

8º CONFERENCIA LATINOAMERICANA y CARIBEÑA de CIENCIAS SOCIALES

LAS LUCHAS POR LA IGUALDAD,
LA JUSTICIA SOCIAL Y LA DEMOCRACIA
EN UN MUNDO TURBULENTO

PRIMER FORO MUNDIAL DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Buenos Aires | 19 al 23 de noviembre de 2018



Resúmenes de ponencias por campo temático

32

Religión y política



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - C.L.A.C.S.O.

Las luchas por la igualdad, la justicia social y la democracia en un mundo turbulento : ponencias del Primer Foro Mundial del Pensamiento Crítico. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-722-580-8

1. Ciencias Sociales y Humanidades. 2. América Latina. I. Título
CDD 301

Resumen de ponencia

A "GLOBALIZAÇÃO DA INDIFERENÇA": DIREITOS HUMANOS, RELIGIÃO E POLÍTICA NO PENSAMENTO SOCIAL DE PAPA FRANCISCO

*Mauricio De Aquino

Este trabalho propõe apresentar, explicar e problematizar as ideias chave do pensamento social do papa Francisco com ênfase na interpretação crítica que realiza sobre as consequências humanas da globalização. Em seu discurso, o papa latino-americano desmascara as causas sociopolíticas e econômicas das estruturas de injustiça e desnaturaliza os processos de exclusão social ao mostrar que se tratam de processos histórico-políticos. Com isso, põe em evidência a realidade da "globalização da indiferença" que impede uma vida digna para uma grande parte da humanidade. Pode-se considerar globalização como um fenômeno social e uma categoria analítica para se caracterizar e pensar a contemporaneidade. Pode-se postular ainda que ela substituiu, absorveu e ultrapassou as noções de "modernização" e "desenvolvimento", tão em voga até os anos 1980, para tornar-se um dos traços definidores do tempo coevo. No magistério social pontifício da Igreja Católica Apostólica Romana, o termo "globalização" foi sendo adotado gradualmente, à medida que o fenômeno se fortalecia, ao longo do pontificado de João Paulo II (1978-2005). No magistério social latino-americano, esse termo apareceu pela primeira vez, citado em uma única ocasião, no Documento de Santo Domingo, fruto de conferência realizada pelo CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano e Caribenho) no ano de 1992, sendo que em 2007, no Documento de Aparecida, o termo "globalização" apareceu 17 vezes. Sabe-se que o presidente da Comissão de Redação do Documento de Aparecida foi o cardeal-arcebispo de Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio, que em 2013 foi eleito papa assumindo o nome de Francisco. Em seu pontificado, o papa Francisco partiu da Conferência de Aparecida para estruturar e desenvolver o seu magistério social expresso na Exortação Apostólica Evangelii Gaudium (2013) e na Carta Encíclica Laudato Si- (2015). Pode-se considerar esses três documentos eclesiais como os textos fundamentais para a compreensão do pensamento social ou do magistério social do papa Francisco. Neles, destaca-se o fenômeno da globalização como traço marcante da contemporaneidade que envolve a humanidade e a Igreja. Esse fenômeno lança luzes e sombras sobre o presente e o futuro dos direitos humanos e da própria missão da Igreja.

Nesse sentido, deve-se destacar a estratégica escolha do tema central da Laudato Si-. Sem dúvida, a ecologia é um tema global por excelência. Sensível aos sinais dos tempos, o papa Francisco seleciona este tema e inaugura uma abordagem sistematizada sobre ele na Doutrina Social da Igreja, em consonância, como se viu na primeira parte deste texto, com as principais análises históricas e sociológicas dos efeitos positivos e negativos da globalização sobre a dignidade da pessoa humana, enfim, sobre os direitos humanos.

Dessa forma, realiza um exercício reflexivo que oferece critérios de interpretação e de

ação no mundo globalizado a partir de seu estilo profético e contemplativo, cuja matriz é a Teologia do Povo, um dos ramos da teologia latino-americana da libertação, sustentado nos quatro princípios de seu magistério social destacados na *Evangelii Gaudium*. A partir do tema da ecologia, o papa apela à consciência da humanidade, de modo a fomentar um dos aspectos positivos da globalização: a aspiração à unidade do gênero humano. Nessa perspectiva, a Terra deve ser pensada e sentida como “nossa casa comum”, uma percepção que reintegra a humanidade no conjunto da natureza ressaltando os vínculos das pessoas entre si e com os diversos elementos dos biomas constituintes da Terra.

Considerando esses pressupostos e propósitos, o trabalho está organizado em três partes principais: na primeira parte, uma apresentação do conceito e do fenômeno social da globalização a partir dos estudos e análises de Zygmunt Bauman, Eric Hobsbawm, David Held e Anthony McGrew; na segunda parte, uma exposição dos princípios e das perspectivas definidoras do magistério social do papa Francisco com base nos estudos e análises de Agenor Brighenti e de Christoph Theobald; por fim, na terceira parte, uma análise panorâmica dos usos e significados do termo “globalização” no Documento de Aparecida, na *Evangelii Gaudium* e na *Laudato Si* - em vista de uma compreensão sistematizada da interpretação crítica do papa Francisco sobre o fenômeno social da globalização que, por suas estruturas injustas geradoras de exclusão social, pode ser chamada de “globalização da indiferença”.

.....

*** Mauricio De Aquino**

Universidade Estadual do Norte do Paraná UENP. Jacarezinho, Brasil

Resumen de ponencia

A IGREJA COMO OPERACIONALIZADORA DA EDUCAÇÃO FASCISTA

*Deise Rosalio Silva

O presente trabalho se propõe a discutir a relação entre o fascismo, a igreja e a educação na perspectiva gramsciana, através da análise de sua obra carcerária e da produção de autores de referência sobre a história da Itália.

Antonio Gramsci construiu sua relevante obra política em meio a substanciais transformações e inflexões definidoras do século XX, tais como: Primeira Guerra Mundial, Revolução Socialista na Rússia, surgimento de partidos comunistas em diversos países. Protagonizou a criação do Partido Comunista Italiano e viveu o fracasso das tentativas socialistas no Ocidente, além da ascensão e repressão fascista, que determinou sua prisão por 20 anos nos cárceres de Mussolini, onde permaneceu por 11 anos.

O período que Gramsci permaneceu encarcerado rendeu-lhe uma variada e rica produção intelectual, realizada sob os maiores contratempos e dificuldades, em condições precárias de saúde e com várias restrições de acesso a materiais. Pela própria condição de produção, a sua obra, expressa em 33 cadernos, dos quais os 29 cadernos publicados compõem os conhecidos “Cadernos do cárcere”, apresenta um caráter fragmentário e inconcluso, embora com inegável unidade orgânica.

Gramsci, em seu plano de estudos carcerários, debruça-se sobre o seu tempo, sobre a história e desenvolve inúmeros conceitos, mobilizando outros e reconstruindo formulações em prol da construção de um projeto político-pedagógico de transformação social. Justamente por isso, dentre os assuntos explorados, dedica-se a entender o regime fascista e sua relação com a igreja e a reforma educacional implementada naquele período.

O autor sardo desenvolve sua reflexão sobre o fascismo em 1932, destacando que é mais do que um movimento consequente do contexto histórico italiano diante do cenário político internacional, capaz de impedir a atuação efetiva revolucionária do povo. Era importante que o povo não se tornasse protagonista político da revolução do país, por isso era urgente que as rédeas estivessem dominadas, principalmente no âmbito cultural e político-pedagógico, de modo a não causar ameaças à ascensão da nova forma de poder que se circunscrevia.

O fascismo organizou-se corporativamente porque, mesmo sendo um regime totalitário, entendia que sua vigência no poder perduraria se houvesse base popular. Mussolini reconhecia a necessidade dessa validação do povo ao braço de ferro do Estado.

Não foi apenas uma questão estrutural que possibilitou a ascensão e a vigência do fascismo. Uma conjuntura, que não pode ser dissociada do âmbito ideológico, filosófico, político e histórico estabeleceu as teias necessárias à guerra de posição e à revolução passiva que viabilizaram o fascismo. O regime fascista soube explorar as

estratégias de luta da guerra de posição para aquelas circunstâncias históricas, edificou passivamente um processo revolucionário por meio da estabilização das forças contraditórias que o circundavam, possibilitando a ascensão das forças políticas que representavam os interesses fascistas, lidas como representantes dos interesses de toda nação italiana. Desse modo, enquanto perduraram a supremacia ideológica e o equilíbrio político-militar, aliados à personificação do grande chefe e ao culto patriótico, o regime manteve-se no poder.

O fascismo ansiava embrenhar-se em toda a vida cultural italiana, e a atuação maciça sobre a formação dos sujeitos era a via mais eficaz para o alcance desse objetivo.

Afinal, a penetração na cultura determinaria paulatinamente uma modificação no senso comum, uma transformação na mentalidade social. Era importante que, acima de tudo, o pensamento das pessoas se tornasse fascista.

A reforma educacional conhecida como Reforma Gentile, considerada a mais fascista das reformas implementadas pelo governo Mussolini, constituiu-se em uma operação política para a formação do estado nacional fascista. O fascismo determinaria uma nova maneira de encarar a educação pública. Mais do que chave fundamental de formação humana, ela passaria a ser instrumentalizadora, uma peça doutrinal do regime fascista. Era preciso garantir que a educação estivesse a serviço da ordem. O aprofundamento na sectarização do ensino e a tutela do ensino religioso seriam, na prática, suas maiores garantias e marcariam definitivamente o período. Por isso, Gramsci preocupou-se em entender como a Igreja católica exercia o seu poder e contribuía para a hegemonia de uma visão de mundo ratificadora de seus proveitos. Na Itália, em 1929, ocorreu uma Concordata entre a Santa Sé e o governo. Longe de ser um “acordo de cavalheiros”, a concordata atendia a interesses específicos de arrebatador seguidores e preservar poder. Gramsci, tendo iniciado sua escrita da prisão a esse respeito no ano seguinte à realização da Concordata, já destacava as suas consequências. Em diversas passagens de sua obra carcerária, tais como as encontradas nos cadernos 5, 10, 11, 15 e 16, Gramsci (2007) trata dessa relação da igreja com o fascismo e a questão formativa.

A Igreja católica exercia uma influência para muito além de seus fiéis e seguidores conscientes. O seu poder era expresso na organização da escola e da cultura e contribuiu consideravelmente para o regime fascista (SALVEMINI, 1961).

Inicialmente, o ensino religioso seria destinado às escolas elementares, por se tratar de uma concepção vista como necessária e mais adequada à mentalidade infantil.

Entretanto, esse argumento mascarava a real intenção de propagação de uma doutrina religiosa formadora de uma concepção de mundo necessária para a manutenção tanto da Igreja quanto da ordem econômica e social. Além disso, a marca da Igreja nas escolas não estava restrita à educação dos menores. Pelo contrário, abarcava todos os segmentos escolares. O ensino religioso passou a compor, inclusive, a formação dos professores, sendo considerado o “fundamento e coroamento” da educação pública. O livre ensino de filosofia foi proibido, assim como toda forma de ensino que contrariasse dogmas da Igreja e ameaçasse o sistema. Dessa maneira, a Igreja não ofereceu obstáculos ao poder fascista. Ao contrário, favoreceu-o, ao mesmo tempo em que arrebatou seguidores.

À reforma escolar fascista interessava aprofundar a ruptura, a separação da formação que seria destinada aos executores de ofícios e ordens e aos regedores do sistema vigente, as elites. Desse modo, ela não só não modificava o injusto cenário escolar

italiano, datado desde antes da unificação do país e constituição do Estado Nacional, como aprofundava cada vez mais as desigualdades de classe. O cerne da questão consistia na escola elementar “permanecer como primeiro degrau do saber para aqueles que prosseguiriam os estudos e como fim em si mesma para a massa popular” (JOVINE, 1980, p. 267-268).

O fascismo com sua reforma escolar, na realidade, eximiu-se de educar os subalternos, criando obstruções ao acesso à cultura de inúmeras formas, como, por exemplo, excluindo conteúdos clássicos da formação das classes trabalhadoras, reduzida a uma formação de caráter simplista, inclusive do ponto de vista técnico, aumentando a disparidade em relação ao ensino clássico e superior das elites.

A enfática crítica gramsciana contra a reforma educacional fascista deveu-se ao fato de ela preocupar-se, na verdade, com a construção de quadros para o fascismo, alicerçando-se em uma concepção oligárquica de ensino, prejudicando a formação e agravando a condição de subserviência das classes trabalhadoras.

Existia uma conveniência mútua entre a Igreja e o Estado, e o fortalecimento da Igreja com a Concordata reforçava o fascismo na medida em que ratificava a ideologia da resignação, que interpretava a situação das classes operárias como um destino. Nesse sentido, a organização social passava a ser justificada e a concordância com a estrutura econômica, social e política tornava-se mais fácil de ser atingida na sociedade. A influência crescente do ensino religioso na escola fortalecia o papel essencial da religião na formação do consenso.

O olhar gramsciano à religião interliga-se com a importância destinada à linguagem, não apenas enquanto instrumento auxiliar de interpretação, mas como edificadora de sentidos. Os subalternos, muitas vezes, expõem-se pela linguagem religiosa e o regime fascista explorou arduamente essa capacidade agregadora da religião, com o aparelhamento da educação pública, para alargar sua concepção de mundo apoderando-se do senso comum e utilizando a religião como um artifício de domínio. A pregação religiosa tira o discernimento real e impregna a culpa, além de individualizar as mazelas do sistema. As desigualdades são explicadas por atributos e escolhas divinas, cabendo ao sujeito a conformação com seu destino e com a crença de merecer a situação que tem. Desloca a responsabilidade dos homens pelos seus feitos para um plano superior.

O investimento ideológico é a melhor maneira de conformação dos grupos subalternos, por isso o relacionamento entre religião e educação durante o fascismo. É importante a manutenção do senso comum para a perpetuação da ordem. Caminhavam conjuntamente com o fascismo católicos e idealistas, através do alastramento de uma concepção que naturalizava a estratificação social e, assim, desligava dessa esfera a dimensão econômica e produtiva historicamente determinada.

Justamente por essa eficácia na determinação de uma ideologia hegemônica, é possível afirmar que a igreja católica durante o governo Mussolini se constitui como operacionalizadora fascista, não se tratando de um simples agente formador de opinião, mas de empreendedora de um corpo teórico-prático no desígnio de um modo de pensar, ser e agir.

Referências bibliográficas:

GRAMSCI, A. Quaderni del carcere. Edizione critica di Valetino Gerratana. 3 edizione.

Torino: Einaudi, 2007, 4 volumi.

JOVINE, Dina Bertoni. La scuola italiana dal 1870 ai giorni nostri. Roma: Editori Riuniti, 1980.

SALVEMINI, Gaetano. Scritti sul fascismo. VI, Milano: Feltrinelli, 1961.

.....

* Deise Rosalio Silva

Universidade de São Paulo USP. São Paulo, Brasil

Resumen de ponencia

A PROPOSTA POLÍTICA DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E DO NEOPENTECOSTALISMO NO CAMPO EDUCACIONAL

*Antonio Carlos Lopes Petean

O objetivo central deste trabalho é apresentar as teses da Igreja Universal do Reino de Deus acerca da participação política dos seus fiéis e as ações políticas das bancadas evangélicas que atuam para eliminar políticas educacionais que abordam a questão de gênero, a educação sexual e a cultura afrobrasileira. Para isso, propomos neste trabalho analisar as teses do modelo de Estado defendido pelo Bispo Edir Macedo e a atividade político-religiosa da Igreja Universal do Reino de Deus. Nas palavras do Bispo Macedo “Quanto mais pessoas estiverem envolvidas discutindo e participando de assuntos relacionados à cidade e ao estado, melhor para todos. Até porque esse grande projeto de nação elaborado por Deus depende do maior envolvimento nessas questões: do contrário, o plano de poder e de nação elaborado por Deus continuará sendo postergado”. A incompatibilidade das antigas religiões de salvação não se aplica a lógica das atuais religiões neopentecostais, principalmente, não se aplica a lógica e ao discurso da Igreja Universal do Reino de Deus. Nos discursos desta denominação religiosa existe uma forte relação entre o apego ao crescimento econômico individual e o consumismo. A base da I.U.R.D. é a teologia da prosperidade que valoriza e busca impulsionar os desejos dos fiéis para se compatibilizarem com o consumismo. A teologia da prosperidade reúne crenças sobre cura, prosperidade e poder da fé e, surgiu nos Estados Unidos da América, constituindo um movimento religioso doutrinário a partir dos anos 1970. Para esta teologia, todo fiel deve observar as leis da prosperidade, baseadas naquilo que o senso comum chama de “é dando que se recebe”. Ela chegou ao Brasil em 1970, valorizando a fé em Deus e o acúmulo de riquezas, sucesso econômico e poder como sinais da graça divina. Esta teologia estabelece uma relação entre o bem-estar do fiel com o consumo e a riqueza. As bênçãos que o sujeito religioso recebe são materiais e individuais. O discurso da Igreja Universal do Reino de Deus ao exaltar esta relação reforça o individualismo fazendo de todos os fiéis um possível empresário em potencial, assim como um consumidor de fato. É esta mentalidade que está em total sintonia com os pressupostos da globalização econômica de raiz calvinista. Tornar-se um empresário de sucesso ou um consumidor passa a ser sinal de status, satisfaz o fiel. Este sente-se estar integrado a sociedade de consumo. Se o discurso religioso tem como referência a busca pelo sucesso econômico e financeiro, no plano do discurso político a I.U.R.D. demonstra uma preocupação com a ética, a moral e a honra. Nas palavras do bispo Macedo: “As soluções para determinados problemas sociais podem nascer do diálogo, dos debates, das participações. Obviamente, a honra não é um monopólio dos evangélicos, mas, por outro lado, ela é inerente aos cristãos que verdadeiramente temem a Deus. No caso destes a honra pode ser interpretada em sua forma literal de definição: idoneidade,

probidade, respeito e consideração para com toda coletividade. Quanto mais pessoas estiverem envolvidas discutindo e participando de assuntos relacionados à cidade e ao estado, melhor para todos. Até porque esse grande projeto de nação elaborado por Deus depende de maior envolvimento nessas questões: do contrário, o plano de poder e de nação elaborado por Deus continuará sendo postergado”. (Bispo Edir Macedo, 2008, p.94) Diz ainda: “No que depender de Deus, enquanto não houver, por parte de Seu povo, as condições adequadas, em vários aspectos, para estabelecer esse projeto, Ele não o concluirá. Não que este seja Seu real desejo, muito pelo contrário, mas Deus entende que sem a conscientização e o envolvimento de Seu povo isso não será possível. Por isso, Ele continuará aguardando o tempo que for necessário”. (Bispo Edir Macedo, 2008, p.94). O bispo Macedo deixa claro que para ele, existe um projeto de nação e de poder, formulado por Deus, mas que este projeto depende do envolvimento direto das pessoas, ou como diz o bispo, depende do envolvimento do “Seu povo”. Algumas questões chamaram a atenção neste texto. Nas primeiras linhas o autor exalta a participação popular nos “assuntos relacionados à cidade e ao estado”, o que nos faz pressupor a valorização da democracia direta, mas logo em seguida ele fala no “grande projeto de nação elaborado por Deus”. E, que este projeto só se concretizará com a participação do “Seu povo”. É clara a referência a noção de povo escolhido que é própria do judaísmo e povo escolhido pressupõe também, que haja um povo excluído. As duas questões significativas neste texto são a idéia de um projeto de nação elaborado por Deus, o que no nosso entendimento passa por uma visão teocrática da política e como tal, absolutista. Esta idéia seria o oposto da concepção de Estado moderno, defendida pelo pensamento liberal e, bem distante da concepção de Estado mínimo pregada pelo neoliberalismo. A outra questão que é implícita no texto é que o projeto elaborado por Deus deve ter as condições adequadas para ser implantado e enquanto ela não se apresentar, “Ele continuara aguardando o tempo que for necessário”. Esta passagem nos revela que o texto faz alusão ao tempo do refrigério que esta por vir. Está é uma concepção de História bíblica presente na teoria do milênio, especificamente, a teoria pós-milenista. Segundo esta teoria, a regeneração do homem ocorre através da conversão e esta acontece quando o homem recebe os dons do Espírito Santo. Só depois os homens terão os mil anos de farturas. E na conversão o papel da Igreja Universal seria de fundamental importância segundo seus bispos. Portanto, a tipologia de Estado proposto por Macedo é o oposto daquele defendido pelo neoliberalismo, pois o discurso neoliberal atribui ao homem a responsabilidade pelo seu fracasso ou sucesso e, também, por se colocar no mercado. E, o Bispo Macedo propõe um tipo de Estado intervencionista, soberano e com o monopólio da violência. Um tipo de Estado próximo ao Leviatã. Se o modelo de Estado proposto pelo Bispo Macedo é intervencionista, podemos verificar que a ação dos evangélicos em diversas cidades e estados no Brasil é muito clara. Atuam para eliminar dos planos municipais de educação, as questões de gênero, a cultura afrobrasileira e a educação sexual. No plano nacional lutam para impor educação religiosa de caráter confessional. Políticas que colocam em risco o caráter laico do estado brasileiro. As citações do Bispo Macedo foram retiradas da sua obra: Plano de Poder: Deus, Os Cristãos e a Política.

.....

*** Antonio Carlos Lopes Petean**

Instituto de Ciencias Sociais da Universidade Federal de Uberlândia INCIS/UFU. Uberlândia, Brasil

Resumen de ponencia

ACTORES RELIGIOSOS Y SIGNIFICADOS DE PAZ: UNA MIRADA DESDE LA WEB 2.0

*Daniela Plata Rodríguez

El plebiscito y la refrendación del Acuerdo de paz entre el gobierno y las FARC-EP, representaron un momento coyuntural que fue objeto de un intenso debate público protagonizado por diversos sectores de la sociedad colombiana. Uno de estos, fue el sector religioso; expresado a través de organizaciones, iglesias y a su vez actores políticos específicos que poseían y construyeron diferentes significados sobre la paz. Así mismo, fue en las redes sociales, uno de los principales escenarios donde se plasmaron varias de estas significaciones y se dio gran parte del debate. Aquí La Web 2.0 ha representado un nuevo espacio dentro de nuestras sociedades contemporáneas y ha sido clave dentro de la re significación de la las relaciones humanas y su nuevas herramientas de comunicación. Por eso mismo fue a través de este, donde se movilizaron parte de estas definiciones no solo sobre la paz, sino también posturas frente a las posibilidades de una transición y hacia la posibilidad de la terminación del conflicto armado colombiano. Se determina entonces como un gran campo de disputa por la significación y el control cultural de la información, en este caso en torno a la paz.

De este modo, esta ponencia busca rastrear la diversidad de discursos que abanderaron los diferentes actores religiosos sobre la paz, entender a su vez sus marcos de referencia, interacciones simbólicas, interpretaciones y ejercicios de poder que se dieron dentro de este nuevo campo de estudio como es la Web 2.0. Por lo tanto se considera que las redes sociales conformaron un nuevo espectro mediático, una nueva forma de interactuar políticamente y de construir significados políticos como la paz. Los actores religiosos no se quedaron atrás en el tema, y dentro de la diversidad del espectro religioso, se pudieron retratar varias posturas. Desde posiciones más conservadoras y en algunos casos aliados a partidos políticos específicos colombianos; pasando por actores que se consideraron neutrales, hasta posiciones más flexibles y liberales. Todas estas conformaron un conjunto de interpretaciones políticas frente -en muchos casos- a un mismo mensaje cristiano o a una misma doctrina religiosa. Por eso mismo, uno de los objetivos de este trabajo es resaltar el vehemente protagonismo que posee aún la religión dentro de nuestras sociedades latinoamericanas, rompiendo con la mirada idealista promotora de un laicismo radical dentro del ejercicio político. Entendiendo entonces que se debe dejar de estudiar la religión desde la reduccionista expresión de “falsa conciencia” y más bien ser entendida como un elemento social que proporciona diferentes marcos de referencia e interpretaciones simbólicas para entender y significar políticamente. No es raro entonces que dentro del espectro de significación religiosa se entendiera como paz asuntos como el perdón, la reconciliación, la justicia terrenal, pero igualmente se oyeran discursos en contra del proceso, acudiendo a valores como la moral, el modelo

de familia tradicional o tachándolo como promotor de un régimen “sin Dios ni ley”. Es por tanto evidente, que el fenómeno religioso es dinámico según las circunstancias políticas y que a su vez no posee un discurso político ideológicamente definido, ni uniforme.

Por otro lado, metodológicamente este trabajo utilizará como herramienta de investigación la etnografía virtual, un enfoque que permite cierto marco de libertad observacional al investigador para el estudio de las relaciones y significaciones sociales, sin romper las fronteras simbólicas de cada uno de los grupos sociales a investigar. Con este se pretende analizar las diferentes cuentas y perfiles virtuales de los actores religiosos con mayor incidencia durante el proceso de paz y su refrendación. Por lo tanto las publicaciones, las tendencias, los comentarios y discusiones virtuales destacables serán foco de este estudio.

Para finalizar, cabe resaltar que esta ponencia se enmarca en el proyecto “E-paz. Significados de paz en la web 2.0” de la línea de investigación Ciudadanías, culturas políticas y subjetividades políticas del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia.

.....

*** Daniela Plata Rodríguez**

Instituto de Estudios Políticos. Universidad de Antioquia - IEP/UdeA. Medellín, Colombia

Resumen de ponencia

AL CÉSAR LO QUE ES DEL CÉSAR Y A DIOS LO QUE ES DE DIOS. EL FENÓMENO NEOPENTECOSTAL Y LAS OLAS DE NEOCONSERVADURISMO Y FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO EN LA POLÍTICA DE AMÉRICA LATINA

*René Tec

El panorama religioso latinoamericano siempre se ha caracterizado por una resonancia en las expresiones religiosas populares. Las ciencias sociales han buscado siempre dar cuenta de esto en diferentes épocas con diferentes protagonistas. Desde el auge del protestantismo, en especial, el pentecostalismo, hasta los nuevos movimientos religiosos como la New Age y las espiritualidades orientales hacen presencia desde las múltiples formas y enfoques con los que se ha visualizado el fenómeno religioso en la región.

Y, dentro de este escenario, partimos de acontecimientos históricos recientes que dan lugar a un fenómeno que, si bien, ha sido abordado por las ciencias sociales, las conjeturas y las dificultades en su aprehensión conceptual resultaron ser más relevantes que la propia claridad y comprensión de su naturaleza.

Estamos hablando del fenómeno llamado “neopentecostalismo”, cuya presencia en la región está siendo cada vez más visibilizada, no sólo por los estudios científicos sobre él, sino por la mirada cada vez más directa que los medios de comunicación han puesto, utilizando el concepto indiscriminadamente en muchas de las noticias redactadas para referirse a cierto grupo religioso en especial.

Entre algunos de estos acontecimientos podemos rescatar la polémica derivada del famoso “Bus de la Libertad” que recorrió México, Estados Unidos y Chile y que no dejó pasar desapercibida la postura de varias iglesias evangélicas que, desde un fundamentalismo bíblico exacerbado, se han pronunciado en contra del matrimonio legal entre personas del mismo sexo, así como de la comunidad trans. Las diversas notas periodísticas identifican en este grupo conservador a las iglesias evangélicas y que, en muchos de los casos se han referido como neopentecostales. La “Marcha por la Familia” y las manifestaciones que se dieron el pasado septiembre del año 2016 en México para frenar la ley que legalizaba los matrimonios homosexuales en todo el país fueron dirigidas por grupos católicos y evangélicos, y en especial, iglesias neopentecostales que han creado también el Partido Encuentro Social (PES), organización política de origen evangélico compuesto por líderes y pastores de iglesias llamadas neopentecostales.

