para uma filosofia do inferno na educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

FERREIRA, Marcelo Santana *et. al.* "Ensaio sobre o pensamento contemporâneo". Proclama, 2006. Disponível em proclama.editora@uol.com.br

FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris: Seuil/Gallimard, 2001.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. "Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin". USP Estudos Avançados 37, Dossiê Memória, v.13, n.37, set./dez. 1999.

_____. *Lembrar Escrever Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

GARBER, Klauss & GAGNEBIN, Jeanne-Marie. "Por que um mundo todo nos detalhes do cotidiano?". In: *Dossiê Walter Benjamin. Revista USP: Coordenadoria de Comunicação Social (CCS) da USP, São Paulo, n.15, set./out./nov. 92*.

GEERTZ, Clifford. "O futuro das religiões". *Folha de São Paulo, São Paulo, 14/05/2006*.

GOMES, Renato Cordeiro. *Todas as cidades, a cidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

KEHL, Maria Rita. *7 pecados do capital* (organização SADER, Emir). São. Paulo: Record, 2000.

KRAMER, S. *et. al.* *Teoria e educação no labirinto do capital*. Petrópolis: Vozes, 2001.

KURTEN, Ivonete. "Ensino Religioso: o Brasil a descobrir". *Diálogo Revista de Ensino Religioso*, ano XII, n.45, fev. 2007. Disponível em: redação.dialogo@paulinas.com.br

LEI nº 9.394. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional: promulgada em 20 de dezembro 1996. Apresentação de Ester Grossi. Rio de Janeiro: Pargos, 1997.

LINS, Consuelo. "Edifício Máster: controle, vigilância e resistência". In: *O Documentário de Eduardo Coutinho - televisão, cinema e vídeo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

LOWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MASSEY, Doreen. "Um sentido global do lugar". In: ARANTES, Antonio A. (org.). *O espaço da diferença*. Papyrus. p.177- 85 (memo).

MARIZ, Cecília Loreto. "Pentecostalismo, Renovação Carismática Católica e Comunidades Eclesiais de Base". *Cadernos CERIS*, Rio de Janeiro, ano I, n.2, out. 2001.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez, 2000.

OLIVEIRA, Luiz Ricardo P. *O sentido da amizade em Ferenczi: uma contribuição à clínica psicanalítica*. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2005.

OZ, Amós. *Contra o fanatismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital. Ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

HEES, Dora Rodrigues; WANIEZ, Philippe & BRUSTLEIN, Violette. *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2006.

RODRIGUES, Ana Cabral. *Subjetividades e espaços: narrativas incompletas*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2006.

ROUANET, Sergio Paulo *et. al.* *Dossiê Walter Benjamin*. *Revista USP*, n.15, set./out./nov. 92.

SANTOS, Millton. *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2000.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *Carne e pedra*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

STEIL, Carlos Albertto *et. al.* *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

TOPEL, Marta F. *Jerusalém & São Paulo*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

TOURINHO, Carlos *et. al.* "Ensaio sobre o pensamento contemporâneo". Proclama, 2006. Disponível em: proclama.editora@uol.com.br

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ANEXO 1**LEI Nº 3459, DE 14 DE SETEMBRO DE 2000****DISPÕE SOBRE ENSINO RELIGIOSO CONFSSIONAL NAS ESCOLAS DA REDE PÚBLICA DE ENSINO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO.**

O Governador do Estado do Rio de Janeiro,
Faço saber que a Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º - O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina obrigatória dos horários normais das escolas públicas, na Educação Básica, sendo disponível na forma confessional de acordo com as preferências manifestadas pelos responsáveis ou pelos próprios alunos a partir de 16 anos, inclusive, assegurado o respeito à diversidade cultural e religiosa do Rio de Janeiro, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

Parágrafo único – No ato da matrícula, os pais, ou responsáveis pelos alunos deverão expressar, se desejarem, que seus filhos ou tutelados freqüentem as aulas de Ensino Religioso.

Art. 2º - Só poderão ministrar aulas de Ensino Religioso nas escolas oficiais, professores que atendam às seguintes condições:

I – Que tenham registro no MEC, e de preferência que pertençam aos quadros do Magistério Público Estadual;

II – tenham sido credenciados pela autoridade religiosa competente, que deverá exigir do professor, formação religiosa obtida em Instituição por ela mantida ou reconhecida.

Art. 3º - Fica estabelecido que o conteúdo do ensino religioso é atribuição específica das diversas autoridades religiosas, cabendo ao Estado o dever de apoiá-lo integralmente.

Art. 4º - A carga horária mínima da disciplina de Ensino Religioso será estabelecida pelo Conselho Estadual de Educação, dentro das 800 (oitocentas) horas-aulas anuais.

Art. 5º - Fica autorizado o Poder Executivo a abrir concurso público específico para a disciplina de Ensino Religioso para suprir a carência de professores de Ensino Religioso para a regência de turmas na educação básica, especial, profissional e na reeducação,

nas unidades escolares da Secretaria de Estado de Educação, de Ciência e Tecnologia e de Justiça, e demais órgãos a critério do Poder Executivo Estadual.

Parágrafo Único – A remuneração dos professores concursados obedecerá aos mesmos padrões remuneratórios de pessoal do quadro permanente do Magistério Público Estadual.

Art. 6º - Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Rio de Janeiro, 14 de setembro de 2000.

ANTHONY GAROTINHO
Governador

ANEXO 2**PROJETO DE LEI Nº 1840/2000****EMENTA:**

DÁ NOVA REDAÇÃO À LEI Nº 3459, DE 14 DE SETEMBRO DE 2000 QUE DISPÕE SOBRE ENSINO RELIGIOSO CONFSSIONAL NAS ESCOLAS DA REDE PÚBLICA DE ENSINO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO.

Autor(es): Deputado CARLOS MINC, PAULO PINHEIRO, ANDRÉ CECILIANO, ARMANDO JOSÉ, ARTUR MESSIAS, CHICO ALENCAR, CIDINHA CAMPOS, EDSON ALBERTASSI, HÉLIO LUZ, ISMAEL DE SOUZA, JAMIL HADDAD, LAPROVITA VIEIRA, WALNEY ROCHA

A ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO RESOLVE:

Art. 1º - A Lei nº 3459 de 14 de setembro de 2000, passa a vigorar com a seguinte redação.

Art. 1º - O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas estaduais de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo ou o estabelecimento de qualquer primazia entre as diferentes doutrinas religiosas.

Art. 2º - O Sistema Estadual de Ensino regulamentará os procedimentos para a definição dos conteúdos de cada ciclo de conhecimento, ouvida entidade civil constituída pelas diferentes denominações religiosas.

Art. 3º - O Sistema Estadual de Ensino estabelecerá as normas para a habilitação e admissão de professores concursados de Ensino Religioso e tomará as medidas necessárias para a capacitação docente.

Art. 4º - O Poder Executivo regulamentará a presente Lei em 90 (noventa) dias a serem contados da sua publicação.

Art. 2º - Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Sala das Sessões, de outubro de 2000.

DEPUTADOS CARLOS MINC, PAULO PINHEIRO, ANDRÉ CECILIANO, ARMANDO JOSÉ, ARTUR MESSIAS, CHICO ALENCAR, CIDINHA CAMPOS, EDSON ALBERTASSI, HÉLIO LUZ, ISMAEL DE SOUZA, JAMIL HADDAD, LAPROVITA VIEIRA e WALNEY ROCHA.

JUSTIFICATIVA

O objetivo do presente Projeto de Lei é adequar a legislação estadual sobre Ensino Religioso à legislação federal.

A Lei 3459/2000, recentemente sancionada pelo Poder Executivo Estadual e que dispõe sobre o assunto, atenta contra o princípio da laicidade do Estado, confronta-se com a Constituição Federal e com a Lei 9394/96, de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB:

1 – Seu artigo 1º prevê a existência do Ensino Religioso em todo o Ensino Básico, inclusive para jovens e adultos e para o Ensino Médio Técnico, embora o art. 210 parágrafo 1º da Constituição Federal e o artigo 33 da LDB, cuja redação mais recente foi dada pela Lei 9475 de 22 de julho de 1997, preconizem tal disciplina apenas no Ensino Fundamental;

2 – No artigo 2º, a referida Lei prevê que apenas professores com registro no MEC poderão ministrar as aulas de Ensino Religioso, desde que credenciados pela autoridade religiosa competente, o que fere a LDB e as prerrogativas das Secretarias de Educação. O artigo 33 da LDB prevê que os Sistemas de Ensino definirão quais professores poderão ministrar as referidas aulas, já que não há, no Rio de Janeiro, cursos superiores de Educação Religiosa. Saliente-se ainda que o MEC há algum tempo, deixou de expedir registros de professores, o que é feito pelas instituições que, devidamente reconhecidas, fornecem diplomas de conclusão de cursos superiores;

3 – A Lei 3459/2000 prevê a existência de concurso público para professores de Ensino Religioso (embora não exista ainda a formação específica para a disciplina), o que não se coaduna com a previsão, na mesma Lei, de credenciamento dos docentes pela **autoridade religiosa**. Tal **credenciamento** conflita com o direito líquido e certo do professor que é classificado através de concurso público, única forma legal de acesso a cargo no magistério público;

4 – O artigo 3º da referida Lei, mais uma vez usurpando prerrogativas dadas pelo art. 33 da LDB às Secretarias de Educação, prevê que os conteúdos da disciplina Ensino Religioso serão definidos pelas diversas autoridades religiosas, cabendo ao Estado, apenas, remunerar os professores e **apoiar integralmente** suas iniciativas e definições pedagógicas;

5 – Por fim, cabe assinalar que o legislador federal criou uma disciplina de caráter inter-religioso, dando às Secretarias de Educação, como não poderia deixar de ser, em se tratando de uma disciplina escolar, as prerrogativas para decidir sobre os aspectos pedagógicos e administrativos.

