

CIÊNCIAS HUMANAS



A coleção
Cadernos Acadêmicos da UFGD
tem como objetivo divulgar
o material produzido
pelos docentes da universidade,
para uso didático nas atividades
de ensino e extensão

**TEMAS SOBRE GÊNERO
E INTERCULTURALIDADE**

Losandro Antônio Tedeschi (org.)
Antônio Dari Ramos (org.)
Cássio Knapp
André Dionei Fonseca
Marcilene Nascimento Farias
Jaime Marquez Calvo



Universidade Federal da Grande Dourados

COED
Editora UFGD

Coordenador Editorial : Edvaldo Cesar Moretti
Técnico de apoio: Givaldo Ramos da Silva Filho
Redatora: Raquel Correia de Oliveira
Programadora Visual: Marise Massen Frainer
e-mail: editora@ufgd.edu.br

Conselho Editorial - 2009/2010
Edvaldo Cesar Moretti | Presidente
Wedson Desidério Fernandes | Vice-Reitor
Paulo Roberto Cimó Queiroz
Guilherme Augusto Biscaro
Rita de Cássia Aparecida Pacheco Limberti
Rozanna Marques Muzzi
Fábio Edir dos Santos Costa

Revisão: Raquel Correia de Oliveira
Projeto gráfico e capa: Marise Massen Frainer
Impressão: Gráfica Centro Imagem | Campo Grande | MS

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central - UFGD

302.5 Temas sobre gênero e interculturalidade. / Losandro
T278 Antônio Tedeschi, Antônio Dari Ramos (Org.).
– Dourados, MS: Ed.UFGD, 2010.
120p . – (Cadernos acadêmicos UFGD. Ciências
Humanas).

ISBN
978-85-61228-64-4

1. Abordagem interdisciplinar do conhecimento. 2.
Missões jesuíticas – Rio Grande do Sul. 3. Educação indí-
gena. 4. Cidadania.

SUMÁRIO

- 07** APRESENTAÇÃO
- 09** ALGUMAS QUESTÕES SOBRE GÊNERO
E INTERCULTURALIDADE
Losandro Antônio Tedeschi
- 29** RELAÇÕES DE GÊNERO
E CULTURA RELIGIOSA:
NOTAS SOBRE A ATUAÇÃO FEMININA
NA IGREJA LUTERANA DO BRASIL
E ASSEMBLÉIA DE DEUS
**André Dionei Fonseca e
Marcilene Nascimento de Farias**
- 51** HISTÓRIA E ESQUECIMENTO:
ANÁLISE DA FORMAÇÃO HISTÓRICA
DA REGIÃO DAS MISSÕES
DO RIO GRANDE DO SUL
Antônio Dari Ramos
- 79** POLÍTICA EDUCACIONAL PARA A EDUCAÇÃO
ESCOLAR INDÍGENA A PARTIR
DA CONSTITUIÇÃO DE 1988:
RUMO A UMA POLÍTICA INTERCULTURAL?
Cássio Knapp
- 93** CIUDADANÍA, PARTICIPACIÓN
E INTERCULTURALIDAD
EN LA EXPERIENCIA PERUANA
Jaime Márquez Calvo
-

APRESENTAÇÃO

O objetivo desta obra é apresentar algumas reflexões acerca dos temas sobre Interculturalidade e Estudos de Gênero a partir de pesquisas transversais sobre as referidas categorias. Nossa intenção é que estas análises possam ser enriquecidas e aprofundadas pelas aproximações e tensões entre os insights da teoria feminista e as contribuições da teorização social e cultural contemporânea, que discute diferença e identidade.

As abordagens sobre temas interculturais e de gênero implicam em reflexões da afirmação do nosso ser histórico, que se manifesta nas diferentes culturas. Essa concepção denota uma imprescindível concepção histórica da cultura. As culturas se desenvolvem sempre em condições contextuais determinadas como processos abertos em cuja base se encontra o princípio do tratamento, da interação para com o outro.

A interculturalidade, juntamente com a categoria gênero, requer um instrumento hermenêutico fundamental para compreender os alcances das mudanças epistemológicas no mundo contemporâneo e servirá como proposta para enfrentarmos os grandes problemas que acercam as questões que envolvem identidade e diferença.

ALGUMAS QUESTÕES SOBRE GÊNERO E INTERCULTURALIDADE

Losandro Antônio Tedeschi¹

Os termos *multiculturalismo* e *interculturalismo* são muitas vezes utilizados como sinônimos. No entanto, a palavra multiculturalismo significa, para muitos, uma realidade social: a presença de diferentes grupos culturais em uma mesma sociedade. Na maioria de nossos países e cidades há a convivência de pessoas de diversas extrações culturais. Estas não vivem encapsuladas, cada uma dentro de seu próprio grupo, mas estabelecem relações entre si, algumas positivas e outras negativas².

Interculturalidade é qualquer relação entre pessoas ou grupos sociais de diversas culturas. Por extensão, pode-se chamar também de interculturais as atitudes de pessoas e grupos de uma cultura em referência a elementos de outra cultura. Alguns falam também de interculturalidade em termos mais abstratos, ao comparar os diversos sistemas culturais, como por exemplo, a cosmovisão indígena e a ocidental. Mas este é um uso derivado do anterior, sobretudo através de uma perspectiva educativa.³

O interculturalismo supõe a deliberada inter-relação entre diferentes culturas. O prefixo *inter* indica uma relação entre vários elementos

1 Doutor em História Latino Americana; pesquisador em História das Mulheres, Relações de Gênero e Interculturalidade; membro da REPEM - Red Educación Popular entre Mujeres en la América Latina; professor da graduação e mestrado em História da Universidade Federal da Grande Dourados e coordenador do LEGHI - Laboratório de Estudos de Gênero, História e Interculturalidade.

2 SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru: EDUSC, 1999.

3 MCLAREM, Peter. *Utopias provisórias*: a pedagogia crítica num cenário pós-colonial. Petrópolis: Vozes, 1999.

diferentes: marca uma reciprocidade (interação, intercâmbio, ruptura do isolamento) e ao mesmo tempo uma separação ou disjuntiva (interdição, interposição, diferença). Este prefixo não corresponde a um ‘mero indicador retórico’, mas se refere a um processo dinâmico marcado pela reciprocidade de perspectivas.

Estas perspectivas são “representações sociais construídas em interação e caracteriza uma vontade de mudança, de ação no contexto de uma sociedade multicultural”⁴. Quanto ao nível social, a interculturalidade orienta processos que têm por base o reconhecimento do direito à diversidade e a luta contra todas as formas de discriminação e desigualdade social e tentam promover relações dialógicas e igualitárias entre pessoas e grupos que pertencem a universos culturais diferentes.

Neste sentido, trata-se de um processo permanente, sempre inacabado, marcado por uma deliberada intenção de promover uma relação dialógica e democrática entre as culturas e os grupos envolvidos, e não unicamente de uma coexistência pacífica num mesmo território. Esta seria a condição fundamental para qualquer processo ser qualificado como intercultural.

Todas as culturas são dinâmicas e vão se recreando e se modificando de acordo com seus marcos de regeneração e/ou reprodução. Deste modo, todas as culturas possuem processos internos que lhes permitem manterem-se como diferentes e singulares, ao mesmo tempo em que estabelecem relações e vínculos com outras culturas através de negociações que lhes possibilitam seguir vivendo no meio de outras ou da assimilação e acomodação de elementos destas culturas para sua vida própria. Esta dupla dimensão de relações internas e externas se dá em relação ao contexto e ao espaço em que se desenvolve cada cultura.

Quando falamos em gênero, estamos situando esse termo dentro

4 Idem, p. 22

do universo cultural e social humano, que se organiza em torno da dicotomia sexual, associando cada pólo a um campo de atributos e significações em que se exprimem diferenças e complementaridade. Ex: quente/frio, seco/úmido, ordem/desordem, ativo/passivo etc. As relações culturais se construíram sobre os contrários, mas essas características se revestiram de regras universais calcadas na natureza humana.

No imaginário masculino, as mulheres são percebidas não só como diferentes, mas sobretudo como inferiores, ocupando, portanto, um lugar inferior. Essa desigualdade se exprime nos sistemas simbólicos e de representação⁵ e se realimenta, reforçando uma fronteira que parece ser intransponível e que separa fazeres e saberes de homens e mulheres.

A partir de uma desvalorização do universo feminino, presente nos discursos da cultura, as próprias mulheres alimentaram o equívoco, aceitando como definição de um mundo igualitário aquele em que teriam “apenas” que continuar sendo as mesmas de sempre, acrescentando em suas vidas vivências até então próprias do masculino.

E foi assim que a igualdade nasceu capenga e a relação entre os sexos resultou numa estranha conta de somar: feminino + masculino = masculino. A crise da identidade das mulheres é resultado desse feminino de soma zero,⁶ que se manifesta visível nas relações de poder, trabalho, no espaço político etc.

5 Vários(as) autores(as) têm se notabilizado pelo estudo em torno dessas categorias. Ver: CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand Brasil, 1990. BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. SCOTT, Joan *Igualdade versus diferença: os usos da teoria pós-estruturalista. Debate feminista. Cidadania e feminismo (edição especial)*. São Paulo: Cia Melhoramentos, 1999. BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

6 OLIVEIRA, Rosiska Darcy. *Elogio da diferença: o feminino emergente*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

Tais considerações perturbam e deslocam o eixo das tendências estáveis e unificantes que muitas vezes perpassam as nossas conversas ou os nossos estudos. Quando as diferenças culturais são consideradas numa perspectiva estereotipada, focalizam-se apenas as manifestações externas e particulares dos fenômenos culturais. Deixa-se de valorizar devidamente os sujeitos sociais que produzem tais manifestações culturais ou não se consegue compreender a densidade, a dinamicidade e a complexidade dos significados que eles tecem.

Na maioria das vezes, as relações entre culturas diferentes são consideradas a partir de uma lógica binária (índio x branco, centro x periferia, dominador x dominado, sul x norte, homem x mulher, normal x anormal...) que não permite compreender a complexidade dos agentes e das relações subentendidas em cada pólo, nem a reciprocidade das inter-relações, a pluralidade e a variabilidade dos significados produzidos nessas relações.

Mesmo concepções críticas das relações interculturais podem ser assimiladas a entendimentos redutivos e imobilizantes. Assim, o conceito de *dominação cultural*, se enredado numa lógica binária e bipolar, pode levar a supor que os significados produzidos por um sujeito social são determinados unidirecionalmente pela referência cultural de outro sujeito. Esse entendimento pode reforçar o processo de sujeição à medida que, ao enfatizar a ação de um sujeito *sobre o outro*, obscurece o hibridismo das identidades, a ambivalência e a reciprocidade das relações sociais, assim como a capacidade de autoria dos diferentes sujeitos sociais⁷.

A pós-modernidade, conforme Giroux, “tem revelado que a ‘verdade’ da cultura ocidental é intencionalmente uma narrativa que apaga de maneira implacável as histórias, as tradições e as vozes daqueles

7 BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

que, em virtude de raça, classe e gênero, constituem o outro”⁸. A contribuição do referido autor se dá no sentido de produzir uma reflexão sobre a relação centro/margens dentro do contexto pós-moderno, desafiando as formas e os conteúdos dominantes de conhecimento e, além disso, propondo uma definição de novos objetos de estudo que não se encontravam antes representados nos discursos do mundo ocidental. Nesse sentido, Louro destaca que:

Na discussão deste novo entendimento sobre a noção de centro e margem, é necessário um cuidado teórico para que as margens não se transformem num novo centro, havendo um movimento tão somente de inversão de posições. O deslocamento merece uma reflexão aprofundada sobre os espaços, os tempos e os sujeitos⁹.

Assim, no processo de reconceituação da cultura e de reconhecimento de novas identidades culturais, há uma ruptura com a visão unilateral, homogênea, monolítica e patriarcal para se construir um entendimento multifocal que interrompe a linearidade e passa a entender os processos culturais como múltiplos e também descontínuos. É nesta perspectiva da diversidade cultural ou da multiculturalidade que focalizamos a questão das diferenças representadas pelas relações de gênero nas políticas públicas e na cultura educacional no país.

Compreender a lógica da construção dos papéis sexuais levamos a um rompimento com a cultura do silêncio perpetrado pela história, que tem beneficiado enormemente a homogeneização e que é, sem sombra de dúvida, uma cultura de negação do diferente, das mulheres

8 GIROUX, Henry; SIMON, Roger. *Cultura popular e pedagogia crítica: a vida cotidiana e a base para o conhecimento curricular*. In: SILVA, Tomas Tadeu (Org.). *Currículo, cultura e sociedade*. São Paulo: Cortez, 1995. p.71

9 LOURO, Guacira Lopes. *Corpo, gênero e sexualidade*. Porto Alegre: Ed Vozes, 2003, p. 43.

na história, como um forte mecanismo de exclusão social que tem se perpetuado, também, pelas práticas educativas.

Evidentemente, no trato com as questões referentes à superação da desigualdade, nenhuma análise poderá ser empreendida sem que haja uma tentativa de compreensão da forma como as relações de poder estão postas e hierarquizadas dentro de uma determinada sociedade. O reconhecimento do plural, do diferente, do excêntrico, forçou a construção de um novo conceito de cultura que fizesse referência ao complexo, ao múltiplo, ao não linear.

A construção desta nova identidade, antes à margem, passa a ocupar um espaço importante na pós-modernidade, pois se constitui em:

Uma política de identidade passa sempre por exclusões como o reconhece, aliás, Stuart Hall, cabendo ao analista não denunciar, desmistificar e, assim, criar novas categorias e classificações, mas sim expor e explicitar, nos diferentes contextos, quais as identidades em presença, que argumentamos, são avançadas e que elementos históricos, culturais, políticos são mobilizados para dominar, legitimar, emudecer ou exaltar. No jogo sério e cheio de conseqüências da identificação, não é de esperar que a analista saia incólume, mas esperasse um esforço de apresentação das diferentes perspectivas, numa contribuição modesta para o sublinhar da humanidade que habita em todos nós".¹⁰

Tratada sob a perspectiva da construção cultural, a identidade sexual, como sugere Butler¹¹, também é simultaneamente pedagógica, porque se tornar homem ou mulher são aprendizados construídos e representados socialmente. Como qualquer identidade, também a

10 SANTOS, Boaventura de Souza. *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2005, p. 503.

11 BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

identidade sexual é plural, relacional e historicamente situada, sujeita às diversas oscilações da moderna sociedade.

Nesta análise relacional Butler agrupa homens heterossexuais no primeiro grupo; homossexuais, mulheres ou homens, bem como os transexuais, bissexuais ou intersexuais no segundo grupo. Enquanto este necessita do primeiro grupo para se definir e continuar se definindo socialmente, o primeiro precisa da identidade do outro apenas como contra prova da sua identidade sexual.

As oposições binárias, características da tradição filosófica ocidental, adquirem significativa importância para pensarmos a cidadania. Igualdade *versus* diferença também costuma aparecer entre estas dicotomias. No entanto, tais oposições são interdependentes e hierárquicas. A hierarquia é construída com a oposição de um termo dominante a outro subordinado ou secundário. É desse modo que as diferenças são tradicionalmente organizadas:

Os homens sempre foram considerados como representantes do universal (dos indivíduos socialmente indiferenciados, descorporificados e assexuados) enquanto as mulheres eram consideradas exemplos do particular (corporificadas, sexuada e socialmente diferenciadas).¹²

Desse modo, as diferenças – dentre elas as diferenças sexuais – não são desprezadas, mas utilizadas para organizar uma estrutura hierárquica. Isto torna o problema ainda mais complexo.

Falar em relações de gênero numa perspectiva intercultural é entender que a naturalização das diferenças sexuais é a base da exclusão das mulheres da cidadania e da participação política. E aí vêm à tona

12 SCOTT, Joan. *La querelle des femmes - no final do século XX*. Revista Estudos Feministas. Florianópolis: CFH/UFSC, v. 9, n.2, p.367-388, 2001.

certos questionamentos: que papel desempenha esta diferença para o combate da exclusão feminina? Qual a melhor saída: insistir na universalidade, reivindicando que esta realize sua promessa de neutralidade e assim não discrimine os sujeitos políticos por seu sexo, sua cultura; ou, diferentemente, defender a diferença como parte constitutiva e irredutível dos sujeitos? Ou seja:

As diferenças entre grupos sociais criados por exclusões prévias devem ser positivamente reconhecidas para que se supere a discriminação? O tratamento preferencial é necessário para compensar erros do passado? Tal tratamento não seria uma forma de aceitar e reproduzir as mesmas diferenças que são a base da discriminação? A discriminação positiva é resposta à discriminação negativa?¹³

Para Joan Scott, a forma possível e necessária de enfrentar as questões da diferença é desconstruir a disjuntiva criada entre igualdade e diferença, mostrando que “a própria antítese esconde a interdependência dos dois termos”, já que a igualdade não é a eliminação da diferença, e a diferença não exclui a igualdade. Desse modo rejeita-se a escolha entre igualdade ou diferença, rechaçando a idéia de que constituem uma oposição, e o “dilema da diferença” torna-se um “falso dilema”¹⁴.

Tomando-se nos estudos culturais igualdade e diferença como antíteses, cria-se para os grupos sociais a tarefa impossível de eleger uma das estratégias: defender a igualdade e negar a diferença ou, ao contrário, defender a diferença e negar a igualdade. Isto acaba por constituir uma armadilha para os movimentos. Conforme Scott:

13 SCOTT. Idem, p. 374.

14 Idem, ibidem, p.375.

Quando a igualdade e diferença se discutem dicotomicamente, estruturam uma eleição impossível. Se alguém optar pela igualdade, estará forçado a aceitar que a noção de diferença é sua antítese. Se alguém optar pela diferença, admitirá que a igualdade é inalcançável (...). Nós, as feministas, não podemos renunciar à diferença; tem sido nossa ferramenta analítica mais criativa. Não podemos renunciar à igualdade, ao menos quando desejemos nos referir aos princípios e valores de nosso sistema político¹⁵.

Igualdade e diferença assim entendidas não representam escolhas estratégicas a serem feitas pelas feministas, pois estas não podem abrir mão nem de uma, nem de outra. Partir deste ponto de vista implica em abordar as diferenças não somente como externas, mas também como internas.

Dito de outro modo, não basta debater as diferenças entre homens e mulheres (diferenças externas), é preciso também debater as múltiplas diferenças entre homens e mulheres (diferenças internas). Se não nascemos homens e mulheres, mas somos construídos como tal, conforme já dizia Simone de Beauvoir, logo esta construção é histórica e social e, sendo assim, existem múltiplas formas de construir o que é *ser homem* e o que é *ser mulher*.

Como diz Scott, “nosso objetivo não é só ver as diferenças entre os sexos, como também as formas em que estas funcionam para reprimir as diferenças no interior de cada grupo de gênero”.¹⁶

A história do pensamento sociológico tem se esforçado desde seu início por identificar analiticamente a composição e a estrutura da sociedade. As sociedades modernas constituem uma mistura complexa

15 SCOTT, Joan. *Igualdade versus diferença: os usos da teoria pós-estruturalista. Debate feminista. Cidadania e feminismo* (edição especial). São Paulo: Cia Melhoramentos, 1999, p.207

16 Idem, p.208.

de rede e grupos sociais, nos quais estão inscritos ou se inscrevem voluntariamente os indivíduos. O indivíduo é um eixo de múltiplas intersecções sociais.

A Sociologia tem cunhado diversos conceitos cujo objetivo é descrever os grupos sociais que compõem a sociedade. Uma das principais características da maioria desses conceitos é que se tem construído assepticamente respeito às estruturas da sociedade.

O conceito de minoria, por exemplo, tem uma longa história no pensamento social. As mulheres reúnem todas as características da definição de uma minoria, mas, sem dúvida, constituem a metade da humanidade. O que têm em comum com as minorias é sua situação de marginalização.

As mulheres estão inscritas involuntariamente a seu gênero, entendendo gênero como um feminino normativo. Nascer mulher em uma sociedade patriarcal implica carências nos direitos e nas oportunidades e excessos nas obrigações; significa ser sujeito político limitado; supõe permanecer aprisionada em uma rede de funções e *status* inferiores a do masculino; obriga a assumir quase que exclusivamente a maternidade.

Por outro lado, as mulheres podem se inscrever voluntariamente à seu gênero, politizando-o criticamente. É dizer, transformar o gênero como destino em um genérico emancipador. O movimento feminista levou mais de dois séculos se organizando para constituir um núcleo mais visível da solidariedade feminista.

A constituição das mulheres em um ser genérico, em um ator social, portanto, não tem sua origem em nenhuma essência ontológica que constitua um modo de ser original feminino. O feminino não é natural, é uma construção normativa resultado da dominação patriarcal. As mulheres constituem um grupo social e historicamente construído. O gênero não possui uma essência fixa e imutável.

A estrutura patriarcal e generalizada de nossa sociedade nos coloca coletivamente em condições de marginalização social. Os processos de socialização e sexualização, a interiorização dos valores masculinos, têm produzido modos de pensar, sentir e atuar que têm construído um modo de ser próprio¹⁷.

Assinala Louro¹⁸ que a socialização de gênero produz duas culturas e duas formas de sentir radicalmente diferentes. A sexualização implica que cada gênero tem que interiorizar as pautas necessárias para saber o que tem que pensar ou fazer para satisfazer as expectativas de gênero. Sem dúvida, esta identidade feminina, orientada a partir da ética do cuidado, do amor, da intimidade e da renúncia, tem sido criada em grande parte pelos homens. Nas mulheres não há uma referência cultural claramente separada nem tampouco desejada que permita redefinir o que é ter uma identidade de mulher.

Não há que substancializar as identidades porque todas elas são construções sociais. São os homens quem criam as mulheres como são os brancos que criam os negros e os heterossexuais, os homossexuais. Como explica Célia Amorós: “la construcción sócio-cultural de los géneros tal como nos es conocida no es sino la construcción misma de la jerarquización patriarcal”¹⁹.

O coletivo das mulheres se constituiu historicamente em boa medida com a identidade que inscreveu o patriarcado. Essa identidade coletiva está se transformando em outra identidade que surge da consciência de quem já tem começado a ser e exercer-se como um ator social.

17 ORTNER, Sherry. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: ZIMBALIST, Michele; LAMPHERE, Louise. *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

18 LOURO, Guacira Lopes. *Corpo, gênero e sexualidade*. Porto Alegre: Vozes, 2003.

19 AMORÓS, Célia. *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y post-modernidad*. Madrid: Ed. Cátedra. Col. feminismos, 1997.

Célia Amorós define esse processo como o trânsito de “nosotras-objeto” a “nosotras-sujeto” e assinala que este passo requer que a “nosotras-objeto” se constitua criticamente para definir quem tem conceitualizado as mulheres como “o feminino” através de seus discursos, suas práticas e suas definições.