En Colombia, la participación de estas iglesias también ha tenido notoriedad al adjudicársele, en gran medida, el triunfo del NO a la campaña que pastores hicieron entre sus feligreses en contra de la Paz en ese país con el argumento del trasfondo de la mal llamada “ideología de género”. No podemos tampoco olvidar el fenómeno Trump y el gran triunfo del Partido Republicano en los Estados Unidos, en donde

pastores y líderes de mega iglesias carismáticas fueron parte, no sólo de la campaña política del ahora presidente, sino que participaron en eventos públicos orando y ungiéndolo en el nombre de Dios para liderar al país.

Y más reciente aún, en el mes de noviembre de este año, la filósofa y académica feminista Judith Butler fue blanco de una serie de protestas y actos con alta carga de violencia simbólica por parte de grupos evangélicos fundamentalistas que se negaban a permitir que Butler llegara a Brasil a impartir unas conferencias con el argumento de que ella representaba al mismísimo Satanás, junto con considerar que todo el movimiento feminista era una amenaza para la familia tradicional y los valores de la sociedad brasileña.

Estos actos descritos anteriormente sólo recrean un panorama actual donde la religión está tomando cada vez más protagonismo en el campo público de la sociedad. Y, por donde, las expresiones de iglesias llamadas neopentecostales, y en especial, la terminología, están apareciendo de manera más constante .

Teniendo como punto de partida la división categórica que hace Durkheim de lo sagrado y lo profano, se analiza en este trabajo cómo estas fronteras conceptuales van perdiendo claridad y lo sagrado se profana, así como lo profano se sacraliza. ¿qué es eso a lo que llamamos neopentecostal?, es, acaso ¿una nueva etapa del pentecostalismo? ¿cómo entender este fenómeno y cómo delimitarlo para diferenciarlo del resto de los grupos protestantes? ¿tendríamos que hacer semejante tarea? ¿Cómo afectan estas expresiones religiosas al campo político?

.....

* René Tec

Instituto de Estudios Avanzados. Universidad de Santiago de Chile - IDEA/USACH. Providencia, Santiago, Chile

Resumen de ponencia

ANÁLISIS CONCEPTUAL DEL DIÁLOGO COMO ACTIVIDAD POLÍTICA PARA LA RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS

*Jacob Esaú Lozano Huízar

Cuando hablamos del diálogo pensamos inmediatamente en la comunicación entre dos o más personas. Conversaciones, palabras, puntos de acuerdo, entendimiento y un sin número de características que giran alrededor de una breve charla.

El diálogo, en su forma más primitiva, resulta inherente en la vida humana. Dicha actividad se ha manifestado en nuestra historia como una de las principales herramientas para encontrar el conocimiento.

El diálogo “es un conversar, un discutir y responder entre personas asociadas al común interés [2] En este sentido, el principio del diálogo fue una adquisición fundamental que paso del pensamiento griego al pensamiento moderno y que en la edad contemporánea conserva un valor normativo eminente” (Abbagnano, 2001, p. 322); el cual se observa en la dinámica de nuestra vida cotidiana.

Sin embargo el desarrollo de nuestra comunicación, a veces difiere de mantenernos en una simple plática entre personas. Hay actividades que pueden complejizar nuestro trato con los demás; la mentira, el convencimiento, la persuasión, el amedrentar o simple hecho de ignorar, son diferentes posibilidades o actividades que pueden surgir dentro del encuentro con el otro.

Dichas actividades oscurecen la intencionalidad de un diálogo. La utilidad, el interés, la hostilidad, el engaño, la negociación y demás hacen notar la complejidad que existe dentro de las relaciones sociales. El campo político no se escapa de esto; ¿Cuál es el sentido del diálogo dentro del campo político?

Sin embargo, en la actualidad, hemos sido testigos de diferentes situaciones políticas que han optado en fortalecer la diferencia entre “nosotros y ellos”. La política entendida como “el conjunto de prácticas e instituciones cuyo objetivo es organizar la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político” (Mouffe, 2011, pp.13-16), ha sido el estandarte dentro de los diferentes actores políticos que han puesto de manifiesto el desagrado a la alteridad.

Los discursos incitados en fomentar las diferencias, en observar al otro como un peligro, en el proteccionismo de una identidad, la construcción de una cosmovisión dominante, o la naturaleza antagónica como único escape para la resolución de conflictos, es una realidad tangible dentro de la política actual. Sin embargo, no es la única cara de la moneda.

Dentro de la política existen diferentes mecanismos, conocimientos o habilidades que pueden generar un acuerdo. Por lo tanto esta investigación busca echar un vistazo de las diferentes actividades políticas que se tienen como herramienta para la resolución

de conflictos, pero al mismo tiempo, saber ¿cómo se entiende el diálogo como una actividad política para la resolución de conflictos?, ¿Qué características tiene? Y observar ¿cuál es la importancia del diálogo para el concepto político actual?

El diálogo no busca suprimir o eliminar las situaciones de conflictos. El diálogo reconoce dichas conductas. El conflicto sigue teniendo un papel importante en la construcción y fomento de las relaciones de poder. Sin embargo, se busca generar procesos diferentes que puedan proponer soluciones enfocadas en el encuentro con el otro.

El valor del diálogo radica en su proceso. Es una apuesta directa a generar relaciones, empatía y acuerdos entre sujetos. Es una visión complementaria que pretende abarcar aquellos discursos o visiones que no se encuentran a la dinámica antes expresada. Son relaciones cara a cara. Es una relación directa, que no tiene intereses inmediatos.

El campo político no sólo tiene entrada para el desarrollo de los intereses de algunos grupos o del mismo conflicto. Los fenómenos civiles, las acciones colectivas, los movimientos sociales, el desarrollo de la voluntad individual, la solidaridad de una comunidad, el reclamo de algunos derechos, la deliberación para encontrar un acuerdo, el reconocimiento entre iguales, entre otras cosas, también están dentro de la realidad política.

El diálogo y lo político tienen una relación directa en el encuentro con el otro.

.....

*** Jacob Esaú Lozano Huízar**

Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad de Guadalajara - CUCSH/UDG. Guadalajara, México

Resumen de ponencia

AUTONOMIZAÇÃO MORAL E PERMANÊNCIA DOS GRUPOS DE “CATÓLICOS LGBT” BRASILEIROS NOS AMBIENTES ECLESIAIS COMO ESTRATÉGIAS DE “CIDADANIZAÇÃO” RELIGIOSA

*Cristiana De Assis Serra

Uma série de dicotomias vem se consolidando no imaginário público brasileiro - frutos, sobretudo, de uma sucessão de confrontos políticos cada vez mais exacerbados entre atores autoidentificados como “religiosos”, de um lado, e, do outro, grupos feministas e defensores da diversidade sexual e de gênero e da laicidade do Estado. Nesse contexto de disputas e polarização na esfera pública, tomo como objeto de investigação os grupos de católicos romanos que se identificam como Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (LGBT) e vêm se organizando nos últimos onze anos no Brasil.

A tônica desses coletivos parece ser sua permanência nos ambientes católicos, mediante a conciliação da pertença religiosa com identidades que escapam à cis-heteronormatividade, a despeito da percepção preponderante de que, em tais ambientes, a diversidade sexual e de gênero está sujeita à violência relacionada a estigmatizações, marginalizações, silenciamentos, exclusões e invisibilizações de toda ordem. Para abordar o leque de estratégias de autonomização moral e integração ao tecido eclesial adotadas por esses grupos, examino sua produção discursiva pública, tratando não só do fazer teológico articulado, mas também da própria experiência desses coletivos e sua elaboração discursiva em outros níveis - tais como a curadoria de conteúdo de suas mídias digitais; entrevistas e depoimentos registrados em mídias externas; relatos sobre eventos presenciais; interações nas plataformas virtuais. A atribuição de uma “diversidade” aos ambientes católicos, constantemente afirmada por esses coletivos, marca a ultrapassagem de uma perspectiva meramente apologética, fundada na construção de um argumento que justifique a “inclusão” daqueles que, em relação à norma estabelecida, são desviantes - implicando, portanto, na solicitação e expectativa de uma autorização. Ao contrário: na medida em que se autoidentificam como “diversos”, aqueles até então tidos como “excluídos” se visibilizam no interior do campo religioso, não fora dele. Ao se visibilizarem, a mera materialidade de sua presença desmente tanto sua propalada “exclusão” quanto a suposta uniformidade do campo católico romano, na medida em que constitui, por si só, evidência da “diversidade” deste. Tal “diversidade”, por sua vez, deixa de caracterizar-se como “divergência” da norma que fundamenta a exclusão para ser ressignificada como “multiplicidade do campo”, intrinsecamente “inclusiva”. Com efeito, em contraste com o ocultamento receoso e o temor da exposição involuntária vigentes “dentro do armário”, os “católicos LGBT” visibilizam-se e se autoneameiam deliberadamente como “movimento de gays [sic] católicos praticantes”,

explicitando sua intenção de “caminhar junto à Igreja Católica, respeitando e reconhecendo sua liderança no papa” e recusando a exclusão, ao expressar a “certeza de que a mensagem do Evangelho é para todos e que não pode haver exclusão de qualquer forma dentro da expressão de fé” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2010). A “saída do armário”, ao romper o pacto de silêncio que encobre a existência de uma diversidade sexual e de gênero no campo religioso, provoca uma reviravolta epistemológica. A autoridade dos detentores do saber sagrado é, primeiro, questionada no momento em que o saber dos próprios “católicos LGBT” sobre si mesmos vem se contrapor ao deles; segundo, é confrontada na medida em que o saber dos “católicos LGBT” sobre si mesmos é legitimado tanto pela apropriação do próprio discurso magisterial quanto pelo diálogo com o discurso identitário do ativismo e o dos “especialistas” das ciências humanas e sociais; por fim, é subvertida quando a narrativa de vergonha que justificava o ocultamento é substituída por uma “autonarrativa” de orgulho (SEDGWICK, 2007).

Assim, a permanência, no seio da Igreja, dos coletivos brasileiros declaradamente organizados em torno de uma identidade simultaneamente “católica romana” e “LGBT” parece se dar mediante sua visibilização e afirmação de um saber sobre si que vem subverter a autoridade clerical. Para tanto, valem-se de uma práxis teológica baseada menos no debate exegético (a discussão dos textos sagrados, dos quais se derivariam argumentos a favor ou contra a presença dos “LGBT” na Igreja) e mais na ênfase nas dimensões eclesiológica (a negociação de um projeto de Igreja, traduzido no mote “sejamos nós a Igreja que queremos ver no mundo”), pastoral (o foco na experiência concreta da comunidade) e experiencial (o foco nas vivências pessoais e particulares), em detrimento do debate teológico abstrato fundamentado em uma leitura descontextualizada das Escrituras e da Tradição.

Definições, avaliações, ordenamentos, privilégios, perdas e ganhos são objetos de batalhas políticas ferozes. “Corpos” e “identidades” sexuais são produzidos e hierarquizados pelos efeitos do poder - mediante, por exemplo, mecanismos de policiamento (tais como leis, práticas sociais extrajurídicas, ideologia popular, o discurso e os dispositivos da saúde mental, a existência ou não de regulamentações burocráticas que assegurem direitos e proteções) que reafirmam constantemente a posição de inferioridade dos considerados desviantes. Essas identidades e corpos dissidentes, porém, apropriam-se igualmente de suas identidades, ocupam espaço social, constituem comunidades, obtêm alívio das penalidades por suas heresias (RUBIN, 2007), conquistam representatividade política e direitos.

Tais negociações transpõem as fronteiras entre discursos científicos, políticos, jurídicos, religiosos e se dão a partir de um “intenso trânsito de pessoas, ideias, linguagens, preocupações, e, principalmente, legitimações mútuas”, em meio ao qual dialogam experiências sociais e perspectivas teóricas e jurídicas “cuja dimensão política não se pode desprezar” (CARRARA, 2013, p. 2). Em intercâmbio permanente e heterogêneo, valores hegemônicos e contra-hegemônicos vão ganhando e cedendo terreno, perdendo e ganhando corpo, nas disputas por legitimidade social. Nesse contexto de negociações intensas, os conflitos sexuais contemporâneos, por seu peso simbólico e intensidade emocional, assemelham-se às disputas religiosas de séculos passados, sobretudo nos momentos de maior tensionamento social, como assinala Rubin (2007).

A modernidade, que multiplica continuamente as alternativas disponíveis no

"mercado" religioso do mesmo modo como multiplica as identidades sexuais à disposição da "livre escolha" dos sujeitos sociais, entra em paradoxal tensionamento com os valores relacionais e hierárquicos da "religiosidade" e da "família" (DUARTE, 2005, p. 170). Há que se tomar cuidado, pois, para não incorrer em qualquer pressuposto de linearidade homogênea na análise dos complexos processos em jogo, seja no campo religioso, seja no da sexualidade, seja no suposto antagonismo entre ambos. Conforme assinala Vaggione (2014), o poder religioso, na modernidade,

segue permeando as formas contemporâneas de regulação da sexualidade e da reprodução. Esse dispositivo de poder, em geral invisibilizado por trás de registros discursivos de cunho biológico, moral ou sagrado, vêm sendo objeto de diversas críticas e revisões. Precisamente um dos principais êxitos dos movimentos feministas e pela diversidade sexual é o de haver tornado visíveis ([ou seja,] haver politizado) as principais normas e hierarquias que estruturam (e constroem) a ordem sexual contemporânea. A crítica desses movimentos às posturas essencialistas e transcendentais acerca da sexualidade - que caracterizam, entre outros, os relatos religiosos - é uma operação necessária para desentranhar os complexos amalgamamentos do poder na ordem sexual. (VAGGIONE, 2014, pp. 212-213; tradução própria.)

Nas disputas pela subversão de hierarquias consolidadas e pela criação de outras novas, o jogo de antagonismos, apropriações, alianças, inversões, enfrentamentos e reforços mútuos vai construindo sentidos constantemente renovados e muitas vezes surpreendentes. Nesse sentido, os dados de minha pesquisa apontaram que a visibilização e a apropriação de espaço não só reconfiguram os ambientes eclesiais como parecem mesmo estabelecer novos ordenamentos. Ao afirmarem uma verdade sobre si mesmos, ao recusarem a verdade sobre si que a autoridade eclesial pretende lhes impingir, os "católicos LGBT" ultrapassam a perspectiva da vitimização e se tornam criadores tanto do próprio espaço que habitam quanto de uma nova Igreja - além de indicarem a possibilidade de evitar "a redução do religioso ao conservador", contribuindo, conforme proposto por Vaggione (2014, p. 224), para a "reapropriação do religioso em termos favoráveis à liberdade e à diversidade sexual".

REFERÊNCIAS

- CARRARA, Sergio. *Négocié les frontières, négocié aux frontières: l'anthropologie et le processus de "citoyennisation" de l'homosexualité au Brésil*. Brésil(s) [online], 4, 2013. Disponível em: . Acesso em: 27 fev. 2016.
- DUARTE, Luiz Fernando D. *Ethos privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira*. In: HEILBORN, M. L. et al (Orgs.) *Sexualidade, Família e Ethos Religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. Pp. 137-175.
- EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA. *Blog do Diversidade Católica*. Rio de Janeiro, 02 ago. 2010. Disponível em: . Acesso em: 29 maio 2017.
- RUBIN, Gayle S. *Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality*. In: PARKER, R.; AGGLETON, P. (Eds.). *Culture, society and sexuality: a reader*. London/New York: Routledge, 2007 (1984). Pp. 150-187.
- SEDGWICK, Eve K. *A epistemologia do armário*. *Cadernos Pagu* (28), janeiro-junho de 2007:19-54.
- VAGGIONE, Juan Marco. *La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso*.

Sociedad y Religión nº42, Vol XXIV, 2014, pp. 209-226. Disponível em: . Acesso em: 12 out. 2016.

.....

*** Cristiana De Assis Serra**

Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro IMS/UERJ. Rio de Janeiro, Brasil

Resumen de ponencia

CAMINHOS D'ARUANDA: UMA ETNOGRAFIA EM UM TERREIRO DE UMBANDA ESOTÉRICA DE BELO HORIZONTE

*Bianca Zacarias França

A tríade magia, ciência e religião existe na antropologia desde os evolucionistas. O termo foi consagrado na obra malinowskiana de mesmo nome e sua manutenção nos permite algumas reflexões relativas a política e ao poder que cercam a construção dessas categorias. TAMBIAH (1990) faz uma historicização desses conceitos, abordando-os como categorias ocidentais habitualmente projetadas sobre não ocidentais, em geral, de forma pouco refletida. Muitos teóricos consideraram que a magia, a ciência e a religião estivessem presentes em todas as sociedades, podendo assim serem usadas como categorias analíticas comparativas. A partir dessa concepção, diferentes entendimentos se formaram sobre seus conteúdos substantivos, seus limites, seus estágios de desenvolvimento, e sobre a qualidade de racionalidade que eles retratavam (TAMBIAH, p.2, 1990). O autor coloca o cientificismo ocidental enquanto paradigma em cheque. TAMBIAH (1990) descreve o processo de objetificação da religião tendo em vista o advento do iluminismo, fazendo com que essa deixasse de ser entendida a partir de concepções pessoais de Deus para se transformar em um sistema de crenças. Ou seja, o iluminismo promoveu o reducionismo da noção de religião, colocando-a como sinônimo de ideias e deixando de lado o componente experiencial. Apesar disso, Tambiah não tem uma crítica tão forte a universalização da religião enquanto conceito como ASAD (2010). Esse autor defende que o isolamento da religião enquanto esfera separada das outras esferas da vida (política, economia, Estado...) é uma forma ocidental de entender o mundo e projetar categorias. Se tratarmos a questão nos termos de uma diversidade religiosa, ainda assim reafirmaríamos a tese de uma universalidade, uma vez que a religião estaria presente em todos os lugares mesmo que sobre variadas formas. Sendo assim, comparamos aspectos diferentes, supondo que têm algo em comum. Nesse sentido, ao analisarmos a Umbanda Esotérica, a qual pormenorizarei posteriormente, percebemos que o conceito de conhecimento Uno ou Integral é bastante caro a essa doutrina religiosa. Se por um lado há um processo de esfericização da vida e seus conhecimentos em um viés ocidental como evidenciado por Asad, por outro a Umbanda esotérica coloca uma proposta de união, ou mais do que isso, reconhecer o que nunca esteve separado. O entendimento ocidental sobre a magia, segundo TAMBIAH (1990), é herdeiro de duas visões históricas. Uma delas é o judaísmo que distinguiu fortemente a adoração monoteísta da idolatria pagã. Haveria um hiato entre YHWH (Deus), a natureza e o homem. A natureza assim como o homem não seria conectada a Deus, não partilharia seu corpo ou substância, e adicionado a isso há a ideia de que não existe causalidade mecânica entre o pecado do ser humano e seu efeito. Essa visão reconhece a eficácia da magia, mas a entende como uma falsa

religião. A cosmologia dita pagã abarcaria a primazia de uma natureza independente dos Deuses, não havendo uma transcendência desses em relação ao universo. 2- Não há laços fixos entre deuses e homens, de modo que os homens podem aspirar serem deuses-- (TAMBIAH, p.8, 1990). A cosmologia relativa à Umbanda esotérica apresenta característica parecidas com as que o Judaísmo antigo atribuiu ao paganismo, apesar de esta ser uma doutrina também cristã. O ser humano é compreendido como Deus. E não é à toa que a palavra 2eu- está no meio do vocábulo 2Deus-. Sua evolução não é compreendida como uma forma de ascensão de uma existência simplificada para uma mais complexa. O que há é uma tentativa de retorno ao estado original de emanção divina onde já estivemos antes e escolhemos deixar para viver na matéria. Somos, nesse entendimento, criaturas incriadas como o próprio Deus. O médium que pratica magia lida com os elementos da natureza para aplicar sua vontade que é entendida como força motriz da magia. Mais do que isso o ser humano teria uma relação metonímica com a natureza: o sangue se relaciona com água, os pulmões o ar, a carne a terra e os processos bioquímicos que geram energia o fogo. O médium fala diretamente com entidades que para muitos são tidas como 2- transcendentes-- e essas atuam de forma incorporada em seu organismo. A má conduta não é entendida como pecado stricto sensu. Implicaria na ação da Lei e Justiça divina para equilibrar os mundos. Não há uma aspecto dualista maniqueísta de bem ou mal, mas um gradiente de forças que devem se equilibrar. Além do judaísmo antigo, TAMBIAH (1990), aponta a Grécia como um legado histórico que influenciou a compreensão ocidental sobre magia, uma vez que essa é tida como o berço da ciência contemporânea. Os classistas apresentaram critérios restritivos para o que consideraram como ciência: 2- primeiro, a 2- compreensão, descrição e/ou explicação ordenada e sistemática de fenômenos naturais--, e o segundo, 2- as ferramentas necessárias para esta empreitada, incluindo, especialmente, lógica e matemática--.-- (TAMBIAH, p.10, 1990). Para Tambiah, os gregos antigos não entendiam a ciência da mesma forma como ela se apresenta hoje, mas possuíam de fato alguns termos como filosofia, episteme e teoria. O autor afirma que esses conheciam a categoria de magia e alega-se que a primeira vez na literatura ocidental que um conjunto de crenças foi definido como 2mágico- foi em um texto médico escrito em grego no século V. Esse texto é considerado um marco por rejeitar a ideia explicativa de que uma doença seria causada por motivos mágicos, sobrenaturais ou divinos. Pelo contrário, essa teria uma explicação naturalista. Rotular algo como magia é, com alguma frequência, usado como categoria de acusação para desclassificar a cultura do outro. Não podemos dizer que haja uma magia em geral, uma vez que essa categoria é inventada e, para muitos, ligada ao sobrenatural, o que faz pressupor a ideia de uma natureza (que não é universal). Tambiah nos alerta para o fato de que tanto a ciência pré quanto pós-Aristotélica apresentavam aspectos místicos: 2-Por exemplo, as seitas pitagóricas cultivavam doutrinas e práticas esotéricas, incluído astrologia e teoria mística dos números-- (TAMBIAH, p.12, 1990). Esses são conhecimentos caros à Umbanda esotérica, sendo que os filósofos naturalistas gregos são acionados, por entenderem o mundo como sendo constituído pelos quatro elementos (terra, ar, água e fogo) e pelo éter, para explicar, por exemplo, o conceito de axé. Dessa forma, o conceito grego de arché ou arque estaria intimamente relacionado ao conceito de axé presente nos terreiros de umbanda. Podemos apontar a separação do natural e do sobrenatural como uma consequência do pensamento grego que influenciou o ocidente. 2- Assim, a 2- magia-- era

demarcada contra a medicina enquanto 2- proto-ciência-- -- (TAMBIAH, p.12, 1990). A magia era considerada algo eficaz, apesar de estar errada em termos religiosos e científicos. O presente trabalho tem como objetivo uma reflex3o a cerca dos conceitos magia, ci3ncia e religi3o e suas implica33es pol3ticas e relativas ao poder, tendo em vista as potencialidades, a polissemia e as apropria33es locais que permeiam a constru33o dessas categorias. O estudo foi poss3vel devido ao trabalho de campo realizado no Templo Universalista e Espiritualista Solar - TU3S, um terreiro de Umbanda Esot3rica que se localiza na cidade de Belo Horizonte, no estado de Minas Gerais. O movimento umbandista atual seria, para o grupo, uma tentativa de restaurar o aumbhandan - conhecimento integral e anterior a pr3pria Umbanda. O Brasil 3 t3o importante porque 3 aqui que tudo come3ou, 3 aqui onde o Aumbhandan foi revelado e 3 aqui que o aumbhandan ressurgir3 na vis3o dessa linha religiosa. Para os membros do TU3S, viria da3 a vis3o do Brasil como p3tria do evangelho e cora33o da espiritualidade na Terra apontada tamb3m por muitos kardecistas. 3 interessante perceber como esta cosmologia se vale do discurso acad3mico para contestar a tese vigente em rela33o a origem da humanidade na Terra. Assim, podemos perceber as implica33es cosmol3gicas e epistemol3gicas geradas pela polissemia e as apropria33es locais em rela33o a constru33o das categorias magia, ci3ncia e religi3o. O presente trabalho 3 uma reflex3o acerca da tr3ade magia, ci3ncia e religi3o e suas implica33es pol3ticas e relativas ao poder, tendo em vista as potencialidades, a polissemia e as apropria33es locais que permeiam a constru33o dessas categorias. Isso foi poss3vel devido ao trabalho de campo realizado no Templo Universalista e Espiritualista Solar - TU3S, um terreiro de Umbanda Esot3rica que se localiza na cidade de Belo Horizonte, no estado de Minas Gerais. O terreiro foi fundado em 2009 por Lu3s Gustavo, sacerdote da casa, e sua fam3lia.

.....

* Bianca Zacarias Fran3a

Faculdade de Educa33o. Universidade Federal de Minas Gerais - FaE/UFMG. Belo Horizonte- MG, Brasil

Resumen de ponencia

CATOLICISMO Y POLÍTICA: UN BINOMIO PERVERSO PARA LAS MINORÍAS SEXUALES

*Luis Alfonso Guadarrama Rico

México, como otros países de América Latina y una reducida parte del orbe, han tratado de avanzar políticamente para que se reconozca que todos los ciudadanos tienen derecho a ejercer sus derechos, sin distingo de su orientación e identidad sexual. La tarea no ha sido fácil. El pasado 17 de mayo de 2016, en el marco del Día Internacional contra la Homofobia y la Transfobia, el titular del poder ejecutivo de México, Enrique Peña Nieto, daba a conocer ante los medios de comunicación que el día anterior había enviado a la Cámara de Diputados una iniciativa de Ley sobre matrimonios igualitarios. En forma sucinta, dicho documento planteó la necesidad de reformar el Artículo 4º Constitucional, así como aquellos artículos del Código Civil Federal con los que se relacionara dicha reforma, a fin de materializar como derecho humano que todas las personas mayores de edad (18 años en adelante), puedan contraer matrimonio civil, sin discriminación alguna.

Otros dos aspectos de la propuesta enviada al poder legislativo, tuvieron que ver con plantear que los jueces del registro civil expidieran actas de nacimiento -en los casos requeridos- con nueva identidad de género e instaba a que la Cancillería mexicana, al emitir pasaportes, no dificultara el trámite si alguna acta de nacimiento exhibía «cambio de sexo», a través del nombre propio.

La cobertura que dio la prensa nacional fue amplia y se consideró que podría ser un valioso punto de inflexión en la cultura mexicana, pues se sabe que distintos grupos de la población se habían mostrado renuentes a que se avanzara en ese sentido. Si la iniciativa prosperaba, se daría cumplimiento, además, con un asunto de Derechos Humanos que desde hace tiempo se mueve a escala global y del que México ha sido uno de los países firmantes en el seno de la ONU.