ANEXO 3**PROJETO DE DECRETO LEGISLATIVO Nº 53/2002****EMENTA:**

SUSTA OS EFEITOS DO DECRETO Nº 31.086 DE 27 DE MARÇO DE 2002 QUE REGULAMENTA O ENSINO RELIGIOSO CONFSSIONAL NAS ESCOLAS DA REDE PÚBLICA DE ENSINO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO.

Autor(es): Deputado CARLOS MINC

A ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO RESOLVE:

Considerando que o decreto nº 31.086 contraria, ao disponibilizar o ensino religioso na modalidade confessional, a Lei nº 9475 de 22 de julho de 1997 que deu nova redação ao artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional que:

a) determina a existência de **apenas uma modalidade de ensino religioso**, portanto, não confessional:

Art. 33 par. 1º: Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos **do ensino religioso** e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores;

b) que uma só entidade civil constituída pelas diferentes denominações religiosas será ouvida para que os sistemas de ensino definam os conteúdos do ensino religioso, o que reforça o seu caráter não confessional:

Art. 33 par.2º : Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso;

Considerando ainda que o referido decreto extrapola e contraria mais uma vez o par. 1º do artigo da lei federal citada quando dispõe no seu artigo 2º, item II, que **só poderão ministrar aulas de ensino religioso nas escolas públicas estaduais, professores que tenham sido credenciados pela “autoridade” religiosa competente, a qual deverá exigir, para que seja feito tal credenciamento, formação religiosa obtida em instituição por ela mantida ou reconhecida;**

Considerando, ademais, que o parágrafo único do artigo 2º prevê a ocupação das vagas para professores de ensino religioso confessional por aprovados em concurso público, quando o Órgão Especial do Tribunal de Justiça, há exatamente um ano, declarou inconstitucional o artigo 5º da lei estadual 3459/00 que previa o referido concurso;

Considerando finalmente que, em sendo oferecido o ensino religioso na forma confessional, necessariamente, os pais e os alunos maiores de 16 anos terão que declarar a religião que professam, caso optem pelas aulas de ensino religioso, em flagrante descumprimento do artigo 21 da Constituição Estadual que dispõe expressamente que:

“Não poderão ser objeto de registro os dados referentes a convicções filosófica, política e religiosa, à filiação partidária e sindical, nem os que digam respeito à vida privada e à intimidade pessoal, salvo quando se tratar de processamento estatístico, não individualizado”;

Art.1º - Ficam suspensos os efeitos do decreto nº 31086, de 27 de março de 2002.

Art. 2º - Este Decreto Legislativo entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

ANEXO 4**PLENÁRIO BARBOZA LIMA SOBRINHO EM 03 DE ABRIL DE 2002.****CARLOS MINC
DEPUTADO ESTADUAL****PROJETO DE LEI Nº 1840/2000
EMENTA:****DÁ NOVA REDAÇÃO À LEI Nº 3459, DE 14 DE SETEMBRO DE 2000 QUE DISPÕE
SOBRE ENSINO RELIGIOSO CONFSSIONAL NAS ESCOLAS DA REDE
PÚBLICA DE ENSINO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO.****Autor(es): Deputado CARLOS MINC, PAULO PINHEIRO, ANDRÉ CECILIANO, ARMANDO
JOSÉ, ARTUR MESSIAS, CHICO ALENCAR, CIDINHA CAMPOS, EDSON ALBERTASSI,
HÉLIO LUZ, ISMAEL DE SOUZA, JAMIL HADDAD, LAPROVITA VIEIRA, WALNEY
ROCHA****A ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO RESOLVE:****Art. 1º** - A Lei nº 3459 de 14 de setembro de 2000, passa a vigorar com a seguinte redação.

Art. 1º - O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas estaduais de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo ou o estabelecimento de qualquer primazia entre as diferentes doutrinas religiosas.

Art. 2º - O Sistema Estadual de Ensino regulamentará os procedimentos para a definição dos conteúdos de cada ciclo de conhecimento, ouvida entidade civil constituída pelas diferentes denominações religiosas.

Art. 3º - O Sistema Estadual de Ensino estabelecerá as normas para a habilitação e admissão de professores concursados de Ensino Religioso e tomará as medidas necessárias para a capacitação docente.

Art. 4º - O Poder Executivo regulamentará a presente Lei em 90 (noventa) dias a serem contados da sua publicação.

Art. 2º - Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Sala das Sessões, de outubro de 2000.

DEPUTADOS CARLOS MINC, PAULO PINHEIRO, ANDRÉ CECILIANO, ARMANDO JOSÉ, ARTUR MESSIAS, CHICO ALENCAR, CIDINHA CAMPOS, EDSON ALBERTASSI, HÉLIO LUZ, ISMAEL DE SOUZA, JAMIL HADDAD, LAPROVITA VIEIRA e WALNEY ROCHA.

JUSTIFICATIVA

O objetivo do presente Projeto de Lei é adequar a legislação estadual sobre Ensino Religioso à legislação federal. A Lei 3459/2000, recentemente sancionada pelo Poder Executivo Estadual e que dispõe sobre o assunto, atenta contra o princípio da laicidade do Estado, confronta-se com a Constituição Federal e com a Lei 9394/96, de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB:

1 – Seu artigo 1º prevê a existência do Ensino Religioso em todo o Ensino Básico, inclusive para jovens e adultos e para o Ensino Médio Técnico, embora o art. 210 parágrafo 1º da Constituição Federal e o artigo 33 da LDB, cuja redação mais recente foi dada pela Lei 9475 de 22 de julho de 1997, preconizem tal disciplina apenas no Ensino Fundamental;

2 – No artigo 2º, a referida Lei prevê que apenas professores com registro no MEC poderão ministrar as aulas de Ensino Religioso, desde que credenciados pela autoridade religiosa competente, o que fere a LDB e as prerrogativas das Secretarias de Educação. O artigo 33 da LDB prevê que os Sistemas de Ensino definirão quais professores poderão ministrar as referidas aulas, já que não há, no Rio de Janeiro, cursos superiores de Educação Religiosa. Saliente-se ainda que o MEC há algum tempo, deixou de expedir registros de professores, o que é feito pelas instituições que, devidamente reconhecidas, fornecem diplomas de conclusão de cursos superiores;

3 – A Lei 3459/2000 prevê a existência de concurso público para professores de Ensino Religioso (embora não exista ainda a formação específica para a disciplina), o que não se coaduna com a previsão, na mesma Lei, de credenciamento dos docentes pela **autoridade religiosa**. Tal **credenciamento** conflita com o direito líquido e certo do professor que é classificado através de concurso público, única forma legal de acesso a cargo no magistério público;

4 – O artigo 3º da referida Lei, mais uma vez usurpando prerrogativas dadas pelo art. 33 da LDB às Secretarias de Educação, prevê que os conteúdos da disciplina Ensino Religioso serão definidos pelas diversas autoridades religiosas, cabendo ao Estado, apenas, remunerar os professores e **apoiar integralmente** suas iniciativas e definições pedagógicas;

5 – Por fim, cabe assinalar que o legislador federal criou uma disciplina de caráter inter-religioso, dando às Secretarias de Educação, como não poderia deixar de ser, em se tratando de uma disciplina escolar, as prerrogativas para decidir sobre os aspectos pedagógicos e administrativos.

ANEXO 5

Texto da Ordem do Dia

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) - ANUNCIA-SE, INCLUÍDA NA ORDEM DO DIA DE ACORDO COM O § 1º DO ARTIGO 47 DO REGIMENTO INTERNO, A 1ª DISCUSSÃO, EM TRAMITAÇÃO ORDINÁRIA, DO **PROJETO DE LEI 1069/2007**, DE AUTORIA DOS DEPUTADOS MARCELO FREIXO, COMTE BITTENCOURT, LUIZ PAULO, PAULO RAMOS E OLNEY BOTELHO, QUE DISPÕE SOBRE O ENSINO RELIGIOSO NA REDE ESTADUAL DE ENSINO, REVOGA A LEI ESTADUAL N.º 3459/2000 E OUTRAS LEIS;

(PENDENDO DE PARECER DAS COMISSÕES DE CONSTITUIÇÃO E JUSTIÇA; DE EDUCAÇÃO; DE COMBATE ÀS DISCRIMINAÇÕES E PRECONCEITOS DE RAÇA, COR, ETNIA, RELIGIÃO E PROCEDÊNCIA NACIONAL; DE SERVIDORES PÚBLICOS; E DE ORÇAMENTO, FINANÇAS, FISCALIZAÇÃO FINANCEIRA E CONTROLE.)

