

Jurandir Rodrigues da Silva

A AÇÃO ÉTICA NA CARTA DE TIAGO A PARTIR DE ELSA TAMEZ

SÃO PAULO
2009

Jurandir Rodrigues da Silva

A AÇÃO ÉTICA NA CARTA DE TIAGO A PARTIR DE ELSA TAMEZ

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado como requisito final no
Curso de Bacharel em Teologia da
Faculdade Teológica Batista de São
Paulo.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Pinheiro

SÃO PAULO
2009

Jurandir Rodrigues da Silva

A AÇÃO ÉTICA NA CARTA DE TIAGO A PARTIR DE ELSA TAMEZ

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jorge Pinheiro - Orientador

Prof. Silas Molochenco

Profa. Madalena Molochenco

SÃO PAULO
2009

DEDICATÓRIA

Aos meus pais José e Maria,

pelo amor e carinho de uma vida inteira.

A minha querida esposa Eliene,

que sem seu apoio não seria possível concluir esse curso.

Aos meus queridos irmãos:

Juraci, João e Iraci. Por suportar e compreender a minha ausência e,
pela ajuda tão necessária.

Agradeço

A Deus,

por me conceder saúde, vida, amigos e as pessoas que me auxiliaram nesta pesquisa.

À Igreja Evangélica Batista Luz, pela bolsa de estudos e apoio espiritual.

Ao meu orientador Prof. Dr. Jorge Pinheiro, pela acolhida, paciência, e a sua sábia orientação para realização desta pesquisa.

Aos irmãos muito amados: Alessandra, Ana, Ana e Elisabeth Molochenco, César, Darcilena, Maria, Roberto e Wilkerson, pelas constantes intercessões e ouvidorias.

À Faculdade Teológica Batista de São Paulo
pelo incentivo, apoio e oportunidade de crescimento.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo identificar a ação ética, numa leitura Latino-Americana da carta de Tiago, a partir de Elsa Tamez. Existe uma comunidade de crentes que sofrem e, há um grupo de ricos que os oprimem e os arrastam aos tribunais. Estes que sofrem são: o órfão, a viúva, o camponês e o pobre. Outro cuja realidade é negada, explorada e não reconhecida.

Dussel entende que, a realidade da América Latina é uma realidade negada, explorada e excluída do pensamento do centro. Por isso a necessidade de definir a existência do outro que tem a sua realidade negada. Este outro é o índio, o negro, o pobre. Dussel vai identificá-los como a vítima, conceito que universaliza a realidade negada do outro, que não fica mais restrito a realidade latina.

O outro se situa no contexto latino, em especial no Brasil, a partir de seu descobrimento, juntamente com o invasor, o índio, o negro cuja realidade é negada. Por isso, a definição de ética é a partir do pensamento de Dussel, a ética faz parte da realidade da vida, e nessa relação, concebe a ética, como ética da vida. Neste sentido, os explorados da comunidade de Tiago se identificam com a realidade da América Latina.

Esses chamados crentes que sofrem, são camponeses, trabalhadores explorados. Por outro lado, os ricos são identificados como fazendeiros, comerciantes que levam uma vida regalada, sem preocupar-se com os pobres. Essa situação é descrita como se Tiago estivesse pintando um quadro, podendo ser observado por diferentes ângulos. E os diversos ângulos são: opressão e sofrimento, esperança, e da práxis.

Portanto, Dussel e Tamez não desconhecem a importância da pessoa, concebem-na como gente, ser humano, o outro, o excluído que tem a sua identidade negada. Exige um olhar pelo o prisma da exclusão. São negros, índios, mulatos, brancos/pobres, órfãos e viúvas e pequenos agricultores, na verdade, são todos pobres, vítimas dessa realidade exploratória, povo de realidade negada.

Palavras Chave: ética, outro, órfão, viúva, camponês, índio, negro, explorado e vítima.

SUMÁRIO

Introdução.....	9
1. Conceito de Ética e revelação do outro em Dussel.....	11
1. 1 O conceito de ética.....	11
1. 2 A revelação do outro.....	12
1. 2. 1 A fé como interpretação histórica do revelar do outro.....	15
1. 2. 2 O revelar de Deus a partir do outro.....	16
1. 2. 3 O redescobrir a história.....	18
1. 2. 4 O conceito de ética a partir de Dussel.....	18
1. 3 A característica do outro no processo de colonização no Brasil.....	20
1. 3. 1 O Europeu – português.....	21
1. 3. 2 O Negro.....	23
1. 3. 3 O Índio.....	26
2. Uma leitura latina da Carta de Tiago, a partir da Elsa Tamez.....	31
2. 1. 1 A interceptação da Carta através da história.....	31
2. 2 Características Gerais da Carta.....	35
2. 2. 1 Local da escrita.....	35
2. 2. 2 Data da escrita.....	35
2. 2. 3 Estilo literário da escrita.....	36
2. 3 Os diversos ângulos da carta numa perspectiva latina.....	38
2. 3. 1 O ângulo da opressão-sofrimento.....	38
2. 3. 2 Características dos oprimidos.....	39
2. 4 O ângulo da esperança.....	42
2. 4. 1 A saudação.....	43
2. 4. 2 A alegria que surge da práxis.....	43
2. 4. 3 Alegria escatológica antecipada.....	44
2. 4. 4 Identificação de Deus com o pobre.....	45
1. 4. 5 O juízo, esperança do pobre.....	46

1. 5 O ângulo da práxis.....	46
2. 5. 1 A paciência militante.....	47
2. 5. 2 Integridade.....	47
2. 5. 3 A oração poderosa.....	49
3. A ação ética na carta de Tiago, a partir do pensamento de Elsa Tamez e Dussel.....	51
3. 1 Pessoa.....	51
3. 2 Sociedade.....	52
3. 3 Deus.....	54
Considerações finais.....	54
Referências Bibliográficas.....	61

INTRODUÇÃO

América Latina é um continente e, a sua historicidade é marcada a partir da colonização europeia, ou seja, a invasão espanhola e portuguesa. Esta invasão é marcada pela exploração e dominação. Existe uma comunidade de crentes que sofrem e, há um grupo de ricos que os oprimem e os arrastam aos tribunais. Esses chamados crentes que sofrem, são camponeses, trabalhadores explorados. Por outro lado, os ricos são identificados como fazendeiros, comerciantes que levam uma vida regalada, sem preocupar-se com os pobres. E os explorados da comunidade de Tiago se identificam com a realidade da América Latina. Por isso, esta pesquisa¹ tem como objetivo identificar a ação ética, numa leitura latina da carta de Tiago, a partir de Elsa Tamez.

No primeiro capítulo, pesquisamos sobre a identificação do outro que tem a sua alteridade negada, desde sua colonização. Este outro seria representado por “índios”, “estrangeiros”, “negros” e “mestiços”. Para Dussel, o outro se mostra ou aparece como uma revelação, como quem provoca e exige justiça. O outro diferente que me obriga as novas atitudes e reflexões. A questão do outro, implica numa leitura desta realidade de negação, por períodos diferentes da história brasileira, e ao mesmo tempo, a transição do trabalho escravo para o trabalho livre.

Neste sentido, o Brasil realidade Latino-Americana, tem o outro, “índios”, “negros” e “mestiços” com a sua realidade negada. O não-ser outro que nos dará a reflexão do pensar o conceito de ética, a partir de Dussel, que concebe a ética, como ética da vida. É uma ética que está inserida no contexto da vítima/pobre. Por outro lado, a escravização no Brasil acontecia num processo de mutação, essa mutação encobre a negação do negro e do índio, mas Freyre sugere a importância, tanto do negro como do índio para a formação da cultura brasileira.

No segundo capítulo, pesquisamos os pressupostos para uma ação ética na carta de Tiago, a partir de Elsa Tamez. Segundo Tamez, se a carta de Tiago fosse enviada em nossos dias, em especial para América Latina, certamente alguns países a interceptaria. Justamente por ser taxada de documento subversivo e, por tratar de temas que são idênticos com a realidade da América Latina. A exploração dos fazendeiros, a vida regalada dos homens de

¹ É preciso igualmente esclarecer que, esta pesquisa é uma leitura a partir da aceção da teologia da libertação. Esta escolha é um ângulo de apresentação, com objetivo de construir uma reflexão do ethos como demonstração da emancipação do outro, cuja alteridade é negada. Sob esta perspectiva e a vastidão do complexo de idéias e conceitos ideológicos, sociológicos, filosóficos e teológicos a cerca do tema. Declaro que creio e conservo viva a tradição neotestamentária.

negócios, e a religião verdadeira. E, sobretudo, a exploração dos ricos para com os pobres. Nesta direção, Tamez apresenta uma leitura dos diversos ângulos da carta, o ângulo da opressão e sofrimento, da esperança e da práxis.