Se todas as identidades e as diferenças sociais têm sido historicamente construídas a partir de relações sociais de domínio, a identidade das mulheres tem estado determinada pelas relações de dominação patriarcais:

“El problema dominante para las mujeres como mujeres no es que el sector más numeroso o más poderoso de la comunidad sea indiferente o no se interese en conservar la identidad del sexo femenino, sino que esta identidad está puesta al servicio de la opresión y la explotación²⁰.”

A busca ou construção de uma essência feminina anterior e distinta a toda dominação masculina não é um argumento político e estrategicamente útil para as mulheres porque conduz à auto-geração e a auto-exclusão para manter descontaminada e pura essa pergunta original. Por outro lado, se ontologiza a diferença sexual, faz-se quase impossível a reivindicação. Como assinala Célia Amorós, se não irracionaliza o fazer histórico de que os homens se têm apropriado, e eles mesmos têm definido como o genericamente humano, as mulheres ficarão sem nenhum pressuposto de reivindicação.

O coletivo de mulheres, assim como também as minorias oprimidas, podem optar pela integração ou a diferença. Na atualidade, as teorias e práticas feministas vivem essa tensão. Apropriar-se desses espaços de igualdade ou aprofundar a diferença – e inclusive, como alguns propõem, reinventar – tem sido o debate.

²⁰ Idem, p. 61.

Uma das marcas fortes deste ambiente pós-moderno e pós-estruturalista é a discussão em torno da diferença. As ciências lidam com aquilo que elas julgam como regular, constante, universal, previsível – dito de outra forma, com aquilo que aparece como sendo sempre *o mesmo*. Com a queda da legitimidade da autoridade da ciência sobre a vida, este *mesmo* vai deixando de ser o cenário mais importante. Em oposição a esse *mesmo*, surge não um *outro*, que ainda tem um mesmo como referente, mas um *singular diferente*.

E o feminismo aparece no cenário como um dos baluartes desta diferença, deste diferente. Já não temos mais um feminismo que luta só pelas mulheres, mas um feminismo que lute pela diferença; e não uma diferença que seja hierarquizada. A hierarquia entre o diferente e o mesmo acontece apenas se estabelecermos algum parâmetro pelo qual comparamos os dois. Não há a oposição entre o diferente e o mesmo, mas o encontro de diversos diferentes.

Um dos grandes panos de fundo da discussão no feminismo é a crítica ao binarismo instaurado pelo patriarcado que divide o mundo em dois: um *dominador* o masculino, e um *dominado* o feminino. A crítica a este binário, que é fundante na história ocidental, vai originar um efeito dominó em outros binarismos totalitários na história ocidental (como natureza/cultura; verdadeiro/falso; razão/sensibilidade, etc).

Esta desconstrução de estruturas binárias que atravessam o pensamento ocidental abala as estruturas do conhecimento fundadas sobre binários. Talvez possamos dizer que, como o feminismo, comece a existir uma epistemologia da diferença. É preciso ter cuidado ao falar de uma epistemologia da diferença para que não estejamos reificando a diferença para torná-la conhecível.

Pelo contrário, o que as epistemologias de influência feministas tentam fazer é mostrar que conhecer o mundo não implica em reduzi-

lo a um conjunto mínimo (que acaba sendo relacionado a um binário fundado no duplo verdadeiro-falso) de proposições. A epistemologia feminista tem mostrado que o mundo humano, sendo em grande parte construído pelos próprios homens e mulheres, é multifacetado, plural, múltiplo.

Não há sentido em uma teoria do conhecimento que tente reduzir o mundo a um conjunto mínimo de categorias para compreendê-lo, muito menos escolher o *mesmo* como referencial de conhecimento²¹.

Também não é o caso conhecer o mundo pelo viés da redução a uma diferença já viciada no mesmo. Segundo as epistemologias feministas, conhecer o mundo é pluralizá-lo, perceber as diferenças como amálgama sem tentar reduzi-las a algum referencial. Conhecer o mundo é emergir nas diferentes diferenças e a partir delas perceber o mundo não mais como unidade de sentido, mas como produzido por múltiplas matrizes de entendimento. Conhecer, a partir deste ponto de vista, não é mais encontrar a representação adequada, mas multiplicar olhares.

Visto como pensamento da diferença, o feminismo que constrói a categoria gênero aparece como um grande revisor da história. As relações entre feminismo e história são ricas, múltiplas e cheias de caminhos. O feminismo tem mostrado como a história, seguindo alguns interesses, apagou a mulher de suas páginas, fazendo com que ela aparecesse apenas como o *outro* do homem.

Imagens em que a mulher aparece produtivamente são simplesmente esquecidas, mas uma das coisas que o feminismo nos mostra é que a história não é o destino, assim como o corpo também não o é.

21 Há um artigo singular nesse sentido que aprofunda a crítica às epistemologias modernas acerca da diferença/igualdade. Ver: LAGARDE, Marcela. *Claves feministas: para la autoestima de las mujeres*. Madrid: Editora Horas y Horas. Colección cuadernos inacabados, nº 39, 2000.

Afirmar que a história não é determinada pelos discursos de destino quer dizer que ela não segue nenhum caminho necessário. A história é construída; e como qualquer construção, ela é contingente, pode ser de outra forma. Pode ser desfeita, re-feita, re-construída de outros modos. O social que é o material da história não é sagrado. Não precisamos ter por ele nenhum tipo de reverência que nos impeça de tentar modificá-lo.

É esta imagem iluminista da razão ligada ao homem que persegue a ciência, a filosofia e a cultura em geral, de algum modo, até hoje. O feminismo ter se afirmado como movimento do pensar gera um impasse, uma quebra nesta imagem de que as mulheres não foram feitas para pensar .

Busquemos nos currículos de História, de Filosofia e não encontraremos filósofas, pensadoras. Isso quer dizer que elas nunca existiram? De um certo modo sim, pois aquilo que falta no registro histórico é visto como inexistente. Mas de forma nenhuma isso indica que mulheres não tenham se aproximado destas áreas do conhecimento.

Que impressão temos quando abrimos um livro que conta a história da filosofia e não encontramos as mulheres? Dizemos: elas não pensam . Mas nunca paramos para ver que o autor do livro fez escolhas, e que essas escolhas, ao lado de uma tradição, dita canônica, exclui as mulheres, por elas não serem feitas ao pensar. As mulheres, como aponta Simone de Beauvoir, são socialmente seus corpos. Como os corpos não pensam, corpos não estão nos livros de História e da Filosofia, ou de outra ciência qualquer na sociedade androcêntrica moderna.

O feminismo coloca essa posição em impasse. Ele não apenas afirma que as mulheres pensam, mas que têm um pensamento inquietante, um pensamento modificador, um pensamento que abala as estruturas fixas e imóveis do conhecimento viciado pelas estruturas opressoras. O feminismo vem mostrando um aspecto positivo do pensamento,

um aspecto de reconstrução de um mundo menos violento, menos agressivo, menos opressor. E tudo isso feito através de um pensamento ferozmente crítico²².

O pensamento feminista através da categoria de análise de gênero é um pensamento crítico na medida em que desconfia das coisas que nos aparecem como naturais. Se a junção mulher-corpo é natural, desconfiemos dela. E ao desconfiar dessa naturalidade, estamos abalando uma estrutura opressora que faz essa junção parecer natural, pois atende a interesses opressores. O feminismo aparece assim como um pensamento da diferença que promove a mudança. Uma crítica que, não aceitando sequer que o social ou o real sejam o limite, reinventa o mundo de formas criativas e diferentes.

Nesse movimento de re-invenção do mundo, mesmo as noções centrais para o feminismo no passado foram sendo revisadas e criticadas, como o próprio conceito de gênero. Em sua crítica aos binarismos, um dos binários que caem, no desenvolvimento do pensamento feminista, é o binário sexo-gênero²³. Eis a prova cabal de que o feminismo é uma postura autocrítica diante do pensamento e da ação.

Figuras novas surgem neste mundo pós-patriarcal defendido pelas feministas, a/o excêntrica/o; a/o forasteira/o; a/o nômade. Estas figuras mostram como a relação das mulheres consigo mesmas não são relações modelares; o feminismo não está tentando oferecer modelos para a ação; não está tentando dizer como deve ser o mundo, não está descrevendo o mundo perfeito onde a opressão não aconteça.

22 Uma importante análise nesse sentido encontramos em: AMORÓS, Célia. *La grande diferencia y sus pequeñas consecuencias*. 3. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2007.

23 BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

Por outro lado, a excêntrica, a forasteira, a nômade são marcas de figuras de sujeitos que, longe de saber o que são, de saber qual o caminho certo a seguir, qual a referência correta, qual o verdadeiro mundo melhor; são sujeitos errantes, sujeitos autocríticos, que desconfiam de identidades, que sabem que toda a história é uma ficção, que não há diferença rígida entre ficção e realidade. Que sabem que tudo é inventado.

Os seres humanos são inventores e inventoras. Praticamente não há nada que exista fora do discurso e da ação humana; e aquilo que escapa ao discurso e à ação é invisível para as/os agentes humanos.

Temos que levar em conta que, como qualquer teoria de verdade sobre o sujeito e o mundo, a “diferença originária dos sexos” e a “divisão natural dos sujeitos em homossexuais e heterossexuais”, as oposições binárias são teorias construídas historicamente. Sua plausibilidade é razoável, como prova o fato de a maioria das pessoas acreditar na existência de uma “heterossexualidade” e uma “homossexualidade” inatas, naturais e universais.

O problema é que esta classificação traz prejuízos morais importantes para os indivíduos vistos como desviantes, aberrantes ou sexualmente minoritários. Tal classificação teve origem no preconceito, na injustiça e na desigualdade, e seus efeitos são nocivos. Não vejo, por conseguinte, por que guardá-la, respeitá-la ou levá-la a sério, exceto quando se trata de combatê-la, seja procurando desmontar a engrenagem teórico-política que lhe deu origem, seja discutindo as consequências humanas que acarreta.

“Homossexual” e “heterossexual”, oriental e ocidental existem como quaisquer outras realidades lingüísticas que servem como modelos de identidades para o sujeito, mas não são nem mais nem menos universais e biologicamente determinados em suas naturezas do que o

foram mulheres vaporosas, possuídas medievais, místicos budistas, he-
reges protestantes.

Os referentes de nossas idéias de sexualidade são um produto de
hábitos criados por práticas discursivas e não-discursivas surgidas na
história européia dos últimos dois ou três séculos. Podemos conside-
rar estas crenças como melhores ou piores, mas contesto a pretensão de
que são fundadas em argumentos apoiados em “realidades naturais” ou
“realidades psicológicas”, trans-históricas, transculturais e comuns a
todos os seres humanos.

Eticamente, prefiro dispensar essa terminologia e não me referir
a seres humanos qualificando-os publicamente por um tipo de preferên-
cia sexual ou identidade assumida, sujeitando-os à condenação, repro-
vação, violência, ridículo ou qualquer outro procedimento cultural in-
dicativo de intolerância.

Penso que podemos tentar praticar experimentos morais em que
as atuais distinções sexuais, com seus tótons e tabus, sejam dispensa-
das. Não sei se seríamos mais ou menos felizes, mas, com certeza, um
tipo de mal-estar que conhecemos o mal-estar de sentir-se discriminado
pela maneira particular de amar, de ser e sentir seria abolido, ou pelo
menos transformado.

Quanto ao medo de avalizar moralmente certas formas de ser
não-hegemônicas, só posso lembrar, com ironia deliberada, que a gera-
ção “papai-mamãe” criou o nazismo, o terror stalinista, os preconceitos
sexuais, a inferioridade feminina, o racismo e outras pérolas humanas
conhecidas por todos. Não creio que dilatando as fronteiras de nos-
sa moral sexual, de nossa prática pedagógica, para incluírmos práticas
amorosas não-majoritária, venhamos a perder o sentido do que é ético e
do que é bom para as futuras gerações.

O propósito de nosso ensaio é notar como a interculturalidade
e as relações de gênero atuais se organizam, valorizando o que pode

haver de novo, no sentido de progresso moral que adotamos, isto é, valorizando tudo aquilo que, na ética democrática e humanitária, visa a preservação do direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade do outro, a alteridade. Tudo o que tentar implementar, ampliar, acentuar e fortalecer estes objetivos merece ser reforçado. Ao contrário, tudo o que vai contra este movimento deve ser combatido e desestimulado.

O vocabulário da “heterossexualidade” e da “homossexualidade”, do monocultural, do etnocentrismo é uma destas práticas lingüísticas e culturais que devem ser abandonadas, jogadas na lata de lixo da história como imprestáveis. Como, aliás, numerosas outras certezas que temos, como por exemplo a crença na existência natural de “brancos” e “negros”. Mas isto é outra história.

Bibliografia

AMORÓS, Célia. **Tiempo de feminismo**: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad. Madrid: Ed. Cátedra. Coleção feminismos, 1997.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

GIROUX, Henry; SIMON, Roger. Cultura popular e pedagogia crítica: a vida cotidiana e a base para o conhecimento curricular. In: SILVA, Tomas Tadeu (Org.). **Currículo, cultura e sociedade**. São Paulo: Cortez, 1995.

LAGARDE, Marcela. **Claves feministas**: para la autoestima de las mujeres. Madrid: Editora Horas y Horas. Colección cuadernos inacabados, nº 39, 2000.

LOURO, Guacira Lopes. **Corpo, gênero e sexualidade**. Porto Alegre: Vozes, 2003.

MCLAREM, Peter. **Utopias provisórias**: a pedagogia crítica num cenário pós-colonial. Petrópolis: Vozes, 1999.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy. **Elogio da diferença**: o feminino emergente. São Paulo: Brasiliense, 1999.

ORTNER, Sherry. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: ZIMBALIST, Michele; LAMPHERE, Louise. **A mulher, a cultura e a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Semear outras soluções**: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. São Paulo: Civilização Brasileira. 2005

SCOTT, Joan. **Igualdade versus diferença**: os usos da teoria pós-estruturalista. Debate feminista. Cidadania e feminismo (edição especial). São Paulo: Cia Melhoramentos, 2004.

_____. La querelle des femmes no final do século XX. **Revista estudos feministas**. Florianópolis: CFH/UFSC, v.9, n.2, p.367-388, 2001.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Bauru: EDUSC, 1999.

RELAÇÕES DE GÊNERO E CULTURA RELIGIOSA: NOTAS SOBRE A ATUAÇÃO FEMININA NA IGREJA LUTERANA DO BRASIL E ASSEMBLÉIA DE DEUS

André Dionei Fonseca¹
Marcilene Nascimento de Farias²

1) Introdução

Nas últimas décadas, a sociedade passou por importantes mudanças sociais, econômicas e políticas, que levaram à contestação dos tradicionais papéis atribuídos aos homens e às mulheres. Nesse sentido, o campo religioso também sofreu o impacto dessas transformações, principalmente com a difusão das ideias feministas que incidiram diretamente sobre as relações de gênero.³

Conforme Lucila Scavone, o contexto de desenvolvimento dos movimentos feministas abriu caminhos para que em todos os campos do social as questões de gênero fossem difundidas e “o campo religioso, em seu aspecto institucional, tradicionalmente antifeminista, não ficou imune aos efeitos sociais e culturais das idéias feministas contemporâneas”.⁴

1 Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGH/UFGD); bolsista da CAPES. Orientador: Professor Dr. Jérry Roberto Marin.

2 Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGH/UFGD); Bolsista da CAPES. Orientador: Professor Dr. Losandro Antonio Tedeschi.

3 ROSADO NUNES, M.J. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos Pagu*, n. 16, p. 79-96, 2001.

4 SCAVONE, Lucila. Religiões, Gênero e Feminismo. *Rever*. São Paulo: PUC, v. 8, p. 07, 2008.

Nessa conjuntura, o feminismo pós-60 buscou entender a ligação da mulher com os fenômenos religiosos, a fim de construir uma crítica às injunções da igreja à vida das mulheres. Todas as inquietações que permeavam essa relação, aparentemente paradoxal, entre a mulher e a religião, levavam a um questionamento central: por que as mulheres buscavam a religião, se esta ratificava-lhes um lugar de subalternidade na sociedade?⁵

A resposta a uma questão de tamanha complexidade não poderia ser alcançada simplesmente no plano da especulação, e por sua emergência o tema não demorou a alcançar o meio acadêmico. Dentre os estudiosos que buscaram contribuir com esse debate, destaca-se Michelle Perrot, para quem os vínculos entre mulheres e religião eram antigos, poderosos e ambivalentes, uma relação que mesclava sujeição e liberação, opressão e poder de maneira quase indissolúvel.⁶

Para Perrot, a relação das mulheres com a religião é paradoxal, ao passo que as religiões representam, ao mesmo tempo, *poder sobre* as mulheres e *poder das* mulheres. Exerce “poder sobre as mulheres”, por ter na diferença entre os sexos um de seus fundamentos, como é comum entre as grandes religiões monoteístas. No entanto, a religião torna-se “poder das mulheres” quando estas conseguem transformar a posição de submissão que a religião lhes reserva, na base de um “contra-poder” e de uma “sociabilidade”. Dessa maneira, a religião, ainda que reforce a submissão das mulheres apresenta-se como um abrigo às suas misérias.⁷

5 _____. *Op. cit.*, 2008, p. 01.

6 PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru: EDUSC, 2005, p. 270.

7 PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2007, p. 83.

Scavone acredita que a complexa relação entre mulheres e religião ocorre da seguinte maneira: as práticas religiosas ao mesmo tempo em que oferecem às mulheres repostas imediatas aos seus problemas familiares e pessoais, também reafirmam o lugar tradicional das mulheres na sociedade, de acordo com sua doutrina patriarcal e androcêntrica.⁸

Já Eliane Moura da Silva considera o poder das mulheres dentro das igrejas algo real e concreto. Para a autora, os ministérios femininos e as atividades congregacionais, ao mesmo tempo em que servem para segregar as mulheres, também desencadeiam formas alternativas de poder institucional, além de apoio emocional e material mútuo encontrados no espaço que a autora denomina de “comunidades de sexos”. As mensagens religiosas desempenham uma função pragmática, e por meio das conversões e da reforma dos papéis de gênero melhoram o convívio dentro do núcleo familiar.

Diante das constantes pressões sofridas em torno das diferentes funções e papéis sociais que devem desempenhar enquanto mães, esposas, trabalhadoras, donas de casa e cidadãs, muitas mulheres “optam” por se envolverem em comunidades religiosas tendo-as como fortes elementos de apoio.⁹

Sandra Duarte de Souza acredita que a ascensão pública das mulheres representa uma ameaça, principalmente, no caso das organizações religiosas, onde tem sido cada vez mais crescente a participação feminina nas esferas de poder institucional. Ao considerar o caso do “protestantismo histórico”, a autora verificou a presença de mulheres em lugares anteriormente ocupados somente por homens, como é o

8 SCAVONE, Lucila. *Op. Cit*, 2008, p. 06

9 SILVA, Eliane Moura da. Fundamentalismo evangélico e questões de gênero. In: SOUZA, Sandra Duarte (Org.). *Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 22.

caso dos seminários e das faculdades de Teologia, bem como a crescente participação feminina em postos antes exclusivamente masculinos, como a posição de bispas, pastoras, presbíteras e diaconisas. Para essa autora, tais mudanças, ainda que lentas, evidenciam um processo de ruptura com a concentração androcêntrica do poder na sociedade.¹⁰

Semelhante tendência foi observada por Maria das Dores Campos Machado para o caso dos pentecostais.¹¹ Em análise das principais transformações ocorridas nos últimos 15 anos no sistema de gênero hegemônico no pentecostalismo, a autora demonstra que ocorreram inúmeras transformações nas representações e relações de gênero nesse grupo religioso, com avanços, principalmente, na esfera social, pois a mulher pentecostal ampliou sua participação tanto na igreja como nas atividades políticas por incentivo de suas instituições – ainda que tais atividades fossem, em parte, controladas pelos homens.

A partir dessas considerações, nesse estudo analisaremos a atuação feminina em duas importantes instituições evangélicas: a Igreja Evangélica Luterana do Brasil e a Igreja Assembléia de Deus. A primeira é ligada ao chamado protestantismo histórico e a segunda ao ramo pentecostal¹². Por meio de um estudo comparativo, objetiva-se

10 SOUZA, Sandra Duarte. Religião e secularização: o gênero dos discursos e das práticas protestantes In: SOUZA, S. D. (Org.). *Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 34.

11 MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero em grupos pentecostais. *Revista Estudos Feministas*, v. 13, n 2, 2005, p. 387-396.

12 É importante destacar que o termo “evangélico” diz respeito ao grupo religioso formado pelas denominações cristãs nascidas e descendentes da Reforma Protestante. Há, no entanto, uma subdivisão entre as instituições: de um lado as igrejas chamadas de “protestantes históricas” (Luterana, Metodista, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana e Batista) e de outro as “pentecostais” (Cristã do Brasil, Assembléia de Deus, Evangelho Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é amor, Universal do Reino de Deus etc.). Estas se diferenciam daquelas por pregarem baseadas em Joel 2:38 e Atos 2

demonstrar quais foram os desafios enfrentados pelas mulheres luteranas e assembleianas, congregadas em instituições que tinham em comum a tradição reformada, mas que eram imensamente distintas em suas práticas religiosas.

2) Liga das Senhoras Luteranas do Brasil (LSLB): a atuação feminina na Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB)

As observações em torno da atuação feminina na Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB) através da Liga de Senhoras Luteranas (LSLB) serão de extrema importância para entendermos como se desenvolveu o trabalho feminino nessa instituição religiosa e quais os benefícios de tal atuação para a Igreja e a mulher luterana.

A primeira Liga de Mulheres da Igreja Luterana foi organizada na chamada “Igreja-mãe”, nos Estados Unidos, a *Lutheran Women’s Missionary Leage (LWML)*. Ao que se tem nota, esta foi de grande importância tanto para as obras de missão como para o serviço social da comunidade. Na Igreja Luterana do Brasil também aos poucos foram sendo fundadas sociedades de senhoras,¹³ e foi a partir da formação dessas sociedades que as mulheres luteranas decidiram verificar a possibilidade de formar uma Liga Nacional, o que veio a se concretizar alguns anos mais tarde.

A Liga das Senhoras Luteranas do Brasil (LSLB) foi criada em 1957 para ser uma entidade auxiliar da Igreja Evangélica Luterana do Brasil. Era uma organização de mulheres; mas, sendo parte da Igreja,

encetando os dons de língua (glossolalia), cura, discernimentos de espírito e profecias (CAMPOS, J.R., 1995. p. 21).