Para emitir parecer pela Comissão de Constituição e Justiça, tema palavra o Sr. Deputado Paulo Melo.

O SR. PAULO MELO (Para emitir parecer) – Sr. Presidente, a matéria que V.Exa. discute é a alteração da lei estadual do ensino religioso. É isso mesmo?

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Exatamente.

O SR. PAULO MELO – Eu, no mérito, sou contrário à matéria. Porém, na Comissão de Constituição e Justiça tenho que analisar o aspecto jurídico-constitucional da matéria.

O projeto de lei visa a alterar o diploma de uma lei estadual. Por esse modo não me cabe julgar o mérito e sim o ponto jurídico. Sou contrário no mérito, encaminharei contrário no mérito, mas, pelo parecer jurídico, sou pela constitucionalidade da matéria.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) - Para emitir parecer pela Comissão de Educação, tem a palavra o Sr. Deputado Comte Bittencourt, está impedido porque é o autor da matéria. Tem a palavra a Sra. Deputada Sheila Gama. Não se encontrando presente, tem a palavra o Sr. Deputado Roberto Dinamite. Não se encontrando presente, tem a palavra o Sr. Deputado Nelson Gonçalves.

O SR. NELSON GONÇALVES (Para emitir parecer) – Sr. Presidente, o parecer é contrário.

O SR. PAULO RAMOS – Voto divergente, Sr. Presidente.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – V. Exa. não é membro.

O SR. PAULO RAMOS – Sou suplente na Comissão de Educação.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – É uma pena, mas V. Exa. é suplente. É uma injustiça.

O SR. PAULO RAMOS – Suplente não vota?

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Vota na ausência dos titulares.

O SR. PAULO RAMOS – E os titulares, onde estão?

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Os membros são os Srs. Deputados Sheila Gama, Roberto Dinamite, Nelson Gonçalves, André do PV, Marcelo Freixo e Alessandro Molon.

O SR. PAULO RAMOS – Não estão. Peço a V. Exa. compreensão: não estão presentes.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Olhe o Sr. Marcelo Freixo aí do seu lado. Não muda nada, pois a constitucionalidade do parecer já está...

Para emitir parecer pela Comissão de Combate às Discriminações e Preconceitos de Raça, Cor, Etnia, Religião e Procedência Nacional tem a palavra a Sra. Deputada Beatriz Santos.

A SRA. BEATRIZ SANTOS (Para emitir parecer) – Voto contrário, Sr. Presidente.

O SR. JORGE BABU – Peço a palavra para emitir voto em separado, Sr. Presidente.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Para emitir voto em separado tem a palavra o Sr. Deputado Jorge Babu.

O SR. JORGE BABU (Para emitir voto em separado) – O voto é favorável.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Para emitir voto em separado tem a palavra a Sra. Deputado Inês Pandeló. (Pausa) Não se encontrando presente, tem a palavra o Sr. Deputado Álvaro Lins. (Pausa) Não se encontrando presente, tem a palavra o Sr. Deputado Rodrigo Dantas. (Pausa) Não se encontrando presente, tem a palavra a Sra. Deputada Sheila Gama. (Pausa) Não se encontrando presente, tem a palavra o Sr. Deputado Roberto Dinamite. (Pausa) Não se encontrando presente, tem a palavra o Sr. Deputado Dr. Alcides Rolim.

O DR. ALCIDES ROLIM (Para emitir voto em separado) – Voto contrário, Sr. Presidente.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Para emitir voto em separado tem a palavra o Sr. Deputado Marcos Abrahão. (Pausa) Não se encontrando presente, tem a palavra o Sr. Deputado João Peixoto.

O SR. JOÃO PEIXOTO (Para emitir voto em separado) – Voto ao contrário, Sr. Presidente.

O SR. MARCELO FREIXO – Ao contrário? Então, é favorável!

O SR. LUIZ PAULO – Sr. Presidente, “ao contrário” é “sim”!

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) - Sr. Deputado João Peixoto, ...

O SR. JOÃO PEIXOTO – Quero mudar meu voto: voto ao contrário.

O SR. WAGNER MONTES – Sr. Presidente, “ao contrário” é “sim”.

O SR. PAULO RAMOS – O contrário do “sim” é “não”.

O SR. WAGNER MONTES – Sr. Presidente, o contrário do “sim” é “não”!

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Para emitir voto em separado tem a palavra o Sr. Deputado Paulo Ramos.

O SR. PAULO RAMOS (Para emitir voto em separado) – Sr. Presidente, favorável.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Três a dois, favorável.

O SR. PAULO MELO – Não, não. Questão de ordem...

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Vamos colher de novo, vamos colher novamente o voto do Sr. Deputado João Peixoto.

O SR. JOÃO PEIXOTO (Para emitir voto em separado) – Voto contrário, Sr. Presidente.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – O Sr. Deputado vota contrário. Então, três a dois, contrário.

Para emitir parecer pela Comissão de Servidores Públicos tem a palavra o Sr. Deputado Nelson Gonçalves.

O SR. NELSON GONÇALVES (Para emitir parecer) – Contrário, Sr. Presidente.

O SR. PAULO RAMOS – Voto divergente favorável.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Voto favorável do Sr. Deputado Paulo Ramos.

Paulo Melo.

O SR. PAULO MELO – Não vou votar divergente, não. Voto com o relator, contrário.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Sr. Deputado Marcelo Simão. (Pausa) Sr. Deputado Roberto Dinamite. (Pausa) Sr. Deputado Chiquinho da Mangueira. (Pausa) Sr. Deputado Wagner Montes.

O SR. WAGNER MONTES – Favorável.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Sr. Deputado João Pedro.

O SR. JOÃO PEDRO – Favorável, Sr. Presidente.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Três a dois, favorável.

Para emitir parecer pela Comissão de Orçamento, Finanças, Fiscalização Financeira e Controle tem a palavra o Sr. Deputado Edson Albertassi.

O SR. EDSON ALBERTASSI (Para emitir parecer) – O parecer é contrário, Sr. Presidente.

O SR. PEDRO PAULO – Peço a palavra para emitir voto em separado, Sr. Presidente.

O SR. LUIZ PAULO – Voto divergente, Sr. Presidente.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Para emitir voto em separado tem a palavra o Sr. Deputado Pedro Paulo.

O SR. PEDRO PAULO (Para emitir voto em separado) – Sr. Presidente, confesso que ainda tenho dúvidas quanto ao mérito dessa questão, mas acho que o debate é importante. O projeto, certamente, uma vez passados os pareceres das comissões, receberá emenda e terá uma nova rodada de discussão nesta Casa. Por isso, o meu voto é favorável, pela Comissão de Orçamento, para que prossiga.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Para emitir voto em separado, tem a palavra o Sr. Deputado Paulo Melo.

O SR. PAULO MELO (Para emitir voto em separado) - Sr. Presidente, por princípio, sou contrário à matéria.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Para emitir voto em separado, tem a palavra o Sr. Deputado Alessandro Molon. (Pausa) Não se encontrando presente, tem a palavra o Sr. Deputado Alessandro Calazans. (Pausa) Não se encontrando presente, tem a palavra a Sra. Deputada Aparecida Gama.

A SRA. APARECIDA GAMA (Para emitir voto em separado) – Voto contrário, Sr. Presidente.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Para emitir voto em separado, tem a palavra o Sr. Deputado Glauco Lopes.

O SR. GLAUCO LOPES (Para emitir voto em separado) – O voto é contrário.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Para emitir voto em separado, tem a palavra o Sr. Deputado Dionísio Lins.

O SR. DIONÍSIO LINS (Para emitir voto em separado) – Contrário, Sr. Presidente.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Para emitir voto em separado, tem a palavra o Sr. Deputado Luiz Paulo.

O SR. LUIZ PAULO (Para emitir voto em separado) - Sr. Presidente, eu sempre defendi que a grande discussão era que as nossas escolas tinham que ensinar filosofia às nossas crianças e adolescentes. Por isso, voto favorável.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Cinco a dois contrário.

Com os pareceres emitidos, em discussão a matéria.

O SR. MARCELO FREIXO – Peço a palavra para discutir a matéria, Sr. Presidente.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) - Para discuti-la, tem a palavra o Sr. Deputado Marcelo Freixo.

O SR. GILBERTO PALMARES – Peço a palavra pela ordem, Sr. Presidente.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Pela ordem, tem a palavra o Sr. Deputado Gilberto Palmares.

O SR. GILBERTO PALMARES - Só para justificar que o Deputado Rodrigo Neves está em Niterói, numa reunião, com a presença do governador.