Días después, en las calles de algunas ciudades del país, como parte de la expresión política, se llevaron a cabo marchas en las que representantes de grupos conservadores reclamaban al presidente Peña Nieto por intentar trastocar los valores fundamentales de la familia hegemónica, basada en la heterosexualidad y soportada históricamente por el sistema patriarcal, machista y en su mayoría, adscritos a creencias de raíz judeo-cristiana. En particular, representantes o voceros de la jerarquía católica lamentaron la iniciativa presidencial; otros grupos de derecha se sumaron inconformándose ante la propuesta. Es cierto que también hubo reacciones de apoyo a los matrimonios igualitarios, procedentes de universidades públicas, de algunos diputados de gobiernos estatales, así como de representantes de la comunidad LGBTTTI. Finalmente, el 8 de noviembre del mismo año, la iniciativa fue

considerada por la Comisión de Derechos Humanos del Congreso, «improcedente».

Esta iniciativa de ley, acerca del derecho a que personas del mismo sexo tuviésemos acceso al matrimonio civil, a la adopción, al cambio de sexo o de género en documentos de identidad, así como al divorcio incausado y administrativo, irrumpió en un contexto que se estaba viviendo en el país --y lamentablemente continúa-- configurado por una serie de tristes fenómenos que no han dejado de formar parte de nuestra vida cotidiana en casi todo el territorio. Algunos de estos fenómenos, desde luego, no son de reciente manufactura como: el poder de la religión católica.

Lo que nos interesa es exponer cómo logró el poder de la iglesia católica mexicana hacer visible su fuerza y evitar que avanzara políticamente que en todo el territorio nacional el tema de los Derechos Humanos, relacionados con el acceso al matrimonio y divorcio sin discriminación por orientación sexual u otras causas; el derecho a la adopción que podrían ejercer las homoparejas, así como el derecho a la corrección o actualización de documentos oficiales (acta de nacimiento, credencial para votar y pasaporte) para hacerlos concordar con la identidad de género que cada persona defina para sí, mediante el cambio, en dichos documentos oficiales, de denominación de sexo y/o de nombre.

.....

* Luis Alfonso Guadarrama Rico

Universidad Autónoma del Estado de México UAEM. Toluca, México, México

Resumen de ponencia

CATÓLICOS ARCOÍRIS: ENTRE LA SUBVERSIÓN Y EL SOBREVIVIR

*Javier Celedón Meneghello

En la historia de occidente, la religión y el sexo nunca han estado divorciados. Durante siglos, la iglesia católica ha sido uno de los actores fundamentales para comprender la forma que ese vínculo ha adquirido, tanto en el pasado como en el presente (LAQUEUR, 1999). La de la iglesia es una visión sobre la sexualidad fundada en una cosmovisión que entiende que el orden y la armonía del mundo social se enraízan en el reconocimiento de la diferencia sexual y de la complementariedad natural que existiría entre el hombre y la mujer, cuyo origen y fundamento último es un designio metafísico emanado del propio Dios (BOSWELL, 1998). Esta comprensión de la sexualidad es ejemplo de un modo de concebir y regular la sexualidad, cuyos principios son la heteronormatividad obligatoria y la prohibición de la homosexualidad (BUTLER 2016; RUBIN 1993; WITTIG 1992). De hecho, para la iglesia católica el ejercicio de la homosexualidad - y de otras manifestaciones del ámbito sexual - es considerado “intrínsecamente desordenado”, imponiéndole a sus fieles la abstinencia sexual.

A pesar de estos intentos normativos, en las últimas cuatro décadas, diversos grupos de católicos/as de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales (en adelante, LGBT) han surgido en el mundo. Son los autodenominados “católicos arcoíris”, reunidos desde el año 2016 en la “Red Global de Católicos Arcoíris” (GNRC, por su sigla en inglés) para trabajar por la “inclusión, dignidad e igualdad” de los LGBT, como dicen en su sitio web (<http://rainbowcatholics.org>).

Durante el último año y medio, y como parte de mis estudios de maestría en sociología y antropología en la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), he estado estudiando uno de los grupos que pertenecen a esta red, el grupo Diversidade Católica, con sede en la ciudad de Río de Janeiro y el primero de estos grupos que surgió en Brasil.

Estudiar estos grupos desde las ciencias sociales es relevante tanto por razones teóricas como por empíricas. Desde la teoría, estos grupos representa una manera de desafiar las tesis de la secularización, que presagiaban el fin de la religión en el escenario público, privatizando el fenómeno religioso. Por otro lado, y en concomitancia con lo anterior, se esperaba que la religión adquiriese formas predominantemente individuales y no institucionales. Los católicos arcoíris desafían ambos postulados.

Desde el lado empírico, estos colectivos son un lugar privilegiado para examinar las formas en que religión y sexualidad están rearticulándose contemporáneamente,

mostrando un contrapunto significativo a las fuertes asociaciones entre cristianismo y movimientos conservadores (CORREA 2017; MORAN 2012; RODRIGUEZ 2017; VAGGIONE 2011).

En este contexto, el objetivo de la investigación que realizo ha sido analizar y comprender los modos mediante los cuales los participantes de este grupo católico LGBT ejercen y agencian la pertenencia a una institución que, simultáneamente, los crea y expulsa (FOUCAULT 1999). ¿Cómo entienden los actores este pertenecer? ¿Qué negociaciones/disputas son experimentadas para conseguir aquello?

Mi investigación está siendo dirigida con una metodología cualitativa. Utiliza como técnicas la observación participante y la realización de entrevistas comprensivas. Estas técnicas me han ayudado a conseguir los objetivos que me propuse, una vez que ellas ayudan a “tematizar mejor el mundo que estudiamos” (BURAWOY, 1998, p.5, mi traducción) y porque estas posibilitan la aprehensión de los sentidos, prácticas y creencias que están en juego en el análisis propuesto.

En estos meses de participación e investigación me he encontrado con un grupo que vive en una tensión particular, marcada por lo que he llamado “subvertir y sobrevivir”. Por un lado, este colectivo busca maneras de ganar espacio y visibilidad en la iglesia; por otro, este esfuerzo se encuentra limitado por las formas de socialización que la misma institución cultiva, y con la cual estos hombres y mujeres LGBT no quieren cortar, haciendo que se viva una particular tensión, mostrando un modo de habitar las normas (MAHMOOD 2005) que los difiere de, por ejemplo, colectivos que tienen objetivos similares, como las Católicas por el Derecho a Decidir. El contraste con esta ONG resulta relevante, una vez que para Vaggione (2011), los grupos de feministas católicas y los de la diversidad sexual pueden ser pensados en conjunto, como colectivos que entienden “la religión como posibilidad” (para superar el modelo heteronormativo, en el que se sitúa la doctrina católica).

Durante la ponencia en esta Conferencia me interesa, de modo particular, profundizar en la particular tensión que existe en el grupo que he pesquisado. Esta revela modos novedosos y diversos de entender la acción política, bien como una nueva lectura de la religión en el espacio público contemporáneo.

AUTORES AQUÍ CITADOS

BURAWOY, M. The extended case method. *Sociological Theory*, v. 16, n. 1, p. 4-33, 1998.

BUTLER, J. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CORRÊA, S. Engenderings. Disponível em: , 2017. Acesso em: 24 abril 2018.

FOUCAULT, M. A história da sexualidade I: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal , 1999.

LAQUEUR, T. Making sex: body and gender from the greeks to Freud. Boston: Harvard University Press, 1999.

MAHMOOD, S. Politics of piety: the islamic revival and the feminist subject. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MORAN, J. M. El activismo católico conservador y los discursos científicos sobre la sexualidad: cartografía de una ciencia heterosexual. Sociedad y religión, v. 22, n. 37, p. 167-205, 2012.

RODRÍGUEZ, M. La ideología de género como exceso: Pánico moral y decisión en la política colombiana. Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana., n. 27, p. 128-148, Dezembro 2017.

RUBIN, G. O tráfico das mulheres: notas sobre a "economia política" do sexo. Recife: SOS Corpo, 1993.

VAGGIONE, J. M. Sexualidad, religión y política en América Latina. In: CORRÊA, S.; PARKER, R. Sexualidade e política na América Latina: história, interseções e paradoxos. Rio de Janeiro: ABIA, 2011. p. 286-336.

WITTIG, M. El pensamiento heterosexual y otros ensayos. Madrid: Ediciones Egales, 1992.

.....

* Javier Celedón Meneghello

Universidade Federal do Rio de Janeiro UFRJ. Rio De Janeiro, Brasil

Resumen de ponencia

CRISIS DE LA NEGATIVIDAD Y DENEGACIÓN DEL EXCESO. MIRADAS INTERDISCIPLINARIAS SOBRE LA HUMANIZACIÓN DE LA CULTURA.

*Benoit Mathot

La presente comunicación se inscribe en el marco del proyecto de investigación Fondecyt Iniciación n°11170307 que tiene por título: “La negatividad al servicio de la humanización. Lecturas teológicas”. Este proyecto tiene como finalidad mostrar cómo las apuestas de humanización de la cultura exigen (re-)pensar y (re-)valorizar la categoría de “negatividad”, en una época que tiene más bien la tendencia a borrarla de sus mayores transformaciones. Como teólogo, analizando el devenir del catolicismo (su crisis, su caída, sus transformaciones), no solamente en Europa, sino también en Chile, me parece que es a partir de este foco sobre la negatividad (tematizada a través la noción de exceso) y su borradura de la cultura que podemos afinar mejor el diagnóstico sobre la crisis que conoce hoy esta confesión. Sin embargo, me parece importante ir más allá, mostrando cómo la crisis de la negatividad concierne también otros sectores del conocimiento que la teología católica, como por ejemplo el psicoanálisis. En efecto, diagnosticando “el pasaje de una sociedad jerárquica (consistente pero incompleta) a una organización social pretendiendo a la completud, pero inconsistente”, algunas corrientes psicoanalíticas afirman la tesis según la cual “los neo-sujetos de esta nueva sociedad serían contruidos individualmente y colectivamente alrededor de un desmentido de la negatividad y de la castración simbólica” (Thierry de Rochegonde), lo que obligaría a los psicoanalistas a reintroducir la negatividad en los discursos sociales. Por esto, la presente comunicación pretende hacer dialogar dos miradas - psicoanalítica y teológica - sobre esta crisis de la negatividad, para mostrar cómo estas dos disciplinas (que trabajaremos respectivamente a partir de Jean-Pierre Lebrun y de Pierre Gisel) desarrollan, cada una a partir de sus propios presupuestos epistemológicos, una preocupación común por la humanización de la sociedad y de la cultura.

El psicoanalista belga Jean-Pierre Lebrun moviliza la categoría de “negatividad” cuando trata del devenir del sujeto humano en el corazón de las transformaciones contemporáneas de la cultura y de lo social. En esta ocasión, el término “negatividad” está acompañando una serie de otros términos (la distancia, el hiato, la falla, el intersticio, etc.) y expresiones (“lo que no pega”, “lo que escapa”, “lo que resiste”, “lo que desborda”) formando con ellos, según el diagnóstico clínico de Lebrun, el lugar de una verdadera borradura. Lebrun escribe: “la existencia misma de esta falla, de “lo que no pega”, de este real, nos aparece hoy como incongruente, una ofensa a nuestras competencias, traumatismo a sanar, herida de la cual hay que curarse, enfermedad vergonzosa, déficit a colmar”. Situándose en una perspectiva teórica lacaniana que relaciona el devenir subjetivo del sujeto a la falta constitutiva de su lenguaje, no es

anormal constatar que Lebrun asocie la crisis contemporánea de la negatividad a una crisis de la humanización de este mismo sujeto. Así, Lebrun hace el diagnóstico clínico que algo del sujeto humano está amenazado por la borradura postmoderna y neoliberal de esta dimensión de negatividad, de la cual depende, según él, una dinámica de humanización del sujeto.

Por su parte, en un contexto teológico distinto del contexto psicoanalítico de Jean-Pierre Lebrun, el teólogo suizo Pierre Gisel, preguntándose sobre la distinción que existe entre las posturas del “creer” y del “saber”, hace la constatación siguiente: “En nuestra sociedad contemporánea, todo establecimiento diferenciado de lo que se puede entender por creer y saber parece roto”. Gisel precisa: “Que nuestra sociedad esté en problemas en cuanto a lo que puede y debe específicamente comprenderse por creer, lo atestiguan las recomposiciones contemporáneas de lo religioso: en efecto, éstas se presentan, y se piensan a sí mismas, como saberes, saberes de tipo sectario, o saberes antiguos y desconocidos (2), pero saberes al fin y al cabo”. Entonces, después de haber tematizado la idea de un “exceso” que debía ser relacionado a la instancia del creer”, Gisel ha desarrollado la idea de una “denegación [contemporánea] del exceso”, justamente en razón de las transformaciones sociales y culturales que lo debilitan: “Al horizonte de lo contemporáneo aflora una inquietud: ¿no habremos entrados en un tiempo en el que no solamente el exceso está camuflado, recusado o normalizado (3), sino también un tiempo en el que, además, este exceso no es más buscado, ni tampoco plausible?”.

A través de esta doble mirada, el objetivo de esta comunicación es ensayar un trabajo interdisciplinario sobre las nociones de “negatividad” y de “exceso”, haciendo dialogar dos lugares del saber - el psicoanálisis y la teología cristiana - en vista de un esfuerzo para pensar una mejor humanización de las dinámicas de transformación que afectan en nuestra época los registros de la cultura y de lo social.

.....

* Benoit Mathot

Universidad Católica del Maule UCM. Talca, Chile

Resumen de ponencia

ENTRE A METAFÍSICA E A CULTURA, O CRUCIFIXO: SÍMBOLOS CATÓLICOS, LUGARES PÚBLICOS E A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE RELIGIOSA NO BRASIL

*Guilherme Borges

Em finais de 2009, o governo federal brasileiro lançou, em caráter de decreto, o 3º Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3). Entre os itens do documento, constava a proposta de impedir a ostentação de símbolos religiosos em estabelecimentos públicos. Na prática, a iniciativa visava a retirada de crucifixos de salas plenárias de tribunais e parlamentos. No Brasil, o Superior Tribunal de Justiça, o Supremo Tribunal Federal, o Senado Federal e a Câmara Federal contam com crucifixos afixados nas paredes de suas respectivas salas principais. Não há, porém, dispositivos regimentais que determinem a exposição do crucifixo ou de qualquer outro símbolo católico em recintos do poder público. O decreto presidencial servia ao propósito de regular essa matéria.

Como era de se esperar, o episcopado da Igreja Católica reagiu em oposição à medida. O foco deste trabalho está em observar discursos que bispos brasileiros proferiram em repúdio à possibilidade de signos confessionais serem retirados de recintos do Estado. Um sem-número de declarações clericais contrárias ao PNDH-3, e que intencionavam repará-lo, pululou durante o ano de 2010. Nas sentenças episcopais, o que se viu foi a presença de algumas temáticas reiteradas. As indignações católicas corriqueiramente se expressaram a partir de certas pautas, objeções e retóricas bastante semelhantes. São esses argumentos, utilizados repetidamente pelo episcopado, que são objeto de análise.

Ao analisar justificativas eclesiais em favor da manutenção dos crucifixos, salta aos olhos como a “arma da cultura” foi acionada na controvérsia. Na trincheira contra o PNDH-3, bispos católicos anunciaram seu receio de que a identidade nacional pudesse estar perigosamente em risco de dissolução. Estaria em curso uma marcha de exclusão dos fundamentos culturais que pautaram o processo de formação do Brasil, sendo o 3º Programa mais um passo adiante nesse processo. Na luta pela permanência de objetos católicos em espaços públicos, o argumento da Igreja, na voz do episcopado, era o de que esses “símbolos religiosos expressam alma do povo brasileiro”, como diz pronunciamento assinado por dezenas de bispos.

Como se vê, a posição dos bispos segue pautada pelo ideário de que imagens religiosas condizem com âmbitos estatais; o ponto a se destacar é que, para construir essa defesa, argumenta-se que figuras sacras constituem uma referência essencial na formação da identidade brasileira, de modo que a presença desses objetos seria indispensável no sentido de resguardar o patrimônio cultural do país. Trata-se de uma abordagem que se distancia dos modelos discursivos historicamente adotados pela Igreja no Brasil. Não se questiona a laicidade do Estado, como era feito outrora, nem se lança mão do catecismo ou das “leis de Deus”. A estratégia é outra: os crucifixos

não representam os dogmas de uma confissão específica, mas sim a identidade verdadeira da nação, e por isso poderiam conviver harmoniosamente com o Estado laico. O caso do PNDH-3 indica que quando as lideranças eclesiais atuais militam politicamente, elas o fazem mais sob a égide do nacionalismo e da tradição e menos a partir de um amparo teológico

Bispos constroem a representação de um Brasil que carrega sempre, em seu íntimo, a fidelidade à Igreja. Desse modo, embates culturais que atravessam o território nacional são relativizados ao se figurar uma imagem de perfil essencialista do que constitui a “identidade verdadeira da pátria”. Faz-se, desse modo, uma “invenção de tradição” em que o passado e o presente brasileiros, atravessados por variadas referências e valores, são unificados numa só presença católica. O episcopado postula o catolicismo como uma espécie de metacultura que abarca toda e qualquer heterogeneidade. Essa incorporação da multiplicidade no interior de um núcleo católico leva à minoração da diversidade cultural ao absolutizar as referências clericais. Bispos parecem não levar em conta os dados demográficos que apontam para a queda contínua, e cada vez mais expressiva, no número de cidadãos que se declaram católicos. E o que não falar do recrudescimento das disputas políticas encabeçadas por militantes de organizações LGBT, feministas, republicanos, marxistas, enfim, toda a sorte de gente que se manifestou, pelas mais diversas razões, em favor da retirada de crucifixos dos espaços da União? O “politeísmo de valores” e a multiplicidade de bandeiras reivindicativas prefiguram uma realidade social que escapa à ideia de que, no maior país católico do mundo, haja “um só rebanho e um só pastor”.

.....

*** Guilherme Borges**

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São paulo FFLCH - USP. São Paulo, Brasil

Resumen de ponencia

ESTADO LAICO Y RELIGIÓN: CUANDO LA RAZÓN PÚBLICA SEDE ANTE LA MORAL RELIGIOSA

*Diego Jadán

Estado laico y religión: cuando la razón pública sede ante la moral religiosa

Es indudable que vivimos en un mundo en el que las sociedades son plurales, heterogéneas y se caracterizan, entre otros motivos, por la existencia de diversas creencias religiosas. El Estado laico que inició con la Modernidad permite el libre ejercicio de esos credos religiosos. Por su parte, la filosofía moral concibe a la ética laica o secular como aquella que se basa únicamente en facultades humanas y acoge a una gran variedad de sistemas morales y éticos; no deriva de una revelación o guía sobrenatural que es la base de la moral religiosa. La ética secular, por lo tanto, es desarrollada en cada estado de acuerdo con las exigencias del bien común; mientras que es necesario que la moral religiosa se limite al ámbito de lo privado, en pacífica coexistencia.

Uno de los rasgos del laicismo como derivación de la ética secular es que mantiene la imparcialidad del Estado ante las diversas creencias de los ciudadanos en materia de religión o religiones. La transmisión y enseñanza de estas últimas se localiza en el ámbito privado; el Estado debe proteger la libertad de religión al ser la expresión de un derecho individual, en tanto que las faltas a la moral religiosa no deberían tener trascendencia política. Esta doctrina se basa, entre otras razones, en la importancia que gran parte de la comunidad ha dado a la religión; es decir, por la trascendencia que tienen los credos religiosos en la vida de los seres humanos. Principios como la solidaridad o la fraternidad han sido la base a partir de la cual se han construido pilares fundamentales de la sociedad, entre ellos, la concepción misma de los derechos humanos que tienen una influencia notoria del cristianismo, aunque luego ésta, con el pasar del tiempo, se pierda de vista.

Sin embargo, en los últimos años, hemos sido testigos de que la religión, en sentido amplio, ha vuelto a ganar protagonismo en las decisiones del Estado o, en ciertas sociedades y culturas, no se ha logrado superar la confusión entre esos dos tipos de ética -secular y religiosa-, dando lugar a decisiones políticas que no atienden a la diversidad de pensamiento y al respeto a las decisiones individuales.

En algunos países de Europa, por ejemplo, se han profundizado las tensiones entre el laicismo y el fundamentalismo islámico que cuestiona valores occidentales de larga tradición. En América Latina el fenómeno adquiere otras características por la irrupción de las iglesias evangélicas protestantes que han adquirido mucha mayor presencia política porque han creado alianzas con los partidos conservadores a lo largo de América, desde Estados Unidos, México, hasta Costa Rica, Brasil, Perú, Chile, dando un nuevo impulso y nuevos votantes a las causas conservadoras.

En Ecuador, por ejemplo, en 2012 el gobierno ordenó que se retiren las imágenes

religiosas de los hospitales públicos al considerar que vulneran la separación entre iglesia y Estado, uno de los rasgos esenciales del Estado democrático de derecho. En 2014, el mismo gobierno, impidió con veto parcial que el Legislativo amplíe los motivos de justificación del aborto, manteniendo las mismas causales contempladas desde hace décadas en el Código Penal, con el argumento de que su despenalización reñía con los valores cristianos del presidente de la República. La primera decisión fue cuestionada por la mayoría de la ciudadanía de religión católica; en últimas, la existencia de espacios destinados a la oración en los hospitales públicos, servían de refugio y consuelo para personas y familias en condiciones de vulnerabilidad. La segunda decisión fue apoyada por esa misma mayoría que mira al aborto como la transgresión al derecho a la vida de los no nacidos.

Este fenómeno se complejiza porque el uso deliberado de las creencias religiosas en la política amenaza, como no lo hacía desde hace tiempo, con traducirse en normas y políticas perfeccionistas, es decir, aquellas que definen, en nombre de la religión, lo que es «bueno» para un individuo con independencia de lo que el mismo individuo piense al respecto, atentando, de esta forma, contra su libertad y autonomía. Este contexto mostraría que la ética secular se ve superada por la moral religiosa; la política siente necesidad de ligarse a la religión, algo que se creía superado con la Modernidad. ¿La religión debe ser la base moral de la política? ¿por qué la ética secular debería serlo? ¿es posible gobernar sin considerar las creencias religiosas de la ciudadanía? ¿Es conveniente hacerlo? Estas y otras preguntas en torno a la mayor o menor incidencia de la religión en la formulación de políticas públicas y decisiones legislativas es la base de esta ponencia, en la que se abordan las tensiones y coincidencias entre religión, ética laica y política.

.....

* Diego Jadán

Universidad de Sevilla US. Sevilla, España

Resumen de ponencia

ESTRATÉGIAS POLÍTICAS DE GRUPOS RELIGIOSOS NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO

*Letícia De Lima Viana

Esta pesquisa pretende contribuir com o debate sobre o papel dos grupos religiosos no Estado contemporâneo, refletindo sobre as relações de poder que eles constituem na sociedade e como elas os estimulam a ocupar espaços nas estruturas representativas no Estado Brasileiro. Especificamente deseja-se identificar as formas que esses grupos engendram para ocupar as estruturas da democracia laica e, assim, influenciar na construção de políticas e definir usos simbólicos do território, visibilizando ou invisibilizando manifestações do sagrado. Interessa conhecer como a disputa pelo espaço e o tempo na cidade do Rio de Janeiro está inserida no projeto de expansão e/ou resistência de cada grupo. Tal projeto será analisado com base na movimentação de indivíduos identificados com esses grupos e o alcance que suas pautas atingem nas estruturas formais de decisão do Estado, a começar pela eleição para a Assembleia Nacional Constituinte na década de 1980.

O catolicismo tem uma relação histórica de participação nas estruturas do Estado e influenciou muitas das tradições morais dominantes até hoje na sociedade brasileira. Suas bases estão edificadas também no território, através dos edifícios imponentes, expoentes da arquitetura do período colonial até a República, e das construções simples das inúmeras pequenas comunidades eclesiais de base (CEBs) presentes nas regiões mais pobres do país.

Se o catolicismo estabeleceu uma relação direta com a estrutura política e foi se entrelaçando às estruturas do poder vigente, Weber (2004) acreditava que o protestantismo ofereceu as bases para uma nova estrutura econômica. Em “A ética protestante e o espírito capitalista”, Weber (2004) fez uma importante leitura de seu momento histórico, relacionando o início do capitalismo ao movimento religioso protestante, revelando como esse espírito do capital havia se tornado uma conduta de vida. Sobre a ascensão intramundana na conduta moral e racional pregada pelas denominações resultantes da Reforma, como ventania que espalhou os princípios do capitalismo moderno, a vocação divina como papel do indivíduo na sociedade, resultando na prosperidade financeira e material, elevou o capitalismo a categoria de sistema econômico no mundo.

Trazendo uma visão da geopolítica religiosa, Graziano (2015) descreveu a passagem da política fundamentada em princípios religiosos para a sacralização do Estado até a volta da religião à política mundial. O Tratado de Vestfália assinado em 1648 pôs fim a “guerra das religiões” e estabeleceu a soberania nacional, garantindo o direito de governo absoluto a cada príncipe sobre seu território, inclusive o poder de impor a própria religião. A Igreja foi excluída do poder ou ficou subordinada ao príncipe. Ainda sim, a burguesia emergente se opôs a esse tipo de “aliança” o que levou a uma lenta transição, entre fins do século XVIII e início do século XX, primeiro para o liberalismo e

depois para a democracia. O Estado, então, adotou uma religião civil a partir de uma mitologia nacional, com sua divindade positiva, a Pátria. O Estado parecia onipotente frente as responsabilidades para garantir a existência de seus cidadãos numa sociedade que caminhava em direção ao progresso da industrialização e da urbanização. Mas esse bem-estar e progresso fizeram parte de uma realidade transitória para um grupo restrito de países.

Então, a soberania, base da constituição de um Estado-Nação, foi se esfacelando. Nesse contexto, as religiões mais antigas, que sobreviveram ao processo de secularização, se tornaram um ponto de referência. As religiões com maior visibilidade se tornaram as mais utilizadas para fins não religiosos. As que recusaram esse papel, utilizaram esse envolvimento político para promover objetivos próprios, aumentar sua influência e se tornarem atores irrenunciáveis da vida pública. O retorno da religião a cena pública passou despercebido na década de 1970 até o atentado em Nova Iorque, nos Estados Unidos, em 2001.

No alvorecer do século XXI, quase todos os países se viram obrigados a reduzir bruscamente gastos com serviços públicos até mesmo em saúde e educação. Dessa forma, organizações e instituições religiosas foram convocadas para preencher essas lacunas com suas redes de assistência social e de proteção. Vê-se, por exemplo, no Brasil, a quantidade de centros de tratamento para dependentes químicos dirigidos por denominações pentecostais e neopentecostais, fora a extensa rede de colégios e hospitais que pertencem a Igreja Católica. Quanto mais uma religião se torna forte e influente, mais absorve a função de auxiliar político e, quanto mais ela se vincula a interesses pessoais, mais perde alcance político e religioso. Graziano (2015) afirma que o desenvolvimento desigual também gera como problema o desenvolvimento religioso desigual. A dessecularização convive com a secularização em muitos países. De acordo com Huntington (1993), a globalização possibilitou interações entre civilizações diferentes, extrapolando inclusive os limites da cidadania dos indivíduos. A modernização econômica e social separou as pessoas de suas identidades locais enfraquecendo o Estado-Nação como fonte de identidade.