No terceiro capítulo, pesquisamos a ação ética na carta de Tiago, a partir do pensamento de Tamez e Dussel. O conceito de pessoa, sociedade e Deus, sob esta perspectiva de opressores e de oprimidos, que estão inseridos na realidade latina. Tamez observa que o cristão, para Tiago, deve ser antes de tudo, coerente com a sua fé e seu agir, pois na comunidade de Tiago existiam dois grupos antagônicos, que são: os pobres e os ricos, os opressores e oprimidos. E afirma que os oprimidos são os pobres. Enquanto Dussel identifica o pobre como outro, cuja realidade é negada, a vítima do nosso sistema mundo.

Portanto, a metodologia usada será a pesquisa bibliográfica das obras de Elza Tamez, Enrique Dussel e outras que tratam os conceitos em foco. Ao final, apresento a conclusão, que se abre para o horizonte da esperança, com a atenção sobre os desafios inerentes ao tema. Nesta pesquisa, a pretensão não é de forma alguma esgotar o assunto da ação ética em Tiago, a partir de Elsa Tamez, contudo o objetivo foi demonstrar de forma breve e sucinta como a autora tratou o assunto.

1. Conceito de Ética e revelação do outro em Dussel.

Ao fazer uma leitura, com base nos primórdios da história humana, em que os valores encontrados nas civilizações decadentes, no Egito e na Grécia antiga, e, porque não em Israel, percebemos que a presença do conceito de ética ² é vista nestas civilizações, como sendo um conjunto de normas, regras e princípios. No entanto, a origem da palavra ética vem da Grécia, pelo filósofo grego Aristóteles. A definição de Ética, por meio das diversas abordagens pelas quais a ética pode ser compreendida. Fica restrita ao significado do *ethos* etimologicamente, o que dá sentido à referida pesquisa que, de alguma forma, corresponde ao que se propõe pesquisar. A definição de ética será apreendida a partir do pensar ético de Enrique Dussel. ³

1.1 O conceito de ética.

Para exercer um pensar ético, necessitamos não somente da racionalização do conceito, mas da disponibilidade para exercê-lo. Não seria possível avaliar e aplicá-lo diariamente, sem conhecer o que significa a palavra ética. A origem da palavra ética é o grego “*ethos*”, que quer dizer o modo de ser, o caráter. Os romanos traduziram o “*ethos*” grego, para o latim “*mos*” (ou no plural “*mores*”), que quer dizer costume, de onde vem a palavra moral. (VAZ, 2006, p. 13). Tanto “*ethos*” (caráter), como “*mos*” (costume) indicam um tipo de conduta propriamente humano que não é natural, o homem não nasce com ele, como se fosse um instinto, mas que é adquirido ou conquistado por hábito.

² O tema que este trabalho propõe, a Ação Ética na Carta de Tiago, a partir de Elsa Tamez, visa a uma leitura da realidade negada do outro: órfão, viúva, camponês e o pobre. Entretanto, gostaria de fazer uma leitura que envolvesse a nossa brasilidade, a partir da alteridade do outro, algo negado desde sua colonização. Este outro, seria representado por “índios”, “mulheres”, “estrangeiros”, “negros” e “mestiços”. Neste aspecto, o importante e fundamental, sobretudo, para leitura que farei, a saber, Carta de Tiago numa leitura latino-americana, por Elsa Tamez; Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão, por Enrique Dussel; e Casa – Grande e Senzala a formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal, por Gilberto Freyre. A ação ética objetiva tratar o não ser, não no sentido filosófico, mas a partir de uma leitura latina da realidade que nos cerca.

³ Enrique Domingo Dussel Ambrosini nasceu na Argentina em (1934), formou-se em filosofia pela Universidade Nacional de Cuyo/Mendoza (1953-1957). Em Madri na Espanha, fez o seu doutorado em filosofia pela Faculdade de Filosofia e Letra na Universidade Central Complutense (1957-1959). Na França licenciou-se em Teologia no Instituto Católico de Paris (1965), e doutorou-se em História pela Sorbonne, Paris (1967). Enrique Dussel é latino-americano, pensador crítico e atua na teologia, história e filosofia. Busca definir a concepção de uma nova consciência do ser latino-americano; é dessa consciência que a sua ética trata (ZIMMERMANN, 1987, pp. 28-30).

Deste modo, a ética e a moral, pela própria etimologia, diz em respeito a uma realidade humana que é construída histórica e socialmente, a partir das relações coletivas dos seres humanos nas sociedades, onde nascem e vivem. E, a partir desse contexto, Vaz define que ÉTICA “é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade” (VAZ, 2006, p. 14). Segundo o Dicionário de filosofia, Nicola Abbagnano, ÉTICA é “ciência da conduta” (ABBAGNANO, 2007, p. 442). Nesta direção, o aspecto da moral é a ciência descritiva (descreve como os seres humanos de uma determinada cultura devem agir), o e aspecto ético é normativo (sugere como eles deveriam agir). Assim, a moral é definida como o conjunto de normas, princípios, preceitos, costumes, valores que norteiam o comportamento do indivíduo no seu grupo social. A moral é normativa, enquanto a ética é definida como a teoria, o conhecimento ou a ciência do comportamento moral, que busca explicar, compreender, justificar e criticar a moral ou as morais de uma sociedade.

1. 2 A revelação do outro.

A base da reflexão do pensar ético, em Dussel, surge a partir do texto de Êxodo 3; Moisés no deserto. A experiência de Moisés vista por Dussel tem algumas implicações fundamentais na assimilação do pensar ético. Ele não vê o deserto como o local onde Moisés construirá o seu refúgio, nem algo propício para punir-se em busca da perfeição. O encontro de Moisés com o deserto, é entendido por Dussel como a afirmação da sua grande descoberta “ele descobriu o povo hebreu” (DUSSEL, 1984, p. 12). Enquanto Moisés via no deserto amparo para a sua fuga, torre forte para sua defesa, local ideal para se ocultar de um homicídio, ele simplesmente diz que o deserto para Moisés, significou a sua descoberta, pois se encontra com o outro, por meio da descoberta do seu povo.

Dussel percebe que, no deserto, Moisés encontrou as condições necessárias para construir o seu pensar, e “como há silêncio, começamos a habituar-nos, a saber, “escutar” o outro” (DUSSEL, 1984, p. 12). Moisés, antes da situação do deserto, era príncipe e senhor de sua realidade; enquanto no deserto é pastor, vê-se a si mesmo submisso e dependente, desafiado a encontrar-se com o outro. No entanto, o autor entende que este deserto proporciona-lhe o ‘silêncio’ e o ‘saber escutar’, o conflito da realidade desértica que Dussel

nos mostra, através de Moisés, se revela na descoberta do outro. O que segue em sua visão é que no deserto tem-se a abertura para o saber ouvir, espera-se o revelar-se do outro.⁴

O outro que se relaciona, dialoga e interage por uma dialética de saber ouvir e falar. Dussel explica que essa dialética “não se estabelece entre “imperfeição-perfeição”, “impureza-pureza”, mas entre “palavra-ouvido”.” (DUSSEL, 1984, p. 12). Não é a dialética entre o superior e inferior, senhor e subalterno, totalidade e outro negado, mas do encontro com o outro que Dussel chama ‘palavra-ouvido’, o que indica a construção da consciência crítica da existência do outro. Para Dussel, “Moisés estava dentro da totalidade” (DUSSEL, 1984, p. 12), ou seja, estava a pastorear com a comodidade de seu tempo, esposa, filhos e seu sogro Getro. Vivía numa realidade totalizante, que se compreende no sentido de desconhecer a realidade sofrível do outro, que era seu próprio povo. Segundo Dussel, Moisés era um pastor “instalado no cotidiano, perfeitamente adaptado ao seu mundo” (DUSSEL, 1984, p. 12).

Quando Moisés recebe a visão da sarça ardente em fogo, Dussel diz que Moisés “viu a chama, mas viu somente a chama e não a palavra” (DUSSEL, 1984, p. 12). Neste sentido, o autor esclarece que ‘palavra’ ouvida por Moisés, deve ser traduzida por ‘lógos’, não o lógos entendido a partir dos gregos como ‘compreensivo, racional’, mas, sim o ‘lógos’ ‘revelador’ descrito por João, e para Dussel este ‘lógos’ se define como “palavra criadora, pro-criadora, inovadora” (DUSSEL, 1984, p. 12). O simples ouvir de Moisés, não é o ouvir em função de sua visão, de sua contemplação, mas este ouvir implica ações que o levarão a desafiar a si próprio, em busca de meios e soluções para a libertação de seu povo, o outro. Isto acontece no seu ‘palavra-ouvido’, isto é, ouvia Deus, ouvia o grito do seu povo, porém, um povo escravizado.