O SR. MARCELO FREIXO (Para discutir a matéria) - Sr. Presidente, primeiro, agradeço a postura correta dos deputados da Comissão de Constituição e Justiça por não terem se utilizado do voto da Comissão para debater o mérito, e sim para debater a constitucionalidade ou não do projeto que, evidentemente, tem constitucionalidade. Então, essa maturidade, esse debate político, mesmo sendo contrário ao mérito, é importante.

Quero dizer que já tinha conversado com a bancada mais ligada às igrejas, principalmente à Igreja Católica, que se mobilizou muito nesse projeto. Ontem, me parece que o governador recebeu 17 bispos para pressionar contra esse projeto. Eu gostaria muito que a Igreja Católica continuasse mobilizada e visitasse as escolas públicas do Rio de Janeiro para saber o que acontece hoje com o ensino religioso.

Seria muito importante que os deputados, que votaram contra, no mérito, na hora do parecer – e vamos aprofundar esse debate ano que vem, vamos fazer audiência pública – pudessem ouvir o secretário de Educação do Estado, e o professor Maculan, secretário de Educação do governo Sérgio Cabral. Hoje, pela manhã, em audiência pública nesta Casa, o secretário Maculan nos deu um quadro do ensino religioso que é horroroso, que é comprometedor. Existe mais tempo para o ensino religioso do que para o ensino de filosofia e de sociologia. Hoje, não temos professor adequado para isso.

Sr. Presidente, tenho que agradecer a conduta correta do debate e do encaminhamento desse projeto por V.Exa.

É bom esclarecer, ao contrário do que saiu hoje nos jornais, que esse não é um projeto contra o ensino religioso, nem poderia. O ensino religioso é uma lei federal, é obrigatório. Não nos cabe, numa Assembléia estadual, discutir se haverá ou não ensino religioso, mas nos cabe discutir qual a qualidade desse ensino religioso, se ele é ou não confessional. Essa é a mudança que nós estamos trazendo para o debate. O ensino religioso não pode ser confessional. Ele só é confessional no Rio de Janeiro e na Bahia, Deputado André Corrêa. Só, no Brasil inteiro, só no Rio de Janeiro e na Bahia.

Certamente, o Deputado André Corrêa, que eu sei que vai se inscrever para falar, vai falar de outros países, e sempre cita a Alemanha que, evidentemente, não pode ser comparada ao Brasil em nenhum aspecto da sua educação, muito menos da relação entre Estado e Igreja, que também é diferenciada em termos legais.

Poderíamos olhar a França, onde o ensino religioso sequer acontece, onde o estado laico é garantido. Podemos olhar inúmeras outras experiências pelo mundo. Agora, trazer o debate para a realidade do Rio de Janeiro...

Vejamos o que acontece hoje com o projeto de lei que esta Casa aprovou, Sr. Presidente: uma pessoa faz um concurso público para ser professor de ensino religioso no Rio de Janeiro e só assume sua vaga na escola se for indicada por uma ordem religiosa. O primeiro colocado no concurso público para ensino da religião só é chamado pelo governo se for indicado por um documento, por uma ordem religiosa. Qual o conteúdo que esse professor vai passar em sala de aula? O que ele vai ensinar? Quem determina não é a Secretaria de Educação. Quem determina não é o governo. Quem determina é a sua ordem religiosa. Isso é previsto na lei. Isto é um absurdo! É o fim do estado laico e fere um princípio republicano dos mais básicos.

Se uma pessoa passa num concurso público e é indicada pela Igreja Católica para exercer sua função de professor - concursado - e muda de religião, esse professor perde o seu emprego público. Isto é inaceitável e fere qualquer espírito republicano. Isto é indefensável!

Não se trata de um debate de quem tem ou quem não tem religião. Não se trata de um debate de credo. Trata-se de um debate do papel do Estado. Trata-se de um debate do papel e da qualidade da função da educação pública. O papel da escola pública é de promover conhecimento e diálogo. Não é profissão de fé.

O ensino da religião não pode ser confundido com projeto de catequese em sala de aula. E é isso que acontece hoje no Rio de Janeiro. Não está em debate quem tem ou quem não tem fé. Está em debate quem hoje está submetendo seu papel político de representar o estado laico ao seu receio eleitoral da pressão das igrejas. Isso está em jogo no debate de hoje.

Não tenho problema com isso. Não estou debatendo a religiosidade mais forte ou mais fraca de casa, Sr. Deputado porque esse estado é laico e temos que defender isso. Não é um projeto contrário ao governo.

Se o governador Sérgio Cabral visitar as escolas, conversar com as igrejas, inclusive, conversar com seu secretário de Educação, perceberá o absurdo que acontece nas escolas pública de hoje. É inaceitável!

Mais um detalhe do que acontece hoje. Existe uma coordenação na Secretaria Estadual de Educação para ensino religioso. Quem ocupa essa vaga? Quem é a pessoa que ocupa a vaga, hoje, da coordenação de ensino religioso? Uma pessoa indicada pelo bispo da Igreja Católica. Nenhum problema com a Igreja Católica. Sou parceiro da Igreja Católica na Pastoral de Favelas, na Pastoral Carcerária.

Admiro inúmeros companheiros com quem militei tantos anos, da Teologia da Libertação, em frentes importantes das lutas sociais. Mas o que está em jogo não é isso. O que está em jogo é o papel da educação pública. O que está em jogo é o caráter laico do Estado.

O SR. EDINO FONSECA – V. Exa. me concede um aparte?

O SR. MARCELO FREIXO – É fundamental que debatamos com clareza, dizendo que ninguém aqui está sendo contrário ao ensino religioso. Mas o ensino religioso deve promover a capacidade do conhecimento sobre as religiões, no princípio básico de um estado laico republicano, que é o de promover conhecimento e diálogo. Não cabe ao professor levar a sua fé à sala de aula. Não cabe ao Estado questionar cada aluno sobre qual é a sua religião para ter que classificá-lo dentro das salas de aula para que ele tenha aula da sua religião, inclusive algo que a meu ver é inconstitucional, porque obriga o aluno a se posicionar diante da sua religiosidade, o que pode gerar perseguição e constrangimento. Isto é inconstitucional!

Concedo o aparte ao Sr. Deputado Edino Fonseca.

O SR. EDINO FONSECA – Qual o problema que V.Exa. acha que há em o líder da Igreja Católica indicar alguém?

O SR. MARCELO FREIXO – Nenhum problema, Sr. Deputado. Só gostaria que os representantes da Umbanda e também do Candomblé indicassem.

Gostaria que representantes da sua igreja também indicassem e pudesse haver um grupo que fosse representante de todas as religiosidades, e não de uma só.

O SR. EDINO FONSECA – Acho que V. Exa. está completamente equivocado e não leu a lei. Primeiro, V. Exa. disse para mim que não tinha religião.

O SR. MARCELO FREIXO – A minha religião não interessa a V. Exa.

O SR. EDINO FONSECA – Interessa, sim.

O SR. MARCELO FREIXO – O que está em debate é o papel do Estado.

O SR. EDINO FONSECA – Interessa, sim. Estamos discutindo assunto de alguém que tem interesse...

O SR. MARCELO FREIXO – Mas não a minha religião, que é algo particular.

O SR. EDINO FONSECA – Não, não, não. Se V. Exa. não tem religião, ...

O SR. MARCELO FREIXO – Não interessa.

O SR. EDINO FONSECA – ... V. Exa. não tem legitimidade para discutir sobre aquilo que V. Exa. não conhece, não sabe e não se interessou até agora em ter.

O SR. MARCELO FREIXO – Isso mostra o caráter autoritário com que V. Exa. indica e discute este assunto.

O SR. EDINO FONSECA – Não, não, não, não é autoritário. V. Exa. quer discutir um assunto que não conhece, nunca se interessou em conhecer nem nunca se interessou em ter. Nunca se interessou em ter.

O SR. MARCELO FREIXO – Ter ou não ter religião é um direito individual.

O SR. EDINO FONSECA – Sr. Deputado Marcelo, com esta questão de V. Exa., de que o Estado é laico, fico admirado que V. Exa. seja um professor.

O SR. MARCELO FREIXO – Por isso entendo de educação e o projeto é sobre educação, não sobre religião.

O SR. EDINO FONSECA – Estou falando sobre a questão do Estado laico. Laico é o Estado em que a religião não interfere na governabilidade dele, onde se é livre para ter todas as religiões. A lei passada dava a todos os cidadãos deste Estado que criassem os seus filhos e que na escola estivessem direito a uma orientação religiosa dentro do segmento que tivessem. Não entendo por que V. Exa. quer ser contrário à lei passada. V. Exa. anula uma lei que dá direito a se ensinar a Bíblia na escola.

V. Exa., com este seu projeto, está pondo ali uma lei e nem sequer disse o que aquela lei diz, para justamente induzir os deputados ao erro, não conhecendo o que diz a lei que V. Exa. está pedindo que seja anulada. Anular o direito de ler a Bíblia nas escolas? É isso o que V. Exa. está pedindo?

O SR. MARCELO FREIXO – A Bíblia, o Alcorão e todos os outros instrumentos religiosos, para debater as histórias religiosas. Ok, Sr. Deputado.