13 WARTH. Carlos H. *Crônicas da Igreja: fatos históricos da Igreja Evangélica Luterana do Brasil – 1900-1974*. Porto Alegre: Concórdia S. A, 1979, p. 208.

deveria manter-se intimamente relacionada com ela e seus programas dependeriam de seu apoio e aprovação.¹⁴

Apesar dessa dependência, a Liga gozava de grande prestígio no corpo da Igreja, mormente por seu importante apoio financeiro, fruto do plano nacional das “sacolinhas”. A escolha do nome para a campanha de arrecadação foi motivada pelo fato de ser a sacola um acessório presente na vida doméstica da mulher, por isso instruía-se que todas as mulheres luteranas mantivessem na cozinha de suas casas uma “sacolinha” onde seria depositado parte do dinheiro restante de pequenas compras diárias. As ofertas arrecadadas pelas “sacolinhas” eram destinadas à LSLB, para a manutenção de trabalhos missionários em todo território nacional e em alguns casos também em missões no exterior.¹⁵

O sistema de arrecadação foi um sucesso, uma vez que as ofertas das sacolinhas permitiam à LSLB a realização de importantes serviços missionários, como a formação de novos pastores, auxílio para a construção de capelas nos campos de missão, compra de automóveis, material missionário, material para a escola dominical, bolsas de estudo, assistência às missões, assistência a entidades sociais, à família e à mulher, principalmente através da literatura.

Além da ajuda financeira à Igreja a LSLB ainda mantinha uma revista trimestral tida como o mais importante elo de ligação entre a Diretoria Nacional da LSLB e as mulheres luteranas de todo o Brasil. A revista teve início em março de 1960, com o nome de *Boletim Informativo da Liga das Senhoras Luteranas do Brasil (LSLB)*. Com um número de oito páginas, o principal objetivo do Boletim era informar as senhoras

14 Liga das Senhoras Luteranas do Brasil (LSLB). *Manual do departamento feminino*. 4. ed. Porto Alegre: Concórdia Editora. 1987, p. 09.

15 *Servas do Senhor*. Rio Grande do Sul: LSLB, p. 17, 1º trim. 1988.

luteranas sobre os propósitos da LSLB; divulgar congressos, pequenas notícias e mensagem bíblica.

Todavia, a contínua organização da LSLB aliada ao sucesso de arrecadação das “sacolinhas” permitiram que, no ano de 1967, o visual do Boletim mudasse definitivamente, passando a se chamar revista *Servas do Senhor*.¹⁶ Com esse feito, as mulheres luteranas assumiam todas as dificuldades inerentes às publicações periódicas, principalmente os altos custos que envolviam a produção de um impresso dessa natureza.¹⁷

Mais uma vez as luteranas mostraram grande capacidade de organização e conseguiram, por meio de inúmeras campanhas, manter por mais de trinta anos a circulação da *Servas do Senhor*, com a periodicidade respeitada até mesmo em momentos de graves instabilidades econômicas do país. A luta pela manutenção da revista explica-se pelo fato de esta representar um espaço privilegiado para as mulheres luteranas divulgarem seus trabalhos, além de ser um canal onde seus descontentamentos poderiam ser debatidos.

Porém, nem sempre a participação da mulher luterana na Igreja foi tão ativa conforme apontamos acima; para ter uma participação atuante e um trabalho reconhecido as luteranas trilharam um longo caminho. Inicialmente, a participação da mulher luterana se restringia unicamente aos cultos, nesse momento as mulheres ainda não contavam com um espaço próprio na Igreja e, tampouco, podiam ocupar cargos na administração. No entanto, essa realidade começou a mudar com a formação dos primeiros departamentos de senhoras, o que representou

16 *Servas do Senhor*. Rio Grande do Sul: Singulart Editora, p. 7-9, 1º trim. 1997.

17 DE LUCA, Tânia Regina. História dos, nos e por meio dos periódicos In: PINSKY, Carla Bassanezi. (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

mudanças importantes na vida das luteranas e também uma das primeiras conquistas de seu espaço social e religioso nesta instituição.¹⁸

Através das reuniões nos departamentos femininos, as mulheres se conscientizavam e passavam a reivindicar espaços cada vez maiores na Igreja, conquistando finalmente o direito de participarem das Assembléias Gerais da Congregação como votantes, quebrando a hegemonia masculina nas assembléias. O pastor e conselheiro da LSLB Danilo Fach, ao analisar momentos marcantes da evolução histórica da mulher luterana, considerava que ela se encontrava na vanguarda do processo evolutivo da IELB.¹⁹

Por meio da análise de um artigo publicado na revista *Servas do Senhor* em 1980, podemos melhor compreender como a IELB entendia a participação feminina na Igreja e que lugar reservava ao público feminino em sua hierarquia. Para os pastores luteranos, aos homens, às mulheres e às crianças, Deus dava habilidades especiais e diferentes, e tal divergência de dons era de extrema importância aos muitos trabalhos desenvolvidos na Igreja.²⁰

Deste modo, o artigo indicava algumas áreas nas quais as mulheres poderiam empregar seus talentos: como professora da escola dominical; no programa de missão; na visita aos doentes; sendo organista nos cultos; fazendo parte de uma comissão de trabalho em seu departamento feminino ou da congregação; dando atenção e conversando com crianças de sua rua; interessando-se pelos idosos; remendando roupas para os necessitados; ajudando financeiramente as instituições de caridade da igreja e participando das atividades da escola de seus filhos.

18 *Servas do Senhor*. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, p. 7, 4º trim. 1999.

19 *Servas do Senhor*. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, p. 7, 4º trim. 1999.

20 *Idem*. Rio Grande do Sul: LSLB, p. 15, 4º trim. 1980.

Assim, nas páginas do principal veículo de comunicação da LSLB, reforçava-se a ideia de que a mulher não poderia pensar que suas habilidades eram muito simples, mas que, ao contrário, teria que usá-las desde o momento de sua descoberta, desenvolvendo-as de acordo com as condições, possibilidades e oportunidades que surgissem. O mesmo pastor que reconhecia a evolução da mulher nos trabalhos da Igreja preocupava-se, por outro lado, com os limites dessa atuação; ademais, o cargo ocupado por Danilo Fach – conselheiro da Liga – demonstra a vigilância masculina nas atividades da LSLB. E como conselheiro, ele não poupou palavras em ataque aos exageros e a muitos modismos que insistiam em alcançar a Igreja.

Ao analisar o quanto a sociedade mudava em ritmo acelerado, Fach concordava que essas mudanças atingiam diretamente a Igreja, a família e refletia também no comportamento da mulher. Em suas palavras, a classe social que mais havia conquistado espaço na sociedade com essas mudanças era a mulher: “hoje a mulher joga futebol, faz política, está na rua, no transporte, na educação e na administração. Ela está assumindo responsabilidades em todos os setores: econômico, financeiro, religioso, educacional, social e científico”²¹.

Para Fach a evolução social feminina interferia diretamente no trabalho da Igreja, pois a mulher acabava criando novas formas, instrumentos, espaços, leis e comportamentos que traziam sérios prejuízos. Desta forma, o pastor questionava: como podemos ser solidários à família, principalmente à mulher, que é alvo da exploração e manipulação religiosa, financeira, sexual e política? Caberia à igreja não ficar indiferente, apenas criticando a postura das mulheres diante das novas realidades, mas acompanhar até onde essa evolução social era *possível*

21 *Servas do Senhor*. Rio Grande do Sul: Singulart Editora, p. 11, 3º trim. 1997.

e *permitida*, através do desenvolvimento de estratégias e opções inteligentes a fim de melhor lidar com a situação.²²

Esse posicionamento mostra o esforço em limitar a participação feminina na Igreja em alguns setores, pois as próprias mulheres da LSLB reconheciam que embora participassem ativamente das atividades da Igreja, em alguns momentos ainda existiam barreiras ao trabalho feminino. Esse fato fica evidente na fala da ex-presidente da LSLB, senhora Irena Widmann, que, ao ser questionada sobre a abertura da mulher na Igreja respondeu: “Sinto que no trabalho da igreja em si, na diretoria de uma comunidade, ainda não foi dada a abertura para a mulher poder trabalhar”²³.

Tal dificuldade também foi enfrentada por Nerizan Becker, que ao se formar em Teologia na Escola Superior de Teologia em São Paulo, não encontrava reconhecimento pelo seu trabalho na Igreja Luterana. Sobre as oportunidades que lhe estavam sendo oferecidas após sua formatura Nerizan afirmou:

como esposa de pastor são muitas as oportunidades de utilizar aquilo que aprendi, contudo sem um reconhecimento. Reconhecimento no sentido de que o homem estuda Teologia e é chamado a ser pastor em alguma congregação. Eu me formei há um ano e nem sei o que a IELB pensa a meu respeito (...). Por tudo isso, tenho questionado bastante o porquê de dedicar seis anos ao estudo de Teologia, para hoje ter de ficar mais tempo preparando aulas, enquanto queria estar trabalhando em tempo integral na igreja, utilizando o que aprendi no curso de Teologia em Educação Cristã.²⁴

22 *Idem*. Rio Grande do Sul: Singulart Editora, p. 11, 3º trim. 1997.

23 *Idem*. Rio Grande do Sul: LSLB, p. 16, 1º trim. 1989.

24 *Idem*. Rio Grande do Sul: Concórdia Editora, p. 10, 2º trim. de 1998.

Diante dessa breve análise, percebemos que embora as relações entre mulheres e religião tenham se transformado significativamente nas últimas décadas, fruto de importantes mudanças sociais, ainda persiste por parte da hierarquia masculina da IELB a tentativa em limitar e demarcar os espaços de atuação de seu público feminino. Vimos, por outro lado, que as luteranas se organizaram e se destacaram, ampliando seu campo de participação nas atividades da Igreja.

A LSLB foi um importante espaço no qual as mulheres luteranas lutavam sem promover um conflito aberto com a liderança masculina. Às vezes recuando em seus posicionamentos, ora afinando-se aos discursos dos homens, as luteranas se utilizavam dos exitosos resultados de seus trabalhos para romper com a tradicional hierarquia protestante e permitir o acesso das mulheres aos cargos considerados como exclusivamente masculinos.

3) A questão do ministério feminino: os debates em torno da atuação feminina na Igreja Assembléia de Deus

Não há como dissociar a participação das mulheres da história da Igreja Assembléia de Deus, e esse reconhecimento não está circunscrito apenas aos estudos acadêmicos, pois nenhum dos principais livros de cunho histórico produzidos pelos memorialistas da Igreja deixou de dedicar espaço à atuação das mulheres assembleianas nas mais variadas frentes de trabalho.²⁵

25 Sobre o assunto ver: OLIVEIRA, Joanyr de. *As Assembléias de Deus no Brasil: sumário histórico ilustrado*. Rio de Janeiro, CPAD, 1997. CONDE, Emílio. *História das Assembléias de Deus no Brasil*. 4. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2005. ALMEIDA, Abrão de (Org.). *História das Assembléias de Deus no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD. Rio de Janeiro. 1982.

A presença feminina na Assembléia de Deus remonta à sua fundação, já que quando os dois missionários suecos Daniel Gustav Högberg – ou Daniel Berg, como ficaria conhecido no Brasil – e Adolfph Gunnar Vingren foram expulsos da Igreja Batista de Belém do Pará, no ano de 1910, por motivo de rixas doutrinárias, foram acompanhados por um grupo de vinte batistas, dos quais mais da metade eram mulheres. Conforme indicam os registros deixados por Daniel Berg²⁶ e Gunnar Vingren²⁷, elas trabalharam ativamente nas atividades de ensino nas escolas dominicais e no serviço de evangelização.

Outro aspecto importante a se destacar é que o primeiro membro da Assembléia de Deus a receber o chamado “Batismo com o Espírito Santo” foi Celina Martins de Abulquerque²⁸, que por sua pioneira experiência espiritual notabilizou-se na história assembleiana, sendo citada em inúmeros livros históricos da Igreja e até mesmo no diário do fundador Gunnar Vingren²⁹.

Enquanto as mulheres estavam cooperando com os trabalhos da Igreja sem a pretensão de ocupar cargos e espaços que eram exclusivos aos homens não houve por parte da liderança qualquer restrição aos afazeres femininos. Todavia, a primeira movimentação de uma mulher no sentido de transpor os limites que demarcavam a atuação feminina na Igreja gerou grande polêmica entre pastores e missionários. A mulher em questão não era um simples membro. Seu nome, Frida Strandberg Vingen, recomendava respeito e cautela, o que, no entanto, não a livrou

26 BERG, Daniel. *Enviado por Deus*. Rio de Janeiro: CPAD, 1997.

27 VINGREN, Ivar. *Diário do Pioneiro*. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

28 Biografia de Celina M. de Abulquerque In: ARAUJO. *Dicionário do Movimento Pentecostal*, 2007, p. 07-08.

29 VINGREN, Ivar. *Op. Cit*, 2000.

de inúmeras críticas que apontavam a exagerada liberdade de atuação a que dispunha.

Sueca como seu esposo Gunnar Vingren, Frida teve sua formação marcada pela tradição luterana; por isso, além de possuir formação superior em enfermagem, tinha grande experiência na condução de trabalhos comuns às igrejas. Atuava na área musical, de ensino e demonstrava grande inclinação à produção de textos e poesias³⁰.

A atuação de Frida Vingren saltava aos olhos da liderança assembleiana, pois era do conhecimento de todos que ela dirigia cultos quando seu marido não estava presente, realizava pregações em praças públicas e havia influenciado a separação de Emília da Costa para o diaconato – a única mulher que alcançou esse posto na história da Assembléia de Deus.³¹ Ademais, o jornal *Boa Semente*, apesar de estar aos cuidados de Gunnar Vingren era na verdade gerenciado por sua esposa, situação que não se alterou com a criação do jornal *Mensageiro da Paz*, pois em sua primeira edição Frida Vingren se fez presente analisando as lutas entre árabes e israelenses, criticando os concursos de *miss*, o bolchevismo e a situação política na Rússia.³²

O afã de Frida Vingren em participar ativamente em diversas atividades despertou a atenção do missionário sueco Samuel Nyström, que via com estranheza a liberdade conferida à Frida por parte de seu colega Gunnar Vingren. O diário de Vingren acusa o recebimento de uma carta de Samuel Nyström no dia 27 de setembro de 1929, na qual este

30 Biografia de Frida Strandberg Vingen In: ARAUJO. *Dicionário do Movimento Pentecostal*, 2007, p. 903-906.

31 Biografia de Emília da Costa In: ARAUJO, *Dicionário do Movimento Pentecostal*, 2007, p. 222-223.

32 O Mensageiro da Paz, n. 1, 1 dez. 1930.

atacava com veemência o ministério feminino.³³ Vingren enviou carta em resposta a Nyström reafirmando sua posição favorável ao trabalho feminino na Igreja. Não satisfeito, Nyström decidiu falar pessoalmente com seu opositor e o encontro ocorreu em 04 de novembro de 1929.

Conforme o relato de Gunnar Vingren, seu colega insistiu na tese de que a mulher não poderia pregar nem ensinar, somente testificar. E foi além, afirmando que se às mulheres assembleianas fosse dada tais liberdades, ele deixaria o Brasil. Com o fito de levantar reforços, Samuel Nyström foi buscar o endosso de Daniel Berg e Simon Ludgren à sua tese e, convencendo-os, foi novamente ter com Gunnar Vingren. Mas Vingren, mesmo frente às pressões de três importantes missionários, foi irredutível e continuou a insistir nos benefícios que a Igreja poderia ter ao investir no trabalho feminino.³⁴

A notícia que confirmava a realização na cidade de Natal da primeira Convenção Geral das Assembléias de Deus pôs Gunnar Vingren em alerta, certo que estava da presença do tema “ministério feminino” na pauta da reunião. Por isso, postou no dia 1º de abril de 1929 uma carta a Nyström na qual voltava a insistir na importância de se reconhecer o ministério feminino na Igreja:

Não posso deixar de apresentar a minha convicção de que o Senhor chamou (...) homens e mulheres para o serviço do Evangelho (...) Eu mesmo fui salvo por uma irmã evangelista que veio visitar e realizar cultos na povoação de Björka, Smaland, Suécia, há quase trinta anos. Depois veio uma irmã me instruir nos Estados Unidos sobre a doutrina com o Espírito Santo. Também quem orou por mim para que eu recebesse a promessa foram irmãs. Eu creio que Deus quer fazer uma obra maravilhosa neste País.

33 Diário de Gunnar Vingren. In: ARAUJO. *Dicionário do Movimento Pentecostal*, 2007, p. 493.

34 *Ibidem*, p. 493.

Porém, nosso modo de agir pode impedi-la. Para não impedi-la, devemos dar plena liberdade ao Espírito Santo para operar como Ele quiser.³⁵

Confirmando o que previra Gunnar Vingren, na primeira Convenção Geral das Assembléias de Deus, realizada na cidade de Natal em 1930, a questão do ministério feminino compôs a pauta³⁶. A resolução emitida pela Convenção deixou claro que Vingren, além de não convencer Samuel Nyström, saiu derrotado em seu intento de legitimar o ministério feminino:

As irmãs têm todo o direito de participar na obra evangélica, testificando de Jesus e a sua salvação, e também ensinando quando for necessário. Mas, não se considera justo que uma irmã tenha a função de pastor de uma igreja ou de ensinadora, salvo em casos excepcionais como citado em Mateus 12.3-8. Isso deve acontecer somente quando não existam na igreja irmãos capacitados para pastorear e ensinar.³⁷

Essa resolução colocou fim aos debates sobre o ministério feminino – pelo menos em âmbito institucional – já que em consulta às Convenções que se seguiram encontramos um espaço de cinco décadas de silêncio sobre esse assunto.³⁸ Evidentemente, as mulheres, mesmo sem o reconhecimento eclesial, continuavam a efetuar inúmeros trabalhos na Igreja, principalmente no chamado “círculo de oração”³⁹.

35 Carta de Gunnar Vingren a Samuel Nyström em 1º de abril de 1929 In: ARAUJO. *Dicionário do Movimento Pentecostal*, 2007, p. 493.

36 DANIEL et. al. *Convenção Geral de 1930*. Pauta do Encontro, 2004, p. 27.

37 DANIEL et. al. *Convenção Geral de 1930*. Resolução sobre o Ministério Feminino, 2004, p. 40.

38 Idem. *Convenções Gerais: 1930-1977*, 2004, p. 19-457.

39 Reuniões de oração sob a direção de mulheres nas Assembléias de Deus. Maiores

O momento em que as discussões em torno da legitimidade do ministério feminino reapareceram nas Convenções Gerais das Assembléias de Deus coincide com o período em que os ideais feministas exerciam pressão em diversas esferas da sociedade, inclusive na religião.⁴⁰ Foi no ano de 1979, no encontro realizado em Porto Alegre, quando os seguintes tópicos foram colocados em discussão: a separação de diaconisas e a unção ministradas por mulheres.

A dificuldade em se chegar a um consenso fez com que a Convenção encaminhasse o assunto para apreciação do Conselho de Doutrina, que apresentaria seu relatório somente no encontro seguinte. Os registros da Convenção de 1983 mostram que o Conselho de Doutrina ainda que reconhecesse o trabalho feminino, principalmente no campo missionário, não aceitou incluir as mulheres ao rol de ministros:

A mulher cristã, quando separada para o trabalho missionário, para o trabalho feminino pode portar documento comprobatório como missionária, mas não como ministro do Evangelho, seja como evangelista ou como pastor, isso porque não concordamos com qualquer tipo de consagração de mulheres, por não encontrarmos base bíblica para isso.⁴¹

Em 1985 as mulheres assembleianas deram um importante passo na busca por maior participação nas atividades da Igreja. Ainda que sem constar oficialmente nos registros da Convenção Geral, sabe-se que durante o encontro realizado em 1985 na cidade de Anápolis, no estado de Goiás, as esposas dos pastores organizaram reuniões paralelas

detalhes ver: ARAUJO. *Dicionário do Movimento Pentecostal*, 2007, p. 189-190.

40 ROSADO NUNES, M. J. *Op. cit.*, 2001.

41 DANIEL et. al. *Convenção Geral de 1983*. Resolução do Conselho de Doutrina sobre o Ministério Feminino, 2004, p. 491.

para debaterem diversos assuntos inerentes ao trabalho feminino.⁴² O mesmo ocorreu na cidade de Salvador na Convenção de 1987, na 1ª Assembléia Geral de 1989 realizada na cidade de São Paulo e no ano de 1990, em Convenção que ocorreu nesse mesmo município.⁴³

Somente após quatro edições das reuniões “paralelas” organizadas pelas esposas dos pastores o encontro recebeu da Convenção Geral o reconhecimento, sendo transformado em órgão oficial da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil com a denominação de União Nacional das Esposas de Ministros das Assembléias de Deus (UNEMAD). A União nascia com o objetivo de “congregar esposas de ministros, visando mais confraternização e troca de experiência nas diversas áreas de atuação da mulher como parte essencial do ministério pastoral”.⁴⁴

Passados sete anos do reconhecimento da UNEMAD por parte da Convenção Geral, o tema “ministério feminino” voltaria a aparecer nas reuniões convencionais. Na Convenção Geral de 1999 afloraram velhos debates, pois a Igreja se propôs nesse ano a repensar sua “contextualização” no novo milênio e, assim, novamente discutiu-se a possibilidade de ordenação de mulheres aos cargos que até então eram exclusivamente ocupados pelos homens – principalmente o pastorado.

A complexidade do tema levou à formação de uma comissão especial para tratar do assunto, sendo que o parecer da Comissão foi apresentado somente em 17 de janeiro de 2001 na Convenção Geral realizada em Brasília. O conteúdo do relatório não se conhece, apenas sabe-se que em uma rápida votação a Assembléia de Deus mais uma vez negava às mulheres a possibilidade de alcançar postos estratégicos

42 Ver: ARAUJO. *Dicionário do Movimento Pentecostal*, 2007, p. 878.

43 ARAUJO. *Dicionário do Movimento Pentecostal*, 2007, p. 878.

44 DANIEL et. al. *Convenção Geral de 1993*, 2004, p. 555.

na organização eclesial da Igreja. Para além da negação, é digno de nota o resultado do escrutínio, já que dos dois mil e quinhentos pastores que votaram na ocasião apenas três foram favoráveis à ordenação de pastoras. A flagrante disparidade mostra que a apreciação desse tema na pauta da Convenção Geral era fruto de pressões externas e que muito pouco tinha a ver com os pastores que integravam a Convenção.