Para Dussel, o grito de quem tem dor é uma expressão que revela o trauma de uma realidade imediata, mas o grito que designa uma ideologia, irrompe o cotidiano de seu mundo. Não se percebe como um som de alguém, desconhecido, ausente, mas é algo inquietante que nos leva a questionar. Dussel diz “no grito de dor não se apresenta o dito mas um dizer, a própria, a exterioridade que provoca: que “voca” ou chama pedindo ajuda” (DUSSEL, 1997, p. 10). Um dizer que denota mais do que uma linguagem, uma cultura, um grito de auxílio denunciando a opressão, as injustiças, de alguém que está fora do sistema. Esse grito é o grito do povo escravizado, que é mais do que o grito de uma dor física. Por isso, Dussel sugere que

⁴ Zimmermann explica a questão do outro no pensamento dusseliano “Para o grego, o grego é; o bárbaro (o que está fora do âmbito conhecido e dominado pelo grego) não é; para a Europa do século XVI, o europeu, o cristão é; o índio não é; o negro também não é, porque nem um, nem outro é europeu, nem tem cultura europeia” (ZIMMERMANN, 1987, p. 45).

“o grito de dor como o “tenho fome” exige uma resposta peremptória. A resposta que traz como obrigação a responsabilidade: ser responsável ou tomar a seu cargo aquele que clama e a sua dor” (DUSSEL, 1997, p. 10). Atender a necessidade do outro, seria ir ao encontro, e ver a miséria do outro. Para Dussel, Moisés foi instigado a promover essa ação.

O autor sugere que a “ideologia justifica então a práxis” (DUSSEL, 1997, p. 10). A práxis que se contempla oculta o verdadeiro objetivo, construindo nas pessoas que receberam esta ação um acomodamento, que não ignoram o sentido real da práxis. Dussel indica a existência da ‘boa consciência’ ou ‘consciência de inocência’: a classe dominante formaliza o seu projeto de domínio, sem mostrar que faz tal coisa. Moisés não tinha consciência da opressão por que seus irmãos passavam. Dussel esclarece que “ideologia é a formulação (existencial ou científica) das mediações do projeto do sistema sem que se mostre como tal” (DUSSEL, 1997, p. 15). O sistema dominante cria o projeto de dominação⁵ para encobrir os direitos do outro, no sentido de não revelar a sua ação dominante. O pensar dominante influencia grupo de pessoas, classe, nação, com a sua práxis, de maneira imperceptível.

A revelação do outro, no pensamento dusseliano, compreende a chamada fase metafísica, em que o autor desenvolve o seu pensar inspirado por Ricoeur e Lévinas⁶. O ser outro é absolutamente ser igual, é um ser que solicita a igualdade, tem a sua alteridade negada para o não ser outro. Seria uma outra pessoa tratada como outra, o negro é igual ao índio. Para Pinheiro, o outro em Dussel é visto a partir da idéia do mesmo, aquele se fecha em si, o que “torna-se auto-suficiente, etnocêntrico e não aceita o outro” (PINHEIRO, 2006, p. 103). Entende-se que, no processo de invasão, realizado num primeiro momento pelos europeus no século XVI, vistos por Dussel como comunidade do Centro, totalidade, não reconhece como povo, gente, o índio que habitava no continente latino-americano. É visto como terceira classe, periferia, explorado e oprimido.

Neste sentido, pensar filosoficamente este assunto é concebido por Dussel como alteridade negada, isto é, o não ser negado. Pinheiro explica que “o olhar europeu colocou-se com superioridade em relação ao outro, externo, primitivo e subalterno, o que conduziu à colonização das vidas nas Américas” (PINHEIRO, 2006, p. 103). Para mudar a realidade exploratória, Dussel sugere um redescobrir da América Latina, que se dá pela alteridade do outro, numa redefinição do pensar teológico, redescobrir a América Latina, a partir de uma nova historiografia, pois, de acordo com o autor, a história oficial não deu o lugar devido para

⁵ Dussel, *Filosofia da Libertação: crítica a ideologia da exclusão*, 3 ed. Trad. Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 2005. p. 18

⁶ *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

América Latina e, sobretudo, a construção de uma filosofia da libertação, que hoje no seu pensar concreto, é vista pela ética da libertação.

Outro caminho indicado por Dussel, e analisado por Pinheiro, tratando do mesmo tema, é a ontologia da totalidade. É um pensamento pré-estabelecido que oculta a emancipação do estado de menoridade do outro, não reconhece que outro também tem capacidade, pode extrair uma leitura de sua realidade. Segundo Pinheiro, a “origem de uma moralidade justa não está no mesmo, mas no outro, por isso a prática originada no mesmo é uma prática alienante, opressora e dominadora” (PINHEIRO, 2006, p. 104). A presença do colonizador europeu introduziu este pensar de que outro negado quer seja índio, negro transformou-se em vítima do sistema totalizante.

1. 2. 1 A fé como interpretação histórica do revelar do outro.

Dussel sintetiza que Moisés ouviu o que Deus ouviu e lhe revelou “eu ouvi o clamor do meu povo que está escravizado no Egito” (DUSSEL, 1984, p. 12). Isto cria em Moisés a consciência que, segundo ele era ‘liberta-o’. Por outro lado, a ação de Moisés na direção da libertação do outro deveria ser estruturada a partir da fé e a fé para Dussel significa “um ato de inteligência, é um modo de ver; mas sabe que pára em lago que não pode transcender” (DUSSEL, 1984, p. 13). Isto implica lembrar que a visão de Moisés na sarça, a voz que ouvia, o fez agir além do que simplesmente via. Neste sentido, o modo de ver de Moisés, e o seu desejo de liberdade são vistos por Dussel como o outro que se revela. Contudo, não seria o transcender como potência de algo que acontecerá milagrosamente, mas o modo de ver que implica a esperança que se constrói segundo Dussel no “amor do outro como outro” (DUSSEL, 1984, p. 13). Logo, a liberdade é o elemento visível desta fé, nutrida pela esperança e realizada pelo amor ao outro como outro.

Algo que consiste num diálogo com o outro, ainda que esteja distante da sua convivência, a sua realidade cria essa interpelação, que ecoa como grito, clamor por sua liberdade. Este amor é a interpelação “o amor é o que vai além da visão do rosto, porque “a chama” do arbusto não é mais que um sinal da presença, como o rosto do outro” (DUSSEL, 1984, p. 13). O além da visão implica lembrar a visão da chama de fogo na sarça, do arbusto. Neste aspecto, o amor torna-se atitude que ultrapassa a realidade que se vê; vê-se a chama, o arbusto, mas o ultrapassar contempla a liberdade do outro. Por isso, o rosto que contemplo é um outro, diferente de mim, Moisés diria, eu estou pastor, livre e comprometido

com minha realidade pastoril. Mas, vejo o sinal da presença do outro, o rosto do outro, o mistério. Entretanto, a fé, a esperança e o amor desvendam este mistério. A saber, o que contemplo: é o escravo, dependente de ação de justiça, que tem direitos iguais a mim; isto se constitui o revelar do mistério, liberta-o. Dussel diria, “amá-lo enquanto não é eu mesmo, enquanto tem seu direitos, enquanto me provoca [...] dizendo-me “Eu tenho direitos que não são os teus; faze justiça comigo”.. liberta-os” (DUSSEL, 1984, p. 14).

A meta de Moisés é realização desta libertação, o caminho construído é de diálogo constante com Deus, o que faz Moisés? Descreve-se, coloca as suas limitações e lança-se a este desafio. Aqui, Dussel observa a existência de uma estrutura diagonal, ao ‘escutar a palavra reveladora’. Sugere as condições e as possibilidades de entender o que é teologia, que não se restringe ao discurso acerca de Deus, mas escutar a palavra reveladora, e ver o seu significado. Percebe não só o que Deus é, porém, o seu revelar. Afirma: “o que acontece nos descobre Deus” (DUSSEL, 1984, p. 14). Não se trata de panteísmo, mas tem o sentido de que Deus se revela, e se revela no entender da história cotidiana. Dussel mostra que, “é assim que ele se revela, revelando-nos o “sentido” da história cotidiana” (DUSSEL, 1984, p. 14). O que acontece, revela o agir de Deus, esse agir nos dá o sentido de compreender o seu revelar na história. Uma vez que, o exemplo dado por Dussel, do pastor Moisés no deserto, sugere uma pessoa que não detinha abrangência de como o seu povo era escravizado. Contudo, no revelar de Deus, Moisés descobre o sentido desta escravidão na sua vida. Dussel aclara a questão e afirma que, “Deus, a quem não vejo, pela fé me revela o sentido do que vejo; e o que vejo são acontecimentos históricos que antes estava sem sentido” (DUSSEL, 1984, p. 14). A fé não permitiu ver a personalidade de Deus e, sim, ver o sentido dos acontecimentos históricos, e compreendê-lo, a partir da ‘palavra de Deus’.