O SR. PAULO RAMOS – V. Exa. me concede um aparte?

O SR. MARCELO FREIXO – Concedo um aparte ao Sr. Deputado Paulo Ramos.

O SR. EDINO FONSECA – Quero me inscrever para falar, Sr. Presidente.

O SR. MARCELO FREIXO – Mas eu concedi o aparte. Por favor, Sr. Deputado Paulo Ramos.

O SR. PAULO RAMOS – Qualquer dia, do jeito que as coisas andam, tentaremos transformar o Brasil numa Irlanda do Norte. Lá já está sendo superada a luta entre católicos e protestantes. Aparentemente, aqui eles estão unidos, mas estão unidos num equívoco. Acredito que a maioria nesta Casa não vai incentivar isso, através da preservação de uma lei que transforma escolas públicas em escolas confessionais, dependendo da orientação da direção da escola. É preciso tratar disso de forma concreta e, concretamente, isso já está acontecendo, por isso que o Estado é laico.

O correto seria que nem ensino de religião houvesse. O Estado é laico em toda a sua abrangência. O Estado é laico porque a religião não influi, mas acaba influenciando a partir da educação. Então, Sr. Deputado Marcelo Freixo, este projeto é corretíssimo e não permitiremos que se transforme o Brasil numa ex-Irlanda do Norte.

O SR. MARCELO FREIXO – Obrigado, Sr. Deputado Paulo Ramos.

Para concluir, Sr. Presidente, assumi um compromisso com os deputados, não com os deputados mais autoritários, que dizem que um parlamentar que não tenha religião ou que tenha uma que não seja considerada religião por eles não pode fazer um projeto. Pensamento como esse, Sr. Presidente, já custou muito caro à história da humanidade. Pensamento como esse já levou inúmeros intelectuais, inúmeras pessoas que divergiam das suas concepções religiosas à fogueira, ao processo de Inquisição, um dos capítulos mais perversos da história da humanidade.

Que bom que avançamos! Que bom que o Parlamento tem espaço para mentalidades autoritárias e conservadoras como essas, mas tem espaço também para o debate político, de quem defende a educação pública, e disso entende, com o Estado laico republicano para gerar conhecimento, diálogo e tolerância, e não intolerância, como aqui claramente foi manifestada.

Ao longo do ano que vem visitarei escolas, como visitei, pela Comissão de Educação, e trarei um quadro. Convido os deputados, não só da Comissão de Educação, para que me acompanhem, para que possamos fazer uma grande avaliação do que acontece hoje no ensino religioso do Rio de Janeiro; para que possamos, evidentemente, fazer um debate aqui. E podemos fazer inúmeras audiências públicas, eu me comprometi com o Deputado André Corrêa, vamos fazer um debate para que possamos votar aqui, não pela pressão da igreja, seja qual for, mas, votar aqui com plena consciência do que a população do Rio de Janeiro precisa em termos de educação pública.

O SR. PAULO RAMOS – V.Exa. me concede um aparte? É rapidinho

O SR. MARCELO FREIXO – Concedo um aparte a V.Exa.

O SR. PAULO RAMOS (Aparteando) – Cuidado com os fariseus.

O SR. MARCELO FREIXO – Obrigado, Sr. Presidente, mais uma vez, pela condução correta deste debate, e a possibilidade de subir ao plenário ainda esse ano.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Obrigado, deputado.

Para discutir a matéria, tem a palavra o Sr. Deputado André Corrêa.

Estão inscritos a Deputada Graça, o Deputado Gilberto Palmares e o Deputado Luiz Paulo.

O SR. ANDRÉ CORRÊA (Para discutir a matéria) – Sr. Presidente, Srs. Deputados, em primeiro lugar, Sr. Presidente, venho aqui a esta tribuna dizer que vivemos em uma democracia, respeitamos posicionamentos diferentes. Entendo que todo deputado que legitimamente chegou aqui pode e deve apresentar qualquer tipo de projeto que a sua consciência o leve a fazer.

Dito isso, Sr. Presidente, em primeiro lugar, eu quero dizer que discordo frontalmente do Deputado Marcelo Freixo. Acho a postura do Deputado Marcelo Freixo, em que pese ser um direito seu parlamentar, no mérito, discordo frontalmente.

Em primeiro lugar, o Deputado Marcelo Freixo não comenta, não comentou aqui, que nós estamos tratando de um ato da vontade de cada um. E isso não foi debatido, a matrícula é facultativa. Ninguém é obrigado a ter o ensino religioso, a não ser que seja um desejo pessoal ou do seu responsável.

Então, aqui ninguém está criando ditadura da Igreja Católica, da Evangélica, da Umbanda. Então, em primeiro lugar, facultativa.

Em segundo lugar, para que as coisas fiquem claras, ensino religioso plural, deputado. O que é plural? Plural é para todas as religiões: umbanda, cardecista, espíritas, católicos, evangélicos, enfim, para todas.

O mundo é de extremos. No passado, Deputado Dionísio Lins, na Idade Média, houve efetivamente uma mistura muito grande de igreja, do poder da igreja e do estado, ou seja, vivíamos quase que uma simbiose. E isso deve ser condenado, deve ser separado. Hoje, nós temos que ter cuidado porque nós estamos caminhando para um outro extremo. Nós estamos caminhando para uma ditadura do laicismo, sim.

Nós estamos numa sociedade que vive uma crise de valores, e eu acho que todo cidadão fluminense, como pai, como mãe, pode e deve ter o direito de ter o ensino religioso da sua religião na escola, garantido pelo estado.

Não é inconstitucional, deputado. Foi provocado o Supremo Tribunal Federal sobre essa legislação, e foi mantida a constitucionalidade da lei aprovada por esta Casa. Então, o argumento da inconstitucionalidade não vale.

É plural, é facultativo. Agora, concordo com o Deputado Marcelo Freixo. Nós estamos tendo problema na operacionalização. A operacionalização não está sendo adequada.

Cabe a esta Casa trabalhar para que o processo de operacionalização seja adequado.

O Deputado Marcelo Freixo já adiantou aqui, e esse debate, deputado, é um debate que nós vamos fazer, e eu acho oportuno, um debate respeitoso.

Eu respeito plenamente a posição divergente; respeito e acho que temos que aprofundar este debate. Óbvio que esse debate traz paixão, traz emoção, mas quero dizer que não é um privilégio do Estado do Rio de Janeiro. Nações desenvolvidas, não só a Alemanha, têm um modelo de ensino religioso parecido com o nosso, como a Alemanha, a Holanda, a Bélgica, a Áustria. Então, não estamos inventando.

Qualquer cidadão, e eu, como pai, devemos ter o direito, sim, sobretudo num momento de crise de valores, de ter, nas nossas escolas, garantido pelo Estado, do ensino religioso confessional. Não vamos confundir confessional com proselitismo. Ninguém está panfletando nas escolas para fazer ensino disso ou daquilo. Quem quiser faz: é facultativo.

O SR. JORGE BABU – Deputado, V.Exa. me concede um aparte?

O SR. ANDRÉ CORRÊA – Pois não, Deputado.

O SR. JORGE BABU (Aparteando) – A discriminação existe, e muito. Vou contar uma passagem para todos os que nos ouvem.

Com relação a minha religiosidade, sou um pouco diferente do Deputado Marcelo Freixo. Acho que é um direito de o senhor deputado manter sua religiosidade em sigilo.

O SR. ANDRÉ CORRÊA – Concordamos.

O SR. JORGE BABU - Sou umbandista.

O SR. ANDRÉ CORRÊA – E respeito muito V.Exa.

O SR. JORGE BABU - E fui obrigado a tirar as minhas duas filhas da Escola Santa Mônica, por conta da discriminação religiosa.

Na minha casa, somos todos, por opção, umbandistas. A minha esposa, num dia de culto lá no centro, passou alguém da escola e a viu com uma roupa característica, roupa de santo, todo o mundo conhece. Num dia de aula de ensino religioso no Colégio Santa Mônica, ensino religioso católico — diga-se de passagem, não tenho nada contra a nenhuma religião —, houve uma discriminação muito complicada, que está sendo resolvida pela justiça, em relação as minhas duas filhas, pelo fato de a professora do ensino religioso ter visto a minha esposa com uma roupa de umbanda, uma roupa de santo.

Por isso, fui obrigado a tirar as minhas duas filhas do colégio, porque ficou sem clima para que elas pudessem continuar estudando lá.

Escutei V.Exa. falando que o professor pode ser de qualquer religião. Quero que V.Exa. me diga onde viu um professor — não vamos falar de umbanda — crente, protestante? Em qual o colégio? Gostaria de saber onde tem.

O SR. ANDRÉ CORRÊA – Tem vários, Deputado.

O SR. JORGE BABU – Diga apenas um.

O SR. ANDRÉ CORRÊA – Não tenho aqui no momento, mas posso lhe afiançar que existem vários. Talvez o Deputado Edino talvez possa me ajudar, dos evangélicos são mais de 150 professores.

O SR. PAULO RAMOS – E de umbanda?