No Brasil, com a tardia separação entre Igreja e Estado e o crescimento vertiginoso das denominações neopentecostais por todo o país no início da década de 1990, o catolicismo perdeu adeptos e expressão como grupo na política representativa. Ainda assim, mantém seu poder de movimentar a opinião pública, através de suas lideranças eclesiais, e um certo poder simbólico como referencial histórico religioso, principalmente na constituição de políticas públicas que envolvem a discussão de valores morais ligados a dogmas desta religião.

Na universalidade do fenômeno religioso como fenômeno social, a religião só pode ser considerada a partir de características comuns às religiões, portanto, o agrupamento de sistemas comuns de crença no sobrenatural, a representação de poderes divinos, as práticas religiosas, os símbolos. A religião define a Igreja como instituição, mas, na prática, a congregação de fieis age como grupo politicamente na cidade. A particularidade é que os líderes de uma instituição religiosa podem estar diretamente incluídos na ação do grupo religioso ou não, isso depende de como essa instituição se coloca perante a sociedade e o Estado, podendo influir ou não diretamente em assuntos relacionados a esse par.

De acordo com o censo demográfico do IBGE de 2010, 64,6% dos brasileiros declararam-se católicos, 22,2% protestantes (históricos, pentecostais e

neopentecostais), 0,3% declararam-se seguidores de religi3es afro-brasileiras. O terceiro maior grupo s3o os que n3o t3m nenhuma religi3o, 8% de ateus. As pr3ticas de grupos religiosos ocidentais e a situa33o pol3tica atual no pa3s exacerbaram discuss3es que permeiam a no33o de identidade pol3tica contempor3nea da sociedade brasileira, polarizando a popula33o em manifesta33es pr3 e contra a presidenta eleita Dilma Roussef. A vota33o do impeachment da presidente na C3mara dos Deputados se assemelhou a um espet3culo televisionado, com discursos direcionados, como uma propaganda eleitoral antecipada. Os parlamentares se dirigiam a fam3lia e a Deus, em sua maioria, refor3ando a tr3ade Estado, Fam3lia e Religi3o como base do que caracterizaram como “uma sociedade de bem contra a corrup33o”.

Observando particularmente as disputas por cargos eletivos importantes para a gest3o da cidade do Rio de Janeiro 3 poss3vel encontrar trajet3rias como a do ex-mission3rio na 3frica, cantor gospel e pastor licenciado da Igreja Universal do Reino de Deus Marcelo Crivela que se tornou senador da Rep3blica e recentemente foi empossado como Prefeito. Este 3 apenas um dentre os v3rios pol3ticos brasileiros contempor3neos ligados a grupos religiosos crist3os; o que tem evidenciado e suscitado a reflex3o a que se prop3s essa tese sobre a dimens3o da influ3ncia de grupos religiosos em quest3es de Estado.

A fundamenta33o dogm3tica de cada religi3o implica na constru33o de vis3es e consequentemente utopias de mundo diversas entre si. Cada grupo religioso assume uma posi33o pol3tica no sentido do que acredita e defende como projeto de sociedade. A leitura que cada grupo faz dos fundamentos de sua religi3o, a partir de instrumentos como escrituras sagradas ou registros orais, servem de base para a constru33o de subjetividades. De certo, nossas leis em muito guardam ainda influ3ncia daquelas estabelecidas pela t3bua dos 10 mandamentos de Moiss3s que regeram o povo hebreu e depois os novos crist3os durante o Imp3rio Romano. A maneira como cada grupo religioso se faz representar ou n3o dentro do arranjo pol3tico-democr3tico pode dizer muito sobre a capacidade do Estado em ampliar ou suprimir direitos.

O car3ter do Estado 3 definido pelos instrumentos legais que regem a sua a33o, no caso do Brasil, a Constitui33o Federal promulgada em 1988. Nela se garante que os grupos organizados da sociedade civil podem integrar de maneiras diversas as estruturas do poder do Estado desde que sejam acess3veis a todos os grupos da sociedade, em sua diversidade, no contexto democr3tico da pol3tica brasileira contempor3nea, muito pr3ximo do conceito de sociedade civil de Gramsci (1984). Os grupos religiosos s3o colocados, na esfera jur3dica, na mesma posi33o que todos os grupos da sociedade civil, como movimentos sociais. Sendo que a interpreta33o de laicidade da Constitui33o (BRASIL, 1988) pode coadunar ou se confrontar com a pr3tica e a forma33o discursiva e ideol3gica desses atores sociais que se baseiam em documentos e orienta33es das pr3prias institui33es que regulam sua rela33o com o mundo. Um dos principais questionamentos 3 se o arranjo democr3tico atual corresponde a representa33o de uma sociedade justa, na qual todos os grupos que comp3em a sociedade podem se sentir representados.

.....

*** Letícia De Lima Viana**

Universidade Veiga de Almeida UVA. Rio de Janeiro, Brasil

Resumen de ponencia

FÉ E VOTO: DISPUTAS E CONFLITOS POLÍTICOS E RELIGIOSOS NA SOCIEDADE BRASILEIRA

*Syntia Alves

O número de Igrejas Evangélicas tem se multiplicado intensamente na América Latina, em especial a partir de 1960, tanto na América Central, quanto na América do Sul. Ainda que os pentecostais tenham aumentado de maneira significativa em toda a América, o Brasil é o caso mais expressivo e que chama atenção não apenas pela mudança do caráter religioso da população do país com maior número de católicos no mundo, mas também pelo impacto que essa transição religiosa causa na sociedade e, principalmente, na política do Brasil.

A crescente participação de religiosos de orientação neopentecostal na política brasileira tem chamado especial atenção nos últimos 10 anos. A força adquirida pela união destes parlamentares no Congresso e no Senado brasileiro até ganhou um nome, “Frente Evangélica Parlamentar” (FEP), que vem se destacando por seu aumento numérico, mas especialmente por sua ação na tramitação de projetos no legislativo. Tal cenário político causa espanto por seu ineditismo, principalmente se for lavado em consideração a história da os protestantes no Brasil e também chama atenção quando se observa o importante e atual uso dos meios de comunicação pelos religiosos neopentecostais.

Assim, o presente trabalho busca apresentar um histórico da relação entre religião e política no Brasil, em seguida observa o desenvolvimento do uso dos meios de comunicação pelas Igrejas Evangélicas no Brasil, o aumento de políticos de orientação religiosa política brasileira e suas consequências sócias e políticas deste aumento. O principal objetivo do presente trabalho é que faz parte do Projeto Temático Fapesp “Lideranças Políticas no Brasil: Características e Questões Institucionais” (Neamp - PUC/SP) é apresentar a pesquisa em fase de finalização que buscou compreender as causas e consequências, políticas e sociais, da ascensão da “bancada evangélica”. Para tanto, será apresentada a análise dos impactos da participação política dos evangélicos no sistema democrático brasileiro, as questões sociais apresentadas nos últimos dez anos e o uso dos meios de comunicação para consolidação de candidaturas e apoio público. O trabalho foi dividido em duas linhas de pesquisa, uma conceitual e histórica e outra baseada em eventos atuais, levantados a partir das articulações políticas, religiosas e sociais, tanto dos membros da Frente Parlamentar Evangélica, quanto de membros da sociedade civil e até grupos de narcotraficantes e outros poderes paralelos que circulam pelo país. Assim, recorreu-se à conceitos das ciências políticas e da sociologia da religião a fim de pensar temas como a laicidade do Estado, democracia, representação e o conceito de secularização. O foco deste estudo é entender a relação entre Religião e Política na atual sociedade brasileira, pensando tanto a questão da representatividade política, quanto as identidades culturais, pensando no conflito entre os grupos evangélicos neopentecostais em ascensão que

estão em conflito com grupos afro-brasileiros, movimentos sociais de gênero e direitos LGBT. Para tanto, foi importante levantar as bases políticas e religiosas presentes no Brasil após a proclamação da República a fim de compreender como a moral religiosa, antes católica, sempre esteve presente na política brasileira. Além disso, o trabalho usou os meios de comunicação para verificar o uso dos meios para a consolidação política da Frente Parlamentar Evangélica.

O fortalecimento da “bancada evangélica” é um dado que coloca em cheque a ideia de que o avanço da ciência e de que o conhecimento afastam as instituições políticas das orientações religiosas. Para entender esse fortalecimento político que parece não sair especificamente dos cultos, há a hipótese de que os próprios valores democráticos, como liberdade religiosa e de expressão, abrem espaço para a expansão midiática por parte dos religiosos.

A igreja evangélica tem apresentado importante trabalho na sociedade e usa os meios de comunicação para adquirir visibilidade e assim acaba aumentando a confiabilidade das pessoas na instituição, uma confiança não só na área religiosa, mas também na área política e social. Assuntos que interessam a sociedade encontram respaldo nos políticos de orientação religiosa, como (como a união estável entre pessoas do mesmo sexo), criando na classe evangélica a possibilidade de ser ouvida e representada na política.

Do ponto de vista social, aumento das religiões neopentecostais no Brasil tem apresentado um curioso movimento, pois tem se caracterizado por uma grande participação de pessoas negras, enquanto os terreiros de candomblé e umbanda têm apresentado um interessante aumento de frequentadores brancos. Juntamente com essa alteração nas questões étnico-raciais no que diz respeito às religiões, é importante ter em mente que, no Brasil, as igrejas neopentecostais definiram as religiões de matriz afro-brasileiras como suas grandes inimigas. Em sua cosmogonia, algumas igrejas evangélicas definiram os Orixás (deuses afro-brasileiros) como o demônio e a salvação da alma do fiel cristão estaria diretamente ligada ao afastamento, físico e espiritual, deste mal. Nesse sentido, tem-se observado casos de agressões morais, verbais e físicas que, ainda que venham se agravando, são tratados pela polícia e pela política, como casos isolados.

Assim, o presente trabalho busca mostrar a frequente presença religiosa na política e na sociedade brasileira e como essa presença é assegurada tanto pela estrutura do Estado Democrático, quanto pela população brasileira, que sempre teve nos religiosos importantes líderes políticos e sociais, e não apenas para questões espirituais.

.....

* Syntia Alves

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP. São Paulo, Brasil

Resumen de ponencia

IDENTIFICACIÓN RELIGIOSA Y PRÁCTICA POLÍTICA. TENSIONES ASOCIADAS A LOS SIGNIFICADOS Y PRÁCTICAS POLÍTICAS DE LOS MIEMBROS DE LA ASOCIACIÓN TESTIGOS DE JEHOVÁ EN ARGENTINA (AMBA, 2017-2018).

*Esteban Maioli

Los agentes sociales operan en la realidad social a partir de una serie de significados socialmente contruidos que se organizan, no sin contradicciones y tensiones, como una matriz de sentidos (Berger y Luckmann, 2003). Desde tal entramado, los agentes conforman su identificación social, en virtud de una plétora de vectores identitarios, según su inserción específica en la red compleja del orden institucional del cual forman parte (Jenkins, 2002).

Las identificaciones sociales son procesos complejos que implican reconocer dos dimensiones concurrentes y simultáneas del fenómeno: el carácter objetivo de una “estructura” de sentidos socialmente contruidos (que se conforma como horizonte de significaciones cristalizadas); y el carácter subjetivo de una disposición específica para la agencia (en complejos procesos de interiorización y “negociación” de significaciones que operan como contradictorios y que exigen al agente social una “resolución”).

El caso de los Testigos de Jehová resulta paradigmático en este sentido. El ideario religioso que profesan (y que se organiza como la pauta de identificación axial desde la cual significan “su mundo”) implica la subordinación de otras instancias de identificación que necesariamente son concurrentes. De este modo, el sujeto que se reconoce como Testigo de Jehová asume su identidad social como “creyente”, pero al mismo tiempo “suspende” otras identificaciones que devienen por su ineludible participación en el ordenamiento institucional. Por ello, su condición “ciudadana” en el entramado estatal es resignificada. La condición del sujeto como agente político, enmarcada en su incorporación en el campo específico de acción de la práctica política, se “somete” a las ordenaciones específicas que el ideario religioso le propone. Todo ello implica, en consecuencia, una serie de contradicciones y tensiones que se resuelven de algún modo en la cotidianeidad de las prácticas sociales, y que resulta menester indagar de manera más profunda.

Los agentes sociales se enfrentan de manera diaria a la resolución de tirantezas de diversa índole que devienen de sus múltiples modos de identificación social, y que dan cuenta de una configuración cultural específica, contingente, no exenta de complejas redes de poder. El modo en que los diversos agrupamientos sociales se posicionan en el campo social da cuenta de una cantidad diferencial de recursos y reglas que condicionan, a la vez que habilitan, sus prácticas sociales (Giddens, 1984). De este modo, la indagación sobre los modos de resolución de las tensiones que se advierten “al nivel de las prácticas” por contar con criterios de identificación concurrentes y

contradictorios, ofrece la posibilidad de reflexionar en profundidad sobre las especificidades de las configuraciones culturales que operan como “estructura estructurante” de la subjetividad de los agentes sociales (Bourdieu, 1991). En particular, interesa reflexionar (a partir de un caso paradigmático) los modos de resolución de las contradicciones y tensiones asociadas a los significados y prácticas políticas de los miembros de la Asociación de los Testigos de Jehová en Argentina, con la expectativa de ofrecer líneas de interpretación que puedan ser consideradas en otros casos en los cuales es posible advertir las mismas oposiciones aparentes. Los agentes sociales cuentan con múltiples identificaciones que operan de manera concurrente en el marco de una realidad social dialéctica (Jenkins, 2002). Tales identificaciones, en muchos casos, promueven modos de acción que se presentan como contradictorios y que generan tensiones identitarias que se resuelven a nivel de la subjetividad de los agentes sociales. El caso de estudio (Testigos de Jehová) se presenta como paradigmático para reconocer las tensiones emergentes asociadas a la identificación religiosa y la práctica política. De este modo, se pretende reconocer qué significaciones asociadas a las prácticas políticas sostienen los Testigos de Jehová. Para abordar el problema, se pretende una aproximación interdisciplinaria, con indagación empírica inductiva, por medio del estudio de caso, desde los campos de la Sociología Política, la Sociología de la Religión y la Antropología Cultural.

.....

* Esteban Maioli

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Argentina. Programa Argentina - FLACSO . Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

Resumen de ponencia

IGREJA DECOLONIAL

*Danilo Macruz Inácio

HINO DA PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA

Do Araguaia até o Xingu
Do Pará ao Travessão
Prelazia de São Félix
Povo de Deus no Sertão!

Nas águas, na terra, na ilha, na Serra
Na mata, na aldeia, na rua, na estrada
Um só povo em caminhada
Que lutando, unidi, vai
Buscando a casa do Pai!

O Senhor Ressucitado
Nos tirou da escravidão,
Pra vivermos libertados
Do pecado e da opressão.

Batizados no seu Filho,
O Pai nos faz filhos de Deus
E nos irmana o Espírito
Na Igreja, Povo de Deus.

A luta do dia-a-dia
Nos faz irmãos dos irmãos
E a Páscoa da Eucaristia
Confirma nossa união.

Se acreditamos no homem
É porque cremos em Deus
Queremos nova esta terra,
Porque esperamos os Céus.

IGREJA DECOLONIAL

Este artigo se propõe a apresentar pontos de convergências da Teologia da Libertação com a decolonialidade. Mostrando como a ação da igreja católica a partir da década de 60, juntamente com os povos oprimidos no contexto do conflito agrário e da ditadura militar no Brasil, apresentou sujeitos e estratégias de lutas na busca por justiça.

Um protagonista dessa luta pela igualdade social no campo e também um expoente da Teologia da Libertação na América Latina é Dom Pedro Casaldáliga. De origem catalã escolhe a região conflituosa do nordeste do estado do Mato Grosso para iniciar seu processo de luta ao lado do povo. Esta região que é cortada pelo Rio Araguaia é pertencente ao território da Amazônia Legal, mas mesmo assim é devastada até os dias atuais pelos latifúndios pertencentes a empresários principalmente provenientes do sul e sudeste brasileiro. Esse território tem pouca inserção e atuação do poder público, além da expulsão dos indígenas das suas terras sagradas.

Casaldáliga escolhe São Félix do Araguaia-MT para fincar seu pé descalço sobre a terra vermelha, esse município foi a primeira sede da Prelazia de São Félix do Araguaia, onde Pedro foi consagrado como Bispo. A nova prelazia abrange uma grande região com muitos municípios e distritos mas com muita dificuldade de acesso.

O Bispo Dom Pedro ao iniciar seus projetos e trabalhos com a opção pela luta ao lado dos oprimidos, percebe que os opressores possuem recursos econômicos e interferências no poder público local e regional, decidindo ir em busca de pessoas ligadas ou não às igrejas, para construir juntos os processos de emancipação. Durante a ditadura organiza reuniões clandestinas nas universidades (principalmente do sudeste), contando da realidade local e de que precisavam de mais pessoas de mãos dadas para conseguir continuar os projetos. A prelazia começa uma organização em conjunto dos agentes pastorais com alguns principais eixos: educação, saúde, política, pastoral, indígena, terra.

Os agentes pastorais eram tanto pessoas da região quanto pessoas provenientes de outros estados brasileiros e de outras classes sociais, como universitários, militantes, artistas, seminaristas, educadores sociais, profissionais de saúde, que acreditavam em novas possibilidades de justiça social no campo.

Esses sujeitos, Dom Pedro e agentes sociais, nesse momento de conflito político mobilizaram estratégias de lutas como criação das entidades: CPT (Comissão Pastoral da Terra) e Cimi (Conselho Indigenista Missionário). Além dessas entidades, foram importantes para ampliar o processo, as CEB-s (Comunidades eclesiais de base).

A CPT é uma importante entidade no processo de luta pela reforma agrária. Que mesmo nesse momento de censura e perseguição política conseguiu reconfigurar o contexto de repressão da população do Araguaia, indígenas, posseiros, peões. A CPT tem como um dos seus objetivos ser uma ferramenta de denúncia, proteção, apoio, às minorias oprimidas que passam pelo processo de conflito da terra.

Assim como a CPT o Cimi também foi criado com intuito de fortalecer a causa indígena pela demarcação territorial. “O Cimi é um organismo vinculado à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) que, em sua atuação missionária, conferiu um novo sentido ao trabalho da igreja católica junto aos povos indígenas.” Tal conselho, criado em 1972, trabalha em consonância com os povos indígenas em prol da integração destes com a sociedade brasileira. As dinâmicas promovidas pelo Cimi articulavam assembleias indígenas para assegurar os seus direitos à diversidade cultural.

Nesta mesma perspectiva da luta pela terra, a prelazia utilizava das CEB-s como

ferramenta de ramificação dos processos de conscientização da opressão, por meio do trabalho de base.

As CEB-s se ramificaram nos municípios e distritos que a prelazia abrangia, isso trazia um trabalho de base mais forte, onde se discutiam os problemas da comunidade, política, educação, saúde, latifúndios, opressão, além da parte litúrgica.

A conscientização da opressão por parte das trabalhadoras do campo levava a uma provocação perante aos opressores, que contratavam essas pessoas em sistemas semi-escravocratas, mal pagos, explorados, locais insalubres. Mas a emancipação destas pessoas juntamente com a igreja, conseguiam realizar tensionamentos.

Todas essas estratégias de luta supracitadas, utilizadas pela prelazia, foram baseadas na Teologia da Libertação que tem sua fundação após o Concílio Ecumênico Vaticano II, realizado pelo Papa João XXIII. Este Concílio foi um marco dentro da Igreja Católica, pois inicia-se uma movimentação dentro desta instituição que tentou uma aproximação do evangelho, da teoria e da ação.

Uma das críticas desse Concílio era direcionada à distância da igreja e da realidade da população pobre, explorada, oprimida. E ao fato da igreja ainda possuir uma quantidade relevante de bens materiais, entrando em contradição com a luta contra o capitalismo e no acúmulo de dinheiro. O que provocou uma reação de vários bispos do mundo, principalmente na América Latina, além de teóricos afins. Tais como: Dom Hélder Câmara, Dom Antônio Fragoso, Dom Paulo Evaristo Arns, Dom Tomás Balduino, Dom Pedro Casaldáliga, Dom Aloísio Lorscheider, Dom Leônidas Proaño, Dom Oscar Romero, Leonardo Boff, Clodovis Boff, Frei Betto, Enrique Dussel, Gustavo Gutiérrez, Marcelo Barros, Pablo Richard, Juan Luis Segundo, Segundo Galilea, Jon Sobrino, José Comblin, Hugo Assmann. Esses são alguns dos nomes fortes da Teologia da Libertação, alguns deles de origem européia, mas com expressão do seu trabalho de base realizado no continente latino.

A Teologia da Libertação gera grandes inquietações dentro da igreja católica o que leva ao afastamento de alguns destes nomes fortes dentro da corrente. Mas mesmo expulsos da igreja e sem a batina seguem na luta, escrevendo e disseminando os fortes votos da igreja dos pobres.

Com reflexões socialistas e trabalhos de base, contra o latifúndio e o acúmulo de capital, segue a prelazia nas mãos de Dom Pedro, em movimentos conjuntos com a população local e migrantes, além de jovens provenientes de outros estados brasileiros.

As convergências da Teologia da Libertação com a decolonialidade podem ser percebidas na construção de novas possibilidades que se configuram nas estratégias de luta adotadas pelos sujeitos no contexto dos conflitos agrários na região do Araguaia. O empoderamento destes sujeitos pela conscientização, organização coletiva, processos de educação popular, podem ser considerados um enfrentamento da colonialidade do ser, do saber e do poder.

O fato de se saberem explorados e se vêem enquanto protagonistas da luta pode ser considerado um processo de emancipação da opressão que resultou em terras reconhecidas, em demarcação territorial, agricultura de subsistência, formação popular.

Processos esses que se configuram contra a opressão, contra a nossa história da escravidão e do patriarcado, que ainda perduram nos dias e hoje. A luta indígena na tentativa de resgate de suas terras das mãos dos colonizadores. O fortalecimento das bases e movimentos sociais que tencionam os latifundiários e o poder público.

DE DONDE VENGO YO

Minha mãe e meu pai são paulistas e estudavam na USP durante a ditadura militar, participando dos movimentos estudantis, e foram a uma das reuniões com Pedro. Se encantaram com a ideia de resolverem escrever uma carta para a prelazia. Eles demoraram um ano para aceitarem os dois, pois como estavam em período de ditadura, desconfiavam de tudo. Eles viveram em Porto Alegre do Norte durante 13 anos, onde nascemos Jana (82), Giba (84) e eu em 87. Escrevo esta parte para dizer que muitas das informações aqui contidas são estórias e histórias que escuto desde pequeno, por muita gente que participou destes processos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Portais visitados em 3 de julho de 2017:

www.cimi.org.br

www.cptnacional.org.br

www.prelaziasaofelixdoaraguaia.org.br

CAMILO, Rodrigo Augusto Leão. A AÇÃO POLÍTICA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO HOJE: ESTUDO DE CASO DA PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA (MT). UFG, 2013;

CASALDÁLIGA, Pedro. Questão agrária, uma questão política. Depoimento perante a CPI da terra. Brasília, 1977;

_____. Uma Igreja da amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social. Carta episcopal, 1971;

ESCRIBANO, Francisc. Descalço sobre a Terra Vermelha - a vida do bispo Casaldáliga, Campinas, Editora Unicamp, 2014;

ESTERCI, N. Conflito no Araguaia: Peões e posseiros contra a grande empresa. Petrópolis: Vozes, 1987;

NASCIMENTO, Claudiomiro. IGREJA CATÓLICA E A LUTA PELA REFORMA AGRÁRIA NO BRASIL. Diálogos, DHI/PPH/UEM, v.14, n.1, p.175-196, 2010;

SANTOS, Paulo Cesar Moreira. ARAGUAIA: ENTRE PALAVRAS, ROÇAS E FUZIS. A PEDAGOGIA DOS AGENTES PASTORAIS NO NORDESTE MATOGROSSENSE, NOS ANOS 1960/1970. UFMT, 2014;

SILVA, Sandro Ramon Ferreira da. O tempo das utopias. Religião e romantismos revolucionários no imaginário da Teologia da Libertação dos anos 1960 aos 1990. UFF, 2013;

.....

*** Danilo Macruz Inácio**

Faculdade de Educação. Universidade Federal de Minas Gerais - FaE/UFMG. Belo Horizonte- MG, Brasil

Resumen de ponencia

LA FIGURA MARIANA Y LA MEMORIA POLÍTICA DE LOS CUERPOS EN DICTADURA: HACIA UNA RESACRALIZACIÓN ÉTICA DE LA VIDA.

*María Magdalena Becerra Tapia

Considerando la violencia desnuda con que los Estados de Excepción- naturalizaron sus políticas de exterminio, el presente trabajo (1) propone una lectura decolonial de la Virgen de la Inmaculada Concepción, en la que a partir del Método Analéctico crítico de Enrique Dussel, se pretende des-invisibilizar el significado ético-material de la figura mariana en el período de dictadura chilena. Esta lectura decolonial de la memoria de los cuerpos en dictadura, apuesta a una “resacralización política de la figura mariana”, (que va de la mano con una secularización de la economía de la muerte que instala el modelo neoliberal), entendiendo que esta pasa necesariamente por una superación transmoderna del fundamento “fetichista” moderno y del estatuto “secularizante” de la posmodernidad. De acuerdo a lo expuesto, la dimensión “analógica” e interseccional de la figura mariana se explicará en su semejanza- de opresiones con las madres de los Detenidos Desaparecidos que buscan los cuerpos de sus hijos en las calles de la ciudad sitiada, así como con las corporalidades subalternizadas a lo largo de la historia (los cuerpos esclavizados del coloniaje, la mujer frente al patriarcado, los cuerpos de ejecutados políticos exhibidos en la vía pública: el cuerpo social, el pueblo y su potencial ético-político), recuperando potencialmente la memoria epistémica de las luchas populares, de la cristiandad primitiva y de las cosmologías mítico-cultuales en espacio amerindio. Siguiendo la lógica identidad/diferencia, hegemónica en la episteme moderna, la identidad actúa precisamente como un procedimiento de monumentalización (fetichización desligada de la praxis vital y del carácter mítico sagrado y ocultado por el régimen epistémico moderno), en el que absolutiza una representación de lo real (más que lo real mismo), una mediación idolátrica (como la ley, el capital y la estética de lo bello y lo sublime) que se hace fin en sí misma (auto-teleológica), cuya diferencia se convierte es la mera materialidad “desublimada”, anónima. En efecto, a diferencia del horizonte espiritual religioso de las culturas no-modernas, el horizonte liberal que funda la ley moderna se sustenta en la construcción de mónadas individuales (el “individuo” o “sujeto occidental”) que se sostienen a partir del horizonte categorial y epistémico fundado por el contractualismo, la ética protestante y el capitalismo calvinista (todos estos, potentes dispositivos de descomunitarización). En este horizonte de sentido, lo religioso es el elemento fundamental que restituye el cuerpo de una comunidad (de todos sus integrantes), pues rearticula las energías vitales provenientes de la materialidad más elemental de cada uno de sus miembros y de la comunidad en su conjunto, con las “representaciones” más cercanas a la lógica de la presencia, esto es, manteniendo armónicamente (analécticamente) el vínculo entre inmanencia material y trascendencia simbólica. En este sentido, la resacralización de la figura mariana se

revelaría como posibilidad de reapropiación o reterritorialización del cuerpo ocupado - "la ciudad sitiada"- por las fuerzas fácticas y las fronteras imaginadas por las fuerzas militarizadas de orden público, permitiendo devolver el cuerpo social a su base política. A partir de esta lectura de la virgen es posible ver cómo "el "pueblo" se transforma así en actor colectivo político y no en un "sujeto histórico" sustancial fetichizado, revelándose como "hegemón analógico" en la toma de conciencia de un acontecimiento- liberador necesario para que le pueblo entre en la historia. Entendiendo la liberación como momento de co-construcción y re-positivación de las alteridades negadas, una lectura analéctica del cuerpo de la Virgen de la Inmaculada Concepción (y los marcos patriarcales, eurocéntricos y necropolíticos que la han forjado como figura femenina occidental), permitirá liberar su potencial crítico revolucionario en tanto "exterioridad crítica" e "hiperpotencia" (madre del "pueblo" y de los oprimidos como son Tonantzin-Guadalupe en la larga historia popular mexicana), posibilitando el pasaje del "Estado de Excepción" propio de las dictaduras latinoamericanas, hacia un "Estado de rebelión" basado en el principio ético de afirmación de la vida. En suma, esta propuesta de liberación permite visibilizar los marcos encubridores que han operado desde el coloniaje hasta el actual Estado-nación, propiciando la situacionalidad y re-lugarización de la memoria política latinoamericana en la cartografía geopolítica global, tratándose de un ethos no-moderno cuyo horizonte mater-ial (geofísico, ecológico, económico) y matricial (como inmanencia, presencia y "valor de uso"), apela a la resacralización de la vida. Esta instancia de abordaje concita a un replanteo de las políticas de la memoria concebidas por el programa moderno para su propia experiencia histórica de dominación.