1. 2. 2 O revelar de Deus a partir do outro.

Para Dussel, pensar sobre Deus, implica observar a história e para obter a leitura dos acontecimentos históricos, o pensamento dusseliano prende-se ao ver “Deus que se revela na história” (DUSSEL, 1984, p. 14). Isto dá a entender que crer na revelação de Deus, significa dar sentido ao que Deus nos revela por meio da história. Para Dussel, amar o escravo do Egito é amar a Deus, o autor diz que “os escravos do Egito são a epifania do próprio Deus” (DUSSEL, 1984, p. 14). Assim nos coloca em meio a algo complexo e, a contradição

acontece em função do ver o rosto do pobre. Vê-se o outro e, neste sentido, abrir-se ao escravo do Egito é abrir-se para Deus.

Deus se revela no outro, não se objetiva propor que o ser humano é um Deus, pelo contrário. Dussel usa o exemplo de Caim que mata a Abel, para mostrar que Caim ficou só. Ser só é ser único. Essa foi à proposta da serpente para Adão: ‘sereis como deuses’. Deus é único. Dussel afirma que “ser como Deus é ser único e não se abrir-se a Outro, que foi assinado”. Sugere que fazer a ação de Caim é colocar-se no lugar de Deus, querer ser eterno. E continua: “o que Deus sempre faz é revelar-se como o Outro que nos interpela: ele é o primeiro outro. De tal modo que, se não escuto meu irmão que está na escravidão, tampouco escuto a Deus” (DUSSEL, 1984, p. 15). Pensar Deus se revelando na história, é fazer teologia o que se traduz como o caminho do povo que se liberta no deserto. Caminhar em direção ao deserto, ir também ao encontro do manifestar profético de Deus, é um aspecto em que analisa o carisma profético da fé, a profecia, não seria vista no sentido de criar o anúncio do anteceder. Não é a profecia dos fatos extraordinários.

Para o autor profecia é descobrir o sentido do presente histórico, isto é, algo do dia-a-dia, e afirma: “profeta é o que “fala diante”. Diante de quem? É o que fala diante do povo o “sentido” dos acontecimentos presentes” (DUSSEL, 1984, p. 16). O sentido do presente é o que está diante do povo, o profeta⁷ não deve ocultar a realidade, ou denunciar certos aspectos da realidade, com objetivo de construir um ideário que encobre determinada realidade em detrimento de outra. Por exemplo, não denunciar a exploração, é se manifestar contrário pois, a teologia é pensar a práxis libertadora comprometida com o cotidiano das pessoas. A profecia apenas vai sugerir o que vai dar sentido a tudo que ultrapassa a experiência real. Dussel percebe a descoberta do sentido escatológico final. E de descobrir o sentido vai depender toda a ação que poderá mudar a realidade. A profecia surge como um pensar teológico que o transcende da realidade, não significa alienar-se, pelo contrário, é antecipar as ações que vise ao libertar do outro.

⁷ Aqui é a concepção de Dussel referente à profecia e profeta, mas, veja a definição de profeta a partir de Lasor. Ele entende que profeta é um termo grego e significa “aquele que fala em nome de um deus e interpreta sua vontade para o homem”, e explica que o profeta era uma pessoa chamada, e afirma que “era alguém chamado por Deus e, como se vê no Antigo Testamento, chamado para falar em nome de Deus” (LASOR, 1999, p. 239).

1. 2. 3 O redescobrir a história.

A importância de tecer um olhar de maneira antagônica ao habitual causa certas incompreensões, ainda quando o assunto a se tratar seja referente à história. É justamente nesta direção que Dussel pensa a história e, sobretudo, a história da América Latina. A América Latina está fora da história universal, porque, esta não concedeu o lugar devido e próprio para a América Latina. A construção da historicidade da cultura universal é a partir do pensar eurocêntrico, segundo Dussel, “os grandes historiadores da cultura são europeus ou norte-americanos” (DUSSEL, 1984, p. 17). O pensar dusseliano busca redescobrir a história latina, para situá-la na História. É evidente que a realidade negada, dá a entender o reconhecimento de que o ser humano da América Latina é visto como coisa, objeto, parte das riquezas existentes. Outro aspecto do redescobrir da história tem a sua demanda, no que se refere à temporalidade.

Dussel não associa o ser do homem com o ser das coisas, o homem é puro presente, e explica que “mas ser que foi e que está sendo, a partir de seu poder ser” (DUSSEL, 1984, p. 17). Nesta temporalidade, o ser do homem se compreende, ou seja, o homem é um ser que foi, e que está sendo, a partir de seu poder ser. No pensar dusseliano “o ser do homem se compreende somente em suas três instâncias: ser o que foi, que está sendo, a partir de seu poder ser” (DUSSEL, 1984, p. 18). O poder ser, sugere que é o futuro que ele chama de ‘adveniente’. Este termo “adveniente” é ambíguo, pois, seria o ser indo a certa direção que ao mesmo tempo, vem ao seu encontro. O futuro não é o que farei. O autor diz assim:

mas a presença atual e vigente do que eu compreendo pode ser e constitui a instância fundamental do que se chama hoje a temporalidade. A temporalidade, por sua parte, não é senão o fundamento de um de seus modos, que se denomina a historicidade (DUSSEL, 1984, p. 18).

A historicidade não é a mera temporalidade, mas é o modo como o homem vive de fato e sempre sua temporalidade.

1. 2. 4 O conceito de ética a partir de Dussel.

Em nossa interpretação, buscamos situar o pensar ético, num primeiro momento, a partir da Grécia clássica, descrito por Dussel como período “helenocêntrico” (DUSSEL, 2002, p. 26). E um mundo bárbaro, periférico e colonial, que passa por um processo de conquistas e

afirmação de sua cultura, mundo esse marcado por atos migratórios, pois, para o autor, a origem da Grécia acontece quando “os fenícios se lançaram ao mar e chegam a Grécia” (DUSSEL, 2002, p. 28). Compreende-se, à margem dos acontecimentos, que os Fenícios migraram entre a Mesopotâmia e o Egito. Nesta adversidade de culturas, temos os arameus, fenícios, púnicos e hebreus, povos que fazem parte da conexão do pensar ético na história. Mas, vale trilhar um caminho, que não se perca em meio aos conflitos que desejam buscar uma definição exata do pensar ético na história, até porque, a leitura que se dá desses fatos, mostra-nos a idéia libertária de que o homem bom é o homem sábio e, também, a utopia da libertação política, econômica e cultural de um povo, por meio de suas conquistas.

Em sua obra *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, Dussel apresenta uma nova leitura, novo modo de conceber a filosofia da libertação, que chama de *Ética da libertação*⁸. Síntese de todo seu pensar, “mas sendo intencionalmente uma obra de síntese, não propõe descobrir em detalhe a temática abordada, mas só indicar” (DUSSEL, 2002, p. 16). Em aspectos teóricos e práticos, não fica restrito à América Latina, realidade outro – pobre, índio, negro, excluído e negado. Passa ter uma visão global, concebe o outro como a vítima, vítima excluída que pode estar em qualquer parte do planeta, “o Outro não será denominado metafórica e economicamente sob o nome de “pobre”. Agora, inspirando-nos em W. Benjamim, o denominarei “a vítima” – noção mais ampla e exata” (DUSSEL, 2002, p. 17). A ação ética situa-se num horizonte planetário que sai, de acordo com Dussel, da interpretação “meramente helenocêntrica ou eurocêntrica, para abrir a discussão mais além da ética filosófica euro-norte-americana atual” (DUSSEL, 2002, p. 19). Seu pensar ético se universaliza e vai ao encontro da vítima, onde ela está.