O SR. ANDRÉ CORRÊA – De umbanda tem também.

O SR. JORGE BABU – De umbanda tem quantos?

O SR. PAULO RAMOS – Mas em quantas escolas?

O SR. ANDRÉ CORRÊA – Deputado, essa é uma boa discussão, porque tem também.

O SR. JORGE BABU – Nobre companheiro, quando lhe fiz a interpelação aqui, fora do microfone, V.Exa. falou que é porque é, porque é a minha bandeira.

O SR. ANDRÉ CORRÊA – Não é bandeira, é convicção.

O SR. JORGE BABU – Convicção, quer dizer. Eu lhe perguntei com o intuito, queria até desculpar-me dessa parte com V.Exa., pois tenho certeza de que eu seria muito mais cortês com V.Exa. e iria lhe explicar o motivo. Achei que tivesse intimidade suficiente com V.Exa. e, dessa forma, poderia ter me explicado.

Não quero entrar na intimidade de V. Exa. Respeito o seu ponto de vista, mas quero dizer que as coisas no sentido do ensino religioso, precisam mudar. Precisamos promover o debate, realizar audiências. Precisamos disso porque é insustentável o jeito que está a situação hoje.

Moro num bairro pequeno, na Cidade do Rio de Janeiro, e existem poucos colégios de qualidade. Não estou tirando o mérito do colégio, do qual falei anteriormente e também não vou repetir o nome, porque não sou garoto-propaganda de ninguém. Tenho poucas opções e fiquei meio que apertado para tirar minhas filhas daquele colégio e passar para um outro. V. Exa. pode ter certeza de uma coisa: aqui, não devemos entrar na discussão do mérito. O mérito da questão é sempre mais complicado.

Acho que devemos discutir a legalidade, se é legal ou se não é legal. Quanto à questão do mérito, tenho certeza de que cada um tem um pensamento e é até importante ser debatido. O importante é a legalidade. Acho que a lei do Sr. Deputado Marcelo Freixo é

legal, vem a tempo corrigir algumas falhas da lei vigente e, certamente, terá todo o meu apoio.

Muito obrigado pelo aparte. V. Exa. me desculpa alguma coisa.

O SR. ANDRÉ CORRÊA – Eu agradeço, Sr. Deputado Jorge Babu, e queria...

A SRA. PRESIDENTE (Graça Matos) – Sr. Deputado André Corrêa, o tempo de V. Exa. já se esgotou e ainda temos vários oradores inscritos.

O SR. ANDRÉ CORRÊA – Vou concluir, Sra. Presidente. Peço a atenção do Sr. Deputado Jorge Babu. Em primeiro lugar, V. Exa. me desculpe se, na conversa fora dos microfones, fui indelicado. Se fui peço desculpas porque tenho o maior respeito por V. Exa. e como todos os parlamentares desta Casa.

Acho que devo trazer a relação porque a informação que tenho é que há professores concursados. Tenho o maior respeito pela sua religião, pelas manifestações culturais. Respeito todas as religiões e vou trazer aqueles que foram concursados. Se for isso, V. Exa. terá ao seu lado para corrigir essa distorção.

O SR. MARCELO FREIXO – Sr. Deputado André Corrêa.

O SR. ANDRÉ CORRÊA – Vou conceder o aparte a V. Exa. Todas as religiões foram abertas ao concurso público e quero dizer, Sr. Deputado, que qualquer discriminação é odiosa e nojenta. V. Exa. tem a minha solidariedade e se for tomar alguma providência, conte com o meu apoio, em função da discriminação sofrida por suas filhas.

O SR. MARCELO FREIXO – Só uma informação, muito rápida e objetiva. Em dois pontos da fala de V. Exa., o que diz respeito a ser facultativo por determinação da Lei Federal. É ela que diz ser facultativo, evidentemente. Aqui não poderia ser diferente, claro que é facultativo. Seria um absurdo muito maior se fosse obrigatório.

O SR. ANDRÉ CORRÊA – Eu só coloquei isso porque V. Exa. não manifestou esse ponto.

O SR. MARCELO FREIXO – Não, sem dúvida. É uma questão federal que nem nos cabe por ser federal. E o segundo ponto, diz que todas as religiões teriam espaço. É bom deixar claro que isso eu também não falei. Não dá tempo para falar tudo, até porque levamos quatro meses debatendo na sociedade esse projeto. Não só o conteúdo da sala de aula, mas o material didático utilizado nas escolas estaduais, absorvido pelo Governo do Estado, é produzido pelas igrejas.

O SR. ANDRÉ CORRÊA – Para todas.

O SR. MARCELO FREIXO – Não senhor, não senhor.

O SR. ANDRÉ CORRÊA – Sr. Deputado Marcelo Freixo.

O SR. MARCELO FREIXO – É muito bom deixar claro que o material que chega aos alunos dá conta de parte das religiões e das crenças, não do estudo das religiões. Sou contrário só a essa questão clara de um estado confessional.

O SR. ANDRÉ CORRÊA – Sra. Presidente, encerrando quero dizer, ao manifestar meu respeito a todos Deputados, que devemos evitar qualquer análise aritmética porque eu vou trazer esses números. Eu não ia entrar nesse debate porque acho que não contribui, mas, com certeza, se formos pegar a lista dos professores de ensino religioso hoje, Sr. Deputado Comte Bittencourt, comparado com o estrato da sociedade, com o senso do IBGE, em relação ao que foi de opção, o que foi a manifestação de cada um da sua religião, veremos que os católicos estão subdimensionados em relação à sociedade brasileira. Veremos que os evangélicos também estão e que os afro-descendentes estão super dimensionados em relação à quantidade demográfica que representam.

Aí não vai nenhuma crítica, mas apenas uma contestação aritmética.

Muito obrigado.

O SR. EDINO FONSECA - Sr. Presidente, se ele me der dois minutos, eu abro mão de discursar.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Só vou pedir o seguinte: o Deputado encerra, tem o Gilberto Palmares e o Luiz Paulo, e, logo a seguir, V. Exa.

O SR. EDINO FONSECA – Não. É porque estaria dentro do que ele está falando. Eu responderia algumas questões do Deputado Babu e abro mão de discursar.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Não podemos abrir mão de V. Exa. Precisamos ouvir o Deputado.

O SR. JORGE BABU – Não abra mão, Presidente.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Por favor, dois minutos, Deputado Edino Fonseca.

O SR. EDINO FONSECA – Primeiro, nós temos que entender, sem dores, sem mágoas, o que é religião, o que são manifestações culturais e o que são culturas. Os movimentos afros não são reconhecidos como religião, são manifestações culturais. Sem dor, sem mágoa, sem nada.

O SR. JORGE BABU – E agora? Como é que se faz, Presidente?

O SR. EDINO FONSECA – São cristãos. São reconhecidos dentro do cristianismo. Essas manifestações culturais, religiões afro ...

O SR. JORGE BABU – Inscreva-me, por gentileza. Não tem jeito.

O SR. EDINO FONSECA – Ou alcançamos um patamar elevado para discutir o tema, por isso que eu disse, quem não tem, não tem condições de discutir o assunto. O assunto é mais alto. Tem que penetrar fundo.

O SR. PAULO RAMOS – Quem não tem o que, Deputado?

O SR. EDINO FONSECA – Quem não tem cabelo não pode discutir cabelo. Quem ficou careca, acabou. É isso que estou falando.

O SR. PAULO RAMOS – E disse que é para discutir em alto nível.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Deputado Paulo Ramos, por favor.

O SR. EDINO FONSECA – Alto nível é na sua altura que estou falando. Eu sou baixinho.

Os evangélicos têm sido, de fato, contemplados. Quando foi feita essa lei, era justamente imaginando o número de religiosos que havia no estado e cada segmento apresentaria os seus professores para dar aula. Agora, se os evangélicos não apresentam os seus professores para dar aula, o governo não tem culpa. Se só os católicos apresentam, o governo não tem culpa. Mas se só os evangélicos vão lá e cadastram seus professores, dentro do que nós discutimos aqui durante quatro anos, discutimos cansativamente, exaustivamente durante quatro anos. Aí chega alguém aqui, parece que não fizemos nada, não trabalhamos. “Nós vamos mudar tudo”. E nem sequer sabem o que vão mudar, nem sequer sabem que a lei está pedindo para anular o ensino de Bíblia na escola. Eu fico surpreso.

Os evangélicos têm sido contemplados, dentro da lei que aí está, assim como os católicos. Agora, alguém tem que estar lá. Se fosse um evangélico que estivesse ali, Presidente, dirigindo esse departamento educacional iam criar problemas porque é um evangélico. Nós nem lutamos pela questão. Os católicos são maioria, deixa os católicos ficarem ali administrando. Vai administrar dentro da lei. “Não. É por que é católico. Não pode”. Qualquer coisa que há, são contra.