(1) Esta propuesta se enmarca proyecto de libro "Dussel en Chile", en el contexto del Primer Coloquio FL Chile: "Hacia una Estética de la Liberación Latinoamericana de cara al siglo XXI", CIELA, U. de Chile (Agosto, 2017).

.....

* María Magdalena Becerra Tapia

Centro de Investigación en Estéticas Latinoamericanas. Universidad de Chile - CIELA. Santiago, Chile

Resumen de ponencia

LA IGLESIA EVANGÉLICA Y SU PARTICIPACIÓN EN LA POLÍTICA, EL CASO DE PANAMÁ.

*Alberto Agrazal

La iglesia evangélica y su participación en la política, el caso de Panamá.

La inserción de la religión en el campo de la política, en la realidad social panameña es un fenómeno que inicia en los años noventa y que tiene mayor influencia a partir del año 2010.

Masferrer Kan, Elio, describe en su libro Religión, políticas y metodologías: una influencia de los grupos religiosos en la decisión de las políticas públicas y que crean una sociedad desigual en la que los derechos de los grupos vulnerables son obviados por el estado.

La mayor inserción de grupos religiosos es de aquellos de rito neopentecostal y es que partir del año 2000 según el instituto de estadísticas censo de Panamá, los grupos religiosos protestantes, empiezan a crecer, mientras que la iglesia católica empieza a perder influencia sobre todo en las comunidades más vulnerables.

El primer intento de inserción se dio en el año 1992, el grupo religioso denominado Asamblea de Dios, incentivo una campaña para crear un partido político con miras a reformar los valores del país, aunque tuvo los miembros para ser inscrito como partido político no obtuvo, los votos suficientes para ser avalado por el tribunal electoral.

A partir del año 2009, ciertas autoridades de las iglesias protestantes deciden apostar por las políticas como candidatos de algunos partidos políticos.

Aunque la constitución panameña no permite la candidatura de líderes religiosos, muchos incumplieron la norma y esto llevo a disputa entre la iglesia católica y la iglesia protestante que exiguo un decreto prohibiera este tipo de candidaturas.

En el periodo electoral 2014, se da el triunfo de los primero líderes de las iglesias protestantes, ocupando puestos de alcaldes y otros aportan dineros a diferentes campañas políticas y también respaldan abiertamente a diferentes candidatos.

Pero es a partir del año 2016, en la que se inicia el camino para consolidar a los diferentes grupos y la discusión de la ley 61 de la educación sexual, abre el espacio de lucha para que estos grupos incursionen en la política y llamen a la unidad a través del partido político País, así se inicia una serie de protestas para frenar la discusión de la ley.

El 2017, se inscribió oficialmente el partido País, de allí se lanzó las campañas en contra de la vieja política que según las representantes de estos buscan imponer la ideología de género, destrucción de la familia tradicional y de allí convocan a una marcha con una temática claramente política.

Llevaron pancartas con mensajes como: “somos una población creciente” “respeten nuestras creencias” “¿Cuántos votos somos?” queda claramente señalado el poder alterno que están consolidado las iglesias dentro de nuestra sociedad.

El año 2018 año de periodo preelectoral, inicio con un nuevo llamado a la unidad, que surge de la opinión que dio la Corte Interamericana de Derechos Humanos, que ha llegado a personas ajenas a la estos grupos e incluso ha sumado a sectores ultraconservadores de la iglesia católica.

Lo más interesante desde punto de vista sociológico, es cuáles serán los conflictos que surgirán con esta fusión del campo político- religioso, ya que los grupos evangélicos han logrado internalizar en gran parte de la población que las vieja política como ellos le llaman intenta acabar con la sociedad ya establecida, también hay que agregar que la falta de credibilidad de los actuales actores políticos, crean tierra fértil para que estos grupos, se consolide como un poder absoluto a través de la política y desde allí oponerse a diferentes políticas liberales como ellos las denominan.

También la falta de una institucionalidad democrática fuerte conlleva a que las iglesias sean la respuesta o el lugar de desahogo ante una estructura desigual, Panamá no escapa a esta realidad, la gran incidencia de la corrupción en el pasado y actual gobierno, ha creado otro bastión de recursos para consolidar la postura de un gobierno cristiano, como la solución a estas realidades. Desde este punto de vista podemos concluir que la religión puede ser un motor de avance o de constricción de la estructura social, pero depende del tipo de conciencia que vaya desarrollando y como quiera ejercer su poder alterno.

.....

* Alberto Agrazal

Universidad de Panamá UP. Panamá, Panamá

Resumen de ponencia

LA INCIDENCIA DE LOS EVANGÉLICOS EN LA POLÍTICA URUGUAYA

*María Victoria Sotelo

En esta ponencia se analizará la incidencia de los evangélicos en la política uruguaya. La pregunta de investigación que intentaremos responder es cuáles son las cosmovisiones religiosas que inspiran el accionar de estos representantes políticos en el parlamento uruguayo, así como en otros ámbitos de la política uruguaya. Entre diputados, ediles y funcionarios del gobierno hay al menos 16 evangélicos trabajando en política. Mantienen reuniones de trabajo y reciben cada tanto la bendición de sus correligionarios, comprometiéndose a "hacer primar la ley de Dios". Es un fenómeno que si bien en la región ya está presente hace bastante tiempo, llega a nuestro país en forma rezagada pero para instalarse definitivamente. Según el sociólogo uruguayo Rafael Bayce, los evangélicos están avanzando en política y religión. Según dicho autor, "las creencias pentecostales o evangélicas forman parte de la oferta en un mercado de bienes simbólicos" por el cual optan las clases medias amenazadas de movilidad descendente y las que no acceden al paquete de bienes y servicios que el Estado mengua. "Pero esos bienes simbólicos no están totalmente desvinculados de la necesidad por bienes materiales, cuya provisión se confía mágicamente a sanaciones demoníacas y a actos de fe, en general monetariamente apoyados, por su puesto, a falta de suficiencia del Estado en proveer al deseo creciente y azuzado científicamente" (Bayce, 2017).

El autor señala que los mapas de intersección entre política y religión son apreciables e iluminadores de la realidad profunda en la que estamos inmersos, ya que en esa empresa de provisión de bienes materiales mágicamente provistos "van de contrabando creencias político ideológicas macro muy abarcativas" (Bayce, 2017). Para dicho autor, la oferta religiosa no está desvinculada de los modelos político económicos de los que parte de su racionalidad nació.

El universo evangélico en Uruguay

El sociólogo Pablo Guerra relevó en el año 1993 todas las organizaciones religiosas presentes en Montevideo. Si bien el investigador manifiesta haber tenido dificultades para acceder a todas las experiencias religiosas por su gran vastedad y muchas veces por la resistencia de algunas autoridades religiosas a ser entrevistadas, dicha investigación sirvió de base para el diseño posterior de varias encuestas y da cuenta del panorama evangélico en nuestro país.

Guerra agrupa como "Iglesias Evangélicas Históricas" a la Iglesia Evangélica Valdense en el Río de la Plata, la Iglesia Evangélica Metodista en el Uruguay, la Iglesia Evangélica del Río de la Plata, la Confraternidad de Iglesias Evangélicas Menonitas, la Primera Iglesia Evangélica Armenia, la Iglesia Evangélica Luterana Unida y la Iglesia Reformada Húngara.

Caracterizadas como “otras iglesias evangélicas” encontramos a la Alianza Cristiana y Misionera, Iglesia de Cristo, Iglesia Evangélica Bautista, Iglesia Ministerios de Gracia en el Uruguay, Iglesia del Movimiento Misionero Mundial en Uruguay, Christ Church, Nazarenos, Misión Evangélica e Iglesia Evangélica Armenia.

Dentro de las “Iglesias pentecostales”, Guerra agrupa a las Asambleas de Dios, Iglesia de Dios, Iglesia de Dios Pentecostal, Ondas de Amor y Paz, Dios es amor, Iglesia de Dios de la Profecía, Iglesia Pentecostal Unida Internacional, Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, Iglesia Pentecostal de los Milagros Primitivos y alrededor de 40 denominaciones menores.

Finalmente, caracteriza como “otras iglesias cristianas” a las siguientes iglesias: Ciencia Cristiana; Testigos de Jehová; Adventistas del Séptimo Día; Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones); Iglesia Nueva apostólica (origen Inglaterra).

Protestantismo popular

Como hemos explicitado al comienzo de este capítulo, a partir de las inmigraciones protestantes que llegaron a nuestro país desde fines del siglo XIX, el protestantismo, dividido en varias iglesias separadas, especialmente dentro del movimiento pentecostal, comienza lentamente a crecer y a disputarle al catolicismo la hegemonía que hasta entonces tuviera. La diversidad de orientaciones al interior del protestantismo respondería a que el mismo “desconfía a priori de una unidad institucional monolítica que se atribuya en exclusividad los derechos de interpretación de los textos”, como bien explica el Pastor evangélico uruguayo Emilio Castro (1969: 28).

Como señala la antropóloga uruguaya Tereza Porzekanski (2014), dentro de las corrientes protestantes y a lo largo del siglo, aparecieron diversas orientaciones, más allá de las tradicionales (presbiteriana, episcopal y metodista), siendo la más reciente el protestantismo de misión, en especial el de corte Pentecostal. En el caso de los movimientos pentecostales de visibilidad actual, provenientes principalmente desde Brasil, esta clase de autonomía es todavía más pronunciada habiendo encontrado campo fértil en los barrios de bajos recursos con necesidades materiales, señala la autora (Porzekanski, 2014: 29).

En palabras de Porzekanski: “con desarrollos propiamente latinoamericanos y practicando formas de revivalismo carismático dentro mismo de las iglesias protestantes, los nuevos pentecostales han creado sus propios seguidores y audiencias. Un cariz que parte de lo emocional aunque se vincula en definitiva con la aspiración a resolver los problemas materiales de los creyentes, parece caracterizarlos. Grupos tales como “Misión Vida para las Naciones”, “La Iglesia Universal del Reino de Dios” (“Pare de Sufrir”), “Dios es amor”, Iglesias neo Bautistas, Adventistas son algunos ejemplos” (Porzekanski, 2014: 29).

Veremos a continuación una caracterización más detallada de este fenómeno que se ha dado en llamar el “neopentecostalismo” y qué abordajes sociológicos ha tenido en nuestro país.

El Neopentecostalismo

El neopentecostalismo (Oro, 1992) se encuentra constituido por grupos religiosos que toman como base de su doctrina los textos bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Esto marca cierta analogía tanto con los católicos y los protestantes

históricos como con el pentecostalismo “tradicional”. Sin embargo, la diferencia radica en tres aspectos fundamentales: el empleo casi excesivo de los medios de comunicación para difundir su culto, el fuerte carisma de sus pastores para captar fieles y la utilización de todo tipo de recursos para obtener beneficios económicos. Estos elementos han sido criticados por los otros movimientos cristianos. Las iglesias neopentecostales han ingresado a Uruguay en la década del setenta, fundamentalmente desde Brasil y Argentina, pero comienzan a tener relieve y visibilidad pública en la década de los ochenta y noventa (Da Costa, 2003: 77). Dichas iglesias se caracterizan por estar compuestas por líderes carismáticos que presiden ceremonias de gran contenido expresivo y emocional, a través de la música, rituales de exorcismos y sanación, y discursos conmovedores que involucran una participación activa del público presente. A su vez, se destacan por un uso intensivo de los medios masivos de comunicación y por encontrarse estructurados empresarialmente con una amplia circulación de dinero.

Los fieles que asisten a dichos cultos provienen en su mayoría de otras religiones, y pertenecen a las capas sociales menos favorecidas, siendo atraídos por un discurso religioso que les propone soluciones espirituales para sus problemas cotidianos. Según Bastian “el pentecostalismo como religión del pobre es una expresión de una conciencia fragmentada que busca encontrar sentido a la marginación en la que se halla” (Bastian, 1997: 143).

Dicho autor distingue cuatro rasgos característicos del pentecostalismo: una teología oral, un decir glosolálico, un hacer taumatúrgico y una práctica exorcística (Bastian, 1997: 145). La teología oral supone la prevalencia de un discurso oral no sistematizado por sobre el estudio y la lectura crítica de los textos sagrados, lo cual supone un quiebre con la tradición religiosa cristiana. En cuanto al decir glosolálico, éste constituye el fenómeno de “hablar en lenguas”, que incluye dos tipos: la glosolalia (la emisión de sonidos ininteligibles que no forman parte de ninguna lengua) y la xenoglosia (hablar inteligiblemente una lengua que es desconocida por quien la emite) (Zalpa, 2003: 113). El hacer taumatúrgico por otra parte, consiste en la sanación física a través de los milagros, lo que la inscribe “en la prolongada permanencia de las tradiciones precolombinas y afroamericanas, en las que se puso siempre el acento sobre el carácter mágico de la curación” (Bastian, 1997: 145). En último lugar, la práctica exorcística supone la expulsión de los demonios que se han incorporado en los creyentes, a través de la “imposición de manos”.

En opinión de Ari Pedro Oro (2003), las controversias que el neopentecostalismo provoca en la prensa y en los medios académico y religioso, deriva de su capacidad de romper consensos más o menos establecidos. El tema de la economía y más específicamente, la importancia atribuida al dinero por la mayoría de las iglesias neopentecostales, es por cierto, el más controvertido. Mientras que otras religiones mantienen una relación esquivada con el dinero, las iglesias neopentecostales asumen un interés por él, le reservan sentidos positivos, constatándose una amplia circulación monetaria en sus templos. Si históricamente el dinero fue concebido por otras religiones como algo impuro, como cristalización del mal y de los vicios, en los neopentecostalismos el mismo es un símbolo de la fe que el fiel deposita en su Dios, donde prevalece la creencia de que la gracia esperada guarda relación con la cuantía ofertada.

El énfasis puesto en la magia por parte del neopentecostalismo, es otro punto que

suscita controversias. En este tipo de manifestaciones religiosas la magia es utilizada para resolver problemas de la sociedad moderna, sobre todo los que atormentan a las personas en lo económico

.....

*** María Victoria Sotelo**

Departamento de Sociología - DS/UDELAR. Montevideo, Uruguay

Resumen de ponencia

LA NUEVA CONQUISTA DE AMÉRICA DEL SUR Y EL CARIBE (MI REINO NO ES DE ESTE MUNDO?)

*Javier Horacio Perez Diez

La realidad de América central y América del sur es triste. Podría ser alegre, formidable. Pero es triste. Después de un amanecer esperanzador el continente vuelve a sumirse en las tinieblas. Estamos al borde de un abismo que no es fácil de comprender y necesitamos crear categorías que nos permitan hacerlo.

En pleno siglo XXI, los habitantes de esta América vivimos desolados por la construcción de un pueblo de esclavos al servicio de los herederos de la primera conquista global del continente que vino desde Europa a finales de S. XV.

Hoy, ante la posibilidad de la consolidación de políticas a favor de los sumergidos, esos herederos de los conquistadores han comenzado, con puntillosa prolijidad, a llevar a delante una nueva conquista. Las herramientas parecen diferentes, pero no lo son tanto, a las de aquellos que bajaron de unos barcos de madera con espadas y arcabuces, petos y espaldares que se oxidaban con el agua salada (hierros contra piedras) y masacraron a millones de personas. Los objetivos siguen siendo los de aquel entonces, el robo es su meta. Pero esta vez no hay objetos de oro y plata, sólo recursos naturales, fuerza de trabajo y millones de consumidores.

Esta vez, cuando los pueblos empezaban a reconquistar sus espacios y los “indios”, los “Cabeza negra”, los maldecidos del continente se animaban a levantar los ojos, los “sin tierra” creían otra vez en la posibilidad de ser dueños, los herederos del S. XV llegan a sangre y fuego. La sangre de un Cristo devaluado y el fuego del infierno del hambre y la marginación

Pero no empezaron hoy a armar esta reconquista los nuevos conquistadores. Ya habían empezado a armar sus ejércitos de mercaderes de la fe, sus parodias de iglesias y religiones. Muchos de ellos vienen desde el norte del continente y desde mediados del S. XIX están urdiendo el tejido de sus redes. Otros en la misma meso y sur América con los mismos dioses que Cortez, Almagro, Garay.

Ya no hay bandos proclamando la justicia divina, ahora televisión y redes sociales gritan a los oídos y los ojos de la gente la imperiosa necesidad de creer en sí mismos, en sus méritos, y creerse únicos culpables de sus propias desgracias y dejar en manos de los que los visitan casa por casa, que les hablan de la felicidad que algún día vendrá y del desempleo como oportunidad, la construcción de un futuro venturoso.

No es la intención de este trabajo, juzgar a las religiones como tales, ni poner en duda creencias o rituales que como partes de alguna cultura son constitutivas de sus individuos.

Mi hipótesis es que la religión, rediseñada a la manera del mercado, “marquetinizada”, usada como arma y como grillete del alma es, otra vez, la herramienta para concluir con el trabajo iniciado hace seis siglos.

Intentaré entonces hacer visible que ahora desde América del Norte, con el mismo

discurso de Joe Smith (N.Y, Libro del Mormón, 1830), con nuevas reuniones religiosas nacidas en ese país que dan la herramientas para los discursos a personajes políticos se está desarrollando una nueva conquista , volviendo a utilizar la relación de los pueblos con sus creencias.

Tomaré como ejemplos entre otros: Los Testigos de Jehová (Pennsylvania, 1870) aparecen a partir de distintos grupo de cristianos que formaban un movimiento de Estudiantes de la Biblia, organizados por Charles Taze Russell, 1870., la Ciencia Cristiana (Massachusetts, 1879), la Iglesia Pentecostal (Kansas en 1901) o la Cinesiología Fundada por Mary Baker Eddy (nombre original: Mary Ann Morse Baker) y un grupo de sus estudiantes de las teorías sobre la salud, a partir de sus propias revelaciones. (Nueva Jersey, 1953)

Para esto intentaré hacer comprender los antecedentes de esta realidad. Empezaré por caracterizar la conquista original, con sus particularidades históricas en función del origen religioso, social y político de cada grupo de invasores europeos a nuestro continente.

Trataré de demostrar que estos grupos religiosos actuales, son herramientas similares a las utilizadas hace seis siglos para la primera conquista .

.....

*** Javier Horacio Perez Diez**

Estudio Pérez Diez EPD. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

Resumen de ponencia

LOS RETOS DE UN PROYECTO DIOCESANO EN LA FRONTERA CHIAPAS-GUATEMALA

*Enriqueta Lerma Rodríguez

Se abordan las dinámicas de articulación social y resistencia que mantienen las comunidades eclesiales de base en la frontera Chiapas-Guatemala. Se busca mostrar las posibilidades que desde la fe logran promover acciones de resistencia y organización social, así como de construcción de comunidad en sociedades golpeadas por la marginalidad y la pobreza.

Esta ponencia se compone de dos ejes. En el primero expongo las características de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, una que optó por los pobres desde el Concilio Vaticano II, y que actualmente se organiza, a través de una red de católicos, llamada Pueblo Creyente, en defensa de los territorios indígenas y de los derechos humanos, al tiempo que mantiene un discurso que privilegia la sustentabilidad productiva en Chiapas. Dicha organización puede ser vista como un espacio de reivindicación indígena-campesina, única en su tipo en todo México, pues aglutina a miles de participantes en torno a la movilización política desde la fe; pero sobre todo con base en aspiraciones de organización autonómica, ya que son adherentes de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, impulsada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Lo expuesto sobre esta organización, lo articulo con el segundo eje, en el que trato de exponer el proceso de producción de una franja fronteriza controlada en torno al límite internacional Chiapas-Guatemala. Me centro en el caso específico de dos municipios chiapanecos: Frontera Comalapa y Chicomuselo, que se han visto afectados por la producción de la franja fronteriza. El primero con el hacinamiento de la migración centromericana, que no encuentra oportunidades laborales, el incremento de la delincuencia organizada y la falta de una estructura social que permita la articulación de la sociedad civil en torno a la resolución de sus problemáticas. En el vecino municipio de Chicomuselo, por su parte, se observa la incentivación de exploraciones para la explotación minera y el incremento de la inseguridad por la construcción de un cuartel militar. Ambos contextos son resultado del blindaje de la frontera, una que ha comenzado a endurecerse a partir de 2012, cuando se dio a conocer el Programa Frontera Sur, por parte del gobierno mexicano, y con el que se han instalado nuevos dispositivos de control migratorio.

El Pueblo Creyente, a través de la parroquia del Santo Niño de Atocha, en Frontera Comalapa, y de la parroquia de San Pedro y San Pablo, en Chicomuselo, suponen unas de las pocas opciones, sino es que las únicas, en ofrecer propuestas de articulación social y de resistencia ante el despojo, la discriminación espacial y social, que han detonado la producción de la franja fronteriza contralada. Entre otras estrategias, la de Comalapa se ha propuesto restablecer el tejido social a través de la organización de la

fiesta patronal, que permite que los vecinos se conozcan, compartan espacios y construyan redes solidarias; por otra parte, han construido un centro de apoyo migrante, organizan sesiones de salud natural y promulgan un cristianismo feminista. En la de Chicomuselo, han organizado comités de derechos humanos por comunidad, construido comisiones de vigilancia, firmado acuerdos ejidales en contra de la venta de terrenos a las compañías extractivas y han logrado expulsar la minería de su territorio.

Ambos proyectos, aunque distintos, derivan de un pasado común donde la iglesia se involucró en demanda de reparto agrario, en apoyo al refugio guatemalteco durante la década de 1980, en las movilizaciones de resistencia en contra del festejo de los 500 años del encuentro de dos mundos, en apoyo al EZLN, en favor de la reivindicación de los derechos de las mujeres, y en favor de la defensa de la Madre Tierra. Es un caso interesante la posición que hoy día toma esta corriente del catolicismo posconciliar en ante el panorama de producción fronteriza.

Sin pretender una defensa apologética de la fe, se busca mostrar de manera comprensiva cómo ésta puede generar auténticas expresiones de resistencia social.

.....

* Enriqueta Lerma Rodríguez

*Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, Universidad Nacional Autónoma de México
CIMSUR-UNAM. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México*

Resumen de ponencia

MI REINO ES EL MUNDO ENTERO: LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

*Jose Maria Alban Abando

La ponencia (que se basa en un proyecto de investigación actualmente en desarrollo) se centra en la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base (CEBs a partir de ahora). Por medio de un análisis cualitativo de fuentes primarias sobre la cotidianidad de los CEBs, el artículo opera en tres ejes binarios que están relacionados entre sí: la división entre lo espiritual y lo secular, entre lo sagrado y lo profano y entre lo universal y lo particular.

El punto de partida del proyecto es el texto “Eclesiogénesis” de Leonardo Boff, en el cual se elabora un planteamiento estructural-funcionalista de los CEBs. Según Boff, los CEBs son a la vez iglesias y comunidades sociales (si cabe, “tradicionales”). Esto quiere decir que los CEBs cumplen las funciones sociales propias de las instituciones sociales y organizaciones de las sociedades modernas. Asimismo, los CEBs se articulan en torno a la fe católica, cumpliendo así el requisito para recibir la consideración de iglesias particulares (que al compartir elementos comunes con las demás iglesias particulares se articulan en universalidad). El desarrollo teológico y sociológico que Boff elabora da pie para estudiar a los CEBs como totalidades, en las cuales se presumen valores compartidos por sus individuos -el catolicismo y el anticapitalismo- que determinan la estructura y la praxis social (aquí Boff se sustenta en Tönnies, pero bien cabría Durkheim).

En éste punto surge un interrogante, ¿son realmente “lo religioso” y “lo político” entendidos y experimentados como una totalidad indivisible en los CEBs? Profundizando los esbozos del Concilio Vaticano II, los principales exponentes de la teología de la liberación (Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo y el propio Boff) teorizan que al ser la iglesia una realidad histórica y social (que es por naturaleza conflictiva), no se puede elaborar una división tajante entre religión y política. Más o menos en los mismos términos, John Milbank (teólogo no perteneciente a ésta corriente) concluye que la teología de la liberación es una teología integralista. Sin embargo, éstos planteamientos deben ser contrastados con la realidad social de los CEBs, para entender si en efecto “lo religioso” y “lo político” son entendido y experimentados como integralidades o si son, alternativamente, dimensiones intersectadas y/o paralelas, o por el contrario, separadas.