Do exposto, pode-se perceber que após os anos setenta vários aspectos pressionaram a liderança da Assembléia de Deus a colocar o debate do ministério feminino em discussão. Além da maior participação feminina no mercado de trabalho e contínuo processo de conquistas sociais, as mulheres assembleianas estavam cada vez mais organizadas e queriam o reconhecimento do trabalho que vinha há muito tempo sendo realizado. Mesmo que adentrando o novo milênio sem conseguir o reconhecimento do ministério feminino, as mulheres assembleianas em muito avançaram, uma vez que conseguiram organizar um importante espaço de discussão junto ao mais importante órgão da hierarquia da Igreja: a Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil.

5) Considerações Finais

As religiões cristãs sempre demonstraram muita resistência em dar visibilidade à atuação feminina nas atividades das igrejas. Pautadas no argumento da “natural” submissão feminina, afastaram as mulheres por muito tempo das mais importantes esferas religiosas do poder.⁴⁵ Porém, tidas como o grande público alvo das igrejas, as mulheres não demoraram a reivindicar reconhecimento pelo seu trabalho nas

45 TEDESCHI, Losandro Antonio de. *História das mulheres e as representações do feminino*. Campinas: Editora Curt Nimuendajú, 2008.

congregações, mesmo enfrentando sérias resistências por parte da tradicional hierarquia masculina.

Conforme observamos, mesmo o campo religioso, tradicionalmente antifeminista, não saiu imune aos efeitos sócio-culturais das ideias feministas, uma vez que os questionamentos em torno dos tradicionais papéis ocupados por homens e mulheres na sociedade contemporânea também se fizeram sentir na religião. Para Rosado Nunes as religiões são “espaços sociais complexos, portadores de contradições, que não funcionam sempre e em todas as sociedades como forças conservadoras. Dadas certas circunstâncias, elas podem funcionar como forças mobilizadoras, levando as mulheres a resistir ao seu poder disciplinador”.⁴⁶

Nesse sentido, as lutas das luteranas e assembleianas por maior representatividade dentro de suas igrejas confirmam o desejo dessas mulheres em romper com a tradicional hierarquia masculina presente em suas congregações e também demonstraram avanços significativos em torno da busca pela equidade de gênero na religião.

Através da análise da atuação feminina nas duas igrejas, constata-se que as luteranas, pela maior abertura que tiveram, conquistaram maior espaço que as assembleianas. Porém, muito antes de indicar um problema, tal constatação demonstra que embora os resultados alcançados tivessem sido diferentes, um único objetivo aproximava essas mulheres: retirar a mulher da invisibilidade que a religião lhe outorgara até então.

46 ROSADO NUNES, M.J. *Op. cit.*, 2001, p. 86.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

ARAÚJO, Isael. **Dicionário Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

BERG, Daniel. **Enviado por Deus**. Rio de Janeiro: CPAD, 1997.

DANIEL, Silas. et. al. **História da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

LIGA DAS SENHORAS LUTERANAS DO BRASIL (LSLB). **Manual do departamento feminino**. 4. ed. Porto Alegre: Concórdia Editora, 1987.

O Mensageiro da Paz, n. 1, 1º de Dezembro de 1930. **Revista Servas do Senhor**, 1970-2000.

VINGREN, Ivar. **Diário do Pioneiro**. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Abrão de (Org.). **História das Assembléia de Deus no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1982.

CAMPOS. J.R, Luís de Castro. **Pentecostalismo: sentidos da palavra divina**. Editora Ática: São Paulo, 1995.

CONDE. Emílio. **História das Assembléias de Deus no Brasil**. 4. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

DE LUCA, Tânia Regina. História dos, nos e por meio dos periódicos In: PINSKY, Carla Bassanezi. (Org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005, p. 111-153.

MACHADO. Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero em grupos pentecostais. **Revista Estudos Feministas**. v. 13, n. 2, p. 387-396, 2005.

OLIVEIRA, Joanyr de. **As Assembléias de Deus no Brasil**: sumário histórico ilustrado. Rio de Janeiro: CPAD, 1997.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Bauru: EDUSC, 2005.

_____. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.

ROSADO NUNES, M. J. F. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Cadernos Pagu**, n. 16, p. 79-96, 2001.

SCAVONE, Lucila. Religiões, Gênero e Feminismo. **Rever**. São Paulo: PUC, v. 8. p. 1-8, 2008.

SILVA, Eliane Moura da. Fundamentalismo evangélico e questões de gênero. In: SOUZA, Sandra Duarte (Org.). **Gênero e religião no Brasil**: ensaios feministas. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, p. 11-27, 2006.

SOUZA, Sandra Duarte. Religião e secularização: o gênero dos discursos e das práticas protestantes. In: SOUZA, S. D. (Org.). **Gênero e religião no Brasil**: ensaios feministas. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, p. 29-43, 2006.

TEDESCHI, Losandro Antonio de. **História das mulheres e as representações do feminino**. Campinas: Editora Curt Nimuendajú, 2008.

WARTH, Carlos H. **Crônicas da igreja**: fatos históricos da Igreja Evangélica Luterana do Brasil – 1900-1974. Porto Alegre: Concórdia S. A, 1979.

HISTÓRIA E ESQUECIMENTO: ANÁLISE DA FORMAÇÃO HISTÓRICA DA REGIÃO DAS MISSÕES DO RIO GRANDE DO SUL

Antônio Dari Ramos¹

Coqueluche do momento, a temática da identidade cultural é posta como problema de pesquisa pelos mais diversos campos do conhecimento. Conseqüência da mundialização econômica, a busca pela identidade social passou a ser também temática extremamente cara ao campo das práticas culturais de comunidades que tentam marcar a diferença perante outras comunidade e valores.

Este texto pretende perguntar-se sobre o que é a região missioneira do Rio Grande do Sul e qual a pertinência de se falar em identidade missioneira em um local marcado pelo encontro de diversas etnias e por uma política de identidade levada a cabo desde antes da chegada dos jesuítas, em 1626, até a atualidade.

Inicialmente há que se dizer que a região fisiográfica das missões não pode ser constituída como um bioma específico e diferenciado nem como um espaço cultural minimamente homogêneo, e muito menos como um espaço ocupado por uma única etnia. Quanto a isso, percebe-se que a vegetação e o relevo sofreram um recorte arbitrário na efetivação do que se entende hoje por missões, e que embora haja guetos étnicos, a sociedade missioneira é híbrida culturalmente, circulando em seu interior sujeitos mesclados de no mínimo dez etnias.

O que definiu a região, porém, foi a proximidade com as antigas reduções pertencentes aos Sete Povos, pois no Primeiro Ciclo

¹ Doutor em História Latino-Americana pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Professor Adjunto na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), em Dourados – MS.

Missioneiro a área das reduções jesuítico-guaranis ultrapassava a região central do Estado do Rio Grande do Sul. Partindo dessa constatação é que assume importância discutir acerca do específico missioneiro, sua identidade, e sobre o processo histórico que levou à atual conformação cultural.

A ocupação histórica do noroeste gaúcho criou paisagens culturais específicas. Quanto ao conceito ‘paisagem’, há que se pensar que há muito deixou de pertencer somente ao campo geográfico. Devido à sua fecundidade, é também muito utilizado pelas Ciências Humanas, pois, enquanto categoria analítica – apesar de toda categoria ser contingente – pretende dar conta minimamente de explicar a riqueza dos espaços, entrecruzados que são pelos dados naturais e culturais. No campo historiográfico, visando enfocar este tratamento teórico-metodológico, uma disciplina nova surge a partir da década de 1960, denominada História Ambiental.

Nossas análises, porém, tomarão outra direção, visando lançar um olhar sobre a região gaúcha das missões e suas paisagens culturais, a partir do modo como a percebemos, sendo um trabalho mais autobiográfico do que balizado pelas categorias da Antropologia Social ou da História Ambiental, sem contanto prescindirmos das análises oferecidas por estes dois campos de conhecimento.

O senso comum brasileiro toma o sul do país como um local ocupado por uma população européia, com costumes comuns, participando inteiramente do gauchismo. Um olhar minimamente atento perceberia a região das missões como um local permeado pela diversidade. Este exercício, no entanto, somente é possível hoje, influenciados que somos pelo reconhecimento de valor no diferente. Porém, a quem interessa diferenciar? Os missioneiros querem ser diferentes? Para que diferenciar? Quantos, nas missões, têm alguma vantagem com isso?

Nossa análise se encaminha, assim, mais para a desconstrução do que para a celebração da história regional, desvendando as relações sociais que elevaram a memória de alguns grupos étnicos e jogaram a de outros no esquecimento.

A formação histórica da atual região missioneira do Rio Grande do Sul deve ser analisada desde a ocupação dos povos proto-indígenas da mal identificada pré-história riograndense (não existe um tempo humano que não seja histórico), passando pela ‘guaranização’ da região, pelas posteriores experiências reducionais aplicadas pelos padres jesuítas da Companhia de Jesus e pelo processo de colonização recente. As paisagens culturais missioneiras atuais são devedoras a todas estas experiências.

Como veremos, no entanto, nem todos os grupos étnicos conseguiram fazer sua presença ser sentida no imaginário social atual, embora tenham deixado marcas profundas no espaço regional. Esse mesmo aspecto pode ser percebido também na historiografia.

A verdade enunciada sobre a região das missões tem colocado em evidência três momentos históricos, responsáveis pela identidade missioneira: a chegada dos jesuítas e a implantação das reduções de guaranis; a intervenção desastrosa de Portugal e Espanha; e, a partir de 1750, a colonização europeia levada a cabo por grupos de europeus, principalmente alemães e poloneses. Os interstícios de tal esquema são preenchidos por expressões do tipo *vazio populacional e selvageria*. Grandes períodos são tidos como que distantes de qualquer forma de história. Via de regra, as origens do gaúcho têm sido buscadas a partir da chegada do elemento europeu e de seu trabalho civilizador do elemento indígena.

Sabidamente, a presença humana na região quando da chegada dos europeus está comprovada em torno de 8 mil anos. No entanto,

segundo a historiografia oficial, a região teria entrado para a história somente em 1626. Quando muito, retrocede-se até aos Guarani.

Na verdade, o imaginário gaúcho dá grande peso ao encontro de jesuítas e guaranis, esquecendo outros tantos encontros. Outros grupos, como os Charrua e os Kaingang, foram praticamente silenciados pela escrita da História oficial. Sabe-se, no entanto, que no século XVII os Guarani eram apenas um dos grupos indígenas que, tendo descido da região amazônica em levadas sucessivas iniciadas em torno do ano 100 d.C., foram aos poucos se instalando e negociando culturalmente com os outros povos indígenas. A esse processo histórico denominamos de *guaranização*.

Outro momento forte deste mesmo processo pode ser percebido quando da chegada dos missionários jesuítas à antiga Província do Paraguai. Dada a variedade lingüística americana, os jesuítas optaram pela língua guarani para realizarem o trabalho de missão por ser uma das línguas ‘gerais dos povos de acá’. Com isso, contribuíram para a guaranização de outros povos, fenômeno que já se desenvolvia há mais de um milênio. O que se sabe é que as reduções jesuítico-guaranis não abrigavam somente guaranis.

Este elemento é importante de ser ressaltado, pois, embora reconheçamos a importância de a historiografia dar tratamento diferenciado aos Guarani reduzidos, deve também debruçar-se sobre outros povos indígenas que não somente participaram das reduções em terreno hoje pertencente ao Rio Grande do Sul, como tiveram importante papel na paisagem cultural missioneira há mais de 8 mil anos. Muitos destes povos foram dizimados ao longo da história, mas muitos de seus remanescentes ainda continuam vivos, desenraizados de suas origens, miscigenados, principalmente entre os mais pobres da região.

Ademais, muito do que se convencionou chamar de *cultura popular*, que aparentemente não possuiria nenhuma lógica, principalmente

ligada a práticas curativas, indica uma leitura cultural de adaptação ao meio que desborda temporalmente da presença guarani.

A historiografia atual tenta recuperar a memória dos povos indígenas historicamente minoritários (que no caso dos Kaingang não o são numericamente), devolvendo-lhes o estatuto histórico tirado. Assim, em alguns eventos já começam a aparecer tratamentos diferenciados sobre as missões jesuítico-guaranis. Em alguns locais, como por exemplo na Universidad Nacional de Misiones, Argentina, há preferência pela expressão *missões guarani-jesuíticas*. Outros pensadores, como Wilmar D'Angelis, preferem a expressão *missões dos jesuítas entre os Guarani e os guaranizados*.

Surgem, ademais, estudos também sobre a presença de outras etnias indígenas nas missões dos jesuítas do Rio Grande do Sul, além daqueles que aceitam o processo de etnização pelo qual passam grupos que reivindicam continuidade à etnia Charrua, tida por muito tempo como desaparecida.

Voltemos, no entanto, à análise das relações interétnicas ocorridas entre as populações pré-reducionais. Esse contato pode ser observado mais a fundo com a chegada dos Guarani e as posteriores disputas pelo domínio territorial com o conseqüente imbricamento de uma cultura com a outra. As matas ao longo do rio Uruguai eram as mais parecidas com as da região amazônica, e ideais para o estilo de vida guarani, fator que pode ter definido a melhor adaptação daquele povo aos novos territórios. No entanto, essa região, na visão de Schmitz², “não estava desocupada, porque nela se encontravam instalados os caçadores e coletores da Tradição Humaitá, era-o tão frouxamente e por populações

2 SCHMITZ, Pedro Ignácio. Migrantes da Amazônia: a tradição Tupiguarani. In: KERN, Arno A. (Org.). *Arqueologia Pré-histórica do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991, p. 301.

tecnologicamente tão inferiores que não seria difícil aos novos chegados irem tomando conta”.

Partindo desse encontro de culturas ocorrido com a chegada dessa população migrante é que aconteceu naquele momento uma profunda mudança no cenário humano. Todo o impacto causado pela chegada dessa nova etnia influenciou enormemente na distribuição dos demais povos indígenas pelo território riograndense, provocando um intercâmbio tanto cultural quanto econômico com as populações já fixadas nessas terras.

Isso pode ser exemplificado pelas trocas econômicas: “as mulheres charruas usavam um pano de algodão para cobrirem-se da cintura até os joelhos. Como estes não teciam nem plantavam algodão, subentende-se que o obtinham com os Guarani”.³

Apesar de os Guarani possuírem, no momento da chegada dos europeus, um projeto de ocupação territorial praticamente consolidado, os missionários da Companhia de Jesus e demais europeus não conseguiram compreender seu nível cultural dentro do ecossistema em que estavam inseridos. Esta incompreensão gerou uma falsa idéia – historicamente consolidada – de que os Guarani não possuíam qualquer avaliação econômica, fato que marcou profundamente todo o processo histórico das chamadas Missões guarani-jesuíticas da região platina que permanece, de forma anacrônica, até a atualidade.

No entanto, o estudo da Antropologia Econômica sobre sociedades autóctones cultivadoras e a Etnografia Guarani definem um modelo interpretativo confirmado pelos dados inferidos nas fontes documentais. Neste modelo, a família extensa aparece como unidade de produção e

3 REICHEL, Heloisa Jochims; GUTFREIND, Ieda. *As Raízes Históricas do Mercosul: a região platina*. São Leopoldo: Unisinos, 1996, p. 56.

consumo e a circulação econômica é entendida como sendo guiada pela lógica da reciprocidade.⁴

Historiadores desavisados do presente, embora poucos assim se assumam, têm dado destaque para a economia comunitária reducional como um feito jesuítico. Na verdade, hoje sabemos que esta forma de praticar a economia já pertencia ao núcleo cultural guarani ancestral, assim como a inúmeros outros povos indígenas.

Embora considerassem importante utilizar e potencializar aqueles elementos culturais indígenas que não se chocavam com a moralidade católica, os jesuítas, através do projeto reducional, buscaram implementar toda uma economia cultural baseada no modelo europeu de civilização. Assim sendo, estabeleceram núcleos urbanos; reorganizaram o cotidiano; saturaram o espaço de insígnias cristãs; povoaram os campos de gado *vacum* e as antigas hortas indígenas foram transformadas em *haciendas*.

No que diz respeito à organização política e social, antes da chegada dos missionários jesuítas os Guarani não possuíam um governo central que exercia o poder sobre extensas áreas. Embora alguns relatos indiquem que passavam por um processo de modificação na sua estrutura de poder, constituindo-se por vezes chefaturas, o controle político era restrito às comunidades, tendo como célula fundamental a base familiar com sobreposição da figura masculina, ou seja, autoridade patriarcal.

As unidades político-administrativas estavam predispostas da seguinte forma, segundo Torres⁵: várias famílias com parentesco

4 SOUZA, José Otavio Catafesto de. *O Sistema econômico nas sociedades indígenas pré-coloniais*. Horizontes Antropológicos [on line]. Porto Alegre, ano 8, n° 18, dez. 2002.

5 TORRES, Dionísio Gonzáles. *Cultura guarani*. Assuncion – Paraguai, 1987, p. 165-166.

aproximado viviam em uma casa (*tapýi-guasú*), que formavam um grupo auto-suficiente economicamente, estas famílias faziam parte de um grupo maior. Essas casas se agrupavam então formando as aldeias (*tava*) que muitas vezes estavam fortificadas para impedir assaltos de povos inimigos. A união de aldeias com seus territórios formavam por sua vez um grupamento maior.

As famílias possuíam seus chefes chamados *ñanderú*, mas o chefe principal responsável pela comunidade se chamava *mborovichá* (cacique). “En muchas tribus el mando era ejercido por un anciano, con el consejo de ancianos, y la dirección de las expediciones y conducción de la guerra cabía a un tuvichá o mborovichá más joven”.⁶ Os chefes eram eleitos segundo sua eloquência, sabedoria e vocação para direção e autoridade. Esta caracterização denota um sofisticado aparato social que se choca com versões simplificadoras que preferem associar os grupos indígenas a um estado intocado de natureza, como se não vivessem também no mundo da cultura.

Pedro Ignacio Schmitz⁷, seguindo a mesma ordem argumentativa, ressalta que, apesar de não possuírem um governo unificado, e de existirem várias características que diferenciavam, por exemplo, os Guarani do vale do Jacuí dos da Bacia do Uruguai, preponderava entre estes um forte laço de solidariedade, reinava certo senso de unidade entre a etnia. Apesar disso, poucos estudos têm se debruçado em analisar comparativamente as etnias indígenas e os grupos que as compõem, preferindo-se visões generalizantes que somente depõem contra uma política cultural de diferenciação, que é base para o reconhecimento.

Outro aspecto que temos de considerar é a predominância, durante longo tempo, de uma visão apologética aos jesuítas na narrativa

6 _____. *Op, cit*, 1987. p. 167 .

7 SCHMITZ, Pedro Ignacio. *Op, cit*, 1991, p. 310.

da história missioneira. Vencida que está esta percepção desde a década de 1980, predomina ainda, infelizmente, uma visão cristã que tem viciado o olhar sobre as missões e os fatos que nelas se desenrolaram. Por exemplo, herói é Sepé Tiaraju, indígena cristão, e não Ñeçu, indígena que, em defesa do modo de ser guarani, liderou a morte de três padres. Há que se perguntar a quem interessa divulgar uma ou outra versão.

Historicamente, algumas tradições interpretativas têm continuidade, outras são excluídas totalmente do palco da historicidade, outras possuem elementos filtrados. Na região missioneira, como de resto no Ocidente, a tradição cristã possui inegável preponderância. Por conta disso, a forma como os missionários jesuítas perceberam os indígenas reduzidos e a crença de que conseguiram efetivar a utopia cristã da forma mais cândida possível ainda é partilhada por inúmeros missioneiros. Assim, a visão universalista e negativa acerca da natureza indígena tem balisado a percepção sobre os povos indígenas por mais de 300 anos na região.

Desconstruir o olhar cristão, tentando descurar tradições vencidas ou subterraneamente fecundas porque minoritárias, é tarefa urgente se há a intenção de instaurar a utopia da cidadania cultural. Da mesma sorte, fugir do olhar civilizador e integracionista imposto às populações indígenas inicialmente pela economia mercantil e posteriormente liberal é tarefa urgente.

De resto, predomina ainda em muitos círculos acadêmicos ou proselitistas uma visão contrária à interculturalidade, por se supor que é possível ser indígena, desde que se esteja integrado às formas predominantes de ser. Por isso, ainda hoje causa estranheza a muitos que as crenças guaranis, desde o período reducional, estejam embasadas na imortalidade da alma e que o discurso dos Karáí pode ser tomado em sua validade para além da dogmática cristã.

De alguma forma, a tradição interpretativa européia que desembarcou na região missioneira gaúcha em 1626 permanece com intenso vigor ainda hoje. As lutas pelo reconhecimento da propriedade do território retiraram os indígenas do plano histórico e os colocaram no plano mítico, porém idealizado.

Quando do ‘achamento’ do novo continente pelas duas potências ibéricas, uma nova discussão advinda agora de uma disputa entre elas viria a tornar-se imprescindível na implantação do projeto missionário, alterando a fisionomia do espaço onde hoje é o Rio Grande do Sul: as questões fronteiriças, iniciadas com a assinatura do Tratado de Tordesilhas. Durante todo o século XVI e parte do XVII os espaços americanos, situados entre os dois impérios ibéricos foram tidos como “confins”, limites vagos de territórios subpovoados.

Mas, onde as frentes de expansão gradualmente tendiam a se tocar, principalmente nos vales do rio Paraná e Uruguai, ultrapassou-se algumas vezes o incerto meridiano de Tordesilhas. Assim, o espaço geográfico, condição básica para a fronteira, mais do que um fator físico ou natural, transformou-se num fator político, ou mesmo psicológico, ou cultural, e se deslocou ao sabor dos processos históricos da colonização. No vale do Rio Uruguai, a fronteira deslocou-se por diferentes paisagens geográficas, ao sabor das oposições de interesses representados pelos bandeirantes e jesuítas, sempre antagônicos.⁸

Assim, a fundação de reduções nas zonas intermediárias entre os territórios coloniais espanhol e português possuiria o sentido de guarnecimento das fronteiras. No atual território do Rio Grande do Sul, em 1626 começaram a se formar as reduções jesuíticas do Tape. Os

8 KERN, Arno. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, p. 157.

Guarani apresentavam o perfil psicossocial necessário para a vida em uma redução, conforme o projeto jesuítico. Eram horticultores, viviam em comunidade e tinham um grande interesse pelas artes. Conforme Arnaldo Bruxel:

Tinha o guarani, em suma, muitas qualidades naturais favoráveis ao cristianismo, mas tinha também não poucas disposições que lhe eram adversas. As primeiras foram prudentemente aproveitadas; as últimas, paulatinamente corrigidas, com abnegada paciência e vigilância.⁹

Atualmente duvidamos que a correção tenha sido feita à medida do esperado pelos jesuítas e que a paciência missionária tenha sido assim tão abnegada.