O pensamento dusseliano é muito abrangente, e seu aprofundamento não caberia nesta pesquisa. Por isso, é importante saber que o autor trata de temas como centro, periferia, totalidade, alteridade, política e erótica, pedagógica, exterioridade, ontologia, metafísica, e analética.⁹ Contudo, ficarei restrito a um aspecto de sua obra, a saber, a concepção da ética da libertação. Segundo o pensamento dusseliano a ética é vista como “uma ética da vida”, e explica que “a vida humana é o conteúdo da ética” (DUSSEL, 2002, p. 93). É uma ética que está inserida no contexto da vítima, para poder se transcender em compreensões de que o

⁸ Dussel segue explicando que ao tratar da *Ética da Libertação*, mantém o vivo o debate entre os pensadores. Afirma que “ciência, filosofia e ética crítica, ou da libertação, que pensamos desenvolver a partir do horizonte mundial e articulados de maneira clara e analítica com “sujeito”, alguns dos quais eram antigos e outros estão nascendo diante de olhos críticos, e que, certamente, desaparecerão quando estiverem cumprido seu momento histórico” (DUSSEL, 2002, p. 345). Que passa a ser indicada como *Ética da Libertação*.

⁹ Ver, a respeito de uma introdução ao pensamento dusseliano em. ZIMMERMANN, Roque. *América Latina o não ser: uma abordagem filosófica de Enrique Dussel (1962-1976)*, 2. ed. Petrópolis: VOZES, 1987.

exercício da crítica ética só se afirma a dignidade negada da vítima. Para ele, a “eticidade parte da existência real da vítima”. Acontece como o “re-conhecimento do outro, como outro” (DUSSEL, 2002, p. 373). O reconhecer o outro, implica abrir-se à diferença, para que o diálogo tenha interação. Percebe-se, nesta ética, o seu aspecto de ser uma ética crítica. E, por ser crítica, está em movimento. Afirma que a possibilidade de existir esse aspecto crítico da ética, surge no momento da condição de conhecer a existência do outro, como sujeito autônomo, livre, se não for igual, poderá ser diferente.

Entende que “está na origem do processo e já é afirmação da vítima como sujeito, que é negada ou ignorada no sistema como sujeito” (DUSSEL, 2002, p. 374). Consiste na abertura da revelação do outro ‘vítima’ com uma interpelação¹⁰, e óbvio que a conseqüência desta interpelação admite várias possibilidades. Já, por este ângulo mostra que “a vítima é um vivente humano e tem exigências próprias não cumpridas na reprodução da vida no sistema” (DUSSEL, 2002, p. 375). Seria igualdade de condições e de possibilidades, que é o exercício da razão ética dusseliano, exigir que o sistema seja justo e bom.

O fato de que o reconhecimento vincula-se aos iguais do sistema, amparar o faminto, o sofredor é fazer com que o diferente seja igual, para o autor, o critério ético faz parte do cotidiano “o viver transforma-se assim de um critério de verdade prática numa exigência ética: no dever-viver” (DUSSEL, 2002, p. 141). A ética da libertação vê o outro, a ‘vítima’, que não se prende ao limite geográfico, mas situa-se mais além, ou seja, esse outro se encontra no âmbito mundial. Assim “a filosofia e a ética precisam romper com esse horizonte redutivo para poder abrir a reflexão ao âmbito “mundial”, planetário” (DUSSEL, 2002, p. 51).

1. 3 A característica do outro no processo de colonização no Brasil.

A Casa Grande tem origem com a colonização portuguesa no Brasil, gênese de uma sociedade agrária, escravocrata e híbrida, legado das três raças: índios, negros e brancos, que formam a sociedade brasileira. Os brancos, são identificados por Freyre como o português, o invasor, o colonizador da sociedade brasileira. O que Gilberto Freyre chama de “sociedade colonial” se traduz por um século de intensa disputa, onde os portugueses exploravam os

¹⁰ Filosofia da Libertação Crítica a ideologia da Exclusão – Dussel disse que interpelar significa “enfrentar alguém, cobrando-lhe o cumprimento de uma responsabilidade ou dever assumido, a fim de indicar que possui significado diferente do habitual [...] exige reparação, mudança” (DUSSEL, 2005, p. 50). Este ato de fala, dentro de práxis de duas pessoas, sugere que a vítima exige uma reparação, isto é, tu deves cumprir um ato de justiça para comigo.

índios e os negros, na construção de uma sociedade à base da extração de ouro e prata, e da agricultura, movida pela escravidão e, como disse “à cultura econômica e social do invasor [...] sociedade que se desenvolveria defendida menos pela consciência de raça” (FREYRE, 2005, p. 65). Inicia-se a colonização, marcada pela ação cruel do invasor, com a destruição e negação do outro, seja índio ou negro, não importa, o outro é excluído.

1. 3. 1 O Europeu – português.

A presença dos portugueses representa o crescimento de uma civilização, que saía do sistema feudal, para se constituir no Estado Novo, cujo comando é centralizado em Lisboa como “poderoso conselho ultramarino, que tudo previa, planificava, ordenava, provia” (RIBEIRO, 1997, p. 30). Darcy Ribeiro indica que tudo isso estava amparado pela Igreja, ‘coordenador poderosíssimo’, o santo ofício, que exercia o poder, condenava, e executava. Era um dos braços forte dos portugueses, para firmar as suas conquistas. Por outro lado, os portugueses tinham seus opositores, a Espanha, Inglaterra e Holanda. Mas, Portugal se fortalecia, a Santa Fé lhe dava total apoio em seus projetos de conquistas. Portugal, com seu poderio, tinha navios com canhões, prontos para guerrear. O motor dessa expansão, segundo Darcy Ribeiro era o processo civilizatório. É evidente que os europeus que se lançaram pelo mar, em busca de tesouros, estabelecendo seu domínio e se especializando. Freyre entende que esta especialidade se firmaria pelo ‘braço e pela espada’, subordinada ao domínio jurídico e político de Portugal, e explica que a formação nacional era constituída por “grandes famílias proprietárias e autônomas: senhores de engenho” (FREYRE, 2005, p. 66).

Os chamados senhores do engenho, tinham, dentro de suas casas, o altar e capelão, mas também os índios de arco e flecha ou negros armados. E esta disponibilidade do português para a colonização, chamada por Freyre de ‘híbrida e escravocrata’, se justifica pelo passado “étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África” (FREYRE, 2005, p. 66). Percebe que o ideal de nação deveria ser igual aos Europeus, mas, constituída de grandes latifúndios, com a presença do elemento religioso. Contudo, aos povos colonizados é negada a sua autonomia, e expostos como se fossem objetos de uso pessoal. Por isso, formava-se uma sociedade colonial híbrida e escravocrata. O aspecto do hibridismo, presente na formação brasileira, segundo Freyre, se justifica pelo fato da cultura do dominador ter um antagonismo de “duas culturas, a européia e a africana, a católica e a maometana” (FREYRE, 2005, p. 69).

Este antagonismo cultural, que se apresenta num dualismo de cultura e raça, isso permitiu ao colonizador ter uma mobilidade, ser o conquistador, navegador e cosmopolita. Esta flexibilidade portuguesa, segundo o autor, revela a sua origem de ser “gente mista na sua antropologia e na sua cultura” (FREYRE, 2005, p. 281). Por outro lado, o hibridismo, chamado de miscibilidade, era o meio pelo quais os portugueses “compensaram-se da deficiência em massa ou volume humano para a colonização” (FREYRE, 2005, p. 70). O português escravocrata que, quase transportou a África para a América, trazendo população inteira de negros, era o colonizador menos cruel com os escravos. Freyre não esconde que os portugueses escravizavam os negros e índios.

Em seguida, podemos observar a decadência portuguesa, que atribui ao mercantilismo e ao abandono da agricultura. Ora, Portugal só foi grande, no século XV até meados do XVI, enquanto foi a primeira nação burguesa e comercial da Europa. Como o autor reconhece “estancadas as fontes asiáticas de opulência” (FREYRE, 2005, p. 268), Portugal decaiu, mas continua com mania de grandeza, simulando qualidades europeias. Aqui, no Brasil, segue a disputa entre portugueses e índios, que nunca fora de branco contra pele vermelha, mas de cristãos contra hereges. Os portugueses não se comportavam como os ingleses, com aquela consciência de superioridade, no entanto, preocupavam-se mais com a questão da fé, que defendiam contra os hereges, e “fez-se da ortodoxia uma condição de unidade política” (FREYRE, 2005, p. 272).

Já, no período da cana de açúcar, do senhor de engenho, se uma pessoa cometesse um crime, bastava citar o nome do coronel, que teria refúgio garantido. Segundo Freyre, a catedral era mais poderosa que o próprio rei, e depois, seria substituída pela casa-grande do senhor de engenho. O autor sugere que “os jesuítas sentiram, desde o início, nos senhores de engenho, seus grandes e terríveis rivais” (FREYRE, 2005, p. 272), período esse em que os jesuítas recebiam as orientações para não residir na casa-grande, porém, morar numa casa sozinha com uma escrava velha. O objetivo, indica Freyre, seria para evitar a subserviência ao senhor de engenho, e manter a identificação de ser da família de Deus, regra raramente obedecida pelos jesuítas.