Que éstas dimensiones estén distinguidas o integradas es de alto valor sociológico, no sólo por lo que nos puede decir sobre los CEBs o la teología de la liberación, sino por que se enmarca también en los debates dominantes en torno a la relación entre secularización y modernidad, la tradición teórica centrada en las distinciones de lo

sacro y lo profano y, en última instancia, por que puede contribuir al análisis de las “comunidades políticas” (más sobre esto al final de la propuesta). Ahora, aunque el proyecto está motivado por debates recurrentes en la meta-teoría sociológica (partiendo de Weber y Durkheim) y antropológica (partiendo de Mary Douglas y Levi Strauss), el énfasis está en la praxis social y los procesos de significación. Por lo tanto, se lleva a cabo a través del lente de la sociología hermenéutica. Al estar la teología de la liberación basada en la relación dialéctica entre acción e interpretación (por lo menos en la elaboración de Juan Luis Segundo y Gustavo Gutiérrez), las herramientas de la sociología hermenéutica son fundamentales para comprender cómo los sujetos en los CEBs desarrollan, aprehenden y transforman su entendimiento. Para los teólogos de la liberación, los preceptos dominantes del Catolicismo no son independientes del entorno social de los creyentes, sino que son al contrario una función de la situación presente de quien entra en contacto con la fe. Podemos suponer entonces que mediante un proceso dialéctico, los CEBs se transforman de modo que no son entidades estáticas. El enfoque de la sociología hermenéutica parte de la premisa de que los seres humanos construyen su entorno social a través de la acción, y que a su vez éste entorno condiciona la acción. Sin embargo, no se debe confundir a ésta tradición teórico-metodológica con los enfoques posmodernos. Dentro del marco de la sociología hermenéutica, existen entendimientos que se institucionalizan y subsisten en el tiempo. En éste sentido, aunque los CEBs se transforman, hay entendimientos cristalizados como instituciones y que por tanto superan las transformaciones de la cotidianidad. ¿Qué entendimientos se institucionalizan? Para entender éstas minucias a fondo, es necesario entonces hacer una lectura interpretativa cuidadosa de las fuentes primarias, en la cual no sólo se relata lo ocurrido (acción) sino que se interpreta su significado. Como dije al inicio de la propuesta, el análisis parte de tres ejes binarios: lo espiritual y lo secular, lo sagrado y lo profano y lo universal y lo particular. A pesar de ser éste un proyecto basado en la interpretación de la acción de los sujetos, intenta escapar de lo meramente descriptivo. A la metodología hermenéutica se suma el entendimiento estructuralista (de Levi Strauss y probablemente de Durkheim) que entiende la construcción cognitiva y social como enmarcada dentro de una serie de oposiciones binarias. Bajo mi perspectiva, tanto la dimensión religiosa como la política consisten en dicotomías mutuamente excluyentes. Entonces, la interpretación de las acciones en los CEBs, a pesar de ser flexibles, tienen los límites de oposiciones binarias. Por tanto, podemos resumir la metodología del proyecto como una hermenéutica estructuralista (término acuñado por Jeffrey Alexander y Philip Smith). De ésta manera podremos observar qué es lo contingente y lo que permanece en los CEBs.

Para finalizar, plantearé en mi exposición una discusión sobre las claves que nos puede dar la teología de la liberación para una política emancipadora que reconozca la importancia de la religión en la sociedad civil. Plantearé que el esquema estructural sobre el que está edificada la teología de la liberación es coherente con la teoría populista de Ernesto Laclau. La articulación horizontal de demandas equivalentes se puede comparar a la articulación de las iglesias particulares dentro de una universalidad, la Iglesia con “I” mayúscula, la cual a su vez tiene un cierre vertical en la fe en Dios. Además, su cierre construye un exterior constitutivo entendido como dicotomía (el mal y el capital). Sin embargo, plantearé también una discusión sobre el

proyecto sociológico práctico de los CEBs, que corre el riesgo de convertirse en una comunidad política cuyo fin es sí misma; dejando de lado proyectos de carácter nacional o global (a pesar de entender efectivamente las problemáticas a esas escalas). La discusión en éste punto no será sólo un análisis crítico de la eficacia política de los CEBs sino de los modelos de comuna política a pequeña escala que dominan en algunos sectores de la izquierda.

.....

*** Jose Maria Alban Abando**

University of Chicago UofC. Chicago, Estados Unidos

Resumen de ponencia

MISA, PROMESA Y COMPROMISO EN LOS MÁRGENES DE LA IGLESIA.

*Andres Dapuez

En base a observación y participación en numerosos festivales de cargo en un pueblo del oriente del estado de Yucatán, México, esta investigación estima que la feligresía, autodenominada católica, y la iglesia católica mexicana utilizan nociones divergentes pero complementarias de “compromiso”. Para realizar un análisis no reduccionista de dicho concepto es necesario que la Antropología del Catolicismo (Mayblin et al., 2017) incorpore a algunas categorías teológicas, como la de “acomodación”. En este texto se describe cómo ambas partes, feligreses maya-hablantes y un sacerdote dominicano, realizan una acomodación paradójica de la economía sacrificial (Coleman 2011) de la otra, tergiversándola creativamente.

La topología del compromiso católico es necesariamente compuesta y paradójica. Su naturaleza es intencionalmente parasitaria. En el pueblo de X dicho compromiso se nos presenta como parásito de las promesas que los encargados se realizan entre sí y a los distintos seres no-humanos (Dios, cruces, Yuuntsilo-ob, Santos, encargados y especialistas rituales). La significación primaria de dichas promesas tiene por objeto, a su vez, a la entrega (misum) de un objeto. Dicho objeto puede ser una caja de cervezas, una olla de relleno negro, uno o varios días de trabajo para ayudar al encargado en la organización del festival, o el festival mismo, entre otras posibilidades. Pero la coincidencia etimológica entre misun, pro-misum, y com-pro-misun, no debe hacernos pensar que dichos términos designan conceptos simples engarzados simétricamente unos dentro de otros produciendo estructuras más complejas; como por ejemplo lo están esos juguetes, las matrioskas, la mayoría de las cuales son, al mismo tiempo, contendedores-contenidos. Dejando de lado el hecho de que dichos términos no sólo designan entidades conceptuales sino también refieren a experiencias, prácticas, afectos y procesos intencionales, desde el punto de vista meramente formal la dependencia mutua de dichos conceptos, en el caso maya, reside en significaciones primarias, mientras que en el católico, en una significación agregada o parasitaria.

El concepto de compromiso remite, así, a toda una suerte de socialidad difusa que implicaría, en sí mismo, una serie de transacciones. Estas, a su vez, pueden representar desde una obligación polimórfica (legal y/o moral, y/o estética, y/o social, etc) hasta la proximidad física del sujeto comprometido con su objeto. Pero la normatividad del compromiso se instaaura como una mediación necesaria en los intercambios directos (sean estos sacrificiales o comerciales). Y esta mediación debe necesariamente ser paradójica. Esta paradoja se compone de un desentendimiento entre las referencias del sacerdote, como representante de la iglesia, y de los fieles mayahablantes, a las

distintas relaciones de “compromiso”. Ambas partes no sólo divergen en sus definiciones y prácticas de compromiso. Tan o más importantes que sus definiciones son las redefiniciones que del concepto y de la participación del otro hacen el sacerdote, los ritualistas y de los ritualistas, el sacerdote. Las mismas se formulan en términos propios y contradictorios. Así, por una parte, el sacerdote intenta que “compromiso” sea una relación de relaciones, para finalmente definir el marco institucional de los fieles con su iglesia; mientras que por otra parte, los patrocinadores de los festivales buscan que el “compromiso” emerja en forma de pacto inter-pares, con el objetivo último de lograr una efectividad ritual tendiente a la regeneración óntica. La existencia de la noción amplia de compromiso, propuesta por el sacerdote, tiene otra función manifiesta, además de contener la noción local mediante la representación de una oposición. El compromiso católico busca construir iglesia. Mientras, la noción local es mucho más instrumental, pero está dirigida, nada más y nada menos, que a regenerar la vida a corto plazo. Teniendo en cuenta la mencionada historia de conflictos y desencuentros con la iglesia católica y con los intereses que muchas veces ésta ha representado en la zona, los resultados de este estudio difícilmente puedan transpolarse a todos los usos de la palabra “compromiso” en México y Latinoamérica. Sin embargo, es probable el estudio de las distintas versiones de esa noción sea clave para Latinoamérica, así como también, la aplicación sociológica del concepto teológico de “acomodación” podría explicitar variados usos paradójicos pero no contradictorios del término “compromiso”.

.....

*** Andres Dapuez**

Instituto de Estudios en Ciencias Sociales (CONICET-UNER) INeS. Paraná, Argentina

Resumen de ponencia

MISERIA, RELIGIÓN Y ESPERANZA. IMPACTO DE LOS DISCURSOS Y EL CREER EN PROBLEMÁTICAS MICROECONÓMICAS Y SOCIALES (CARTAGENA DE INDIAS, COLOMBIA, 2013-2016)

*Yirlean Dayana Ramos Feria

La religión se entiende como un conjunto de creencias y normatividad que es compartida por un grupo de personas, con el objetivo de construir vínculos con un ser divino, y que tiende a la institucionalidad. Esto es, la religión como institución social universal: Iglesia. Este carácter externo (institucionalidad) hace referencia a la interacción directa o indirecta de la institución religiosa con la sociedad de la que hace parte. Tomando como piedra de toque lo expuesto anteriormente, la religión puede ser expresada como ideología en tanto que sistema de cosmovisiones, cuyo contenido expresa ideales de vida buena y, por ende, forja identidades y patrones de comportamientos de los sujetos. Ahora bien, teniendo claro el concepto de la religión como ideología (manipulación y arbitrariedad subjetiva), podemos agregar su alta probabilidad de imponer y producir efectos en la acción de sus adeptos. Esto es, primeramente, la religión como institución de poder. Dicho poder se legitima en dos aspectos: primero, la aceptación acrítica de sus postulados. Todo valor ético y moral expuesto por la religión deberá ser admitido y ejercido con la esperanza de obtención de la salvación. Segundo, el papel de los líderes carismáticos, entendiendo el carisma como la capacidad de demostrar las hazañas, milagros y triunfos obtenidos por la bendición de Dios. ¿Pero exactamente de qué forma la Iglesia impone su visión de mundo como legítima, y construye la identidad y formas de comportamiento de sus adeptos? Según nuestro punto de vista, se materializan las ideologías a través de las herramientas del lenguaje. Así las cosas, la construcción de las identidades se constituyen a partir de procesos de socialización de los aparatos discursivos, de los ámbitos institucionales, de estrategias enunciativas y de los juegos de poder en espacialidades y temporalidades concretas. No obstante, el lenguaje y la acción social mantienen una relación mediata y no determinista, cuya mediación está dada contradictoriamente por la esperanza, que se manifiesta en los movimientos socio-religiosos.

En lo que se refiere a nuestro objeto de estudio, se determinó que las Iglesias católica y evangélica en Cartagena utilizan herramientas discursivas, tales como metáforas, analogías, promesas, amenazas, argumentos por autoridad y actos de habla, con el objetivo de diseñar patrones de creencias y comportamientos en los feligreses. Dichas pautas pueden ser resumidas en nueve aspectos, que a continuación serán enumerados, al tiempo que se muestra el comportamiento al que tiende una persona promedio con alto nivel de religiosidad en la ciudad.

Cabe aclarar aquí que, el objeto de estudio de la investigación son, por un lado, los

individuos residentes en la ciudad de Cartagena de Indias (Colombia) que cumplieron con las siguientes características: primero, que pertenezcan a los estratos socioeconómicos bajos y medio de la ciudad (estratos 1, 2 y 3) y, segundo, que sean adeptos de la religión evangélica o católica. La metodología usada fue triangular, a partir de un modelo econométrico aplicado en 2013 se decidió analizar los enunciados sobre el diezmo, matrimonio, roles de género, educación, bienes religiosos y condiciones materiales de vida. Se aplicaron entrevistas abiertas tanto a personas de estrato socioeconómico 1, 2 y 3, adeptas a la religión católica y evangélica, como a sacerdotes y pastores de dichas instituciones religiosas para mirar concretamente las materializaciones de la ideología en las palabras. Para esto, se estudiaron bajo el enfoque pragmático, específicamente identificamos los actos de habla como los lugares donde se especifican las socialidades contradictorias.

1) Diezmar como forma de combatir la pobreza: pertenecer a estratos socioeconómicos bajos; es decir, vivir en pobreza, aumenta la probabilidad de diezmar en 29,45% y las personas que se autodenominan evangélicos incrementan su probabilidad de dar diezmo en 22,49% con respecto a las personas de otras religiones.

2) El matrimonio solo puede ser una unión entre hombre y mujer, y bajo la dominación del hombre, cuya finalidad es la superación individual y de pareja, además de la multiplicación de la especie. Solo el 4,1% de las personas religiosas están divorciadas y las personas que afirmaron no tener religión alguna disminuyen su probabilidad de estar casados en un 30%. Ser evangélico equivale a tener más hijos (49,7%) que el resto de la población cartagenera.

3) El hombre siempre será la cabeza del hogar a menos que la mujer enviude o sea abandonada. Así, el 67% de los hogares de la ciudad tienen a una persona de género masculino como cabeza de hogar. No se presentaron casos de mujeres, dentro de la religión evangélica, que fueran cabeza de hogar y que no tuvieran trabajo a pesar de que el 33% de los hombres que ocupan este rol están desempleados.

4) El rol de la mujer es la sumisión ante su esposo, quién le proporcionará la satisfacción de sus necesidades afectivas y materiales; a cambio, ella deberá ser una ama de casa ideal y estar dispuesta a tener sexo cada vez que su pareja lo requiera. Dentro de la comunidad evangélica se encuentra que el 39% de las mujeres y el 24,6% de las católicas son amas de casa. De forma probabilística, se encontró que las mujeres religiosas poseen una mayor tendencia a dedicarse a las labores del hogar: 79% las católicas y 99% las evangélicas. Con respecto al papel de proveedor del hombre, se encontró que existen menos probabilidades de que conserve su papel de jefe de hogar entre menor sea su rango de ingresos. Si devenga menos de 170 dólares al mes es 19,37% menos probable que sea la cabeza en comparación con las personas que poseen más ingresos.

5) Todo tipo de bien religioso -escapularios, biblia, libro de oraciones (varía los tipos de bienes según sean católicos o evangélicos)- debe ser adquiridos para la protección ante la inseguridad, violencia y malas intenciones de las personas; además, genera crecimiento espiritual: los evangélicos compran bienes religiosos una vez al mes o varias veces al año y el hecho de ser católicos incrementa la probabilidad de comprar de forma bimensual o trimensual bienes con carácter religioso en un 3,87% y, en general, el catolicismo tiene un efecto positivo de 56,3% sobre la probabilidad de compra. Además, se encontró que las personas que asisten a los templos (católicos y evangélicos) semanalmente tienden a consumir este tipo de objetos en un 25,74%

más.

6) La pobreza debe ser aceptada: el nivel de ingreso de los católicos y evangélicos es bajo y en general, mantienen un nivel de vida medio-bajo. El modelo econométrico muestra que las personas que oran semanalmente, o más, bajan su oportunidad de poseer casa propia en un 20,74%. La probabilidad de estar trabajando es reducida en un 58% si se es católico y en 71% si se es adepto a la Iglesia evangélica.

7) No se debe trabajar más horas disminuyendo el tiempo dedicado a la oración y a la Iglesia: las mujeres tienden a dedicar más horas al templo, lo que se relaciona con la cifra de desempleo femenino en la ciudad -solo resalto aquí la relación, no causalidad. Los trabajadores evangélicos laboran, en su gran mayoría, menos horas que los ciudadanos ocupados.

8) Es necesario tener ahorros, entendiendo este como acumulación de dinero: la mayoría de los cartageneros (52,1%) afirman poseer el hábito para exaltar o sacralizar esta práctica. No obstante, las estimaciones del modelo probit mostró que ser católico reduce a probabilidad de ahorrar en un 38,58%, y poseer un alto nivel de religiosidad lo hace en 21,14%.

9) La educación es un aspecto fundamental de acuerdo a los discursos religiosos de la ciudad. No obstante, la fe debe prevalecer ante la razón: los adeptos evangélicos y católicos tienen bajo nivel escolar, no hay evidencia en la población encuestada de feligreses cristianos-evangélicos con posgrado, y pertenecer a dicha religión incrementa la probabilidad de cursar hasta la secundaria en un 13,24%.

A partir del resumen de los puntos anteriores no resultaría complejo inferir que en el fondo existe una influencia religiosa negativa en el bienestar de sus seguidores. Pero, a nuestro juicio, es necesario ver en la experiencia religiosa una lucha constante ante la muerte y la miseria. Es decir, en el sistema que genera las condiciones de desesperación, tristeza, angustia y dolor cotidiano, podemos destacar dimensiones negativas y críticas al mundo. Es necesario entonces, desprenderse de la idea que la relación es solo una confrontación entre dominados y dominadores, entre víctimas y victimarios. Los dominados, esos que actúan según las creencias y las pautas religiosas, siempre lo hacen esperanzados en algo. En último término, lo que media entre el lenguaje religioso y la acción social, entre la religión y las decisiones socioeconómicas de los cartageneros, entre las creencias y la realización de la vida como vida buena, es la esperanza.

.....

*** Yirlean Dayana Ramos Feria**

Programa de Posgrado en Sociología. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades . Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - PPS/BUAP. Puebla, México

Resumen de ponencia

MUJER MISAK, ENTRE LA CULTURA Y LA RELIGIÓN.

*Ingrid Zacipa Infante

Esta ponencia presenta algunas reflexiones a partir de los avances de una investigación que busca identificar la relación entre cultura y religión en la conformación de las identidades femeninas de las mujeres pertenecientes a la etnia Misak, ubicadas en el departamento del Cauca en Colombia, y que a la vez, hacen parte de iglesias evangélicas presentes en el Resguardo de Guambia, zona geográfica en donde tiene el mayor asentamiento la etnia Misak.

Las mujeres de esta etnia afrontan la tradición patriarcal de sus ancestros -a pesar de que existe en su cosmovisión el concepto de dualidad- el cual reconoce la igualdad entre hombres y mujeres, aun así, el “machismo” -como ellas definen la posición de los hombres de su comunidad- es muy marcado, aún así dicha situación en las iglesias evangélicas -a pesar de que la religión cristiana sea percibida como patriarcal- en el interior de la comunidad pareciera que opera como un espacio de visibilización de las mujeres.

Julieta Paredes (2010), considera que en los pueblos originarios el asunto de género no pasaba por un dualismo masculino / femenino sino por una dualidad, que si bien mantiene ordenamientos sociales para hombres y mujeres, implica también equilibrio, diálogo, equivalencia. Aunque existen otras autoras que afirman, que por el contrario si existen comunidades que desde el principio de sus cosmovisiones hay una división de género. Para el caso del Pueblo Misak, el principio de dualidad esta presente en su cosmovisión, la memoria de su pueblo dice que “allá arriba con la tierra y el agua esta el - ella, es el pishimisak, a la vez masculino y femenino, que también ha existido desde siempre, de allí parte el principio de la dualidad que se constituye en la esencia de todos los humanos” (Dagua, Tunubalá, Varela, Mosquera, 2005).

En este sentido, realizar un estudio sobre las posibilidades o no que las iglesias evangélicas proveen a las mujeres, como posibilidad de participar y tener voz, en contextos en donde históricamente han sido silenciadas y enseñadas a inclinar la cabeza ante los hombres, hace que la pregunta por las representaciones culturales de género, en palabras de Nash el estudio sobre las representaciones culturales de género, como discurso central en la construcción de la contemporaneidad occidental, aporta luz sobre los mecanismos socioculturales que actúan en la negación continua de las mujeres como sujetos políticos e históricos. Las representaciones culturales juegan así, un papel decisivo en tanto que mecanismos de subalternidad, aunque pueden también actuar como formas de resistencia” (Nash, M., 2006) en este caso si la presencia de la religión trae consigo alguna posibilidad de resistencia o emancipación. Respecto a la presencia evangélica en el resguardo de Guambia inicia con el primer misionero Otto Langeloh, en ese momento el resguardo comenzaba en la zona de Cacique, y continuaba hacia arriba por el Río Piendamó a las zonas de Puente Real, Pueblito, Campana y otras zonas ubicadas en el Páramo, hoy el territorio del Resguardo es mucho más extenso, debido a los procesos de recuperación de tierras.

Según el trabajo de documentación de R. Sering (1999), el 11 de octubre de 1931 se bautizaron los primeros creyentes en la ciudad de Popayán, uno de ellos fue el primer creyente indígena de la comunidad Páez, llamado Porfirio Ocaña. El mismo autor señala que Otto Langeloh, escribió acerca de la dificultad que significó la evangelización en la comunidad indígena de los Guambianos debido a la presencia de las religiosas de la Comunidad de las Hermanas de la Madre Laura (las lauritas), quienes a su llegada ya habían construido una escuela para los niños Guambianos, en la zona de las Delicias, que se encontraba a mitad de camino entre Silvia y Puente Real, la escuela estaba ubicada en ese tiempo, justo a la entrada del Resguardo, y esto significaba un contacto sustancial de los occidentales con los indígenas y particularmente, aseguraba la presencia católica entre ellos.

La presencia de este centro educativo aparece en esta región de acuerdo con Gros (2012) sobre el dominio que en la época tenía la Iglesia católica sobre el sistema educativo en Colombia, “[con la firma del Concordato en 1887] lo que dio un gran poder a la Iglesia sobre el sistema educativo en las tierras de misión [las cuales correspondían a las zonas de frontera y las tierras de colonización]”.

Según Juan Diego Demera (2003) “En términos culturales, la comunidad guambiana se muestra hoy como una compleja y dinámica creación que involucra elementos del ritual católico con costumbres y pensamientos propios de los guambianos”. A la vez, se han conformado congregaciones de instituciones religiosas cristianas que tienen una fuerte presencia en el resguardo de Guambia, especialmente diferentes congregaciones evangélicas. Aunque la presencia más antigua se encuentra en la figura de la CACMIGC (Comunidad Alianza Cristiana Guambiana Misionera Indígena Colombiana), la cual se podría decir es la denominación oficial de los indígenas Misak, y la cual cuenta actualmente con 17 Iglesias en las diferentes zonas en las cuales está organizado el resguardo, éstas son: Cofre, Campana, Pueblito, Cumbre, Peña del Corazón, Puente Real, Michambe, Cacique, Guambia Nueva, Las Tapias, Los Bugíos, La Laguna, El Tejar, La Esmeralda, El Carmelo, La Bonanza, Tranal .

Según Demera (2003)

“Estas diversas prácticas [religiosas] configuraron, de manera histórica, las intensas relaciones entre catolicismo y cultura indígena y, al mismo tiempo, fueron eje para el establecimiento de nuevas prácticas sociales, políticas y religiosas, entre ellas las contemporáneas misiones católicas y protestantes. Estas misiones redefinieron y continúan reelaborando el campo de las relaciones entre religión y sociedad en el resguardo indígena de Guambia”.

Desde la perspectiva de las teorías feministas que retoman los aportes de los estudios poscoloniales y subalternos, se destacan los planteamientos hechos por Cabrera, Sánchez-Avella y Ramírez , sobre la poscolonialidad como “una propuesta política para descolonizar el saber-poder y problematizar la constitución del otro”, de esta manera esas propuestas dinamizan las reflexiones sobre la identidad, la representación y las condiciones desiguales del género.

Este aspecto llama poderosamente la atención debido a que en los diálogos sostenidos con varias de las mujeres Misak, ellas plantean que la entrada de los occidentales a sus comunidades trajo consigo el machismo, situación que transformó por completo la cosmovisión en relación con la posición entre hombres y mujeres en la etnia. Y aunque, no es posible que ellas de manera abierta hablen desde una perspectiva feminista, debido a que estas posiciones no son aceptadas por la comunidad, muchas

de ellas se han capacitado y han adquirido conocimientos que las han llevado a movilizar a otras mujeres en la búsqueda de una valoración de la mujer y han gestionado los espacios de participación de ellas en la comunidad, al punto que en 2013, por primera vez una mujer fue elegida por voto popular como la gobernadora del cabildo, máximo cargo en la comunidad.

En cuanto a las experiencias subjetivas de las mujeres en la iglesia, no solo se tiene en cuenta las historias asociadas a la iglesia evangélica sino también la iglesia católica. En particular, al indagar con las mujeres se encontró que el pertenecer a la iglesia evangélica ha traído consigo una mayor posibilidad de estudiar y de relacionarse con personas que les apoyan en su búsqueda de estudiar. Les otorga otras opciones para vivir, por ejemplo, el formarse en institutos bíblicos fuera del resguardo, les da la oportunidad de conocer otros contextos, y en especial, por las características del seminario al que son enviados los miembros de la CACMIGC, un lugar en donde pueden compartir con otros indígenas de otras comunidades.

“perdoné a mi mamá porque yo en ese tiempo tenía doce años, en ese tiempo no entendí, tenía rencor a mi mamá y pues me tocó pedir perdón y así me libré, y pues gracias a Dios ahora voy a empezar a estudiar, con la ayuda de Dios, yo creo que hasta que Dios me de la vida, yo sé que se van a abrir puertas” .

En palabras de Liliana Suárez “Como parte de estas experiencias personales e íntimas, surge con fuerza la reflexión sobre la espiritualidad y la religión. La iglesia es un elemento ambivalente: Más allá de la institución, la experiencia de apropiación del discurso religioso aparece reiteradamente como un acto profundamente personal [2] La religión se enfoca desde una perspectiva postsecular que intenta superar la inflexibilidad del laicismo mal entendido, y que se enfoca en el significado que la religión adquiere para las mujeres en ocasiones muy diferente a la interpretación que de las mismas prácticas hacen los varones de la misma comunidad (2008).

Otro aspecto a destacar, tiene que ver con los testimonios que las mujeres cuentan del cambio en la vida de sus esposos, en particular dos de ellas, provienen de familias cristianas evangélicas, sin embargo, al momento de elegir sus compañeros, ellos no eran cristianos lo que en un principio dificultó las relaciones de pareja, por lo cual ellas afirman haber tenido que orar durante algún tiempo, para que ellos llegaran a la iglesia.

Es necesario aclarar que en general, los Misak tienen una fuerte influencia religiosa, debido a la presencia histórica de las hermanas de la Madre Laura, quienes a principio del siglo XX eran quienes tenían a su cargo la educación de los guambianos. De igual manera, desde los años 30 ha existido una amplia presencia de la iglesia evangélica a través de los misioneros de la Alianza Cristiana y Misionera. Esta situación ha hecho que esta comunidad tenga unas particularidades, en cuanto por ejemplo, a haber constituido su propia denominación religiosa propia, como lo es la CACMIGC, administrada cien por ciento por ellos.

.....