A primeira fase do projeto reducional, conhecida como Primeiro Ciclo Missionário, ficou marcada pelo confronto entre os missionários e os bandeirantes. Mesmo antes da fundação de reduções no território riograndense, esse confronto já acontecia nas regiões de Guairá e Itatim, na margem esquerda do rio Paraná. A fundação de reduções na região do Tape foram estabelecidas tanto como forma de proteger as fronteiras da América Espanhola como para fugir a esses frequentes ataques de bandeirantes em busca de mão-de-obra indígena – o que efetivamente não deixou de acontecer.

A região dos rios Paraná e Uruguai apresentava as características necessárias para o desenvolvimento das reduções, com grandes campos, florestas e terras férteis. Inúmeras reduções foram fundadas, porém não conseguiram se manter devido às intervenções dos escravizadores de indígenas.

9 BRUXEL, Arnaldo. *Os trinta povos guaranis*. Porto Alegre: EST/Nova Dimensão, 2. ed. 1987, p. 11.

Os ataques dos bandeirantes às reduções localizadas na região onde atualmente está o Rio Grande do Sul, realizados principalmente entre 1627 e 1630, fizeram com que os padres, acompanhados dos indígenas, transmigrassem para o lado ocidental do Rio Uruguai, onde está o atual território da Argentina. Os padres só conseguiram sossego após o enfrentamento bélico aos bandeirantes, destacando-se neste processo a Batalha de Mbororé, quando os indígenas reduzidos foram autorizados a utilizar armas de fogo, após intensas tratativas realizadas pelo padre Antonio Ruiz de Montoya na Espanha, e, sob comando jesuítico, derrotaram a bandeira comandada por Jerônimo Pedroso de Barros. A partir desse instante é que os jesuítas encontraram trégua para reestruturar seus projetos reducionistas.

Começou nesse momento o segundo ciclo missioneiro, com a fundação dos trinta povos nos atuais territórios da Argentina, Paraguai e Brasil. Nesta fase, a primeira redução a ser fundada, no atual território riograndense, foi a de São Francisco de Borja, no ano de 1682.

O começo dos chamados Sete Povos das Missões, após os ataques do primeiro ciclo na região do atual Rio Grande do Sul, tem início nas duas últimas décadas do século XVII.

a fundação da colônia do Santíssimo Sacramento no rio da Prata, em 1680, e as descidas constantes dos portugueses para o sul, em busca do gado e de comunicação com o seu entreposto comercial meridional, fez com que a política espanhola impelisse os jesuítas e catecúmenos guaranis a cruzarem novamente o rio Uruguai, fundando a redução de São Francisco de Borja, em 1682, iniciando outra fase missioneira, que durou até 1768, sob a orientação da Companhia de Jesus).¹⁰

10 FLORES, Moacyr. *Colonialismo e missões jesuíticas*. Porto Alegre, EST/ Instituto de cultura Hispânica do Rio Grande do Sul, 1983, p. 22.

Com a fundação da redução de San Angel Custódio, em 1706, elevaram-se a trinta o número total de reduções e a sete no atual território brasileiro, na segunda fase.

Segundo alguns estudiosos, as reduções eram estados teocráticos, ou seja, regidos pelo catolicismo, independente do rei de Espanha; pelo contrário, todas as decisões políticas e econômicas dependiam da Coroa Espanhola.

Vários documentos comprovam a autoridade do rei sobre as missões: burocracias sobre as decisões políticas, leis, audiências e até tributos eram cobrados dos novos vassalos de Espanha. Além disso, os indígenas reduzidos prestavam um serviço fundamental de defesa da fronteira contra a expansão lusitana. “Portanto, a localização das Reduções não obedeceu a interesses políticos e nacionalistas, mas para a defesa das fronteiras”.¹¹

O fator principal que ocasionou a decadência dos Sete Povos foi exatamente sua localização em uma zona de contestação entre Espanha e Portugal. O Tratado de Tordesilhas firmado em 1494 já não era respeitado há muito tempo, e a fundação da Colônia do Sacramento pelos portugueses, no atual Uruguai, impedia o avanço dos domínios espanhóis, sendo então cobiçada por eles, já que se localizava em um lugar estratégico que auxiliaria na implantação do monopólio comercial. Esse interesse por Sacramento deu origem ao Tratado de Madrid, assinado entre Portugal e Espanha em 1750.

Portugal abriria mão da Colônia de Sacramento em troca da região dos Sete Povos das Missões, que deveria ser liberada por seus habitantes, que teriam de migrar para o lado do domínio espanhol, levando apenas parte de seu patrimônio. Esse tratado desencadeou a resistência

11 BRUXEL, Arnaldo. *Op. cit.*, 1987, p. 25.

dos indígenas dos Sete Povos, gerando a chamada Guerra Guaranítica, na qual os dois exércitos europeus se uniram contra os Sete Povos da Missões, os quais lutaram em pequenas guerrilhas até 1756.

O fim da Guerra aconteceu com a Batalha de Caiboaté. Os jesuítas foram acusados de incitar os indígenas à resistência e, como punição, foram expulsos dos Trinta Povos. Mais tarde seriam também expulsos da Coroa e a Ordem seria supressa. Com a expulsão dos jesuítas desses territórios, outras tentativas de reerguer as missões foram tomadas, destinando para isso padres de demais ordens religiosas. Mas não lograram sucesso, pois os poucos indígenas que restaram estavam dispersos e não aceitaram os novos missionários. Isso colocou os indígenas ainda mais à margem da sociedade rio-grandense que se formava.

Segundo as palavras de Maestri¹², os missionários foram obrigados a adotar língua e nomes portugueses, dissolvendo-se na população subalternizada do Rio Grande do Sul. Essa enorme contribuição ao povoamento original do Rio Grande é menosprezada pela historiografia tradicional do estado. Derrotados, milhares de missionários migraram para a Aldeia Nossa Senhora dos Anjos, para a Banda Oriental, onde se empregaram nos campos, como peões, e em Montevidéu, como chacareiros, artífices, etc., guaranitizando profundamente aquela região. Muitos indígenas retornaram às matas.

A expulsão dos jesuítas e a dispersão dos indígenas que restaram das reduções marcaram o fim da experiência reducional. Em meados do século XIX só restavam delas ruínas cobertas por mato e capoeira. A demolição das construções reducionais se deveu aos inúmeros saques. De igual sorte, as histórias de tesouros escondidos pelos jesuítas levaram inúmeros aventureiros a destruírem os remanescentes arquitetônicos.

12 MAESTRI, Mário. *Os sete povos missioneiros: das fazendas coletivas ao latifúndio pastoril rio-grandense*. Disponível em: <www.pfilosofia.pop.com.br/07_leituras_cotidianas/20061017a.htm>. Acesso em 25 nov. 2006 às 20:30h.

Segundo registros de Hemetério Silveira, que passou pela região no final da década de 1880, mais precisamente pela antiga redução de Santo Ângelo Custódio, destaca-se o seguinte:

Em nossa vista de 1886, começavam a demolir parte do frontispício (referente à Igreja) para aproveitar os materiais na capela que pretendiam construir. Com efeito, veio tudo a baixo, com exceção de duas colunas ainda conservadas, uma caída sobre o solo, outra ainda em pé e a prumo, ambas monolíticas (...) No lugar da quase basílica, levantada pelos jesuítas, mas barbaramente destruída e abandonada, campeia a nova igreja, construída por influência do novo pároco Francisco Rositi, verdadeiro contraste de seus quatro predecessores.¹³

Após um período de abandono da região pelos não-indígenas, aos poucos ela voltava a ser habitada por imigrantes e descendentes de europeus. Conforme Machado¹⁴, a primeira tentativa de instalação de europeus foi em 1824 com a vinda de imigrantes alemães para a região da redução de São João Batista, atual município de Entre-Ijuís. Porém, a tentativa fracassou devido à falta de assistência e as condições de isolamento dessas localidades, mas algumas famílias se mantiveram no local, como os Kruel, os Holsbach, os Schmidt e os Bulgsdorph.

Na realidade, o território missioneiro não esteve de todo abandonado, pois um pequeno contingente de indígenas remanescentes das reduções encontrava-se espalhado pelas localidades. Esses indígenas foram incorporados à influência portuguesa, etnia que se destacou no início da reocupação do território. Portugueses e açorianos, através da concessão de lotes de terras e de uma política de vantagens como

13 SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. *As missões orientais e seus antigos domínios*. Porto Alegre. Universal, 1909, p.172.

14 MACHADO, José Olavo. *História de Santo Ângelo: das missões aos nossos dias*. Santo Ângelo: Gráfica Santo Ângelo, 1981, p. 19.

fornecimento de instrumentos agrícolas e sementes por parte do governo, começaram a repovoar o território missioneiro.

Assim como em Santo Ângelo, em São Luiz Gonzaga, São Borja e São Nicolau, as novas povoações e vilarejos se desenvolveram sobre as ruínas das reduções que até então estavam abandonadas. Pilares e pedras das construções jesuíticas foram utilizados para erguer as novas casas que comporiam as futuras cidades. É nesse contexto histórico que surge os primórdios do gauchismo que conhecemos hoje e que é enaltecido pelos Centros de Tradição Gaúcha, um fenômeno do século XX.

A atual região das missões é marcada pela pluralidade étnica. Além dos indígenas, existem os portugueses, os negros – remanescentes do período escravocrata do Brasil – em maior número os alemães, italianos, poloneses e em menor número árabes, judeus e russos e outras etnias. Existem também diversos cruzamentos ocorridos entre estes grupos, que compõem a população regional.

No que se refere à imigração açoriana, Aurélio Porto destaca que

teriam entrado no Rio Grande do Sul, até 1754, aproximadamente 2.278 açorianos ou 585 casais, com a intenção de ocupar a região dos Sete Povos, que seria desocupada pelos jesuítas e índios missioneiros. Na espera da transferência para as Missões, os açorianos foram transportados, em parte, para Viamão e Porto Alegre, Santo Amaro e Rio Pardo.¹⁵

Devido à Guerra Guaranítica e a demora na desocupação dos povoados missioneiros, bem como os perigos existentes na grande extensão territorial que abarcava toda a região dos Sete Povos, os colonizadores em geral preferiram ocupar outras localidades, dando origem a

15 KÜHN, Fábio. *Breve história do Rio Grande do Sul*. 2. ed. Porto Alegre: Leitura XXI, 2004, p. 58.

várias cidades gaúchas. Apenas em meados do século XIX migraram destas outras cidades para a região missioneira.

No que se refere à economia pós-reducional, com a vinda dos primeiros (re)colonizadores, encontramos um modelo multifacetado nas atividades econômicas. Baseado em um modelo agropastoril, os colonizadores dedicaram-se primeiramente à criação de gado. Na região das atuais cidades de São Borja, Bossoroca, Itacurubi e Garruchos, os vastos campos de vegetação rasteira contribuíram para o desenvolvimento dessa atividade que ainda hoje possui uma enorme representatividade na economia da região.

Nas estâncias, assim como nas charqueadas que se desenvolveram no território riograndense, o trabalho escravo foi implantado desde os primeiros momentos da colonização. Ele teria ingressado na região, ainda não se sabe em que profusão, já com os jesuítas que, ao mesmo tempo em que defendiam os indígenas da escravidão pelos europeus, já utilizavam mão-de-obra cativa africana.

Durante o século XIX, o trabalho de indígenas nas estâncias foi amplamente utilizado, porém com o passar dos anos e com a ampliação da atividade agropecuária, bem como a intensa utilização dos escravos africanos em todo o Brasil e no Rio Grande do Sul, os estancieiros da região missioneira passaram a utilizar esse tipo de mão-de-obra. Na cidade de Bossoroca ainda são encontrados vestígios de um cemitério de negros cativos e de uma senzala da época. Na cidade de Giruá confirma-se a existência de uma comunidade de descendentes de escravos no interior do município, remanescentes de um povoado quilombola.

Indiscutivelmente, à revelia de percepções históricas equivocadas, a escravidão no noroeste do Rio Grande do Sul, em específico nas Missões, não foi mais amena nem tampouco deixou de ser extremamente utilizada. O estudo mais importante que se dedica a desvendar a dinâmica escravocrata de trabalho e resistência servil no noroeste do

Rio Grande do Sul é o texto de Leandro Jorge Daronco¹⁶, construído a partir de profunda crítica documental dos processos criminais instaurados entre 1840 e 1888. Seu conteúdo dá peso exatamente a um dos grupos humanos silenciados pela historiografia missioneira.

Uma leitura atenta do livro “A sombra da Cruz”, do referido autor, permite que se discuta o mito do gaúcho hospitaleiro e da democracia racial, além da predominância européia no sul do Brasil. Tem-se na região das Missões inúmeros guetos, geralmente no fundo das periferias urbanas, ao longo de rodovias ou nos fundos de campo, em que remanescentes afro-brasileiros permanecem ainda silenciados historiograficamente.

A região missioneira atual destaca-se pela presença de inúmeros descendentes de diferentes etnias, porém entre esses a presença de descendentes de alemães é significativa devido à migração mais recente. Após a primeira tentativa de instalação de colonos alemães na região na década de 1820, apenas no início do século XX é que os colonos germânicos retornam. Devido principalmente ao esgotamento das terras nas primeiras colônias do estado, houve a migração para outras regiões.

Através da Companhia de Colonização “Bauerverein”, que promoveu a venda de lotes de terras na região das missões, inúmeras famílias de colonos descendentes de imigrantes alemães foram assentadas na região. Esse assentamento que primeiro chamou-se Serro Azul abrangia os atuais municípios de Cerro Largo, Roque Gonzales, São Paulo das Missões, Salvador das Missões, Sete de Setembro, Porto Xavier e São Pedro do Butiá.

16 DARONCO. Leandro Jorge. *A sombra da Cruz: trabalho resistência servil no noroeste do Rio Grande do Sul segundo os processos criminais – 1840-1888*. Passo Fundo, RS: Editora UPF, 2006.

No Rio Grande do sul fora fundada a Companhia de Estrada de Ferro Alemã (Nortwestbahn) para construir uma ferrovia. (...). Em troca da construção, a Companhia recebia a concessão para colonizar uma faixa de terra de 5 Km ao longo da estrada podendo repassar ao preço de 2\$00 réis o hectare. Mas não obteve sucesso. Até 1900, essa não chegara a assentar uma dúzia de colonos e o projeto foi repassado à Bauernverein, que através de um acordo com a Nortwestbahn e o Governo Estadual, comprometia-se a colonizar a gleba Serro Azul, no prazo de 10 anos, para assentar famílias de origem alemã. (...) Esses pioneiros de serro Azul adquiriram lotes de terra na área compreendida entre os rios Ijuí e Comandaí, que foi repartida em lotes segundo critérios diversos. Dividia-se em faixas de terra de um a dois quilômetros de largura, chamados de “linha”. (...) Cada localidade, desde o início, procurou obter autosuficiência. Por isso era necessário capela, escola e clube da comunidade, além de uma casa comercial.¹⁷

A imigração alemã ocorreu não apenas nessa localidade. Cidades maiores como Santo Ângelo, São Luis Gonzaga e São Borja também tiveram influências dessa colonização. Porém, esta não foi tão forte e marcante como na região da atual Cerro Largo, onde os costumes e a língua alemã com seus dialetos ainda são amplamente cultivados.

Quando se fala em cultivo aos costumes dos antepassados, destaca-se na região missioneira a presença de imigrantes poloneses e de algumas famílias suecas na Colônia Guarani, atual município de Guarani das Missões. Segundo Gritti¹⁸, as primeiras famílias chegaram à localidade por volta de 1891, enfrentando o problema da falta de recursos, pois emigravam de um país que estava sendo retalhado e dominado por

17 SPIES, Rosmeri Inês. *História do povoamento de Cerro Largo*, RS. Santo Ângelo, 2000. Monografia (Graduação em História), Departamento de Ciências Humanas, URI, p. 14-17.

18 GRITTI, Isabel Rosa. *Imigração e colonização polonesa no Rio grande do Sul: a emergência do preconceito*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2004, p. 96-100

outras nações. Mesmo assim, no decorrer de três décadas a colônia tornou-se próspera, recebendo migrantes poloneses de outras colônias do estado e se tornando uma colônia exclusivamente polonesa.

Atualmente, Guarani das Missões é conhecida como “a capital polonesa dos gaúchos”, destacando-se nacionalmente devido à preservação dos costumes da etnia.

Guarani das Missões é um pedaço do Brasil onde se fala polonês, pratica-se a culinária típica do país europeu e onde existe um balé folclórico cujos integrantes vestem trajes trazidos da Polônia. Lá bate forte o sentimento de “eu sou polonês” ou, como preferem dizer, “ya iezdem polski”. Assim como na nação de origem dos imigrantes, a economia da cidade gira em torno da agricultura e de suas pequenas propriedades.¹⁹

A presença de famílias de descendentes de imigrantes italianos também é constante na região missioneira. Porém ela não é tão significativa e constante quanto a alemã e a polonesa, pois a chegada desse grupo humano à região não ocorreu de forma direta, mas através de migração das velhas colônias do interior do estado, principalmente do centro e da serra gaúcha. Os migrantes ítalo-brasileiros trouxeram consigo alguns traços que já estavam sendo desenvolvidos com mais intensidade nas velhas colônias italianas do estado. Dentre eles, destacamos o cultivo da videira e a produção do vinho.

Memorialistas e historiadores regionais têm insistido no estudo do papel que as etnias possuem no desenvolvimento da região das Missões. Porém, há que se considerar que mais da metade da população missioneira, com exceção daquelas que vivem nos guetos étnicos, cada vez menos fechados, não pode ser filiada a esta ou aquela etnia.

19 Disponível em: <<http://www.revistagloborural.globo.com>>. Acesso em 15 dez. 2006.

Um estudo que espera por ser feito possibilita antever que mestiços e negros são os que menos aparecem socialmente. Os indígenas são mostrados, porém romantizados. Ama-se o indígena ao belo estilo Peri e odeia-se ao vendedor de cestaria, artesanato em madeira.

De resto, a interculturalidade missioneira, enquanto postura política, ainda está por ser construída. Basta que se perceba a escrita da história de inúmeros municípios. A maioria delas começa com a chegada dos jesuítas e estabelece um salto à procura das atuais famílias tradicionais. Propagandas turísticas, como aquelas feitas pelo Projeto Rota Missões, destacam igualmente o puro e o tradicionalmente estabelecido. A educação intercultural quer dar conta destes problemas por se perceber comprometida com a dignidade de todos os grupos sociais.

Uma política da memória na região das missões

Com o fim das reduções, inúmeras pessoas permaneceram na região. A chegada de portugueses, de africanos e afrodescendentes escravizados, e posteriormente de alemães, de poloneses e italianos reestruturaram os espaços e estabeleceram lutas assimétricas com indígenas remanescentes ou refratários à redução.

Venceu quem estava alinhado com as políticas do Império Português e articulado com o sistema colonial. Para os recém-chegados, porém, as melhores terras foram atribuídas aos portugueses; as terras férteis, mas praticamente inacessíveis devido ao terreno, aos alemães e poloneses e outros povos chegados mais tarde. Aos afrodescendentes e aos indígenas, nada restou.

O pobre missioneiro hoje é fruto não somente do empobrecimento generalizado porque passa a região com a introdução da monocultura e de políticas agrícolas equivocadas, mas também das populações historicamente marginalizadas. Dentre os pobres mais pobres das missões

estão os afrodescendentes, os indígenas e os mestiços, designados regionalmente como os ‘pelo-duros’, ou como dizem os descendentes de europeus, os ‘brasileiros’. Resta saber como cada grupo reagiu à pressão social e como lidou com sua identidade.

A região vive atualmente um movimento de fortalecimento de etnias. Cidades como Pirapó ou Cerro Largo e aquelas que lhe são tributárias por terem sido oriundas de processos de emancipação, investem fortemente na identidade alemã, com festas de *kerb*, com a recriação de vilas tipicamente alemãs, como ocorre em São Pedro do Butiá. Nestes locais, as antigas colônias alemãs reagem recriando o passado a fim de que não percam a memória das origens, pois grande parte dos jovens sequer aprendeu a falar o dialeto germânico em casa como faziam seus pais há 30 anos.²⁰

Para valorizar a cultura polonesa, Guaraní das Missões investe na Polfest e em tudo o que lembre a Polônia. A antiga colônia polonesa passa por um processo similar ao que acontece na região colonizada pelos alemães. De alguma forma, a política da memória pretende fidelizar as pessoas, tornando-as leais aos símbolos e significados culturais. Como não possui uma etnia preponderante, Santo Ângelo passa por um processo de criação de grupos étnicos, embora a casa típica dos afrodescendentes, pela descapitalização de seus membros, enfrente grandes dificuldades para ser posta em pé.

O mesmo processo pode ser visto entre os Mbyá, que se articulam em torno de um cacicado geral; dentro do mesmo processo de afirmação

20 Concordamos com a assertiva de que a continuidade dos grupos étnicos não é explicada simplesmente pela manutenção da sua cultura tradicional, mas pela manutenção dos limites do grupo. No entanto, o ‘retorno ao perdido’, fenômeno que implica em recriar o passado – como se isso fosse possível, é algo que percebemos importante na região. Trata-se, então, de um projeto de folclorização da cultura. Essa regra vale para todos os grupos étnicos missioneiros.

identitária, as demais cidades da região investem nas tradições gauchescas, que desbordam do fenômeno étnico. Etnicamente falando, porém, a maior parte da população não se acha identificada, preferindo movimentos culturais urbanos, como o *rapp* e movimentos tradicionalistas. A grande maioria das pessoas, no entanto, não pertence a nenhum grupo cultural organizado.

A identidade cultural somente passa a ser um problema frente a algum fenômeno que possa oferecer perigo de desagregação. A maioria das pessoas da região não participa de movimentos culturais organizados, mas isto não quer dizer que não se identifiquem com os símbolos tornados públicos pelos instrumentos socializadores dos valores locais, principalmente pelas rádios, pela televisão, pelos jornais, pelos calendários cívicos e comemorativos dos municípios, pela ação de escolas, igrejas, cooperativas, sindicatos, CTGs. Cria-se assim também paisagens sonoras como símbolos de identidade regional.

O termo *paisagens sonoras* foi criado pelo compositor e artista plástico canadense Murray Schafer. O termo *soundscape* (paisagem sonora), criado a partir do termo *landscape* (paisagem), refere-se a qualquer ambiente sonoro ou qualquer porção do ambiente sônico visto como um campo de estudos, podendo ser esse um ambiente real ou uma construção abstrata qualquer, como composições musicais ou programas de rádio.