Deve ressaltar o papel da religiosidade, na influência da formação brasileira. Um dos critérios usados, para que outros europeus, que não fossem portugueses chegassem para a colônia Brasil, era a sua declaração de fé católica. Bastava que “professasse a fé católica, apostólica, romana” (FREYRE, 2005, p. 277). Esta influência já era presente, tanto em Portugal como na Espanha, o alto clero detinha além do prestígio místico, moral, jurídico e ético sobre a população. Do mesmo modo detinha influência política, que era o reflexo da era

papal sobre a Europa, que ratificava diante do povo a benção de Deus nas conquistas e, de certa forma, também recaiu sobre o Brasil colônia. Freyre lembra que, se os portugueses não passassem pela experiência, dos quais submeteu os mouros à escravidão após a conquista, não teriam capacidade para fazer a “colonização agrária, escravocrata e polígama – patriarcal” (FREYRE, 2005, p. 285). A justificativa se dá em função das condições físicas, e de extensão geográfica, sem a experiência moura eles teriam fracassado. Assim:

tudo era aqui desequilíbrio. Grandes excessos e grandes deficiências, as da nova terra. O solo, excetuadas as manchas da terra preta ou roxa, de excepcional fertilidade, estava longe de ser o bom de se plantar nele tudo o que se quisesse, do entusiasmos do primeiro cronista. Em grande parte rebelde à disciplina agrícola. Áspero, intratável, impermeável. Os rios, outros inimigos da regularidade do esforço agrícola e da estabilidade da vida de família. Enchentes mortíferas e secas esterilizantes – tal o regime de suas águas. E pelas terras e matagais de tão difícil cultura como pelos rios quase impossíveis de ser aproveitados economicamente na lavoura, na indústria ou no transporte regular de produtos agrícolas – viveiros de larvas, multidões de insetos e de vermes nocivos ao homem (FREYRE, 2005, p. 77).

Esta leitura leva em consideração a realidade do colonizador, do índio e do negro. Certamente não justifica as atitudes do conquistador. Na visão do índio, tanto o português como o negro é estranho, inimigo e invasor de seu habitat. Mas, a realidade do negro, que por submissão adentra a realidade do conquistador, a seu mando domestica o índio, invade a sua realidade única e exclusiva, até a chegada do invasor.

1. 3. 2 O Negro.

Florestan Fernandes em sua análise sociológica do escravo ao cidadão, que estuda em especial a escravidão, no estado de São Paulo, afirma que não existe uma data específica, quanto ao início do tráfico de negros para o Brasil, o que se deu provavelmente em meados do século XVI. Afirma que “os africanos, transportados como escravos para a América, viram a sua vida e o seu destino associar-se a um terrível sistema de exploração do homem pelo homem, em que não contava senão como enquanto instrumento de trabalho e capital” (BASTIDE, FERNANDES, 2008, p. 27). Ele retrata o negro na sua ação de liberdade, e os desafios que o cercam neste procedimento rumo a sua emancipação.

O negro como instrumento de trabalho é usado na agricultura, na captura de índios e de outros negros. O negro como capital, em função das minas auríferas, tem o seu valor de mercado em preços altíssimos. O crescimento dos negros era de passo a passo, mas, o seu

crescimento se multiplica com a chegada de outros negros, vindos do tráfico de escravos. Darcy Ribeiro descreve o que ocorria da captura até a sua chegada no Brasil:

apresado aos quinze anos em sua terra, como se fosse um caça apanhada numa armadilha, ele era arrastado pelo pombeiro – mercador africano de escravo – para a praia, onde seria resgatado em troca de tabaco, aguardente e bugigangas. Dali partia em comboios, pescoço atado a pescoço com outros negros, numa corda puxada até o porto e o tumbeiro. Metido no navio, era deitado no meio de cem outros para ocupar, por meios e meio, o exíguo espaço do seu tamanho, mal comendo, mal cagando ali mesmo, no meio da fedentina mais hedionda. Escapando vivo à travessia, caía no outro mercado, no lado de cá, onde era examinado como um cavalo magro. Avaliado pelos dentes, pela grossura dos tornozelos e dos punhos, era arrematado. Outro comboio, agora de correntes, o levava à terra adentro, ao senhor das minas ou dos açucares, para viver o destino que lhe havia prescrito a civilização: trabalhar dezoito horas por dia, todos os dias do ano. No domingo, podia cultivar uma rocinha, devorar faminto a parca e porca ração de bicho com que restava sua capacidade de trabalhar no dia seguinte até a exaustão (RIBEIRO, 1997, p. 119).

Quando se adentrava pelas fazendas, era sem família, e sem ninguém e ainda tinha o chamado castigo pedagógico, descrito por Darcy Ribeiro, para evitar as fugas, ou quaisquer outro desvio de comportamento: recebia mutilações nos dedos, furos nos seios, queimaduras com tição, dentes quebrados e açoites no pelourinho. De acordo com Fernandes, “os mais debilitados eram escolhidos para a lavoura, enquanto os mais fortes eram remetidos para os serviços de mineração” (BASTIDE, FERNANDES, 2008, p. 37).

É neste contexto, que aparece o negro, como ‘produto humano’, comércio que envolveu as potências européias. O negro passa a ser comercializado, não é apenas vítima, mas a própria África já comercializava escravos, muito antes que os europeus. O negro sendo levado para a América para ser escravizado, revela que o tráfico de negros provoca um grande deslocamento seres humanos, que se iniciou no século XV. É o marco da colonização, que destrói um povo, uma cultura: é deixar o negro não ser gente. Segundo Florentino, “entre os séculos XVI e XIX, mais de 12,5 milhões de africanos foram escravizados e exportados para a América, Europa e algumas ilhas do oceano atlântico. Desses, cerca de 10,7 milhões chegaram vivos ao fim da travessia” (FLORENTINO, 2009, p. 29). Quando os portugueses iniciam caminho em direção ao oriente, começam pela exploração da costa da África, com objetivo de conquistar terras, mercados e ouro. O trabalho escravo, trabalho forçado de acordo com Florentino, tem início nas ilhas do Atlântico, “em São Tomé foi implantado, pela primeira vez, o modelo de exploração mercantilista que mais tarde vingaria em boa parte das Américas” (FLORENTINO, 2009, p. 29). Estrutura-se sob este tripé, a grande propriedade, o monocultivo e a escravização.

Posteriormente, num Brasil patriarcal, seria visto por Freyre como uma organização que se dá em dois aspectos: os da casa-grande e os da senzala. No primeiro grupo, está o poder social, o status, o respeito da sociedade; no segundo está a dependência dos desprovidos financeiramente e que estão ligados ao primeiro por uma relação de subordinação, de ordem financeira ou de prestígio social. Freyre afirma que o negro era o “escravo, comprado caro” (FREYRE, 2005, p. 107), era o capital do seu senhor, a sua máquina de trabalho, descrito pelo colonizador como raça inferior.

Este autor trata, ainda da situação do negro, sob a perspectiva de sua importância para a formação da sociedade brasileira: gente de outra terra, vindo sob condições indesejáveis e de valor caríssimo para o seu senhor. Mesmo assim, Freyre vê a sua importância, mas não exclui o seu sofrimento, retrata-o pela sua contribuição, e não pelo excesso de denúncia. Nesta direção, o fato de exercer influência determinante na cultura brasileira, constrói a sua esperança e, sobretudo, a sua identidade. O negro é visto a partir de seu físico, a sua utilidade serviçal, a sua sexualidade, e seu domínio na culinária brasileira. Por isso, Freyre afirma que “os negros tornaram-se, em certo sentido, verdadeiros donos da terra” (FREYRE, 2005, p. 373). A ociosidade do invasor, dar ao negro o fazer, o participar, mas sob a tutela do seu senhor, e, não uma ação que fosse libertária.

A miscigenação era o meio pelo qual o descendente do negro ganhava a liberdade. Segundo Fernandes, o negro vivia nesse período colonial cercado por diversos limites, a lei, a sua relação social com o senhor, e a sua situação de escravo. Quando ocorria a relação entre o senhor e uma escrava, algo comum, Freyre informa que acontecia o fato em que o noivo não conseguia se realizar sexualmente com sua noiva, após o casamento, e que era preciso a presença de uma escrava negra para ele concluir o coito. Segundo Fernandes; “o senhor-pai concedia com frequência, a alforria dos filhos naturais com as escravas” (BASTIDE, FERNANDES, 2008, p. 120).