* Ingrid Zacipa Infante

Centro de Estudios Sociales. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia - CES/UNAL. Bogotá, D.C., Colombia

Resumen de ponencia

O MÉTODO DE ORGANIZAÇÃO RELIGIOSA E POLÍTICA DO MOVIMENTO DA BOA NOVA: A FORMAÇÃO DE LIDERANÇAS NO CAMPO

*Lívia Rabelo

A ênfase deste trabalho recai sobre o método de organização social e política de grupos religiosos camponeses, que se deu em grande intensidade entre as décadas de 1970 até 1990, e a reprodução desse método em espaços não apenas religiosos, mas também políticos pelas gerações posteriores. Trata-se de um longo processo de formação que teve início com o Movimento Apostólico dos Pioneiros do Evangelho (Mape), tendo continuidade a partir do final da década de 1950 com a experiência do Movimento da Boa Nova (Mobon), embora com ênfases distintas, a partir da atuação de dois missionários sacramentinos, Alípio Jacinto e João Resende. Os missionários passaram por experiências construtivas enquanto auxiliavam o padre responsável pelo Mape, como a de deixar o leigo falar e reclamar o quanto fosse necessário, ao final ele mesmo percebia que havia se excedido e que ele mesmo tinha estratégias de solução dos problemas apontados. Essa metodologia se conjugava ao modo característico de João Resende se comunicar, sempre brincando e trazendo comparações para a realidade local. Estavam cientes da importância da compreensão da mensagem bíblica pelo leigo católico, antes para provar que o catolicismo era legítimo frente a palavra de Deus, e depois para que o leigo refletisse as passagens na realidade atual e identificasse modos de agir coerentemente em relação a fé e à vida, a oração e a ação. Os ensinamentos seriam passados, então, mediante um método, o método de Jesus Cristo, ou seja, o testemunho de vida, a união de fé e ação na vida. Para levar a cabo esse projeto seguia-se formando lideranças, não mais para lutar, mas agora a fim de formar comunidades e se aproximar do “reino dos céus” aqui na terra. As lideranças eram estimuladas a saírem em duplas, sempre um mais experiente e um que estava iniciando para que o iniciando se sentisse confiante, caso fosse questionado sobre algo que ainda não tinha conhecimento. Em geral, as lideranças entrevistadas, atualmente já acostumadas ao mundo público, contam como era desafiante o momento em que foram escalados a ministrar cursos sem se sentirem preparados. Essa era uma das estratégias utilizadas, que o leigo se tornasse líder na prática, mostrando que ele era capaz de ministrar um curso e com isso seria importante para sua vida em geral. Diante disso, me proponho a analisar o método de organização religiosa e política de grupos sociais camponeses da Zona da Mata e Leste Mineiro, onde instituições políticas, como Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR-s) e o Partido dos Trabalhadores (PT), tiveram origem a partir de cursos do Movimento da Boa Nova (Mobon) e a criação das Comunidades Eclesiais de Base (CEB-s). Neste trabalho me baseei em relatos orais, observação participante, e análise documental. Os relatos orais são referentes à narrativas de lideranças religiosas e/ou políticas leigas residentes de sete municípios da Zona da Mata Mineira; a observação participante foi

realizada em diversas reuniões de movimentos sociais e conversas durante o curso da Campanha da Fraternidade 2018 na Casa de Cursos do Mobon, no município de Dom Cavati no Leste de Minas; no que tange à análise documental me foquei em livros históricos sobre o Movimento da Boa Nova, em documentos analisados na Sede do Mobon, como os cadernos que registram as listras de presença, livros redigidos a mão sobre a história do Movimento e fotos, e nos cadernos da Dona Cora Furtado Melo que contêm anotações manuscritas, livretos e folhetos referente às atividades do Mobon as quais participava, desde a década de 1970. Sendo assim, pôde-se perceber que ao longo das vivências os missionários responsáveis pelo Movimento foram desenvolvendo habilidades, aprendendo com os leigos e a partir disso, estabeleceram um método de formação de lideranças, que constituía num processo pedagógico e organizacional. Isto se deu porque a liderança recém-formada seria responsável pela formação de novas lideranças, o que gerou um efeito multiplicador de um método de educação popular que segue com um núcleo forte, embora ressignificado a cada grupo em que é utilizado. O fato de que foram formando seu método a partir de situações concretas corrobora com Freire (1996) para quem ensinar não é transferir conhecimentos e conteúdos, mas sim um processo dialógico baseado na reciprocidade, por isso a importância de conhecer o universo simbólico do sujeito a quem se ensina. Também é importante entender que o sujeito que forma está formando outro sujeito, ou seja, ele forma e ao mesmo tempo é formado. Freire (1996) acredita que não existe docência sem discência. “Quem forma se forma e re-forma ao formar e quem é formado forma-se e forma ao ser formado” (p. 23). Através de um método do Mobon e CEB-s que se perpetuou nos STR-s e no PT de base, o habitus militante católico (Oliveira, 2012) das lideranças passaram de geração para geração, levando a expansão da reflexão das CEB-s para os jovens através da formação do Grupo de Jovens e a posterior organização da Pastoral da Juventude Rural. O processo de formação de processos pedagógicos de movimentos de bases que tem à frente lideranças do Mobon e CEB-s, do sindicato, do PT de base ou Pastoral da Juventude, seguem um núcleo metodológico das CEB-s e Grupos de Reflexão, embora sempre questionando hierarquias, ressignificandos e adaptando ao grupo em questão. Nesse sentido argumento que apesar do conteúdo dos cursos do Mobon ser fluído, a metodologia utilizada para organizar socialmente os fiéis católicos rurais permanece nos movimentos de base que se desenvolveram a partir da criação das CEB-s e dos Grupos de Reflexão na região, como nos STR-s, a Pastoral da Juventude, cooperativas, associação de mulheres, movimento negro, Escolas Família Agrícola, etc. De acordo com a análise do material manuscrito de Dona Cora, que participou do curso da Boa Nova em setembro de 1970, em Iapu-MG, o item cinco, “O Apostolado de Jesus Cristo” versa sobre elementos necessários à realização do apostolado, como “O apostolado não se faz só com boa vontade, é necessário ter: mensagem - método - conhecimento do sujeito. (...) O método de Cristo - Testemunho de vida.” As anotações de Dona Cora nos ajudam a compreender elementos importantes das atuais e/ou ex lideranças que passaram pelas experiências do MOBON. A partir do testemunho de vida, a Bíblia deveria ser vivenciada e praticada no dia a dia, não sendo suficiente apenas a oração verbal. A mudança da prática cotidiana é fundamental para se dar o exemplo ao outro no processo de formação de discípulos, como pode se visto na instrução “Forma discípulos. É prático. Sabe adaptar-se. Parte do concreto.” A liderança do MOBON era ensinada a adaptar-se ao contexto em que se encontrava, a fim de obter uma

comunicação efetiva, para isso buscava-se partir do concreto, da realidade do novo discípulo a fim de chegar a uma compreensão bíblica através do uso de metáforas. Segundo Freire (1996), uma das tarefas mais importantes da prática educativa é propiciar condições para que o educando possa se assumir enquanto ser social e histórico, como ser pensante, comunicante, transformador e criador em suas relações uns com os outros e com seus professores. “Exige decisão. Vai atrás dos desanimados. Caminha junto, participa das preocupações. Não força. É oportuno. Sabe ouvir. Fala no momento oportuno.” Essa comunicação efetiva e a compreensão da palavra de Deus contribuía na busca pelos discípulos mais desanimados, que muitas vezes não se sentiam tímidos e deslocados. As lideranças eram treinadas para saber ouvir, participar das preocupações do outro, dialogar e caminhar junto com ele, se tornando uma verdadeira militância religiosa. Em setembro de 1972, foi oferecido no mesmo município o Curso de Aprofundamento e Revisão, em que se enfatizou a importância do uso de um método, pelos missionários, para se comunicar a mensagem. Assim, salientam a importância de estratégias como o trato com as pessoas, o condicionar do assunto e o entendimento dos ouvintes enquanto um grupo que precisa se organizar. Nesse sentido, enfatizava-se que o comunicador deveria ser paciente e atencioso com todos, inclusive os mais quietos e tímidos. Deveria também ser cuidadoso ao tratar as respostas dos grupos, enfatizando que o mais importante é a reflexão que se fez e não se a resposta estava certa ou não. Importante também seria tratar as pessoas pelo nome ou apelido que foi dito; demonstrar interesse pelas atividades e tradições locais, mostrando interesse também pelos problemas das pessoas, tentando não ser indiscreto. “Fazer falar é mais positivo do que ficar contando nossas histórias” (p.8). Sobre o condicionar do assunto, a instrução diz respeito a falar de acordo com os ouvintes, procurar conhecer gírias do local e buscar exemplo do lugar. Buscar, então, dominar o conteúdo sem, entretanto, querer ser o dono da verdade, “a simplicidade cabe em qualquer lugar” (p.9), devendo-se estabelecer a confiança não tendo medo de dizer que não está por dentro de determinado assunto. Dentre as instruções também havia estavam regras sobre um horário certo para as reuniões, estimulando a reflexão do grupo para escolher um horário que seja bom para todos ou, pelo menos, para a maioria. Ou seja, o grupo precisa aprender a refletir e assumir decisões, se auto organizar sem depender da liderança inicial.

.....

* Lívia Rabelo

Universidade Federal do Rio de Janeiro UFRJ. Rio de Janeiro, Brasil

Resumen de ponencia

PARTICIPAÇÃO EM GRUPOS DE JOVENS CATÓLICOS NA MODERNIDADE: MOTIVAÇÕES, CRENÇAS E ATITUDES

*Carla Cardoso

As questões relacionadas com a participação dos jovens têm adquirido um papel central nas agendas políticas e de investigação nos últimos anos. Este interesse deve-se, em muito, ao facto de a participação dos jovens nos momentos formais de participação, como as eleições, ter vindo a diminuir, mas não só, pois dados da União Europeia (UE), referem que a disponibilidade dos jovens para participar em organizações não-governamentais tem vindo a diminuir (UE, 2015). Assim, numa era de secularização, em que a relação com a religião enquanto narrativa organizadora não parece ser significativa, o que leva milhares de jovens a envolverem-se e a participarem em grupos católicos? Que culturas juvenis e formas de participação são produzidas nesses contextos? Que processos de formação neles ocorrem? Como são interpretadas, apropriadas e integradas na formação destes jovens as suas vivências nestes grupos? Qual o papel desempenhado pelos animadores/responsáveis dos grupos? São estas (e outras) questões que nos permitiram conformar este projeto de investigação sobre os jovens católicos.

Sendo este projeto de investigação sobre jovens, consideramos pertinente entender o conceito de “juventude(s)” que é relativamente recente, tendo surgido nos anos 50 do séc. XX, com o objetivo de definir uma fase da vida, entre a infância e a vida adulta, “marcada por uma certa instabilidade associada a determinados «problemas sociais»” (Pais, 1993, p. 24), sendo uma categoria de contornos pouco precisos (Sáez, Fernández, & Gonçalves, 2006). Atualmente, “a juventude é, então, entendida como o tempo de se tornar alguma coisa” (S. M. Silva, 2011, p. 35). A sociologia da juventude tem evidenciado a heterogeneidade que existe entre os/as jovens, demonstrando a existência de diferentes culturas juvenis em função de diferentes pertenças de classe, situações económicas, interesses ou oportunidades ocupacionais, o que permite percecionar a juventude “não apenas na sua aparente unidade mas também na sua diversidade” (Pais, 1993, p. 37).

No que diz respeito à investigação científica realizada neste campo, Sofia Marques Silva refere que “a sociologia da educação tem tratado as juventudes predominantemente do ponto de vista do seu lugar no sistema formal de ensino. É deste modo, sobretudo enquanto alunos/as e estudantes, que os/as jovens têm sido dados/as a conhecer” (S. M. Silva, 2010, p. 82), no entanto, dado que consideramos que existe uma “constelação de sítios de socialização e educação juvenis” (Palhares, 2008, p. 113), torna-se pertinente olhar a juventude a partir de ângulos de análise menos evidenciados, incidindo em objetos de investigação menos comuns, como é o da pertença a grupos de jovens católicos e o papel que tem a participação nestes grupos nos seus processos de formação. Parte-se do pressuposto que “os valores cristão ainda têm algum valor” (Collins-Mayo & Dandelion, 2010, p. 3) (tradução livre),

sendo importante refletir sobre o que leva os jovens a participar nestes grupos, até porque “não há dados sérios, consolidados e credíveis sobre a pastoral juvenil que se faz em Portugal” (Alberto, 2012, p. 81). Apesar da falta de dados sobre os jovens e os seus modos de organização existe uma organização bem estabelecida e fortemente hierárquica da Igreja Católica que sobre estes influi.

A organização e participação dos jovens em grupos é entendida, pela Igreja Católica, como pastoral juvenil e corresponde à “ação da Igreja com os jovens, na evangelização e na educação cristã”. Os próprios jovens estão no centro desta ação, desenvolvida por iniciativa e desejo pessoal ou por falta de outra alternativa de expressão e vivência da sua fé. O envolvimento de muitos pode mesmo ser equacionado enquanto participação, na perspetiva apresentada por Berger, uma vez que têm voz ativa “tanto na conceção como na elaboração e na realização e, como é evidente, também na avaliação e na reorientação das diferentes atividades” (Berger, 2004, p. 18). Os grupos de jovens católicos, representando importantes contextos de socialização e de vivência partilhada de experiências, constituem-se, assim, como espaços e tempos com um elevado potencial educativo, entendendo-se o educativo como um “processo de socialização” (Dominicé, 1988a, p. 60), que ocorre ao longo da vida, nos mais diversos contextos em que o indivíduo está inserido (Canário, 2006, pp. 159-160). A multiplicidade de experiências suscetíveis de ser vivenciadas nestes grupos, potenciam a realização de inúmeras aprendizagens, que importa conhecer de forma aprofundada, explicitando de que forma são integradas pelos jovens “em termos de capacidade, de saber-fazer, de saber pensar e de saber situar-se” (Josso, 2002, p. 178), ou seja, em termos de competências pessoais e sociais.

Este projeto de investigação tem como finalidade de produzir conhecimento sobre culturas juvenis e organizacionais na sua relação com as experiências educativas nos grupos da pastoral. Tendo presente esta finalidade, nesta comunicação pretende-se apresentar e discutir os resultados preliminares de um inquérito administrado aos participantes de grupos de jovens católicos do norte de Portugal pertencentes às dioceses de Aveiro, Braga, Bragança-Miranda e Porto.

Apesar de se tratar de uma pesquisa ainda em curso, uma análise preliminar do referido inquérito permite identificar algumas tendências que passamos a enumerar e que serão objeto de discussão: 1) os jovens consideram que a participação nestes grupos os diferencia de outros jovens, especificamente em dimensões da ajuda aos outros, do perdão e da honestidade; 2) em muitos aspetos, as suas crenças estão em consonância com a ortodoxia da Igreja Católica; no entanto, existem dúvidas no que diz respeito à morte e à vida depois desta (aspeto central na ortodoxia católica); 3) há uma elevada socialização católica (com a participação na catequese e nos sacramentos desde a infância) e são várias as pessoas que desempenham um papel enquanto motivadores à participação nestes grupos; neste âmbito, a internet e as redes sociais têm pouca influência; 4) a experiência de participação nestes grupos é muito significativa, sendo fonte de diversas reflexões e discussões que são importantes na formação destes jovens.

Os resultados aqui objeto de análise enquadram-se num estudo mais vasto em curso, realizado no Norte de Portugal, no âmbito do projeto de doutoramento “Culturas juvenis e participação em grupos de jovens católicos: vivências, trajetórias e processos de formação” (bolsa PD/PB/114284/2016 da Fundação para a Ciência e Tecnologia), sob orientação das Professoras Doutoras Teresa Medina e Sofia Marques da Silva.

.....

*** Carla Cardoso**

*Centro de Investigação e Intervenção Educativas. Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação. Universidade do Porto
- CIE. Porto, Portugal*

Resumen de ponencia

RELIGIÓN Y RELIGIOSIDAD POPULAR EN LOS POPULISMOS LATINOAMERICANOS: RAFAEL CORREA, HUGO CHÁVEZ Y EVO MORALES

*Shura Koniev Rosero Cartagena

Esta ponencia presenta los resultados de la investigación de tesis doctoral en Ciencias Políticas de la Administración y Relaciones Internacionales de la Universidad Complutense de Madrid, titulada "Religión y religiosidad popular en los populismos latinoamericanos: Rafael Correa, Hugo Chávez y Evo Morales".

Durante mucho tiempo se ha discutido sobre el populismo. Este concepto ha sido abordado desde diversas perspectivas que han sido asociadas a momentos de crisis, transiciones históricas, e incluso al empuje de una masa popular que se ha sentido excluida y que ha visto en el líder carismático una posibilidad de representación, reconocimiento e inclusión. En base a estos aspectos, la presente investigación busca analizar de manera comparativa la problemática latinoamericana y, de manera específica, de Ecuador, Venezuela y Bolivia contemporáneos dentro de la categoría de populismo y su imbricación con el uso de representaciones religiosas. En este escenario, juega de manera importante no solo la religión oficial, si no el andamiaje de resistencias luchas y mezclas de la religiosidad popular. Para ello, se establecerá un breve recorrido por las definiciones del concepto escogido y sus principales características y componentes.

El interés fundamental de esta investigación se centra en el análisis y comprensión de los casos de populismo en el Ecuador, Venezuela y Bolivia, desde el uso de las representaciones religiosas, como estrategias de acceso al poder, de lucha por su construcción y mantenimiento. En consecuencia, se pretende observar cómo la religión se convierte en un instrumento a través del cual los líderes carismáticos constituyen su poder y legitiman su política en una contienda permanente por la apropiación de las imágenes, los rituales y las expresiones de la religiosidad popular que no solo lo devela como herramienta de movilización política, sino también de usurpación simbólica.

El análisis tiene como eje fundamental uno de los pilares del populismo: las representaciones religiosas, presentes durante quinientos años, y expresadas por el barroco y el carnaval. Este trabajo las contempla como formas que se expresan a través del lenguaje junto a los rituales públicos y políticos, la religión y la religiosidad popular. Los casos de estudio serán los presidentes Rafael Correa, Hugo Chávez y Evo Morales, en un contexto autodenominado como Socialismo del Siglo XXI.

Se busca evidenciar las estrategias utilizadas por el populismo ecuatoriano, venezolano y boliviano y la instrumentalización de contenidos religiosos para llevar a cabo sus

fines. Estas serían dos: a) la fiesta popular carnavalesca expresada en el escenario mediático, las concentraciones y mítines políticos, además del lenguaje popular y sus representaciones, b) la fórmula barroca representada en la figura del líder mesiánico, el cual a través de la saturación discursiva, la mezcla de imágenes y símbolos y la sentencia moral provoca emociones en el espectador que lo sigue. Ambas formas lo barroco y lo carnavalesco; como vehículos de las representaciones que articulan los valores religiosos arraigados por siglos de coloniaje con las relaciones de dominio. En un contexto de lucha permanente por la construcción de hegemonía y en el cual está presente un conservadurismo que juegan entre el autoritarismo y, al mismo tiempo, la capacidad de otorgar la voz legítima a los sectores populares, haciéndolos conscientes de su rol como sujetos históricos.

Es importante mencionar que la presente investigación pretende contribuir a una nueva lectura del populismo en el Ecuador, Venezuela y Bolivia sin agotar las múltiples posibilidades de análisis que este tiene. Cabe puntualizar que las consideraciones del texto nacen desde una crítica de izquierda a unos gobiernos calificados por algunos sectores como progresistas y revolucionarios, que supieron mantenerse durante un largo periodo en la palestra de la izquierda latinoamericana y mundial y que sin embargo no lograron subvertir de manera contundente las contradicciones inherentes al capital.

.....

* Shura Koniev Rosero Cartagena

Facultad de Artes FA. Quito, Ecuador

Resumen de ponencia

RELIGIÓN, LITERATURA Y EROTISMO EN COLOMBIA

*Esteban Gómez Correa

A finales del siglo XIX, en 1887, el gobierno Colombiano y el Vaticano, firmaron un concordato que manifestaba que la iglesia apostólica y romana era el elemento primordial del orden social de Colombia y que en la educación pública se debía de enseñar las prédicas, normas y moralidad que defiende dicha religión. En esta época, por lo tanto, muchas órdenes religiosas se encargaron de la educación y el desarrollo de muchas zonas olvidadas por el gobierno central. Es así como llegan al litoral atlántico a principio del siglo XX los Carmelitas Descalzos para llevar a cabo una evangelización de los indígenas que existían en esta región.

A parte de esto existía un interés de los dirigentes antioqueños de colonizar la parte costera de Urabá con la ayuda de las autoridades y la religión católica, mediante la imposición de una moral y una educación contrarias a las tradiciones costeras, más de corte liberal. A pesar de esto “el proyecto de ‘antioqueñidad’ en el ámbito de la educación generó resistencias” (Steiner, 2000, pág. 68:3) debido a que la vida costera era menos recatada y moralista que la vida de la gente localizada entre montañas; sus movimientos eran más festivos y sus prácticas eróticas escapaban a la vigilancia religiosa.

En este contexto, el cuerpo empieza a ser el mecanismo que utiliza la religión católica para sostener una moralidad y colonizar aquella región que tenía más contacto con Cartagena que con Antioquia, y esto lo hicieron controlando las relaciones domésticas, que fueron un determinante esencial para juzgar, desde esa moralidad, a los nativos y a los funcionarios venidos del interior. La vida privada y las prácticas sexuales eran motivo de escarnio público y de desacato ante cualquier tipo de valoración de funciones. Es así como Steiner trae a colación que “los arreglos sexuales y domésticos de los funcionarios europeos, lejos de ser asuntos privados, se convirtieron en acontecimientos políticos y sociales que servían para afinar o cambiar las categorías entre dominadores y dominados” (Steiner, 2000). Todo esto se logró gracias a un encuentro o un ejercicio concomitante entre la fuerza policial y la institución religiosa para mantener una moralidad.

De acuerdo con los informes del prefecto Rafael Hoyos posteriores a su visita al Urabá, “cuando el sacerdote oficia en la capilla, que sirve como de Iglesia Parroquial, con frecuencia se interrumpe a los fieles en sus prácticas piadosas, con bullas, risas, charlas de tiendas vecinas y de personas que están en la calle que no guardan el debido respeto por falta de educación religiosa” y luego de esto da recomendaciones de reforzar la fuerza policial y que además, se empiece una educación religiosa para que esta población logre ciertas semejanzas con las doctrinas y pensamientos de los antioqueños. El trato que le dieron a los costeños estaba articulado a un proceso de colonización, entendida desde una supremacía de raza en donde el uno era el conquistador mientras que los otros, esos habitantes de la zona costera, eran los colonizados.

En consecuencia dicho proceso de colonización se da a través de la religión y del control de la sexualidad, tanto para los habitantes de esta parte de la frontera, como para los mismos funcionarios, pues dicha moralidad debía ser mantenida desde un ejemplo que iban irradiando los mismos colonizadores. (Steiner, 2000, pág. 80) Es así como vemos que el erotismo, entendido como todas aquellas expresiones que hacen estético y deseable un cuerpo (Alexandrian, 1990), es uno de esos temas que permiten entender la relación existente entre el ser humano, la naturaleza y su cuerpo. En tal sentido, diferentes instituciones sociales, específicamente la religión católica, lo han limitado y coartado debido a que esta expresión se aleja de la purificación que se busca con el acto espiritual y no permite que los sujetos se acerquen a una entrega total de Dios y las renunciaciones que esto exige. Incluso vemos que la filosofía, muchos antes de las ideas cristianas, esgrimía varias ideas encaminadas a purificar el cuerpo para alejarlo de las expresiones eróticas. Platón, por ejemplo, manifestaba que el cuerpo es la cárcel del alma por el mal, dando a entender que son aquellas acciones concupiscentes las que no permiten que nos acerquemos al mundo de las ideas que defendió en sus tratados. Por su parte Aristóteles, defendía que el cuerpo era un instrumento del alma; premisa que nos permite evidenciar que hay una hibridación o una disputa constante entre la relación cuerpo y alma, en donde el cuerpo es necesario purificarlo para llegar a ese estadio superior.

El erotismo entonces es necesario controlarlo y limitarlo, debido a que este se concreta en el cuerpo y el cuerpo es una instancia de poder en donde se evidencian las normas sociales. “Inclusive, podemos decir que, en la mayoría de los casos, los mecanismos disciplinarios del poder y los mecanismos regularizadores de poder, los primeros sobre el cuerpo y los segundos sobre la población, están articulados unos sobre otros” (Foucault, 2003: 227). La población aquí se entiende como la orden religiosa que imprime unos a otros, reglas y normas que están, implícitas o explícitas, dentro de las dinámicas de una época.

En Colombia, por lo tanto se han publicado diferentes novelas y cuentos que han explorado sobre esta dicotomía, en donde el erotismo aparece encubierto por los entramados de los lupanares y de los recovecos de la oscuridad, en contravía de las expresiones sagradas que ha construido la religión católica en su proceso de formación ciudadana. Tal es el caso de la novela *El fuego Secreto* de Fernando Vallejo, *Cucarachita Nadie* de Mario Escobar Velásquez, *Memoria de mis putas tristes* de Gabriel García Márquez; además de algunos cuentos emblemáticos como *Noticias de un convento frente al mar* de Germán Espinosa, *los pulpos de la noche* de Pedro Gómez Valderrama, *El primer viernes* de Juan Restrepo Jaramillo.

En consecuencia esta ponencia busca exponer el erotismo como una expresión de resistencia frente a los procesos de sacralización que ha realizado la religión católica en muchos lugares de la Colombia del siglo XX, utilizando los datos e información que algunos textos literarios que se han atrevido a tocar el tema de la religión y el erotismo desde esa perceptiva estética que brinda el lenguaje literario. Además pretende crear un texto en donde coexista una imbricación entre algunas fuentes teóricas, el mundo literario y por supuesto, las reflexiones que de estos se puedan desglosar, todo con la finalidad de lograr una reflexión amplia y rigurosa de los vínculos de la Religión, la Literatura y el Erotismo.

.....

*** Esteban Gómez Correa**

Universidad de Antioquia UdeA. Medellín, Colombia

Resumen de ponencia

REPRESENTAÇÕES SOBRE AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO CONTEXTO DAS POLÊMICAS SOBRE "SACRIFÍCIOS" DE ANIMAIS

*Maria Angélica Zubaran

*Maria Helena Dos Santos

*Maria Lúcia Castagna Wortmann

Este estudo pretende investigar e problematizar como são narradas e representadas as religiões afro brasileiras por diferentes sujeitos sociais no Portal de Notícias G1, da Rede Globo Comunicação e Participações S.A, particularmente, no que diz respeito ao Projeto de Lei nº 21/2015 (PL 21/2015), proposto pela deputada estadual Regina Becker Fortunati (PDT/RS), mapeando às principais polêmicas e disputas discursivas sobre esse tema que mobilizou um grande número de pessoas e que ganhou grande espaço na mídia e significativo destaque na política brasileira contemporânea. Entre os questionamentos que orientaram estas análises, destaca-se: Quais são os argumentos mais recorrentes utilizados para apoiar ou criticar tal Projeto de Lei e como são construídos, ou seja, quais as representações sobre as religiões de matriz africana acionadas nestas polêmicas? Ainda, quem são os sujeitos envolvidos? Torna-se também importante contextualizar o cenário em que ocorreram esses debates a favor e contra os sacrifícios de animais em liturgias das religiões afro-brasileiras, no Rio Grande do Sul. Conforme o IBGE, o Rio Grande do Sul é o estado que apresenta o maior número de adeptos de religiões de matriz africana em território nacional. Salienta-se que o Rio Grande do Sul não foi o único estado que registrou votações de projetos de lei com o intuito de impedir sacrifícios de animais em cultos religiosos no Brasil, na última década. Sobre o Projeto de Lei nº 21/2015 (PL 21/2015), proposto pela deputada estadual Regina Becker Fortunati (PDT/RS), pretendia alterar o Código Estadual de Proteção aos Animais, de 2003 e revogar o artigo 2º da Lei nº 12.131/2004, que impede o sacrifício de animais, mas abre uma exceção para aqueles realizados nos "cultos e liturgias das religiões de matriz africana". A deputada, que se diz evangélica e que criou a Secretaria Especial dos Direitos Animais (Seda) no município de Porto Alegre, justificou a implementação do projeto argumentando a necessidade de proteção aos animais. Este Projeto de Lei provocou inúmeras polêmicas. Foram realizadas audiências públicas promovidas pela Comissão de Saúde e Meio Ambiente (CSMA) e pela Comissão de Constituição e Justiça (CCJ) da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul para debater o tema. Destas audiências participaram tanto ativistas dos direitos dos animais, que apoiavam a implementação do projeto, como praticantes das religiões de matriz africana, que denunciavam o teor discriminatório do projeto. Em termos teóricos, as discussões historiográficas que orientam essas análises são as de R. M. Leinster (2013), Ari Oro (2008) e Norton Corrêa (2006), que argumentam que os sacrifícios de animais fazem parte da história das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul, principalmente no Batuque. Em

termos metodológicos, trata-se de uma análise cultural e de conteúdo no Portal de Notícias G1, levando-se em conta a ampla divulgação e alcance deste canal de comunicação. Busca-se mapear e discutir os principais argumentos e representações construídas pelos diferentes grupos sociais envolvidos em tais polêmicas. Também foram examinados os comentários online de usuários deste portal realizados, aparentemente, de maneira voluntária. Entre os resultados desta pesquisa destaca-se que a maior parte das postagens sobre o tema manifesta-se contra o projeto, e apresenta como principal argumento o direito de manter uma liturgia que é histórica e com raízes na diáspora afro-atlântica. Há também uma minoria que se manifesta a favor do projeto, usando como argumentos questões relacionadas a defesa do meio ambiente e dos animais. Cabe ressaltar ainda, que tanto a deputada Regina Becker Fortunati (PDT/RS), que defende o projeto, como o deputado estadual Jorge Pozzobom (PSDB/RS), relator do parecer contrário ao PL 21/2015, usam a defesa da Carta Magna para justificar seus argumentos. No caso da deputada, invoca a Constituição para “defender e proteger os seres vivos e o meio ambiente”. Já o deputado estadual Jorge Pozzobom (PSDB/RS), cita a Constituição Federal para defender que é “inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. Ele também alega que “é impensável que uma religião defenda um culto contrário aos bons costumes e à ordem pública”. Segundo ele, “não se pode, pois, admitir que os ritos das religiões de matriz africana sejam antijurídicos, muito menos concluir que a utilização de animais nos cultos religiosos de tradição afro-brasileira coloque em risco o sistema ecológico, provoque a extinção de qualquer espécie, ou ainda atente contra a fauna e a paisagem natural”. Destaca-se, por último, que o parecer do deputado foi aprovado pela Comissão de Constituição e Justiça (CCJ) da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, com 27 votos favoráveis e 14 votos contrários e, desta forma, o projeto de lei foi arquivado.