V. Exa. tem plena razão. O que se está querendo é instituir por aí afora, em nome de um estado laico, um ateísmo descarado. “É laico, vamos acabar com todas as religiões”. O que se está querendo implantar é um ateísmo, e, em nome de um estado laico, não se quer que se ensine ao povo um caminho religioso que começa da escola. O governo é formado de famílias e as famílias daqui são de maioria católica e evangélica. O governo representa o que são as famílias. Governo não é alguém que vem de fora com pensamento diferente. É família. Vocês são evangélicos, são cristãos, meus irmãos. Estou falando de cristianismo, não umbanda. Ora, a umbanda não é cristã? A maior parte vai ao candomblé de noite e à missa de manhã. Na Bahia, vão lavar a escadaria do Bonfim. É o que eu sei. Minha mãe foi umbandista e ia à igreja católica rezar missa. Minha mãe se converteu ao evangelho.

Claro! Não vou discutir essas questões.

O que acontece é o seguinte: todos os segmentos religiosos estão contemplados. Os judeus estão contemplados. Se quiserem apresentar seus professores, a Hebraica, as organizações hebraicas, há vaga nas escolas. O que querem então? Querem acabar com tudo? Não querem que na escola haja nada?

Os Estados Unidos, Sr. Presidente, para concluir, foi nessa onda. Tirou o ensino religioso da escola. Veja a estatística de lá: os estupros aumentaram de uma forma tremenda. Drogas - é terrível o domínio nas escolas. Coisas que não havia: as crianças entrarem armadas e fazerem essa matança nas escolas, nos Estados Unidos, quando tiraram a leitura da Bíblia, tiraram o ensino religioso. A mesma coisa nos países da Europa.

Agora, eu acho que, no mínimo, temos que seguir a estatística de outros, do que se diz lá fora, quando havia ensino religioso, e o que não há, quando terminou.

Muito obrigado, Sr. Presidente.

O SR. ANDRÉ CORRÊA - Sr. Presidente, para encerrar, eu discordo de alguns pontos que o Deputado Edino Fonseca abordou. Por exemplo, eu considero a Umbanda e o Candomblé religiões. E acho que vivemos no Brasil um sincretismo religioso - não, eu considero religião - que considero extremamente saudável.

Encerrando, por ser plural e facultativo, ele não interfere no Estado laico.

Muito obrigado, Sr. Presidente.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) - Deputado Gilberto Palmares.

O SR. GILBERTO PALMARES - Sr. Presidente, o Deputado André Corrêa fez uma afirmação, no meu entendimento, absolutamente falsa. Primeiro, é bom lembrar que não se está discutindo aqui o fato de haver ou não ensino religioso. A proposta do Deputado Marcelo Freixo e de outros Deputados admite, a exemplo do que há na lei federal, o ensino religioso nas escolas. E ela, sim, é proposta plural, porque exige que haja professores com formação na área de humanas e com conhecimento do ideário das várias religiões. É falso o que o Deputado Edino Fonseca diz, que não vai haver Bíblia. Qual é o estudioso das religiões que vai ignorar o peso e a importância que a Bíblia tem, independente de concordar ou não?

Agora, o que eu queria dizer, Sr. Presidente, e eu chamo a atenção dos Srs. e Sras. Deputadas para uma questão que não é pequena: qualquer lei aprovada tem que se basear em alguns valores - e se custou muito a firmar num país como o nosso, e que estão lá na Constituição - humanos, que são os da tolerância, que são os valores democráticos. Então, qualquer que seja a disciplina, tem que observar esses valores. E eu quero ver o pluralismo, Deputado André Corrêa. Se você tiver três salas, numa sala há alguém evangélico, na concepção do Deputado Edino Fonseca, numa outra sala há espírita e numa outra sala há católico. Numa sala você tem o católico - pode ser até um sacerdote -que, por ser indicado, oriundo da sua igreja, vai fazer sim, porque é ser humano, proselitismo da sua religião. Aí, apresenta uma imagem de Jesus Cristo ou

qualquer outra. Numa outra sala, você tem um professor, na concepção do Deputado Edino Fonseca, que pega a imagem de uma santa, chuta e quebra - eu não estou forçando barra não, porque isso já aconteceu na televisão. Os garotos de cada uma dessas três turmas estarão depois na mesma sala de matemática, de história, de geografia. Que valor humano? Que valor de tolerância? Que valor democrático está se passando a essas crianças? Ao contrário. Eu estranho inclusive um democrata, como o Deputado André Corrêa, dizer que há ditadura do laicismo. O Estado laico, Deputado André Corrêa, foi importante, foi uma conquista até para a liberdade religiosa, porque, antes do Estado laico, tinha-se um Estado que era atrelado a uma ou outra religião e que impunha a ferro e fogo a sua determinação a outras religiões. Então, o Estado laico é que é plural; o Estado laico é que admite, no seu interior, as várias religiões, os vários entendimentos. A intolerância começa aqui. Eu sou de formação religiosa. A minha militância, inclusive, foi inspirada no Catolicismo, na antiga JOC. Mas eu não vou querer dizer, como disse o Deputado Edino Fonseca para o Sr. Deputado Marcelo Freixo, que alguém que não tenha religião não pode fazer esse debate. Muitas vezes a pessoa não tem religião mas defende valores democráticos, valores humanos, também. A intolerância começa aí. Ao contrário, eu gostaria que V. Exa. refletisse, porque a proposta que respeita o pluralismo que está na Constituição, a proposta que valoriza as diversas religiosidades que tem o nosso povo – as de matriz afro, as evangélicas, a católica, a muçulmana, a judaica – é essa, sim, que exige até que quem for para a sala de aula como professor tem que valorizar e conhecer pelo menos o geral ideário de várias delas.

Acho que este debate está sendo importante. Não se trata nem de escrever, mas queria lembrar esses fatores. Primeiro, qualquer lei, qualquer proposta tem que observar os valores propagados pela Constituição Federal, valores de respeito, de democracia e de tolerância. Admitir na escola pública que haja no mesmo espaço pessoas que não são professores por formação geral, mas sim por indicação, ligadas claramente até ao seu sacerdócio, ao seu clero, não ajudará a construir, na escola pública, valores de tolerância e de aproximação.

Acho que a proposta do Sr. Deputado Marcelo Freixo...

O SR. ANDRÉ CORRÊA – V. Exa. me concede um aparte?

O SR. GILBERTO PALMARES – Vou concluir.

Está parecendo até que polariza. É a do Sr. Comte Bittencourt, é a do Sr. Luiz Paulo, é a do Sr. Olney Botelho, é a de deputados de vários partidos, é a de deputados até de diversas concepções religiosas. Então, é bom lembrar que ela, sim, é que respeita o pluralismo pregado pela Constituição. Então, por uma sociedade menos violenta, por uma sociedade que valorize a tolerância e o entendimento inclusive entre as crianças, temos que admitir, sim, o ensino religioso, mas um ensino que valorize todas as religiões existentes na sociedade e que passe às pessoas o ideário de todas elas.

Não há ditadura do laicismo, como falou V. Exa. Ao contrário, é preciso que haja o estado laico para que haja liberdade de culto, para que não haja esse absurdo de alguém chegar ao cúmulo de dizer para o outro: “Isso não é uma religião!”. Que direito tem

alguém de dizer para outro, que tem uma determinada fé, que tem uma determinada religiosidade que não é a dele, que é de uma parte significativa do povo brasileiro, que ali não há religião? O que esse professor vai passar para aqueles garotos na sala de aula? Que é um diabo, um satã aquele que professa uma religião de matriz afro.

Como acho que todos nós somos do poder mais democrático que existe na sociedade, mais do que qualquer outro espaço, precisamos, aqui, ter uma certa tranqüilidade, uma certa firmeza para defender isso. Sou católico e sei que todas as religiões, num certo sentido, puxam a brasa para a sua sardinha, pressionam os parlamentares para que adotem esse ou aquele caminho. Os parlamentares têm compromisso com a sua fé, mas têm também compromisso com os valores democráticos, senão, não estariam eleitos, não estariam aqui representando uma parcela da população.

Concedo um aparte ao Sr. Deputado Comte Bittencourt e ao Sr. Deputado André Corrêa.

O SR. COMTE BITTENCOURT – Sr. Deputado Gilberto Palmares, acho que está havendo um grande equívoco no debate entre a lei existente e o projeto ora proposto. A lei como está é inexecutável pelo Estado – todos sabemos disso –, é inaplicável. A legislatura anterior errou ao determinar a convocação por concurso público de professor de ensino religioso e a Sra. Governadora cometeu o segundo erro ao fazer o concurso. Não há no debate aqui a idéia de que não deva haver na escola a possibilidade de, num projeto curricular, se discutir as várias linhas de credo religioso. Esse ponto, Sr. Deputado André Corrêa, é comum.

A lei como está não tem como ser praticada. São 1.500 escolas, são 500 professores hoje no ensino religioso, ou quatrocentos e poucos, está certo, distribuídos no devido peso do credo de opção do povo fluminense. Mas as outras escolas? Esse projeto, Sr. Deputado André Corrêa, da orientação religiosa na escola pública não é coisa nova. A Sra. Governadora Rosinha apenas se equivocou na chamada para o concurso. O debate da opção de credo, o debate religioso já existe na escola pública há muitas décadas, mas era dado pela comunidade, era dado pelas diversas igrejas numa articulação com as direções.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Sr. Deputado, só uma pequena questão de encaminhamento, V.Exa. me permite?