Uma análise da música tocada na região missioneira não enfrentaria dificuldade para identificar diversos estilos musicais presentes: música popular gaúcha – também conhecida como bandinha, música galponeira, nativismo, Tchê Music, pop rock, rock, canto coral. Porém, não há nada de original nestas paisagens musicais. Bandas de música popular gaúcha das missões são similares a bandas de música popular gaúcha da Grande Porto Alegre, por exemplo, e essa regra vale também para os demais tipos de música elencados.

Diferente é o que percebemos com a música-raiz missioneira. Músicos como Pedro Ortaça, Noel Guarani e Cenair Maicá, juntamente com seus seguidores, alinhados ao estilo do maior pajador do Rio Grande do Sul, Jaime Caetano Braum, são facilmente identificados como artistas missioneiros. Que elementos levariam o quarteto a ser designado de missioneiro? Inicialmente, deve-se salientar que os quatro misturam temas, formas de poesia e de música sulista, isto é, riograndense e argentina. A região que mostram não é meramente a brasileira, mas aquela em que outrora foi espaço comum. Nisso, cantam a historicidade do mundo platino, principalmente na perspectiva nativista. Misturam palavras e instrumentos de ambos os países.

Não se pode, porém, supor que façam arte ocasionalmente. A forma como impõem sua produção é bastante parecida, pois construíram um projeto de identidade para as missões. A música missioneira é, portanto, um projeto pensado. De forma alguma deve ser tomada como uma escola musical, que possua regras a serem seguidas. Surge como uma forma cultural de contestação, como retorno ao campo que é invadido pela agricultura e que, paulatina e irreversivelmente, existirá somente no mundo idealizado. Transforma-se, então, não somente no clamor das poucas pessoas que insistem na pecuária, mas também como desabafo dos peões mestiços que não encontram lugar num mundo em urbanização.

O centro dos temas abordados são as belezas da terra, a vida do campo, o amor ao cavalo, a bravura do gaúcho que faz bochincho, a simplicidade. Metaforicamente, o rio Uruguai ocupa lugar central entre os artistas, como se fosse uma pia batismal, que une brasileiros e argentinos. Música de poucos instrumentos, é de simples execução. Muitas delas não têm mais do que três acordes, sem uso de dissonâncias e com abuso de solos simples. O bordão que soa ininterrupto, porém, é o canto à descendência guarani.

Tem-se aí um paradoxo: se a política da memória adotada pelo quarteto prioriza o elogio à simplicidade e aos valores do campo que são desconsiderados pela indústria cultural, não seria incoerente torná-la nua, já que um dos interesses da interculturalidade é a valorização da diferença, principalmente das minorias?

Na verdade, o historiador constrói sua narrativa a partir de um dado lugar social. Se prescindir, no entanto, de trazer à consciência histórica as lutas sociais pelo reconhecimento que os grupos realizam e as estratégias usadas por eles, priorizando visões unilaterais, cairá no terreno da demagogia e deixará de ser historiador. Com isso, afirmamos o valor da perspectiva adotada pelo quarteto, ao mesmo tempo em que entendemos a estratégia utilizada em contraposição a outras estratégias, contra as quais a sua política de identidade se volta, esclarecendo o projeto político que embasa tal cosmovisão.

A análise histórica de tal fato somente será possível se ambas as estratégias puderem ser colocadas em contraposição. Desta forma, assinalamos as lutas simbólicas que acontecem no campo da cultura em função do reconhecimento pela hegemonia social.

Embora o historiador dessacralize a memória social missioneira construída e alimentada por 250 anos de história, não pode negar que ela faça parte do patrimônio cultural missioneiro. Como afirmamos no início do texto, a identidade social é atualmente uma preocupação de diversos setores da sociedade. No caso missioneiro, percebemos que a região se volta para si num processo consciente de criação de um 'nós missioneiro'. Pessoas e instituições investem em símbolos, monumentos, representações musicais, nomeação de logradouros públicos com motivos missioneiros.

Como afirmamos, dá-se um salto histórico por sobre vários períodos, supervalorizando-se o passado jesuítico. Assim, ao mesmo tempo em que se desenterra o passado missioneiro, via prospecção

arqueológica, em Santo Ângelo, nada se faz para evitar que remanescentes materiais e imateriais de outros momentos e grupos sociais sejam destruídos.

Ao historiador, resta o compromisso de problematizar as versões que apontam para a constituição de identidades que soterram a memória de grupos minoritários, como os afrodescendentes e os mestiços missioneiros, desnaturalizando os critérios acadêmicos invisibilizantes. Não é lícito ao historiador, no entanto, pretender barrar o processo de etnização como forma de marcação da alteridade, tal como acontece na região missioneira do rio Grande do Sul.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRUXEL, Arnaldo. **Os trinta povos guaranis**. 2. ed. Porto Alegre: EST/Nova Dimensão, 1987.

DARONCO, Leandro Jorge. **A sombra da Cruz: trabalho resistência servil no noroeste do Rio Grande do Sul segundo os processos criminais – 1840-1888**. Passo Fundo: Editora UPF, 2006.

FLORES, Moacyr. **Colonialismo e missões jesuíticas**. Porto Alegre: EST/ Instituto de Cultura Hispânica do Rio Grande do Sul, 1983.

GRITTI, Isabel Rosa. **Imigração e colonização polonesa no Rio grande do Sul: a emergência do preconceito**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2004.

KERN, Arno. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

KÜHN, Fábio. **Breve história do Rio Grande do Sul**. 2. ed. Porto Alegre: Leitura XXI, 2004.

MACHADO, José Olavo. **História de Santo Ângelo: das missões aos nossos dias**. Santo Ângelo: Gráfica Santo Ângelo, 1981.

MAESTRI, Mário. **Os sete povos missioneiros: das fazendas coletivas ao**

latifúndio pastoril rio-grandense. Disponível em: <www.pfilosofia.pop.com.br/07-leituras_cotidianas/20061017a.htm>. Acesso em: 25 nov. 2006, às 20h30min.

REICHEL, Heloisa Jochims; GUTFREIND, Ieda. **As raízes históricas do Mercosul**: a Região Platina. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1996.

Revista Globo Rural. Disponível em: <<http://www.revistagloborural.globo.com>>. Acesso em: 15 dez. 2006.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. Migrantes da Amazônia: a tradição tupiguarani. In: KERN, Arno (Org.). **Arqueologia pré-histórica do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991.

SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. **As missões orientais e seus antigos domínios**. Porto Alegre: Universal, 1909.

SOUZA, José Otavio Catafesto de. **O sistema econômico nas sociedades indígenas pré-coloniais**. Horizontes Antropológicos [On line]. Porto Alegre, ano 8, n. 18, p.211-253, dez. 2002.

SPIES, Rosmeri Inês. **História do povoamento de Cerro Largo – RS**. Santo Ângelo, 2000. Monografia (Graduação em História), Departamento de Ciências Humanas, URI.

TORRES, Dionísio Gonzáles. **Cultura Guaraní**. Assunción, Paraguai, 1987.

**POLÍTICA EDUCACIONAL
PARA A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA
A PARTIR DA CONSTITUIÇÃO DE 1988:
RUMO A UMA POLÍTICA INTERCULTURAL?**

Cássio Knapp¹

A princípio gostaríamos de dizer que o questionamento que fizemos no título e sobre o qual vamos versar no decorrer deste texto é uma provocação. Entendemos que, na prática, muitas políticas educacionais brasileiras ainda não chegaram de fato nas escolas indígenas, malgrado a defasagem existente entre o lançamento da legislação e a execução dessas políticas. Contudo, num primeiro momento nossa preocupação está em analisar o conteúdo de seus textos e verificar se de fato atendem à busca de um diálogo com a interculturalidade.

A mundialização da economia mundial nos possibilitou uma infinidade de mudanças temporais e territoriais, acarretando também o contato direto de culturas diferentes que passam a confrontar de maneira mais explícita suas distinções, ao mesmo tempo em que sentem a necessidade de pensar numa convivência recíproca e na necessidade de afirmação da identidade. O fato de podermos estudar este processo em que diferentes grupos podem se relacionar, respeitando suas diferenças, insere-nos no espaço das *relações interculturais*, tema que iremos abordar neste artigo.

As discussões sobre uma educação que respeite as diferenças culturais no Brasil não vêm de hoje. Os movimentos que defendiam as “culturas populares” e conseqüentemente uma “educação popular”

1 Mestrando do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados, em Dourados – MS.

contribuíram para que se valorizassem elementos culturais de diferentes grupos. Nos anos de 50 e 60 do século passado, os Centros Populares de Cultura (CPC), movimento ligado à UNE, e o Movimento de Educação de Base (MEB) defendiam a consecução da educação através da arte popular. Depois do golpe militar de 1964, tais movimentos foram suprimidos, retornando com força a partir do final da década de 70, com as crescentes lutas sindicais.

Para discorrermos sobre a educação escolar indígena, seus limites e possibilidades, após breve cronologia analisaremos a Constituição Federal de 1988 e a LDB 9394/1996, que asseguram uma educação diferenciada como um direito. Uma análise do Plano Nacional de Educação também se torna indispensável nessa questão. Ao analisar a educação escolar indígena não podemos deixar de considerar também o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas e os Parâmetros Curriculares Nacionais, especificamente o volume 10, que trata da diversidade cultural.

O processo de reconhecimento da pluralidade étnica e cultural na América Latina foi liderado pelas comunidades indígenas. Porém, no que se refere aos direitos indígenas no Brasil, estes somente vão aparecer na Constituição de 1988, articulados que são com a política da positividade das diferenças. Assim, a Constituição, quando garante o direito à igualdade perante a lei, ao mesmo tempo garante o direito à alteridade dos povos indígenas, como mostra o artigo 231:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo a União demarcá-las proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Apesar da clarividência do artigo descrito, por vezes é negado o direito aos grupos indígenas que porventura vivam em centros

urbanos, e o mesmo vale para os indígenas que não são mais falantes da língua materna de seus ancestrais. Estes direitos estão previstos na Constituição de 1998 e são também ratificados na convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, que impõe aos Estados o dever de reconhecer que a diversidade étnico-cultural dos povos indígenas deve ser respeitada em todas as suas dimensões. Tal convenção da OIT obriga os governos a assumirem a responsabilidade de desenvolver ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade.

A ideologia de acreditar que os povos indígenas eram formados por sociedades sem escrita, atrasadas e primitivas, que poderiam evoluir até chegar à ‘civilização’, atravessou séculos desde o momento inicial da catequização. Ela foi agregada pelo processo de escolarização tanto jesuítico quanto o posterior que, dentro de uma política integracionista, estabelece uma relação de controle com o fim de ‘civilizar’, integrar à sociedade.

Esta visão sempre foi a lógica dos governos, fato que também levou à ilusão estereotipada de que o indígena vivia isolado do mundo, em suas ‘reservas’ e por isso precisaria ser levado à condição de ter ‘uma vida digna’ segundo os padrões ocidentais de dignidade. Hoje sabemos que os indígenas não vivem e nem querem viver isolados do mundo, perdidos no tempo e no espaço.

Por considerar que a noção de “Reserva Indígena” pode nos levar a uma leitura de confinamento indígena, preferimos usar expressões como terra indígena, comunidades indígenas ou área indígena, pois nestes espaços os limites são constantemente transgidos pelos contatos estabelecidos. A tecnologia, as formas de organização, os modelos agrícolas, os modelos econômicos, os bens de consumo que chegam às comunidades são elementos ativos, mesmo que de maneira particular e específica, do processo histórico dos indígenas.

As etnografias apresentam inúmeros exemplos de tentativas antropológicas de compreender os significados construídos localmente para dar conta de situações, instituições que transcendem a ordem local. Nesses casos, o que se enfatiza é a capacidade de culturas ou tradições inserirem em seus próprios códigos elementos inicialmente alheios. Como decorrência, essas análises provam que, apesar de populações indígenas participarem de alguma forma de “sistema mundial”, conferem a essa participação significados e valores muito diferentes do que aqueles da lógica do mercado e muito mais condizentes com suas tradições (TASSINARI, 2001, p.53).

Neste sentido, acreditamos que quaisquer que sejam as políticas, precisam respeitar a alteridade, a “ordem local”, para que sejam pensadas para além de garantir os direitos às comunidades, mas que assegurem também o respeito que elas necessitam.

As políticas públicas voltadas à diversidade cultural no Brasil que começaram a dialogar com as especificidades de cada grupo vão aparecer em caráter legislativo apenas na Constituição de 1988. Contudo, apesar de em tese terem garantido os direitos aos indígenas, as questões sobre educação indígena foram, no texto constitucional, apenas tangenciadas. Apenas o artigo 210 trata sobre educação ao remeter à discussão a respeito dos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais, garantindo o direito aos indígenas da utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.

Foi somente mais tarde, com a Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional nº9394/96, que se ratificou o direito à educação escolar bilíngüe e intercultural, introduzindo a discussão do multiculturalismo e etnicidade no ensino de história da educação básica. Encaminhou-se ao “Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento a cultura”, a obrigação de desenvolver programas apropriados à Educação Indígena (art.78) com respaldo técnico e financeiro (art. 79).

O respeito à organização social dos indígenas e a valorização de suas línguas maternas e dos seus conhecimentos tradicionais são colocados também como princípios da Educação Indígena. Contudo, a Constituição não deixa claro sobre a participação da comunidade neste processo. A construção do currículo, por exemplo, deve ser feita por uma equipe multidisciplinar: lingüistas, antropólogos e professores indígenas que participam de programas de formação do governo. Negase, no entanto, a participação da comunidade ou dos professores indígenas locais. A partir daí, as áreas indígenas não reconhecem aos professores a missão de lhes representar nas decisões sobre a formação de seu povo.

Em 1997, o Poder Executivo enviou a proposta do Plano Nacional de Educação para dar norte às políticas da Educação Indígena, criticando a transferência de responsabilidade pela Educação Indígena da Funai para o MEC.

O decreto nº26/91 retirou a incumbência exclusiva do órgão indigenista de conduzir processos de educação escolar junto às sociedades indígenas, atribuiu ao Ministério da Educação a coordenação das ações e suas execução aos estados e municípios, ouvida a Fundação Nacional do Índio. A portaria interministerial nº559/91, que cria o Comitê de Educação Indígena no Ministério da Educação, assume o princípio do reconhecimento da diversidade sociocultural e lingüística e de sua manutenção (MEC, 1997).

Na percepção de Escobar (s/d, p.7), o Plano Nacional de Educação tem como princípios para a educação indígena:

- o Estado, com apoio financeiro do MEC, deve implantar projetos específicos;
- haverá a universalização com a implantação de diretrizes e parâmetros curriculares;

-
- haverá a universalização das quatro primeiras séries em 10 anos;
 - haverá a ampliação gradativa de 5º a 8º séries, ainda que por meio da articulação com escola não-indígena;
 - haverá respeito às experiências diferenciadas em curso;
 - a categoria de escola indígena será oficializada;
 - as escolas existentes serão cadastradas;
 - o trabalho será desenvolvido na perspectiva da autonomia das escolas indígenas;
 - serão estabelecidas padrões mínimos de infra-estrutura escolar respeitando-se as especificidades;
 - haverá um programa nacional para equipar as escolas num prazo de cinco anos;
 - haverá a adaptação para que tenham acesso aos diversos programas de beneficiamento do MEC;
 - haverá o fortalecimento e ampliação das linhas de financiamento;
 - haverá programas para produção e publicação de material específicos, incluindo os realizados pelos professores indígenas;
 - haverá magistério indígena como carreira e como formação, inclusive a nível superior;
 - haverá educação profissional visando a auto-sustentação;
 - serão promovidas informações corretas à população não indígena.

Apesar das ‘universalizações’, das burocracias, das hierarquias e das divisões da organização política brasileira; e com o consequente perigo da homogeneização, a existência do Plano Nacional de Educação é sinal de um possível respaldo oficial às escolas indígenas, como garante a Constituição. Vale ressaltar que em todas as lutas por uma educação indígena digna sempre se buscou a autonomia das comunidades.

Sem contar com providências de cunho financeiro, existem várias necessidades para que o Plano possa se concretizar, como a articulação entre os governos federal, estadual e municipal, através das Coordenadorias Regionais, por exemplo. De outra sorte, para que a autonomia das sociedades indígenas de fato aconteça, deve-se pensar também na articulação de setores que não fazem parte diretamente da educação, como as secretarias de planejamento, trabalho, ação social, saúde, agricultura.

Consideramos que a educação pode dar suporte à autonomia dos povos indígenas, mas que sozinha não consegue dar conta de uma transformação social necessária reivindicada pelos indígenas.

Outra importante ferramenta de diálogo para a Educação Escolar Indígena criada na década de 1990 é o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas – RECNEI. Logo no seu início, o documento declara que tem pretensões de caráter formativo e não normativo. É um documento oficial escrito por professores indígenas, os quais relatam suas experiências concretas de educação indígena, com um referencial teórico a partir de uma vasta bibliografia, desenvolvida por renomados antropólogos, indigenistas, historiadores e educadores.

É importante analisar que o RECNEI não tem garantida a solução dos problemas que envolvem a educação indígena, revelados em seu desenvolvimento. Contudo, o documento não tenta apresentar um molde para a educação indígena, mas sim, através de experiências, levantar alguns problemas e traçar sugestões.

A assessoria ao governo, prestada por indígenas e não-indígenas ligados ao movimento indigenista, na definição de políticas públicas por uma educação diferenciada foi constante. Documentos oficiais elaborados nesse período trazem a assinatura, as idéias, os textos, e o fruto da experiência e do trabalho dessas pessoas e das organizações que elas representam. A agenda histórica do movimento inscreve-se, portanto na legislação e nas políticas

públicas do país. Se isso foi buscado como objetivo político e meio prático de consolidação efetiva dos direitos educacionais, lingüísticos e culturais das populações indígenas, a incorporação pelo Estado da agenda dos movimentos sociais traz, em si, novas conjunções e novas contradições (SILVA, 2001, p.10).

O RECNEI reconhece que tanto secretarias municipais quanto governos que estiverem empenhados com a sociedade majoritária podem dificultar uma educação indígena de qualidade. Recomenda, por isso, que “revejam seus instrumentos jurídicos e burocráticos” e que “os Conselhos Estaduais de Educação, os técnicos de Secretarias, estaduais e municipais, conheçam as especificidades de Educação Escolar Indígena, e as considerem em suas tomadas de poder” (MEC, p.12).

Como o documento se baseia na multiplicidade, pluralidade e diversidade, entendemos que é um princípio do RECNEI respeitar as especificidades dos povos indígenas, a cosmologia que lhe é particular, mesmo que às vezes seja difícil para o não-índio entender suas teorias. “Cada povo que vive no Brasil é dono de universos culturais próprios. Sua variedade e sua originalidade são um patrimônio importante não apenas para eles próprios e para o Brasil, mas, de fato, para toda a humanidade” (MEC, p.22).

Em relação à visão da sociedade majoritária e a relação entre o conhecimento indígena, o RECNEI enfatiza que as formas de organização social, política, cultural, econômica e religiosa devem dar norte às ações da escola, reconhecendo e dando importância à interioridade indígena. No que se refere à exterioridade, reconhece a autodeterminação, mas se limita a relatar as experiências de autonomia indígena, sem sugerir uma análise de que o tema necessita.

O RECNEI se posiciona em favor da intervenção do Estado em situações críticas, como em relação ao conflito por causa de terras, mas

desconhece os interesses privados e as dificuldades que envolvem o contato entre instituição e governo.

Em relação aos encaminhamentos pedagógicos, isto é, os conteúdos escolares, os objetivos, construção curricular, registro escolar, produção pedagógica, avaliação e organização do trabalho pedagógico e espaço e agrupamento dos alunos, percebe-se a preocupação em respeitar as culturas, tradições e as especificidades das diversas comunidades. Do mesmo modo, em relação às diversas áreas tratadas no RECNEI, como Línguas, Matemática, História, Geografia, Ciências, Artes, Educação Física, nota-se a preocupação em contextualizar as matérias para que sejam estudadas em relação com as comunidades indígenas.

Outro aspecto a ser mencionado é que o RECNEI utiliza a interculturalidade para garantir o respeito à diversidade cultural e reconhece que os diversos modelos de educação propostos ao longo da história, desde as missões jesuíticas e as diversas outras ações missionárias, foram de caráter integracionista e autoritário.

Em relação às diversas discussões sobre a multiculturalidade, identidade e diversidade que marcaram a década de 90, no Brasil, entram em cena em 1997 os debates que vão culminar na elaboração dos Parâmetros Curriculares Nacionais, que em seu último volume apresentam a temática da Pluralidade Cultural e Orientação Sexual. Tal volume, escrito na perspectiva da interculturalidade, tenta romper com estereótipos e superar as visões “exóticas” e “folclóricas” acerca das culturas.

O documento analisa em um primeiro momento as diferentes formas que a expressão “educação multicultural” adquire. Em segundo momento, realiza a apreciação da pluralidade cultural, com a intenção de que se repense a forma de educação multicultural no currículo. Na verdade, o currículo deve ser apresentado de forma a propiciar a cidadania crítica e participante do aluno.

O estudo sobre educação multicultural se baseia em dois argumentos distintos: o primeiro é que a diluição de fronteiras geográficas pelos avanços tecnológicos propicia um intercâmbio entre culturas distintas. O problema é que na maioria das vezes esse intercâmbio acontece de forma vertical, o que exige uma sensibilização para a pluralidade cultural e universos culturais (HALL, 1997), pois, como se refere Canen, “uma filtragem de valores dominantes e de uma cultura predominante imbuída por valores consumistas [...] (ameaçaria) culturas locais, estabelecendo um processo de homogeneização, ameaçador das identidades culturais específicas”. Nesse caso a Educação multicultural “é percebida como uma via pela qual se promove o resgate de valores culturais ameaçados, de forma a garantir a pluralidade cultural” (CANEN, 2000, p.137-138).

O segundo argumento é dado na perspectiva da globalização, que é tida em seu lado perverso, uma vez que não contempla igualmente os diferentes grupos sociais, o que legitimaria a desigualdade e aumentaria a exclusão social. Neste caso,

a educação multicultural, seria uma via pela qual se superaria uma visão meramente folclórica ou exótica acerca da pluralidade cultural, bem como iria além do mero desenvolvimento de valores de “tolerância” e de “apreciação” da diversidade cultural (...) fomenta-se, acima de tudo, o desenvolvimento de uma conscientização crítica acerca do binômio pluralidade cultural e poder, e, conseqüentemente, acerca das práticas pedagógicas cotidianas que excluem as vozes ligadas a grupos socioculturais marginalizados (CANEN, 2000, p. 138).

Os Parâmetros Curriculares Nacionais são de certa forma questionados por alguns autores. Moreira (1996, 1997) afirma “no que diz respeito à reduzida consulta prévia à comunidade acadêmica para a sua elaboração inicial, [...] [o] excesso de prescrições em seu bojo e o viés psicológico em sua abordagem”.