.....

* Maria Angélica Zubarán

Universidade Luterana do Brasil. Porto Alegre, Brasil

* Maria Helena Dos Santos

Universidade Luterana do Brasil. Porto Alegre, Brasil

* Maria Lúcia Castagna Wortmann

Universidade Luterana do Brasil. Porto Alegre, Brasil

Resumen de ponencia

SURGIMIENTO DE PARTIDOS POLÍTICOS PENTECOSTALES EN COLOMBIA: EL CASO DE LA PARTICIPACIÓN EN EL LEGISLATIVO DEL PARTIDO POLÍTICO MIRA 2002-2018

*Camila Andrea Sanchez Sandoval

En Colombia la dualidad religión y política han ido de la mano desde el siglo XIX para no irnos tan lejos, allí se veía expresada en la hegemonía que tenía la iglesia católica para incidir en cuestiones estatales. En el siglo XX, alrededor de la década de los 90 y tras una serie de acontecimientos políticos y sociales la iglesia católica merma su influencia y pasa a ser una religión más, ya no es considerada como religión de Estado. Lo anterior se reglamenta en la constitución política de 1991 en el artículo 19 y en la ley 33 de 1994, en los cuales se menciona el reconocimiento al derecho de libertad religiosa, libertad de culto y de expresión.

Así, sumado a la apertura del sistema político colombiano a nuevos partidos y minorías políticas, las congregaciones religiosas pentecostales vieron en la política un medio para promover sus demandas al Estado colombiano, teniendo posibilidad de intervenir en la política en cargos de elección popular siempre y cuando cumplieran con la reglamentación en términos de conformación de partidos políticos. Con ello, el vínculo entre iglesias diferentes a la católica y sus diferentes partidos políticos empiezan a gozar de reconocimiento tanto religioso como político electoral. Con lo anterior, se puede decir que en el caso colombiano se da por sentado un reconocimiento tácito a esta relación entre religión y política.

Con la pequeña contextualización otorgada en las líneas anteriores, se menciona que el objetivo de la presente ponencia es mencionar las condiciones institucionales que posibilitan la participación política de partidos que tienen lazos con estructuras religiosas llámense éstas, iglesias, congregaciones o denominaciones. Se pretende enfocar la presente propuesta en el partido político MIRA (Movimiento Independiente de Renovación Absoluta) ya que es el único que a la fecha mantiene su participación en el poder legislativo colombiano, siendo éste minoritario y teniendo su origen en el seno de la IDMJI (Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional). Así, se hará un rastreo de los productos legislativos que ha propuesto el MIRA y el crecimiento de votos que ha tenido a lo largo de las elecciones legislativas desde el año 2002 hasta el año 2018.

La propuesta metodológica se enfoca en el análisis documental, la recolección de datos de fuentes primarias tales como la Registraduría general de la nación, la plataforma congresovisible.com y la página del partido político. Vale aclarar que la ponencia es de corte cualitativa y pretende dar la discusión entre la relación religión y política y la participación política que ha tenido el partido político MIRA en el ámbito

legislativo colombiano. La ponencia estará compuesta de 3 partes principalmente: una primera parte mencionará las condiciones que posibilitan la entrada de partidos políticos de carácter religioso al sistema político colombiano; un segundo apartado se enfocará de manera breve a mencionar el surgimiento de MIRA a la luz de la IDMJI; por último, el tercer apartado dará cuenta de dos aspectos, por un lado, el caudal electoral y crecimiento en votos que ha tenido MIRA en las elecciones legislativas desde el año 2002 hasta el 2018 para los 4 periodos legislativos (2002-2006, 2006-2010, 2010-2014, 2014-2018), por otro lado, señalar los productos legislativos generados por el partido político MIRA expresados en leyes y las principales temáticas que han abanderado en los periodos mencionados.

El supuesto o premisa de la investigación va encaminado a determinar que si bien la mayor parte de los votantes de MIRA pertenecen a la IDMJI, éste en los 18 años que lleva de existencia ha logrado promover leyes que benefician al amplio de la sociedad colombiana y no sólo a la congregación religiosa, y que a pesar de ser un partido minoritario que se ha mantenido en el Congreso de la República de Colombia con no más de 3 o 4 legisladores, su caudal electoral ha aumentado con el paso de los años, posicionándose como el único partido de carácter religioso en el país.

Por último, se espera concluir la presente ponencia señalando los aspectos positivos y negativos que tiene la participación política de los partidos políticos de carácter religioso para el sistema político colombiano.

.....

*** Camila Andrea Sanchez Sandoval**

Departamento de Ciencias Sociales y Políticas. Universidad Iberoamericana - DCSyP/UIA. México, México

Resumen de ponencia

VIOLAÇÃO À CIDADANIA DAS MULHERES EM SITUAÇÃO DE VIOLÊNCIA E RESPOSTAS CRÍTICAS DE LÍDERES E GRUPOS RELIGIOSOS

*Tânia Mara Campos De Almeida

Ao recorrerem às instituições estatais para denunciarem a violência e tratarem suas feridas físico-emocionais por meio de políticas públicas hoje disponíveis na sociedade brasileira, mulheres encontram fortes entraves, são consideradas culpadas pela dor que carregam e desqualificadas moralmente por agentes públicos/as. Estes/as, motivados/as por crenças e valores religiosos misóginos, autoritários e fundamentalistas, emitem opiniões, julgam seus comportamentos e apontam para encaminhamentos conciliadores das denúncias com seus próprios agressores e que apagam as mulheres de suas histórias como sujeitos autônomos e emancipados. Chegam a dificultar ou impedir-lhes o acesso a direitos conquistados pelos movimentos feministas ao longo de décadas via convenções internacionais, leis e políticas públicas voltadas à cidadania e ao enfrentamento, em especial, da violência doméstica e familiar no país.

A presente exposição parte da identificação e análise desse percurso doloroso de mulheres de pequena renda e baixo nível de escolaridade em serviços públicos brasileiros (serviços de segurança, do judiciário e da saúde) capturados por mentalidades religiosas, que visam impedir intencionalmente o entendimento das relações sócio históricas de gênero e acabam por devolvê-las às usuárias enquanto uma excepcionalidade temática a ser superada e dentro do arcabouço do essencialismo biológico e da heteronormatividade. Trata-se de um conjunto de pensamentos e ações elaborado por grupos conservadores para a manutenção do status quo, para a garantia do patriarcado, para a revitimização das mulheres e para a garantia de um modelo único de família centrada no homem, que coloca as mulheres em posição secundária, submissa e servil. Com base em antigos discursos e metáforas de fundo dogmático religioso e de superioridade moral, em sua significativa maioria, são oriundos de alas do catolicismo e das crescentes igrejas evangélicas (pentecostais e neopentecostais).

Estabelecidos em confronto com o vasto e produtivo campo dos estudos de gênero e do feminismo, em especial daqueles sobre violência contra as mulheres na América Latina, tais pensamentos e ações denominam acusativamente este campo por “ideologia de gênero”, tentando retirar o cunho científico e acadêmico de suas afirmações e discussões sobre o poder existente e imbricado nessas relações de violência e discriminação. Além disso, procuram se expandir para fora das fronteiras religiosas de sua origem e se instalam de modo sistemático nos meios de comunicação, nas instituições do Estado, nas redes de internet e, mais intensa e explicitamente, nos diversos níveis de ensino do país, articulando-se muitas vezes com interesses neoliberais atuais que objetivam minimizar o Estado, tratar a lei afastada de

seu horizonte ético, apenas em sua mera formalidade jurídica, e retirar garantias individuais e coletivas da sociedade civil.

Por fim, a presente exposição se volta para a identificação e apresentação de posicionamentos e reflexões críticas diante desse contexto enunciadas por parte de lideranças e adeptos/as de ideias e valores religiosos. Não apenas, portanto, feministas e intelectuais têm expressado reiteradamente suas oposições e descontentamentos a esse movimento conservador que se pretende de massa e, com isto, auto proclamar-se democrático por uma visão simplista de maioria política numérica. Tanto expoentes religiosos como simples fiéis ligados ao cristianismo católico e evangélico têm despontado como reelaboradores/as de suas crenças e avaliadores/as contrários/as a manifestações e atos retrógrados e mantenedores da dominação masculina em diversas camadas discursivas e práticas sociais. De modo curioso e interessante, mostram assim significativos avanços na arena política e nos fundamentos teológicos, basilares para o surgimento de novas mentalidades e simbólicas de fundo transcendente mais inclusivas, reconhecedoras das desigualdades e opressões de gênero, bem como dirigidas aos direitos humanos e à justiça social.

.....

*** Tânia Mara Campos De Almeida**

Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Departamento de Sociologia da UnB. Universidade de Brasília - PGSOL/UnB. Brasília/ DF, Brasil

Resumen de ponencia

“ESTUDIO DE CARACTERIZACIÓN DE LA ENSEÑANZA DE LA RELIGIÓN A PARTIR DE LA IMPLEMENTACIÓN DEL DECRETO 924/1983 EN LAS ESCUELAS PÚBLICAS DE CHILE”.

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Escuela de Psicología - EPUCV (Chile)

*Francisco Vargas

*Loreto Moya

Históricamente, el Estado de Chile ha adoptado un rol garante de la existencia de clases de religión en la escuela pública las que son comprendidas de carácter confesional. De hecho, el Decreto 924/1983 que reglamenta las clases de religión en todo el sistema educativo chileno establece que estas deben ser obligatoriamente ofrecidas por los centros escolares. No obstante, los cambios culturales que se han producido desde el momento de su firma, especialmente en el ámbito de lo religioso, en materia de política educativa y en términos de gobernanza en nuestro país, hacen necesario una revisión exhaustiva acerca de la forma en que en la actualidad se aborda esta disciplina escolar en perspectiva de conocer cuáles son sus fortalezas y debilidades.

Este estudio se centra exclusivamente en establecimientos educacionales públicos (que representan alrededor del 44% de los establecimientos educacionales del país, Ministerio de Educación, 2015). Esta investigación se justifica por varios motivos y se origina en la discusión sobre las relaciones entre las religiones y el Estado, discusión que aunque clásica, hoy se vuelve especialmente contingente en el ámbito particular de la educación pública. Esto debido a que los nuevos marcos regulatorios en educación especialmente la Ley General de Educación (Ministerio de Educación, 2009), la Ley de Inclusión Escolar (Ministerio de Educación, 2015) y el proyecto de una nueva educación pública generan un marco de acción muy diferente al que existía al momento en que este Decreto fue establecido. Por lo tanto, este Estudio actualiza la discusión sobre las diferentes alternativas para pensar cómo debiese participar el Estado de Chile en la educación religiosa de la población escolar.

Esta ponencia ofrece algunos resultados de un estudio mixto realizado durante los años 2016 y 2017 (denominado “Estudio de caracterización de la enseñanza de la religión a partir de la implementación del Decreto 924/1983 en las escuelas públicas de Chile”). Dicha investigación fue financiada por el Ministerio de Educación y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Sistema de objetivos de la investigación:

Objetivo General: Caracterizar la enseñanza de la religión en Chile a partir de la implementación el Decreto 924/1983 que reglamenta las clases de religión en establecimientos municipales de educación, desde las percepciones y valoraciones de directivos, docentes de religión, estudiantes y familias.

Objetivos específicos de la investigación:

- a) Conocer y describir la adhesión e intereses religiosos de docentes de religión, estudiantes y familias en la escuela pública, así como su percepción y actitudes respecto de otras religiones y las valoraciones que le asignan a la clase de religión.
- b) Indagar en las percepciones de directivos, docentes de religión, estudiantes, familias y expertos sobre la propuesta educativa y curricular de la enseñanza de la religión en el establecimiento, así como la contribución de la clase de religión a la formación espiritual y valórica de estudiantes en el marco de la promoción de valores democráticos por parte del Estado.
- c) Caracterizar el plan de estudios de los establecimientos correspondiente a las horas de religión, los lineamientos curriculares de estas clases y cómo se relacionan con el contexto socioeducativo del establecimiento.
- d) Conocer y describir, desde la perspectiva de directores y profesores de religión, la forma en que se organiza la oferta educativa de religión en escuelas públicas, detectando aciertos y desaciertos asociados a la implementación de cada uno de los elementos regulados por el Decreto 924/1983.
- e) Indagar en la percepción acerca de la implementación de la opcionalidad de las clases de religión, así como en las alternativas a la clase y a la valoración asignada por los distintos actores a dichas alternativas en relación a la formación de los estudiantes.

Metodología de la investigación

Se utilizó una metodología mixta (Creswell y Plano, 2007) secuencial en dos etapas: una inicial utilizando la técnica de estudio de casos múltiples (cualitativa) y una posterior utilizando la técnica de encuesta online (cuantitativa). En consecuencia, el diseño elegido que rige el presente estudio se denomina Secuencial Exploratorio cuyo modelo, inició con la indagación cualitativa, produciendo información desde entrevistas abiertas y en profundidad y grupos focales que posteriormente fueron analizadas para obtener temas emergentes. Estos temas fueron incorporados en la siguiente etapa de indagación cuantitativa por medio de un diseño de encuesta, que implicó el desarrollo de un cuestionario que luego fue aplicado a una muestra de la población de directores de establecimientos municipales (Creswell y Plano, 2007; Creswell, 2009).

Focos de indagación

Foco 1. Propósito de la Enseñanza Religiosa: Propósito y valoración asignado a la enseñanza religiosa en establecimientos públicos, en tanto instancia de formación en el marco de la promoción de valores democráticos por parte del Estado, así como las posiciones institucionales, grupales y personales respecto de la(s) religión(es) en general.

Foco 2. Propuesta Educativa y Curricular de la Enseñanza Religiosa: Refiere al nivel de uso y tipo de valoración de los contenidos de los programas oficiales de la enseñanza religiosa, así como del uso, valoración y razones de existencia de programas propios y estrategias asociadas a su uso.

Foco 3. Organización de la Oferta Educativa: Conjunto de atributos que definen la forma de implementar la(s) clase(s) en relación: su orientación o modalidad, distribución de horarios y espacios al interior de cada establecimiento y comuna.

Foco 4. Implementación de la Opcionalidad: Referida a estrategias y opiniones acerca de la implementación de la opcionalidad en la enseñanza religiosa del establecimiento (mecanismo, tipo de alternativas, razones de éstas y valoración asignada a las mismas).

Resultados de la investigación

Los resultados arrojan varios elementos importantes de relevar. Serán objetivos específicos de esta ponencia referirse a los temas de la finalidad y la opcionalidad de la clase. Se presentarán entonces, los resultados de esta investigación especialmente a partir de estos dos temas propuestos. Ellos muestran diversidad de perspectivas para comprender y valorar a las clases de religión en el sistema educacional público y sugieren revisiones críticas de la política pública chilena que las regula.

A partir de los resultados presentados y considerando la complejidad de los hallazgos y las limitaciones ya presentadas, se propone una modernización del Decreto 924/1983. Esta modernización debería también tener muy presente aspectos centrales de las leyes 19638 (conocida como ley de culto) y de la ley 20845 (conocida como ley de inclusión escolar) en cuanto que se trata de dos dispositivos legales que se encuentran estrechamente vinculados con la temática de la educación religiosa escolar. Al mismo tiempo será muy relevante considerar el proyecto de ley que crea el sistema de educación pública, ya que éste en su artículo 2 declara que el sistema educativo tiene por objeto proveer “una educación pública, gratuita y de calidad, laica y pluralista, que promueva la inclusión social y cultural, la equidad, la tolerancia, el respeto a la diversidad y la libertad, garantizando el ejercicio del derecho a la educación de conformidad a los dispuesto en la Constitución Política de la República, en todo el territorio nacional” (Ministerio de Educación, 2015).

.....

*** Francisco Vargas**

Escuela de Psicología. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso - EPUCV. Viña del Mar, Chile

*** Loreto Moya**

Escuela de Psicología. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso - EPUCV. Viña del Mar, Chile

Resumen de ponencia

“LOS JÓVENES Y SU PARTICIPACIÓN EN EL MOVIMIENTO MASORTÍ: EMPRENDEDORES MORALES”.

*Vanesa Cynthia Lerner

En nuestra investigación doctoral nos preguntábamos cómo los jóvenes que participan en el movimiento judío conservador/masortí en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires construyen su identidad en la actualidad ante un escenario de múltiples ofertas religiosas y culturales.

Dentro del judaísmo existen tres corrientes religiosas: la reformista caracterizada por dejar de lado el cumplimiento de la Ley Judía, la ortodoxia que cumple rigurosamente con los preceptos religiosos y el movimiento conservador o masortí que retoma el cumplimiento de la Ley Judía, pero dialogando con la modernidad. Es decir, que la apropiación de los preceptos religiosos se adaptaría a las necesidades de la feligresía cuyo estilo de vida es secular y está inmersa en una sociedad que no es judía.

Se puede dar cuenta que se trata de un tipo específico de juventud, categoría abordada desde la perspectiva constructivista entendiendo lo “juvenil” como un concepto relacional que cobra sentido contextualmente al interior de relaciones de poder y en interacción con categorías extra-juveniles como las de clase social, género, etnia, etc. Por lo tanto, estos jóvenes no fueron pensados como un grupo social continuo y ahistórico, sino dinámico y discontinuo.

Se trata de una investigación cualitativa, valiéndose del enfoque interpretativo cuya técnica de recolección de datos fueron las entrevistas semi estructuradas en profundidad, observaciones participantes y fuentes primarias producidas por el movimiento. Se tomó como unidad de análisis a los jóvenes que trabajan como educadores no formales en los distintos departamentos de juventud de las comunidades que están vinculadas con la organización NOAM ubicada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires pues la misma, aglutina a los departamentos de juventud de las comunidades adheridas al movimiento conservador/masortí asociados y aceptados en Argentina.

Dentro de las diferentes organizaciones judías se pueden encontrar personas que participan de forma activa en diversos ámbitos. Uno de ellos es la educación no formal que consiste en ser una actividad sistemática, organizada y educativa que no sigue con la pedagogía ni los marcos normativos del sistema oficial. Alude a una transmisión de conocimientos y valores por parte de grupos y organizaciones de la sociedad civil (clubes, entidades religiosas, cooperativas, programas, etc.) a determinados subgrupos ya sean niños o adultos.

La educación no formal en organizaciones judías tal como hoy en día se conoce tuvo sus orígenes en Europa a principios del siglo XX. Se trató de movimientos autogestivos dirigidos por jóvenes que participaban en forma voluntaria. Sus ideologías en sus inicios era sionista, es decir, que estaba a favor de la creación del Estado de Israel, en un contexto donde todavía no se había constituido como Estado judío. No obstante,

los mismos adoptaron una posición ideológica, política y religiosa diferente (Hashomer Hatzair, Betar, etc.) teniendo filiales en países europeos y en Palestina.

En Argentina al igual que en otros países de América latina la educación no formal fue desarrollada por las mismas agrupaciones sionistas mencionadas que también se establecieron en el país, por entidades sociodeportivas (Macabi, Hebraica, Hacoaj, etc.) y por “comunidades” afiliadas al movimiento masortí.

Lo propio del joven que ejerce la enseñanza no formal en el mundo masortí es que los valores, leyes y reglas que se transmitan estarán atravesados por la ideología del movimiento en general y por la de la organización o la “comunidad” en particular. Si bien ésta última se enmarca dentro de los principios del dicho movimiento cada una posee sus especificidades relativas a la preservación de rituales y costumbres practicados de acuerdo al modo en que lo hacían los fundadores de estas organizaciones (generalmente inmigrantes de una misma zona de origen), así como también, relativas a las decisiones que adoptan los rabinos, que poseen cierta autonomía para el ejercicio de su autoridad en los espacio que conducen.

Este trabajo expone las trayectorias de estos jóvenes dentro de la “comunidad” y sus motivaciones para desempeñarse como educadores no formales. También, el significado que tiene para ellos dicha labor y su rol como emprendedores de una moral masortí. Se desarrolla en qué consiste su trabajo, sus percepciones respecto de cuánto tiempo creen que van a dedicarse a eso y sus deseos o no por continuar participando dentro de la organización a la que pertenecen. Asimismo, se muestra sus interacciones dentro y fuera de la “comunidad”, cómo es su vínculo con sus pares y con sus rabinos y con pares y rabinos de otras organizaciones masortí y con Noam. Se describe sus circuitos religiosos distinguiendo entre participación sucesiva y simultánea. Por último, se hace alusión a las actividades que hacen por fuera de la misma al igual que su composición familiar.

.....

*** Vanesa Cynthia Lerner**

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires- Centro de Investigaciones Sociales-Instituto de Desarrollo Económico y Social/ CONICET FSOE-UBA/CIS-IDES-CONICET. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

Resumen de ponencia

“OPINIÃO NÃO É HOMOFOBIA”: UMA ANÁLISE DO DISCURSO DO PASTOR SILAS MALAFAIA SOBRE GÊNERO E SEXUALIDADE

*Itamara Freires De Meneses

A proposta do trabalho parte de uma abordagem analítica da religião midiática, tomando como foco de análise os discursos emitidos via twitter pelo Pastor assembleiano Silas Malafaia. É dentro dessa ferramenta de comunicação virtual que o religioso se posiciona diante de várias temáticas, dentre elas a questão de gênero e sexualidade, problemáticas que fundamentarão a análise. Atrelado a isso, a discussão se volta às críticas cometidas pelo líder religioso a partidos políticos que de alguma maneira se comprometem com o respeito à comunidade LGBT.

O Pastor Silas Malafaia é líder da igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo, também é presidente do Conselho de Ministros do Estado do Rio de Janeiro (Comerj), vice-presidente do Conselho Interdenominacional de Ministros Evangélicos do Brasil (Cimeb), entidade que agrega mais de 8,5 mil pastores brasileiros, e presidente da Editora Central Gospel e da gravadora Central Gospel Music. É um dos líderes evangélicos que mais vendem CDs, DVDs e livros religiosos para evangélicos e não evangélicos no País.

Nesse sentido, a proposta desenvolve uma análise que tem como centralidade o papel do Pastor Silas Malafaia na construção de discursos que mobilizam agentes sociais. Compreendendo por sua vez, em que medida os discursos conservadores e religiosos emitidos pelo pastor contribui no processo de legitimação das violências sofridas por homossexuais.

Associado a essa questão, analisa as estratégias utilizadas pela liderança religiosa no intuito de enfraquecer partidos políticos que se posicionam de forma positiva ao movimento LGBT, os partidos em destaque são: Partido Socialismo e Liberdade - PSOL, Partido Comunista do Brasil - PCdoB e Partido dos Trabalhadores - PT. Parto da perspectiva que o conflito entre Malafaia e os três partidos políticos toma força no momento em que o pastor se nega a aceitar qualquer iniciativa que seja adepta a homossexualidade. Dessa forma, tomo como argumento que Silas Malafaia passa a investir em estratégias que venham a desmoralizar esses partidos, no momento em que observa que essa desmoralização seja uma forma de também atacar e deslegitimar a comunidade LGBT.

Passa a ser importante pontuar a insistente atenção que o pastor Silas Malafaia oferece a tudo que tenha alguma afinidade com as relações homoafetivas.

Reafirmando sempre em suas colocações a constante negação a homossexualidade e disseminando a proposta da heterossexualidade como uma regra. Um efeito excludente, pois ao tempo em que o princípio heteronormativo é tomado como única forma de relacionamento amoroso a homoafetividade passa a ser visualizada como algo que necessita ser combatido. “A 2unidade- do gênero é o efeito de uma prática

reguladora que busca uniformizar a identidade do gênero por via da heterossexualidade compulsória” (BUTLER, 2016, pág. 67).

Nesse sentido, o líder religioso parece atuar de forma a bombardear todos os processos que de algum modo operam na tentativa de desconstruir a noção da homossexualidade como algo que precisa ser condenado. Ao tempo em que o Pastor Malafaia observa que alguns partidos se comprometem com a igualdade de gênero e o combate à violência advinda dessa desigualdade, o ataque do religioso a esses partidos passa a ser bem direto e intensivo.

A escolha pelo pastor Silas Malafaia se deu justamente pela peculiaridade na forma como expõe suas ideias e mobiliza pessoas diante de uma causa. A posição de pastor já o coloca diante de uma situação que possibilita o papel de formador de opinião. Acrescido a isso, Malafaia consegue de uma forma muito curiosa levar o púlpito a sua conta no twitter.

Em um dado contexto histórico, para fazer uso de um discurso primordialmente religioso, um sermão, se fazia necessário se deslocar até uma igreja e refletir as palavras da autoridade religiosa. Na contemporaneidade por sua vez, o que podemos observar é um bombardeio de informações, ideias, distorções. A sociedade que Zygmunt Bauman (2011) denominou de líquida é justamente caracterizada pela quantidade infinita de informações chegando a uma velocidade inacreditável.

A consequência dessa realidade se encontra localizada na ausência de uma reflexão do que chega até as pessoas e da maneira às vezes irresponsável com que as informações são propagadas, interpretadas e reproduzidas. A sociedade tecnológica, moderna, dinâmica é também a sociedade em que as pessoas estão valorizando muito mais a quantidade de informação que chega até elas do que a consistência do que é difundido.

Uma liderança religiosa quando faz uso de uma rede social para proferir algum esclarecimento, posicionamento deve ter em mente que sua fala chega a uma gama grande de pessoas. Mais do que, o religioso precisa possuir consciência do seu poder de fala, justificado na sua posição, afinal de contas, é tido que a autoridade religiosa fala em nome de Deus.

.....

* Itamara Freires De Meneses

Universidade Federal do Rio Grande do Norte UFRN. Natal, Brasil