Outro aspecto diz respeito ao momento da migração do negro da realidade rural para a área urbana. Fernandes propõe que o negro tinha dificuldades, quando ganhava a sua alforria. Não queria trabalhar mais nas fazendas e, quando aconteceu a abolição, a migração do negro era em direção à zona urbana. Apesar dessa realidade, dos limites, do trabalho escravo, a visão de Freyre é desafiadora, vai ao encontro da realidade negada, excluída e subjugada, insere-a no meio, via o intercâmbio que havia entre a Casa Grande e a Senzala. Mesmo que esse diálogo seja construído a partir da subordinação, da dependência, Freyre descreve-o usando uma linguagem sociológica, mas, o faz numa crítica contundente.

1. 3. 3 O Índio.

Freyre analisa o indígena, a partir de sua importância na formação da família brasileira, e leva o olhar em direção ao índio retratado pela visão do centro, ou seja, sob a perspectiva europeia que projeta o índio, a partir do seu encontro com o europeu, encontro narrado não a partir do índio, mas do próprio europeu. Este índio passa a ser visto numa dimensão totalmente desconectada da realidade europeia, o índio não perde o seu jeito de ser tribal, é arcaico como um ser não evolutivo. O autor entende que, o índio também é visto neste complexo, do encontro da raça atrasada com a raça adiantada e o resultado desse encontro seria a desorganização da vida sócio-econômica e cultural do índio.

Enquanto Darcy Ribeiro sugere a introdução do protagonista de um mundo antigo, que era novo para o indígena, este encontro tem conflitos que ocorrem em três níveis. O biótico, descrito como uma guerra, e “guerra bacteriológica travada pelas pestes que o branco trazia no corpo e eram mortais para a população indenes” (RIBEIRO, 1997, p. 30). O segundo era o ecológico que acontecia “pela disputa do território, de suas matas e riquezas para outros usos” (RIBEIRO, 1997, p. 30). O terceiro é o econômico e social, “pela escravização do índio” (RIBEIRO, 1997, p. 30). O invasor é capaz de atuar de diversas formas, limitando ao índio a amplitude de espaço, tanto geográfico como cultural, que agora se vê limitado com a presença do europeu.

Por outro lado, limita-se, a saber, qual era a visão do índio em relação ao invasor. Certamente era um ser estranho, inconveniente, e que provocou no indígena a perda de sua liberdade. O índio tem a sua própria cultura, cultura inerente ao seu modo de ser, passada de geração a geração pela oralidade de sua tradição. Freyre diz que esse encontro acontece num juntar-se de culturas, que não permitiu ao indígena desenvolver-se autonomamente, porém, foi forçado adequar-se aos padrões da cultura dominante. O resultado, para os índios, foi o extermínio, a degradação, porque os europeus impunham a sua cultura a qualquer custo. Freyre ensina que “semelhante política foi bem diversa da de extermínio ou segregação seguida por largo tempo no México e no Peru pelos espanhóis, exploradores de minas” (FREYRE, 2005, p. 79).

Há outro dado interessante visto por Darcy Ribeiro, que é o aspecto nômade do povo indígena; desfrutando dos melhores nichos ecológicos, eles se alojavam, e se desalojavam. Darcy Ribeiro afirma que “eram, tão-só, uma miríade de povos tribais, falando línguas do mesmo tronco, dialetos de uma mesma língua” (RIBEIRO, 1997, p. 29). Mas, após a invasão

são forçados a adaptar-se a nova realidade, realidade imposta com a fragmentação de sua estrutura étnico-cultural, pois suas mulheres são retiradas à força, para serem escravas e esposas do estranho e os seus homens são forçados a realizar tarefas que antes não faziam sendo, portanto, novos escravos do conquistador.

Todorov sugere que o motivo principal de Colombo, quando veio em busca da conquista da América Latina, não seria necessariamente a busca pelo ouro, mas o ouro promove motivação maior, que é a expansão do cristianismo. Todorov afirma que, “a expansão do cristianismo é muito mais importante para Colombo do que o ouro” (TODOROV, 2003, p. 12). A divulgação do cristianismo, a missão divina de conquistar, influenciado pelo desejo de libertar Jerusalém, tudo indica que este é o desejo presente nos ideais de Colombo. O ideal de fé de Colombo, descrito por Todorov, situa-o como homem totalmente fora da ação ética do cristão. Ele acreditava em “ciclopes e sereias, em amazonas e homens com caudas” (TODOROV, 2003, p. 21), concepção de fé totalmente fora do dogma cristão, mas esse ideal cristão para as tribos indígenas tem alto preço. Colombo se aproxima, colocando nome nas ilhas, nos rios, como se tudo fosse seu. Para Todorov, Colombo não descobre a América “encontra-a”.¹¹

Ao encontrá-la, havia gente, povo, ser humano igual aos europeus, que conforme Darcy Ribeiro já habitava na América há alguns séculos, a diferença entre os ameríndios e os europeus era uma questão meramente cultural. Colombo não contempla apenas belas paisagens, praias, montanhas e vales. Para Todorov, Colombo faz referência ao índio, vê a sua nudez, retrato de um olhar cultural, restrito ao físico, ao cultural, cor e pele da pessoa indígena. Assim, “fisicamente nus, os índios também são, na opinião de Colombo, desprovidos de qualquer propriedade cultural” (TODOROV, 2003, p. 48). A ausência de costume, rito religioso, na visão europeia transforma gente em coisa, faz parte da realidade, assim como o ouro e a prata, soam como propriedade do conquistador. Segundo Freyre, a invasão tem início com “os Incas, astecas e maias” (FREYRE, 2005, p. 157). O encontro dos europeus com os ameríndios é um desastre total, mas o autor olha em outra direção e esclarece que, desse encontro, para os europeus houve um choque cultural: de um lado estavam os portugueses, menos ardentes na ortodoxia que os espanhóis, enquanto os ingleses eram mais restrito, e de moral cristã mais reservada. Na visão dos europeus, esse choque se dá em função da cultura do índio, que ainda praticava sacrifícios de seres humanos.

¹¹ Para conhecer e de forma mais detalhada, a respeito do primeiro contato do índio com o europeu, e do descobrimento, veja A Conquista da América: a questão do outro: Tzvetan Todorov; tradução Beatriz Perrone – Moisés – 3 ed. São Paulo: Martins Fonte, 2003. p. 19-46.

O autor diz que há algo não compreendido: como os europeus, que eram um número inferior aos índios, e ainda assim, os índios são dominados pelos europeus? Esse domínio fácil dos europeus sobre os indígenas, segundo Todorov, se dava porque os índios eram muito medrosos. Todorov cita que dez europeus, seriam capazes de enfrentar cerca de mil índios. Entretanto, o autor conta que, quando Colombo retornou a Espanha, os índios armaram uma emboscada e mataram todos os espanhóis¹². Fato é que Freyre se refere ao domínio exercido aqui no Brasil, para quem a sociedade brasileira era mais submissa de todas da América, a sua explicação seria em função do hibridismo, que de um lado era o caminho da domesticação dos índios, na formação de uma nova família, com o português tomando posse da mulher indígena, algo muito comum até o século XVII, quando a maioria dos portugueses passou a trazer de Portugal as esposas.

Já, Eduardo Galeano observa a escravidão do índio, no período da colonização, com derramamento de sangue e lágrimas, característica própria do grande empreendimento da sociedade feudal da Europa. Os índios e os negros eram escravizados nas minas, para extrair a prata e o ouro. Para Galeano, “a escravidão greco-romana ressuscita de fato, num mundo distinto” (GALEANO, 2007, p. 58). A prata e o ouro eram a razão para que o índio e negro fossem convertidos em escravos, para suprir a necessidade desse novo empreendimento capitalista, constituído por grande concentração de trabalho, e trabalho escravo para proporcionar maior riqueza para os europeus. Galeano afirma que “a economia colonial latino-americana dispôs de maior concentração de força de trabalho até então conhecida, para possibilitar a maior concentração de riqueza que jamais possuiu qualquer civilização na história mundial” (GALEANO, 2007, p. 58). Essa situação tem a ver com a posse exploratória, com o trabalho escravo e a concentração de riqueza.

Toda essa cobiça, ao preço do genocídio nativo, justifica-se segundo Galeano, pois “os índios das Américas somavam entre 70 e 90 milhões de pessoas, quando os conquistadores estrangeiros apareceram no horizonte. Um século e meio depois, tinham-se reduzido, no total, apenas 3,5 milhões” (GALEANO, 2007, p. 58). O trabalho indígena sustentava o reino, a exploração era tão grande que a realidade sangrava. Galeano diz que em 1601, Felipe III ditou regra proibindo a exploração nas minas mas, secretamente, mandou instruções ordenando a exploração.