Outra crítica que se faz é de que trata a pluralidade cultural apenas com temas transversais presentes no interior de todas as disciplinares. Nisso há o receio de se impor a proposta de trabalho apenas como complemento, não como algo central.

Com relação ao assunto, consideramos ser importante destacar dois aspectos. O primeiro é que os PCNs tratam da pluralidade cultural em termos que a afastam do cotidiano escolar. Então, trata-se do “outro” como estando longe, enfatizando-se a necessidade de compreender a “complexidade do país” em relação à quantidade de culturas diferentes. O tratamento dado à pluralidade cultural se dá na perspectiva do “macro”, não se reconhecendo valores identitários locais: a pluralidade é vista como “estando lá, mas não aqui”.

O segundo aspecto a se enfatizar é em relação a uma grande “identidade nacional”, ou ao “patrimônio nacional”, que aparece constantemente no documento como um ideal a ser buscado. Isso é contraditório com a noção de pluralidade ou diversidade cultural que num primeiro momento o documento se propõe a discutir. Esse caráter de homogeneização da identidade nacional é defendido quando se afirma que o Brasil tem produzido também experiências de convívio, reelaboração das culturas de origem, construindo algo intangível que se chama de brasilidade.

Até mesmo quando se mencionam o preconceito e a necessidade de combatê-lo, o discurso contém, em grande parte, um tom psicológico, individual, evitando uma análise que localize, nas estruturas de poder, a origem das discriminações que calam as vozes de grupos socioculturais diversos em práticas pedagógicas que privilegiem padrões culturais dominantes (CANEN, 2000, p. 145).

Ainda que com um olhar mais detalhado, os PCN's não conseguem dar a resposta à educação multicultural que se quer. É preciso

aceitá-lo na perspectiva de que, através dele, e com um olhar crítico, seja possível fazer uma Educação multicultural que problematize o en-
gessamento de uma identidade nacional, que busque entender a dinami-
cidade e hibridismo cultural e que lance um olhar crítico e desafiador a
preconceitos e estereótipos para que, através das práticas curriculares,
alcancemos a valorização de cidadania plural.

Algumas considerações finais

Ainda com problemas nas políticas públicas, o desafio atual não
mais se relaciona à inclusão jurídica, ao reconhecimento dos direitos in-
dígenas, mas com a real e efetiva aplicação dos direitos já consagrados.
Cumpre ao Judiciário assegurar o respeito e o efetivo reconhecimento
da diversidade étnico-cultural dos povos indígenas, imprimindo eficá-
cia à Constituição de 1988 e aos comandos da Convenção 169 da OIT.
Cabe à União, aos Estados, aos Municípios e a todos os cidadãos, res-
peitar e fazer respeitar os direitos dos índios.

Com as políticas públicas na década de 90, que acabamos de re-
latar, o número de crianças indígenas nas escolas tem aumentado, mas,
com isso deve aumentar a demanda para que se ofereçam mais cur-
sos de formação de professores indígenas. Afinal, a realidade que se
apresenta nas comunidades indígenas no que se refere aos professores
é: uma grande parte são não-indígenas, os quais, por diversas razões
lecionam nas comunidades; muitos pela renda maior auferida, com a
possibilidade de ganhar no “difícil acesso” um acréscimo pago pelo
governo. Muitos não têm formação superior ou específica, são apenas
monitores.

Esse quadro precisa ser revertido, já que defendemos que deva
haver uma educação Indígena de qualidade, diferenciada, bilíngüe e

que respeite as especificidades de cada comunidade, como está garantido na LDB.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, 1988.

BRASIL. **Lei nº 9.394 (Lei de Diretrizes e Bases)**, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, 1996.

ESCOBAR, Susana Aves. **Educação escolar indígena diferenciada, bilíngüe, específica e intercultural**: contexto, processo e produto s/d.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na Pós Modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2005

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Referencial curricular nacional para as escolas indígenas**. Brasília: MEC/SEF, 1998.

_____. **Parâmetros curriculares nacionais: pluralidade cultural e orientação sexual**. Brasília: Secretaria de Educação Fundamental/MEC, 1997.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes e resolução referente à ação da OIT sobre povos indígenas e tribais**. 2. ed. Brasília, 2005.

SILVA, Aracy Lopes da. A educação indígena entre diálogos interculturais e multidisciplinares: introdução. In: **Antropologia, história e educação: a questão indígena na sala de aula**. 2. ed. São Paulo: Editora Global, 2001.

TASSINARI, Antonela Maria Imperatriz. Escola indígena novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: **Antropologia, história e educação: a questão indígena na sala de aula**. 2. ed. São Paulo: Editora Global, 2001.

CIUDADANÍA, PARTICIPACIÓN E INTERCULTURALIDAD EN LA EXPERIENCIA PERUANA

Jaime Márquez Calvo ¹

A diferencia del pensamiento aristotélico y de los filósofos republicanas, que sobrevaloraban la “polis” o el “estado como fin supremo” (anterior al individuo), el Estado moderno, a través de sus Constituciones Políticas, considera a la persona humana como fin último de la sociedad y el Estado; lo que equivale a señalar que la política debe estar subordinada a la ética (de la vida humana) y no ser, como en el pensamiento aristotélico lo era, el bien principal cuya praxis conducía al logro de la felicidad. Este reconocimiento de la persona humana como centro constituye una de las bases éticas y políticas de la vigencia del Estado de Derecho expresada en nuestro el nuevo “pacto social” suscrito en la Constitución Política del Estado.

Sin embargo, dicho reconocimiento no debe suponer, como lo proponen los comunitaristas liberales, la existencia de un Estado “ciego” a las diferencias; pues los ciudadanos deben reconocerse en los valores de su sociedad que, en países como el Perú que cuentan con una importante diversidad cultural, deben ser incorporados o estar representados en el Estado. Es decir, debe comprenderse no sólo a las personas como el “fin supremo de la sociedad y el Estado”, sino también a

¹ Abogado por la Universidad Nacional mayor de San Marcos (Lima) y con estudios de Maestría en Teorías Críticas del Derecho en la Universidad Internacional de Andalucía (España) y de Ciencia Política en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha sido funcionario público y coordinador de proyectos de educación en derechos humanos en organizaciones no gubernamentales del Perú y actualmente se desempeña como coordinador del proyecto “Agenda por la Integridad Institucional”, a cargo la Asociación Civil Transparencia y como consultor en temas electorales del Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH).Costa Rica.

aquellas “colectividades” o “comunidades” que reivindican un reconocimiento de derechos específicos, en tanto “sujetos colectivos”.

De esta manera la formulación de los textos constitucionales debería señalar que las colectividades que demandan el reconocimiento de derechos específicos (como las comunidades indígenas y minorías culturales), junto con las personas individualmente consideradas, son el fin supremo de la sociedad y el Estado.

Debe tomarse en cuenta, además, en este “modelo ideal” la propuesta de Habermas sobre la validez de una norma jurídica como equivalente a la explicación de que el Estado debe garantizar al mismo tiempo la aplicación del derecho y la creación legítima del derecho. Es decir, por un lado, el Estado garantiza la legalidad de la conducta en el sentido de un cumplimiento generalizado de las normas, las que –de ser necesario- son impuestas por medio de sanciones. De otro lado, la legitimidad de la regla misma, que tiene que hacer posible en todo momento el seguimiento de las normas por respeto a la ley se fundamenta en las reglas que pueden ser modificadas en cualquier momento por el legislador político.

Este es un tema clave para entender el aporte del derecho a la democracia como sistema político, y no sólo en su dimensión objetiva sino también en cuanto representan los derechos subjetivos en el proceso de construcción del Derecho moderno que estarían determinados por la libertad de acción del sujeto de derecho privado y la autonomía pública del ciudadano. Lo que permite entender el aporte de los derechos humanos cuya legitimidad se debe a la autocomprensión ética y a la práctica de la autodeterminación soberana de una comunidad política. Sin duda, los derechos humanos son un componente fundamental, sin el cual es imposible pensar el Estado de derecho y la democracia.

Bajo este enfoque la sociedad deberá ser mas tolerante a las diferencias, mostrar compromisos solidarios con los demás, sobre todo con

aqueños a quienes consideramos “diferentes” (minorías étnicas, mujeres oprimidas, minorías sexuales, pueblos indígenas, etcétera); y al Estado le corresponde proteger en pie de igualdad a todos los ciudadanos independientemente de sus diferencias, lo que supone el reconocimiento explícito de derechos específicos o particulares. Consideramos que en esa perspectiva se inscribe la actuación del sistema universal y regional de los derechos humanos cuando, además de los instrumentos de protección general de los derechos de las personas, viene aprobando y ratificando instrumentos específicos como las convenciones y pactos sobre derechos de los pueblos indígenas, niños y niñas, mujeres, etc.

Una de las categorías de derechos que ha tenido mayor desarrollo en este proceso de reconocimiento progresivo de derechos es el que se encuentra en el campo de los derechos políticos. Como se sabe, no solo los pactos internacionales de derechos humanos sino, además, instrumentos específicos que reconocen derechos particulares para comunidades y pueblos indígenas, minorías culturales y otros grupos vulnerables, se encargan de reconocer derechos políticos sin cuyo ejercicio no será posible que tales grupos vulnerables alcancen el pleno estatuto de ciudadanos. Por ello los siguientes capítulos de este ensayo estarán dirigidos a realizar un balance del ejercicio de la participación ciudadana en el Perú, a partir de los nuevos mecanismos que el proceso de descentralización y reforma del Estado han abierto en el Perú y en los cuales deben entenderse los esfuerzos de las comunidades indígenas en la lucha por su ciudadanía desde una perspectiva de interculturalidad.

I. LA PARTICIPACION CIUDADANA EN EL PERU

En el actual proceso de descentralización en el Perú que se inicia en Perú a partir del año 2000, se han desarrollado un conjunto de mecanismos de participación ciudadana (presupuestos participativos,

audiencias públicas de rendición de cuentas, espacios de concertación y control, etc.), que han sido asumidos parcialmente por los Gobiernos Regionales, produciéndose a la vez distintos niveles de eficiencia y gobernabilidad en la gestión pública regional. ¿Qué razones han llevado a que en los últimos cuatro años unos Gobiernos Regionales se hayan mostrado más comprometidos que otros en la implementación de dichos mecanismos participativos? ¿De qué manera estas nuevas formas de participación ciudadana están incidiendo en la reforma del Estado y, en particular, en lograr que se alcancen los objetivos del proceso de descentralización en el Perú?

Consideramos que los esfuerzos del Estado en lo que se refiere a la promoción de la participación ciudadana hasta antes del proceso actual de descentralización fueron puramente formales, poco eficaces, contribuyeron en algunos casos a la ineficiencia de la gestión regional o municipal y, por último, representaron altos costos para el Estado. La importancia de evaluar este proceso reside en que conocer algunas claves de la gestión pública regional que han contribuido al logro de estándares aceptables o exitosos de gobernabilidad y eficiencia, correspondientes con el desarrollo de una teoría que muestra como la participación de los ciudadanos (de manera individual o asociada) contribuye a la formación de “espacios públicos no estatales” en donde a través de mecanismos de deliberación pública los ciudadanos intervienen de manera favorable a la reforma del Estado.

Pese a que el marco normativo de la descentralización en el Perú incorporó un conjunto de mecanismos participativos, como los que hemos mencionado líneas arriba, éstos no han sido asumidos de la misma manera por todos los Gobiernos Regionales instalados en el Perú a partir del año 2003. Dependiendo de la medida en que tales mecanismos fueron incorporados en la gestión pública regional, encontramos también distintos niveles de legitimidad y eficiencia alcanzados por estos

Gobiernos Regionales. Asimismo, consideramos que las posibilidades de éxito con los que algunos de éstos han incorporado tales mecanismos, son explicables, entre otras razones, por la voluntad política de sus autoridades que, en mayor o menor grado, están convencidos de su importancia y, en esa medida, han logrado perfeccionar el diseño original con el que se han podido institucionalizar los mecanismos participativos señalados.

En cuánto a la contribución que la participación ciudadana en el actual proceso de descentralización viene brindando a la reforma del Estado y a la consolidación de la democracia en el Perú, ésta se presenta de dos maneras:

I. Renovando el funcionamiento del sistema político a través de la introducción de mecanismos de participación y control social (*accountability*) como formas de democracia directa. Nos referimos básicamente a espacios como los de las audiencias de rendición de cuentas.

II. Incorporando a la sociedad civil en instancias de deliberación pública para la toma de decisiones en los Gobiernos Regionales, como pueden ser los Consejos de Coordinación Regional o la participación social en la determinación de las prioridades para la formulación de los presupuestos participativos.

Por último, consideramos importante ubicar los avances en el reconocimiento y ejercicio de la ciudadanía en el Perú, a partir del caso de las comunidades indígenas que habitan la amazonía peruana, para las cuáles estos derechos de participación no son efectivos pues su reclamo principal no se centra en la dimensión política de su condición de ciudadanos sino en el ejercicio de un conjunto de derechos colectivos sin los cuáles no es posible su reconocimiento como tales. En la perspectiva de

Habermas, estas comunidades indígenas, en tanto minorías étnicas, requieren un reconocimiento de su identidad colectiva como movimientos de emancipación; pues la existencia de estas comunidades no se inscribe en el patrón tradicional de los derechos individuales ejercidos en el marco de un estado democrático de derecho.

Enfoques sobre la Participación Ciudadana

En el proceso de reconocimiento de los derechos ciudadanos en el Perú encontramos un conjunto de hitos que están asociados a distintos momentos de la participación de los ciudadanos en la lucha por el reconocimiento de sus derechos. Este proceso podemos entenderlo mejor a partir del análisis de tres enfoques sobre la participación ciudadana.

El enfoque “político – estratégico”

Este enfoque no toma en cuenta necesariamente la existencia de mecanismos institucionalizados que, como veremos en los siguientes acápite, son bastante amplios en el caso peruano, sino que se centra en el estudio de la participación ciudadana a través del conflicto. Al respecto, el Índice de Apoyo a la Democracia del PNUD explora los modos de participación ciudadana en el campo electoral y de las llamadas “manifestaciones colectivas”. Se considera normalmente que, mientras más radicalizados (léase violentos) sean las protestas sociales más eficaces serán. Sin embargo, esta investigación pretende hacer una aproximación más precisa a esta hipótesis a partir de los “costos” que estas acciones colectivas suponen, aunque ello será materia del siguiente capítulo.

Ahora bien, cabe preguntarse en estos casos cuáles son las motivaciones que llevan al desarrollo de acciones participativas desde un enfoque “político estratégico”. Algunos podrían afirmar que se llega a este nivel agotadas las formas de participación institucionalizadas existentes. En otros casos, puede afirmarse que la motivación principal obedece a los altos costos de transacción que suponen los mecanismos institucionalizados. Sin embargo, consideramos que, generalmente, en este enfoque se manifiesta una voluntad política clara de generar determinados movimientos sociales con fines de acción colectiva que no toman en cuenta otros criterios de eficacia o eficiencia.

Lo que va a estar detrás del impulso a estas formas de participación son, por lo general, plataformas reivindicativas que son aceptadas en determinadas coyunturas dando lugar a acciones de rechazo más o menos significativas pero que no necesariamente tienen una vida orgánica significativa pues tales movimientos pueden terminar una vez resuelto el motivo por el que se formaron. El hecho es que muchas veces estas acciones pueden degenerar en formas violentas de rechazo al sistema político expresado en las demandas ciudadanas que son reclamadas con escasos recursos organizativos y/o políticos.

Desde “el otro lado de la orilla” podría afirmarse también que el enfoque político estratégico de la participación ciudadana ha sido tomado en cuenta en el período de implementación del programa de ajuste estructural², en el que las correspondientes políticas sociales de atenuación de los efectos de dicho programa; se sustentaron en la

2 Como en muchos otros países de la región, en el Perú se implementó en 1990 una política de ajuste estructural, siguiendo las recetas del modelo neoliberal, la misma que trajo resultados catastróficos al incrementarse considerablemente la población en situación de pobreza extrema que llegó a superar el 50% del total de la población nacional.

participación de las organizaciones de base a través de sus redes sociales de supervivencia. De esta manera, en la lógica de reducción del tamaño del Estado, se dejaba a estas redes sociales asumir parte de los costos de gestión de las políticas sociales implementadas.

De otro lado a este mismo enfoque “político estratégico” podría responder las formas de participación a las que María Isabel Remy llama “participación por invitación”, en las cuáles para legitimar determinadas políticas sectoriales, las autoridades del gobierno convocan a representantes de la sociedad civil a fin de que integren determinadas instancias participativas. La finalidad de estas instancias es la deliberación a través de estos espacios públicos que puede conducir a la toma de decisiones. En estos espacios los representantes actúan en nombre de la sociedad civil en determinados ámbitos y se produce un interesante proceso de diálogo y concertación de esfuerzos e intereses entre instancias sociales y del Estado. ¿Cuánta eficacia ha logrado hasta el momento este tipo de mecanismos participativos?, es algo que aún está por responder a la luz de los resultados obtenidos en experiencias como las de descentralización.

El enfoque normativo

El enfoque normativo establece una línea divisoria entre los mecanismos participativos institucionales o institucionalizados, es decir; aquellos incorporados en la normativa a través de normas específicas; de los que se fundamentan en la acción colectiva a través de mecanismos no institucionales (protestas, movimientos sociales). Respecto a los mecanismos normativos, María Isabel Remy considera que son los más eficaces,

... porque si se cumplen las condiciones definidas por ley – condiciones numéricas que recojan mayorías- las iniciativas de los ciudadanos no se negocian; se ejecutan. Es, sin embargo, el que involucra **costos de transacción más elevados** y requiere organizaciones relativamente fuertes y capaces de asumirlos.

Tales costos de transacción los entendemos como una de las claves para medir la eficiencia de los mecanismos participativos institucionales. A decir de Remy, supone un conjunto de “elementos, difíciles de obtener, para llevar adelante una acción colectiva”. Estos pueden ser planes de acción, pancartas o megáfonos publicitarios, gestión de permisos, rutas establecidas, a lo cual nosotros agregaríamos el tiempo que utilizan los dirigentes o líderes para el desarrollo de acciones coordinadas que supone también un costo. Ciertamente, estos costos pueden incrementarse si los mecanismos institucionales exigen pago de derechos por trámites, como por ejemplo ocurre en los casos en los que, en el marco de la Ley de Participación Ciudadana N° 26300 los ciudadanos se proponen alguna iniciativa legal.

En muchos casos, sostiene la citada autora, los costos de transacción que importan los mecanismos institucionalizados, suelen ser más altos que los costos que supone la acción colectiva o los “mecanismos de influencia directa” (*lobbying*). Consideramos, empero, que no en todos los casos sucede de la manera como se afirma. Recordemos que las protestas sociales, en muchos casos, suelen dejar como secuela altos costos sociales y económicos y los llamados “mecanismos de influencia directa” requieren también una inversión en tiempo y recursos que deben ser cubiertos para acceder a los decisores de las políticas públicas.

El enfoque descentralizador: la participación como nueva expresión de la acción colectiva

En la experiencia peruana es destacable que, en el proceso de descentralización implementado a partir del año 2001, se han producido un conjunto de reformas institucionales en los cuáles se ha redefinido la participación ciudadana como mecanismo de concertación y control de la gestión pública regional. María Isabel Remy señala que los propósitos de esta redefinición de la participación ciudadana en el proceso de descentralización se dirige a:

... mejorar la calidad de las decisiones públicas y de los servicios; superar las carencias y debilidades del sistema de partidos políticos que porta la sospecha de no representar adecuadamente la pluralidad de la sociedad y de actuar en beneficio propio; evitar la “politización” de las decisiones públicas; colaborar a reducir el tamaño del Estado, incrementar su eficacia, reducir sus costos y vigilar la adecuada utilización de los fondos públicos ante la sospecha de quienes están en el poder, en sus diferentes niveles...³

II - CIUDADANÍA Y PARTICIPACIÓN EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS EN EL PERÚ

2.1. El acceso a la justicia en las Comunidades Campesinas y Nativas

En el Perú existen constitucionalmente reconocidas las Comunidades Campesinas y Nativas y las Rondas Campesinas como

3 REMY, María Isabel. Op. Cit, página 14.

instituciones facultadas para ejercer funciones jurisdiccionales, es decir; para administrar justicia en los ámbitos territoriales que les corresponden. Este reconocimiento jurisdiccional, sujeto a determinadas condiciones que desarrollaremos más adelante, permite que los miembros de las comunidades campesinas y nativas tengan mayores posibilidades de acceder a los mecanismos de la justicia formal o comunitaria.

Como se sabe, las comunidades campesinas y nativas son personas jurídicas, es decir tienen existencia legal que es inscrita ante los Registros Públicos. Son autónomas en su organización, en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece. Son propietarias de sus tierras salvo que la asamblea comunal decida vender alguna parte del territorio, para lo cual dicha venta debe ser aprobada por mayoría de 2/3 de los comuneros calificados. Las tierras y territorios con los que cuentan están divididos entre áreas de uso comunal y parcelas para uso individual o familiar. En el caso de las comunidades nativas geográficamente están ubicadas en la selva y ceja de selva del país y están compuestas por más de 65 diferentes grupos étnicos que habitan los territorios de manera dispersa.

Las Rondas Campesinas son organizaciones autónomas que surgieron con la finalidad de brindar protección y seguridad interna a los bienes y propiedades de las comunidades o de los campesinos parceleros agrupados en estas organizaciones. Se trata de organismos que durante más de tres décadas han logrado restablecer el orden público interno sustituyendo a las funciones que el Estado debería cumplir en estos ámbitos territoriales. Esto ha sido logrado gracias a la participación de los propios campesinos involucrados quienes han establecido mecanismos de control y vigilancia bastante exitosos que, luego de tales experiencias, han sido consideradas como ejemplos de cómo se puede acceder a la justicia desde las propias organizaciones rurales.

La jurisdicción especial prevista en el artículo 149º de la Constitución Política

Con la Constitución Política de 1993 el artículo 149º de este ordenamiento reconoce que “las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial.”

La ley deberá establecer las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial. En estos momentos, sin embargo, no existe una ley que desarrolle esta norma. En todo caso debe entenderse que no están subordinadas al Poder Judicial. En la realidad, ambas coordinan estrechamente sobre todo en la sierra y en la selva, donde muchas veces el juez de paz es un comunero más de la comunidad campesina o nativa. Y no sólo la coordinación en la jurisdicción comunal es con las autoridades del Poder Judicial local, sino con un conjunto de autoridades (políticas, municipales, tradicionales) que forman entre todos un sistema de administración de justicia local. En cierto modo el conjunto de estas autoridades son las que intervienen directamente en la resolución de los conflictos sociales.