O SR. COMTE BITTENCOURT – Pois não.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Sr. Deputado Gilberto Palmares, o tempo de V. Exa. está encerrado.

Eu acho que esse é um tema vigoroso, o Plenário demonstra isso e a própria mobilização da sociedade. Nós temos, ainda, três oradores inscritos e, pelo visto, todos serão, de forma legítima, aparteados.

Eu gostaria de propor, sem qualquer tipo de cerceamento – evidentemente, mantendo o seu direito de todos, estando de acordo o Plenário e os deputados inscritos – não tirar o

projeto de discussão, porque vai permitir uma discussão muito maior e muito mais ampla.

O projeto recebeu trinta emendas e vai ter que retornar. Na discussão das trinta emendas, o Sr. Deputado Marcelo Freixo já se comprometeu a ouvir e abrir a todos os membros da sociedade que queiram vir a esta Casa para debater esse assunto. O debate será muito vigoroso.

Quer dizer, estamos perto de encerrar a discussão de um assunto que podemos manter, se autorizados pelo Plenário, em discussão permanente até o retorno da votação, depois de discutidas as emendas com todos os setores da sociedade.

Essa é a sugestão.

Sr. Deputado Comte Bittencourt.

O SR. COMTE BITTENCOURT – Sr. Presidente, agradeço o aparte e encerro aqui. Teremos a oportunidade de aprofundar o debate.

O SR. GILBERTO PALMARES – Sr. Deputado André Corrêa, peço que V. Exa. seja breve porque, do contrário, V.Exa. pode me estimular a continuar falando e o presidente já disse que o meu tempo está esgotado.

O SR. ANDRÉ CORRÊA – Sr. Deputado Gilberto Palmares, vou tentar ser breve, porque, como disse o presidente, vamos ter tempo para debater e respeito muito V. Exa.

O SR. GILBERTO PALMARES – É mútuo, é mútuo, deputado, pode ter certeza: É recíproco.

O SR. ANDRÉ CORRÊA – Em primeiro lugar, em momento algum, com a defesa que fiz, desrespeitei, pelo contrário, reafirmei o meu respeito a todas as religiões.

O SR. GILBERTO PALMARES – É verdade.

O SR. ANDRÉ CORRÊA – Em segundo lugar, não estamos aviltando a democracia com essa discussão ou com esse posicionamento, nem a constitucionalidade.

Só para informar V. Exa., não sei se V. Exa. sabe, foi questionada a constitucionalidade desse projeto no Supremo Tribunal Federal, e foi mantido. Então, ele não contraria a nossa Constituição, como V. Exa. colocou. A maior Corte do país referendou a constitucionalidade dessa discussão.

Em terceiro lugar, Sr. Deputado Gilberto Palmares, repito, não há possibilidade de acontecer o que V. Exa. disse. Talvez, em salas conjuntas, sim, mas serão em salas separadas e facultativo para quem quiser isso.

Sr. Deputado Gilberto Palmares, vamos aprofundar esse debate.

O SR. GILBERTO PALMARES - Muito obrigado, Sr. Presidente, pela tolerância.

O SR. RODRIGO NEVES – Sr. Presidente, antes de terminar a Sessão, eu gostaria de registrar que estava em reunião em Niterói, recebendo o nosso governador.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – O seu colega Gilberto Palmares já disse que V.Exa. está eficiente.

O SR. RODRIGO NEVES – Por esse motivo, não tive a oportunidade de votar o orçamento.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) - O Sr. Deputado Gilberto Palmares já fez o registro, defendendo V. Exa., que é um anfitrião de primeira.

O SR. RODRIGO NEVES – Recebemos o nosso governador, em Niterói.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Gostaria de encaminhar uma proposta, porque eu não me fiz entender.

Esse debate é vigoroso, deve continuar e deve ser aprofundado, não só pelo número de emendas que sofreu. Já há o compromisso de abrir não apenas para membros do governo mas também para a sociedade civil como um todos, religiosos ou não.

Apelo aos Srs. Deputados Luiz Paulo, Jorge Babu e Pedro Paulo, ainda inscritos, que, se aceitarem, o projeto continua em discussão, quando retornar ao plenário, nessa ordem de inscritos para discutir, sem proibir novas inscrições, inclusive daqueles que hoje já falaram.

O SR. JORGE BABU – Peço a palavra pela ordem, Sr. Presidente.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Pela ordem, tem a palavra o Sr. Deputado Jorge Babu.

O SR. JORGE BABU – (Pela ordem) – Sr. Presidente, quando aparteei o Sr. Deputado Marcelo Freixo, a primeira coisa que falei é que é uma questão complicada de se discutir o mérito. Vamos discutir a legalidade. Vamos discutir o projeto na sua legalidade, já que estamos aqui para isso. Porque ao discutir o mérito da questão, um acha uma coisa no mérito, outro acha outra coisa, e aí o outro acha outra. Quando somos citados diretamente, precisamos nos defender.

Tenho um apreço especial e muito grande pelo Sr. Deputado Edino Fonseca, mas quero dizer que defendo a família espírita, defendo a religião afro-brasileira, não por acreditar totalmente, 100%, na minha questão política. Quero dizer que não foi o afro-descendente em especial que me trouxe a esta Casa. Claro que houve a ajuda desse povo, mas não foi 100%, como acontece com alguns evangélicos. Não sei se é o caso do Sr. Deputado Edino Fonseca, não posso afirmar isso.

Com relação ao que o Sr. Deputado falou, de não reconhecer a religião afro-brasileira como religião, quero afirmar a S. Exa. que, se formos olhar por esse lado, de repente, observamos que a religião dele também usa o Evangelho usado na religião católica. Se formos analisar um pouco mais a fundo, com um pouco mais de conhecimento, eu diria que a religião evangélica é espírita. Por quê? Porque Jesus é espírito, não é? E quem crê e acredita em espírito, na minha concepção é espírita.

Acho que o mérito é muito complicado. Tenho certeza de que discutirmos valores aqui e trocarmos acusações não é o mais saudável. O Sr. Deputado Edino Fonseca tem os seus valores e as opiniões que já apresentou aqui. S. Exa. chegou ao ponto de dizer, neste microfone, que as famílias que integram a sociedade são católicas e evangélicas. Quer dizer, a minha família não integra a sociedade! Não há problema.

Encarei bem, mas quero dizer que o povo da religião afro-brasileira, na hora do senso, pode ser minoria porque o povo ainda sofre discriminação; às vezes, na hora de responder a um questionário, tem alguma dificuldade por conta da discriminação que acontece até hoje, e que aconteceu aqui, agora. A minha família não integra a sociedade.

Para encerrar, não quero entrar nessa discussão, mas quero agradecer a oportunidade.

Sr. Presidente, atendendo o seu pedido, não pretendo de forma alguma ficar aborrecido com o meu querido Deputado Edino Fonseca. Quero dizer a ele que o respeito bem como a sua família, que pelo amor de Deus, se sair daqui e ao chegar em casa tropeçar, não diga que foi praga minha e nem que foi macumba. Porque o pessoal de Umbanda é um pessoal digno que procura fazer o bem, que procura estar do lado do bem. Está certo, Sr. Deputado?

Muito obrigado, Sr. Presidente.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) - Quero agradecer aos Srs. Deputados Luiz Paulo e Pedro Paulo. Este assunto vai voltar em discussão e aqueles que já discutiram também terão oportunidade.

O SR. LUIZ PAULO – Peço a palavra pela ordem, Sr. Presidente.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Pela ordem, tem a palavra o Sr. Deputado Luiz Paulo.

O SR. LUIZ PAULO (Pela ordem) - Sr. Presidente, vou acatar a decisão de V. Exa., mas creio que V. Exa. tem que manter a posição de que ninguém pode apartear.

Passei horas aqui, ouvindo conceitos profundamente discriminatórios, alguns até ofensivos. Ensinou-me a filosofia que só podemos ver o mundo sob as óticas da metafísica e materialista – e sou metafísico. Entretanto, acato o momento oportuno para discutir a matéria.

O SR. PRESIDENTE (JORGE PICCIANI) – Agradeço a compreensão de V. Exa.

Agradeço também ao Sr. Deputado Pedro Paulo.

O Projeto recebeu trinta emendas e, por acordo com o Plenário, continuará em discussão assim que retornar ao Plenário desta Casa. Nesta ordem, já estão inscritos os Srs. Deputados Luiz Paulo, Jorge Babu e Pedro Paulo, e a discussão estará aberta a todos os outros Deputados que queiram se inscrever.

Nada mais havendo a tratar, a Presidência, antes de encerrar os trabalhos, convoca os Srs. Deputados para a Sessão Extraordinária do dia 19 de dezembro de 2007, com a seguinte Ordem do Dia:

(LÊ A ORDEM DO DIA)

Está encerrada a Sessão.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)