Algunos ponen en cuestión la existencia de una jurisdicción indígena puesto que ni las Comunidades Campesinas y Nativas ni las Rondas Campesinas forman parte de la estructura del Poder Judicial ni forman parte de la organización del Estado. Sin embargo, la disposición del artículo 149º es bastante explícita: se trata de una “jurisdicción especial”, por lo que, en vista de ello, corresponde materializar esa

jurisdicción a través del reconocimiento de las competencias específicas que les correspondería a las autoridades comunales para administrar justicia.

Competencias específicas de la justicia comunal

Al no existir una ley que regule las formas de coordinación de la justicia comunal reconocida a las Comunidades Campesinas y Nativas con la justicia ordinaria no es posible establecer claramente las competencias que le corresponden a este ámbito jurisdiccional. Sin embargo, es conveniente que tal competencia se refiera, por lo menos, a los siguientes aspectos:

- Las materias sobre las cuáles la jurisdicción comunal puede intervenir serían todas aquellas que constituyen conflictos internos en las comunidades y que pueden afectar seriamente las relaciones de sus miembros al interior de ellas. Por ejemplo problemas familiares, de participación en las faenas comunales, sanciones a los que atentan contra las reglamentaciones internas de reparto del uso y usufructo de las tierras, faltas contra el patrimonio de la comunidad y de los comuneros, etc. En todos estos casos, el derecho consuetudinario, conformado por las reglas que la propia comunidad ha ido institucionalizando como suyas deben ser la fuente de referencia obligada para la solución de tales conflictos.

- El ámbito en el que se aplicará el derecho consuetudinario, es decir; la llamada competencia territorial que estará delimitada por el ámbito comprendido por las tierras y territorios que forman parte de la comunidad campesina o nativa. Así, lo que sucede como conflicto dentro de las tierras de una determinada comunidad debe ser puesta en

conocimiento de las autoridades de esa comunidad y no de otras pues el mandato constitucional en ese sentido es bastante claro.

- La competencia personal, que tiene que ver con la capacidad que tienen las autoridades de las comunidades campesinas y nativas para investigar o sancionar o resolver los conflictos producidos por sus propios miembros. Esto llevará a plantearse las soluciones más convenientes en los casos en que los conflictos se produzcan entre miembros de tales comunidades y “mestizos”, “ribereños”, “colonos” y, en general, personas que estén fuera del ámbito de la comunidad y que, en consecuencia, no reconozcan el derecho consuetudinario como derecho a ser aplicado.

Operadores de la justicia comunal: autoridades de Comunidades Campesinas y Nativas y de Rondas Campesinas

Los sujetos a quienes se les atribuye competencia para impartir justicia, de acuerdo con el artículo 149 de la Constitución, son: a) las comunidades campesinas y b) las comunidades nativas. Los encargados de impartir justicia son las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas. En el caso de las comunidades campesinas y las comunidades nativas, las instancias encargadas de administrar justicia serán sólo sus propias autoridades de gobierno -la junta directiva y la asamblea comunal-, elegidas de conformidad con su estatuto comunal, sus leyes específicas y sus costumbres.

Como hemos dicho líneas arriba en muchas comunidades existe una suerte de sistema comunal de resolución de conflictos en los que intervienen no solo las autoridades de las comunidades campesinas y nativas y de las rondas sino también las autoridades políticas (tenientes

gobernadores), municipales (agentes municipales), tradicionales (alcaldes de vara, *arariwas*, mayordomos, etc.), familiares (padres, suegros, padrinos) e, inclusive, los propios jueces de Paz que siendo parte de la organización del Poder Judicial, lo son también de la propia comunidad. Este conjunto de actores es el que se encarga de poner en funcionamiento la justicia comunitaria en el marco de la jurisdicción especial prevista por el artículo 149° de la Constitución Política.

Pluriculturalidad y derechos humanos.

Los límites de la justicia comunal

El derecho de toda persona a la pluriculturalidad está reconocido por el artículo 2°, numeral 19 de la Constitución cuando declara que “Toda persona tiene derecho: (...) A su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación (...)”. El reconocimiento de este derecho al ejercicio que tiene toda persona de manifestar su propia identidad es un reconocimiento implícito también al carácter multiétnico y pluricultural de la Nación peruana y del Estado Peruano.

Este carácter pluricultural del estado se ve reforzado con el reconocimiento que hace el artículo 149° a una “jurisdicción especial” indígena o comunitaria mediante el ejercicio de un derecho consuetudinario. Sin embargo sabemos también que este reconocimiento tiene un límite constitucional que consiste en que la aplicación del derecho consuetudinario no puede afectar los derechos fundamentales de la persona. Los derechos humanos se convierten así en un marco de actuación para la justicia comunitaria: el derecho indígena no puede ser ejercido si afectará derechos y valores básicos como la libertad, la vida de las personas o la igualdad entre los seres humanos.

Para evitar este permanente choque (“colisión”) entre normas que pertenecen a uno u otro sistema, es conveniente que, las coordinaciones que la justicia comunitaria está obligada a realizar con la justicia de Paz y las demás instancias del Poder Judicial, se realice desde un enfoque intercultural. Esto significará que los “jueces de la comunidad” y los jueces ordinarios deberán interpretar de manera integrada la ley comunitaria y los derechos humanos. Significará, además, que. En ese proceso, ninguno de los dos derechos (el oficial y el consuetudinario) intente imponerse al otro sino que se busque el “valor equivalente” que un determinado derecho humano puede tener en la práctica de la comunidad campesina y nativa. Ciertamente no se trata de una tarea sencilla pero es hacia ello donde debería apuntar una esperada reglamentación de esta jurisdicción comunitaria.

Marco Normativo dirigido a la inclusión de las comunidades indígenas desde una perspectiva de interculturalidad

Para el caso de las políticas de inclusión de las poblaciones afectadas por la violencia política⁴, los Gobiernos Regionales, en tanto organismos públicos, están obligados a tomar en cuenta las Recomendaciones de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR) contenidas en su Informe Final (IFCVR), así como en el marco de la reciente Ley

4 Debe tomarse en cuenta que en el Perú la violencia política desarrollada entre los años 1980 y 1990 tuvo u aproximado de 25,000 víctimas, de las cuáles se considera que más del 60% del total fueron campesinos e indígenas pertenecientes a comunidades rurales en el Perú. Con el Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación uno de los temas que se puso en el debate fue el de las reparaciones (individuales y colectivas) a estas víctimas de la violencia política a fin de reivindicar los derechos que les fueron conculcados por más de una década y, de esta manera, reconocer su condición ciudadana desde un enfoque de inclusión e interculturalidad.

N° 28592 que crea el “Plan Integral de Reparaciones–PIR”. Esta norma tiene como antecedentes inmediatos el D. S. N° 062-2004-PCM, “marco programático de la acción del Estado en materia de paz, reparación y reconciliación nacional” y el D. S. N° 047-2005-PCM que aprueba el “Plan Integral de Reparaciones: Programación Multianual 2005-2006”.

Las recomendaciones propuestas por la CVR para la atención de las víctimas se sustentan en el artículo 1° de la Constitución Política que declara que la defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y del Estado. Asimismo, reconoce en el artículo 2° numeral 2) que toda persona tiene derecho a la igualdad ante la ley y prohíbe la discriminación por motivos de origen, raza, sexo, idioma, religión, opinión o cualquier otra índole. Bajo este marco constitucional, el IFCVR, la Ley N° 28592 y los decretos supremos antes mencionados establecen el marco de acción del Estado en materia de reparaciones integrales a las víctimas de la violencia partir básicamente de los siguientes ejes:

- restitución de derechos ciudadanos,
- reparaciones en educación,
- reparaciones en salud,
- reparaciones colectivas y
- reparaciones simbólicas.

En el caso de las Comunidades Campesinas y Nativas, debe considerarse que la Constitución Política en su artículo 89°, además de reconocer su autonomía organizativa, económica y administrativa, señala que “El Estado respeta (su) identidad cultural”. En razón de ello, entendemos, el artículo 2° numeral 19, que reconoce el derecho de toda persona a su identidad étnica y cultural, por lo que “El Estado reconoce y

protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación. Todo peruano tiene derecho a usar su propio idioma ante cualquier autoridad mediante un intérprete.”

De otro lado, un importante instrumento normativo que los Gobiernos Regionales deberán tomar en cuenta para la implementación de políticas de buen gobierno a favor de estas comunidades, es el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), sobre Pueblos Indígenas y Tribales, suscrita y ratificada por el Estado Peruano a través de Resolución Legislativa N° 26243 del 2 de diciembre de 1993. Este Convenio establece en la Parte I (Política General) que los Estados firmantes deberán implementar, entre otras, una serie de medidas relativas a:

- Adopción de medidas especiales para proteger sus instituciones, propiedades, cultura y medio ambiente (Artículo 4.1.)
- Realización de consultas con procedimientos adecuados ante medidas legislativas o administrativas que los afecten (Artículo 6.1.)
- Derecho a decidir sus prioridades y de controlar su propio desarrollo, así como a la participación en la formulación, aplicación y evaluación de planes de desarrollo nacional y regional (Artículo 7.1.)
- Realización de estudios para evaluar la incidencia social, espiritual y cultural sobre el medio ambiente que las actividades de desarrollo podrían tener (Artículo 7.3.)

Por último, los Gobiernos Regionales, a partir del marco normativo sobre descentralización deberán considerar como parte de su gestión los principios de inclusión y equidad previstos en los numerales 4

y 7 respectivamente del Artículo 8° de la Ley Orgánica de Gobiernos Regionales. En ese sentido la norma señala que:

“(…)

4. Inclusión.- El Gobierno Regional desarrolla políticas y acciones integrales de gobierno dirigidas a promover la inclusión económica, social, política y cultural, de jóvenes, personas con discapacidad o grupos sociales tradicionalmente excluidos y marginados del Estado, principalmente ubicados en el ámbito rural y organizados en comunidades campesinas y nativas, nutriéndose de sus perspectivas y aportes. Estas acciones también buscan promover los derechos de grupos vulnerables, impidiendo la discriminación por razones de etnia, religión o género y toda otra forma de discriminación.

(…)

7. Equidad.- Las consideraciones de equidad son un componente constitutivo y orientador de la gestión regional. La gestión regional promueve, sin discriminación, igual acceso a las oportunidades y la identificación de grupos y sectores sociales que requieran ser atendidos de manera especial por la gestión regional.”

Antecedentes de políticas de Inclusión y Trato Preferente desde los Gobiernos Regionales

El componente “inclusión y Trato Preferente” como parte de los indicadores de Buen Gobierno de los Gobiernos Regionales, debe considerar los antecedentes sobre implementación de políticas regionales dirigidas a incorporar como sujetos beneficiarios de los programas y proyectos regionales a la siguiente población:

-
- Comunidades Campesinas y Nativas consideradas como “pueblos indígenas” en la definición propuesta por el Convenio 169 de la OIT.
 - Población afectada por la violencia política sufrida por el país durante los años comprendidos entre 1980 y 2000, considerando la definición de “víctimas”⁵ propuesta por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR).

Para el segundo caso, podemos tomar como punto de partida algunas experiencias que ya se han venido desarrollando desde los Gobiernos Regionales en la perspectiva de “incluir” a este sector de la población en los beneficios de la gestión regional. Así, por ejemplo:

- En el departamento de Apurímac, en acuerdo con la sociedad civil, la Presidenta del Gobierno Regional ha iniciado la implementación de una política de reparaciones, cuya primera medida ha sido otorgar puntos adicionales en la calificación de proyec

5 En general, la CVR considera víctima a “todas aquellas personas o grupos de personas que con motivo o en razón del conflicto armado interno que vivió el país entre mayo de 1980 y noviembre de 2000, hayan sufrido actos u omisiones que violan normas del derecho internacional de los derechos humanos (DIDH)”: desaparición forzada, secuestro, ejecución extrajudicial, asesinato, desplazamiento forzoso, detención arbitraria y violación al debido proceso, reclutamiento forzoso, tortura, violación sexual, y heridas, lesiones o muerte en atentados violatorios al derecho internacional humanitario. A la vez, “la CVR considera que aquellas personas que hayan resultado heridas, lesionadas y muertas en enfrentamientos armados y que pertenecían en ese momento a una organización subversiva terrorista no pueden ser consideradas víctimas. Estas personas tomaron las armas contra el régimen democrático y como tales se enfrentaron a la represión legal y legítima que las normas confieren al Estado.

Por otro lado, los miembros de las Fuerzas Armadas, policiales o comités de autodefensa que son heridos, lesionados o muertos en enfrentamientos armados si son consideradas víctimas en este esquema. Estas personas fueron dañadas como consecuencia de un acto legal y legítimo de defensa del orden democrático y merecen el reconocimiento y respeto del Estado y la sociedad.”

tos presentados por las municipalidades de las poblaciones más afectadas por la violencia política.

- En el departamento de Huancavelica, siguiendo las recomendaciones propuestas por la CVR, se dio un proceso de formulación y aprobación a través de Ordenanza Regional del Plan Integral de Reparaciones de la Región (PIR-H). En tal sentido, este Plan debería considerar, entre otras iniciativas, la inclusión de demandas específicas de las poblaciones afectadas por la violencia política en la región durante el proceso de presupuesto participativo del año 2006.
- En el departamento de Huanuco, en agosto de 2004, el Gobierno Regional dictó una Ordenanza a través de la cual se constituyó una Comisión Multisectorial Consultiva y de Monitoreo del tratamiento de las secuelas de la violencia política (dando prioridad al tema de la atención en salud). Asimismo, y en coordinación con la Municipalidad Provincial, se dictaron Ordenanzas dirigidas a “reparaciones simbólicas” que declaran el día 28 de agosto como el “Día de la Verdad, Justicia y Reconciliación”.

Algunas de las recomendaciones que se proponen desde distintos sectores a fin de hacer posible el Plan Integral de Reparaciones de la CVR son las siguientes:

- Incorporar enfoques y componentes de reparación en los planes de desarrollo concertados y en los presupuestos participativos de las regiones en donde se ha sufrido la violencia política.
- Revisión de presupuestos y reorientación del gasto público a fin de garantizar la implementación de planes sectoriales que atiendan las necesidades de reparación de acuerdo a la CVR.
- Proponer mecanismos de identificación de las víctimas, sea de

manera individualizada o colectiva, a fin de avanzar en la determinación de los beneficiarios y diseñar y organizar los servicios a prestarse.

En el caso de las Comunidades Campesinas y Nativas, se han iniciado algunas acciones dirigidas a incorporar su participación en determinadas instancias de concertación en los Gobiernos Regionales. Así, siguiendo las recomendaciones del Defensor del Pueblo con relación a la participación de estas comunidades en la elección de los Consejos de Coordinación Regional (CCR), varios Gobiernos Regionales adoptaron la decisión de reservar un cupo en el número de representantes a elegir en esta instancia de concertación, para asegurar así que se encuentren representados, por lo menos, en aquellos Gobiernos Regionales comprendidos en la Resolución N° 277-2002- JNE que determinaba las circunscripciones en las que debía asegurarse un 15% de candidaturas indígenas en las elecciones regionales y municipales de ese año.

Como resultado de esta recomendación se eligieron representantes indígenas en los Consejos de Coordinación Regional de los Gobiernos Regionales de Cajamarca, Cusco, Huanuco, Pasco, San Martín y Ucayali. Asimismo, debe señalarse que para que se pueda producir esta elección, los Gobiernos Regionales respectivos debieron haber acreditado e inscrito a las organizaciones indígenas correspondientes de estas circunscripciones. Lo que ha permitido, además, que estas organizaciones puedan tener una presencia como agentes participantes en los procesos de formulación de los presupuestos participativos a nivel regional.

Sin embargo, aún sigue siendo muy poco lo que se ha hecho en cuánto a la atención a estos sectores desde un enfoque de equidad y/o inclusión, puestos en práctica por los Gobiernos Regionales para mejorar sus índices de buen gobierno.

Recomendaciones y propuestas finales para incorporar para el componente: “Inclusión y Trato Preferente” como un indicador de buen gobierno

Para la inclusión de las políticas específicas dirigidas a nivel regional a favor de las comunidades indígenas y poblaciones afectadas por la violencia política como indicadores de buen gobierno, se propone incluir las acciones desarrolladas por los Gobiernos Regionales a favor de la inclusión de las poblaciones víctimas de la violencia política en el marco del IFCVR y de Comunidades Campesinas y Nativas reconocidas o que se reconozcan como pueblos indígenas en el marco del Convenio 169 de la OIT y de la Resolución N° 277-2004-JNE.

a. Delimitación de áreas geográficas de aplicación del componente

Esta propuesta supone delimitar el ámbito exacto en el que se considerará la aplicación de este indicador a las poblaciones indígenas de acuerdo a los Gobiernos Regionales que tengan bajo su jurisdicción poblaciones víctimas de la violencia política o poblaciones consideradas bajo el ámbito de aplicación del Convenio 169 de la OIT.

Así, para el primer caso se recomienda considerar como ámbitos geográficos de aplicación del componente “Inclusión y Trato Preferente” las zonas declaradas como primera prioridad por el D.S. N° 062-2004-PCM para la ejecución de las acciones en materia de reparaciones integrales. Estas comprenden los departamentos de Ayacucho, Huancavelica, Apurímac, Junín, Huanuco, San Martín, Pasco y las provincias de La Convención (departamento del Cusco) y Padre Abad (departamento de Ucayali).

En el caso de las Comunidades Campesinas y Nativas reconocidas en el marco del Convenio 169 OIT, consideramos que la aplicación estará determinada por los alcances de la Resolución 277-2002-JNE, al ser la norma que se ha tomado como referencia para asegurar la participación de estas comunidades en el ámbito de los Gobiernos Regionales en el proceso de Elecciones Regionales y Municipales del año 2002, así como para las elecciones de representantes de la sociedad civil en los CCR. Tal Resolución propone que la llamada “cuota étnica” sea aplicable en los departamentos de Amazonas, Ayacucho, Cajamarca, Cusco, Huanuco, Junín, Loreto, Madre de Dios, Pasco, San Martín y Ucayali.

b. Indicadores aplicables a las Comunidades Campesinas y Nativas

En el marco de las normas señaladas y de los ámbitos geográficos propuestos, consideramos que la aplicación del componente “Inclusión y Trato Preferente” como indicador de buen gobierno, en el caso de tales comunidades campesinas y nativas, se realizará a través de los siguientes indicadores:

- Organizaciones de Comunidades Campesinas y Nativas que han sido inscritas en el Registro de Organizaciones de la Sociedad Civil de los Gobiernos Regionales y que tienen un cupo en el Consejo de Coordinación Regional
- Gobiernos Regionales que cuentan con una ventanilla especial de atención al público proveniente de estas comunidades y a los que brindan información en su propio idioma nativo.
- Gobiernos Regionales que han emitido Ordenanzas o Acuerdos Regionales adoptando medidas especiales de salvaguarda o procedimientos de consulta previos a la adopción de medidas

administrativas o legales que afecten a tales comunidades.

- Organizaciones de Comunidades Campesinas y Nativas que participan en la formulación, ejecución y evaluación de planes y programas de desarrollo regional y presupuestos participativos; definiendo sus propias prioridades en acuerdo con las autoridades regionales.

c. Indicadores aplicables a Población Afectada por la Violencia Política

Considerando el IFCVR y las normas que aprueban el marco programático de la acción del Estado en cuanto a la política integral de reparaciones a esta población, deberán considerarse los siguientes indicadores de medición del componente “Inclusión y Trato Preferente”:

- Organizaciones de afectados por la violencia política que han sido inscritas en el Registro de Organizaciones de la Sociedad Civil de los Gobiernos Regionales y participan en instancias del presupuesto participativo o los CCR.
- Gobiernos Regionales dictan Ordenanzas o Acuerdos Regionales formulando o aprobando los Planes Integrales de Reparación ú otras medidas de reparación o compensación a población afectada por la violencia política.
- Los titulares de los pliegos presupuestales de los Gobiernos Regionales incluyen recursos asignados prioritariamente al financiamiento del Plan Integral de Reparaciones en cada Región.
- Gobiernos Regionales incluyen objetivos, metas y actividades del PIR en los proyectos de inversión pública, en sus planes estratégicos y en su programación operativa anual.
- Los Gobiernos Regionales nombran un representante

permanente para que coordine la ejecución del PIR en su Región con la Comisión Multisectorial de Alto Nivel encargada del seguimiento de las acciones y políticas de Estado en los ámbitos de la paz, la reparación y la reconciliación nacional.

- Las Organizaciones de afectados por la violencia política tienen prioridad en la definición de proyectos de inversión que les favorezcan en el marco del proceso de presupuesto participativo.

Pero además de ello, la ciudadanía supone un ejercicio efectivo de la intervención de los individuos en la esfera pública, de tal modo que no se limite únicamente a la participación en respuesta a las convocatorias electorales. En esta esfera pública los individuos actúan de manera individual o colectiva a través de la deliberación en los asuntos que afectan a la comunidad política. Cuando la actuación es colectiva se dice que ya no interviene únicamente el individuo sino la sociedad civil, entendida como “movimientos democratizantes autolimitados que procuran proteger y expandir espacios para el ejercicio de la libertad negativa y positiva, y recrear formas igualitarias de solidaridad sin perjudicar la autorregulación económica”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

REMY, María Isabel. *Los múltiples campos de la participación ciudadana en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005, página 16 (subrayado nuestro).

COHEN Y ARATO, 1992 apud VIEIRA. *Ciudadanía y control social*. En: BRESSER, Luiz; CUNILL, Nuria. Op.cit, página 226.

Dos organizadores

Losandro Antônio Tedeschi

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (1997); mestrado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2001) e doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em História da mesma instituição (2007). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Tem experiência na área de História, com ênfase em História das Mulheres e Gênero, atuando principalmente nos seguintes temas: História e Gênero, História e Memória, Gênero e Interculturalidade, Gênero e Patrimônio Imaterial. Coordena o Núcleo de Estudos Interculturais – NAEI – e o Laboratório de Estudos de Gênero, História e Interculturalidade – LEGHI – pela UFGD.

Antônio Dari Ramos

Possui graduação em Filosofia pela Universidade de Passo Fundo (1991); graduação em História pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (1998); mestrado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2001) e doutorado em História pela mesma instituição (2005). Atualmente é professor adjunto na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Tem experiência na área de História, com ênfase em Ensino de História e História Latino-Americana e no diálogo entre História, Teologia e Antropologia, atuando principalmente nos seguintes temas: Imaginário, Representação, História Indígena, Etnicidade e Formação de Docentes. Coordena o Núcleo de Assessoria e Estudos Interculturais – NAEI – na UFGD.