¹² A Conquista da América: a questão do outro: Tzvetan Todorov; tradução Beatriz Perrone – Moisés – 3 ed. São Paulo: Martins Fonte, 2003. p. 55.

Galeano continua dizendo que “muitos indígenas da Ilha Dominicana se antecipavam ao destino imposto por seus novos opressores brancos: matavam os seus filhos e se suicidavam em massa” (GALEANO, 2007, p. 31). Em meados do século XVI, havia o chamado holocausto dos antilhanos, onde muitos índios se suicidavam, uns porque não queriam ser escravos, e não desejavam isso também a sua futura geração. Existiam muitas mulheres indígenas, viúvas, e muitos filhos órfãos. As minas eram conhecidas como a ‘boca do inferno’. Galeano sinaliza que não faltavam decretos, leis da época “estabelecendo a igualdade de direito entre os índios e os espanhóis para explorar as minas e proibindo expressamente que se violassem os direitos dos nativos” (GALEANO, 2007, p. 60). As leis expressavam os talentos dos juristas espanhóis mas, na prática, não se cumpria, chegando ao absurdo do frei Rodrigo de Loaysa comparar os índios como as sardinhas do mar.

Outra dificuldade observada por Freyre, era a questão da miscigenação, pois dentro da cultura indígena o filho tem somente parentesco com o lado paterno. A miscigenação causa o índice crescente de promiscuidade, entre índios e europeus que, do ponto de vista cristão, era um desvio do dogma, e também, o crescente número de crianças sem o reconhecimento paterno, pois as famílias indígenas não os reconheciam, como eram abandonados pelos pais portugueses. Freyre afirma que, “organizou-se uma sociedade cristã na superestrutura, com a mulher indígena, recém-batizada, por esposa e mãe de família” (FREYRE, 2005, p. 160). A justificativa era que, em função da ausência de mulheres brancas, mesmo independente da benção da igreja, apropriaram-se das mulheres indígenas, como se fossem as suas propriedades.

Freyre diz que esse encontro não foi de uma cultura adulta com uma adolescente, e sim a colonização europeia vem “surpreender nesta parte da América quase que bandos de crianças grandes; uma cultura verde e incipiente; ainda na primeira dentição; sem os ossos nem o desenvolvimento nem a resistência das grandes semicivilizações americanas” (FREYRE, 2005, p. 158). Os europeus chegam, servindo-se dos homens, para as necessidades de trabalho, usa-os para servir também na guerra, e as mulheres lhes servem como domésticas, e esposas para a formação de família.

Todorov percebe a ingenuidade dos índios, eles doavam tudo para os europeus, trocando por coisas insignificantes. Já domesticavam cães, faziam uso da tecelagem de algodão. Freyre indica que já havia entre os índios a prática do cultivo, o domínio sobre remédios extraído de ervas, a tradição no cuidado com a criança, a higiene do corpo, a domesticação de alguns animais, e revela que entre os índios, os animais eram domesticados

com a finalidade de servi-los como companhias, e jamais para o abatimento, isto é, matar o animal para servir-lo como alimento.

Cultivam o conhecimento sobre sementes, eram deficientes em trabalhos agrícolas, mas dominavam um pouco a lavoura, com o cultivo de mandioca, cará, milho, amendoim, mamão e jerimum. Eram mais habilidosos na pesca, na guerra, mas para o trabalho não tinham boa adaptação. As ocas, suas habitações coletivas, que Freyre chama de casas-grandes, mas bem diversas que eram de taipa, ou de pedra. Galeano sugere que não havia entre os indígenas o domínio de certos elementos, que os europeus já conheciam, “mas nenhuma das culturas nativas conhecia o ferro nem o arado, nem o vidro e a pólvora, nem empregava a roda, a não ser em pequenos carrinhos” (GALEANO, 2007, p. 33). Os europeus já dominavam a pólvora, utilizavam a imprensa, e o uso da bússola.

A cultura dos europeus exigia dos índios que se concentrassem numa grande aldeia, que se vestissem a moda europeia. Havia interferência no casamento indígena, com abolição da poligamia aplicação e exigência do cumprimento das leis europeias. Galeano esclarece que os europeus traziam consigo diversas doenças “a varíola e o tétano, e várias doenças pulmonares, intestinais e venéreas, o tracoma, o tifo, e lepra, a febre amarela, e as cáries que apodreciam as bocas” (GALEANO, 2007, p. 35), epidemias desconhecidas dos povos indígenas, que causaram muitas mortes. Além do mais, a visão da cultura europeia fazia com que o índio não tivesse escolha, tudo era imposto, não havendo abertura a questionamentos. Por outro lado, a cultura dominante se perpetuava por diversos meios, o religioso, o econômico e social. Mas, a cultura indígena influenciou tanto a culinária dos portugueses, como as brincadeiras infantis, os jogos e a dança.

2. Uma leitura latina da Carta de Tiago, a partir de Elsa Tamez.

Tamez¹³ entende que, “se a carta fosse enviada em nossos dias”, a sua interceptação ocorreria por duas razões: a primeira, por ser taxada como “documento subversivo” e a segunda, porque causaria um “reducionismo no evangelho” (TAMEZ, 1985, p. 13). A questão primeira, que considera a carta como um documento subversivo, Tamez entende em função das denúncias que são feitas por Tiago na carta, são as denúncias da exploração dos fazendeiros, exploração rural e urbana, situação similar ao que ocorre hoje na América Latina.¹⁴ Ainda assim, há outro aspecto subversivo, que seria a ênfase que Tiago faz à religião verdadeira. Enquanto a segunda, referente ao reducionismo no evangelho, Tamez explica justamente que as comunidades, onde a carta fosse colocada em ação, seria vista como a infiltração do “marxismo-leninista” nas igrejas. A carta é um documento antigo, que Tamez sugere ter sido escrita no primeiro século da era cristã, por um homem chamado Tiago com uma mensagem para o povo de Deus que era pobre e oprimido, e necessitava de forças e esperança. Por isso, Tamez afirma que “Tiago lhes oferece uma palavra de alento e conselho” (TAMEZ, 1985, p. 14). Alento e conselho, no sentido de não perder a esperança, ou seja, implica aceitar o desafio de realizar a práxis sugerida por Tiago.

2. 1 A interceptação através da história.

A carta de Tiago trata de assunto relacionado ao cotidiano das pessoas de sua comunidade, entretanto, apreende aspecto do cotidiano que traduz silenciosamente no clamor dos oprimidos, que se expressa ora em pranto, como também em súplica pela libertação. Esse clamor que é descrito por Tiago, como repúdio à falsa religião, à exploração dos oprimidos, na percepção de Tamez “obriga certas autoridades ou líderes da igreja a vê-la com receio” (TAMEZ, 1985, p. 14). Este receio poderia ser entendido, a partir da dificuldade da aceitação

¹³ Elsa Tamez nasceu no México em (1951), é uma das pioneiras da Teologia Feminista, formou-se em Teologia (1979), obteve o doutorado em Bíblia pela Faculdade Teológica Metodista, na Suíça (1990). Tem diversos livros publicados. Em seu livro a Carta de Tiago numa leitura Latino-Americana, reflete as principais preocupações da realidade latino-americana, a opressão, a degradação, e o apelo à libertação e a esperança. Site: www.ensaystas.org/critica-liberacion/tl/autores/Tamez.2.htm.

¹⁴ Tamez afirma que, a maneira como Tiago se expressa, indica as influências da tradição rabínica veterotestamentária, que se manifesta por meio de dizeres, provérbios, e sua ferocidade nos ataques aos ricos, é similar com o tom dos salmos ou dos profetas. Tudo isso, reflete a situação de injustiça e de opressão da comunidade de Tiago, situação semelhante a da América Latina (TAMEZ, 1985, p. 29).

da carta de Tiago no cânon, pois a carta pertence à classe das chamadas cartas “gerais” ou “católicas”, ou seja, as chamadas cartas gerais são: Tiago, 1º e 2º Pedro, 1º, 2º e 3º João e Judas; pelo fato de não ser endereçada a uma única Igreja, mas a Igreja em geral.

Esta definição vai surgir nos primórdios da Igreja primitiva. A carta de Tiago, após a sua admissão no cânon, passa por diversos questionamentos, e segundo a autora, “nenhum dos pais apostólicos do século II menciona Tiago como autor canônico. Nem Clemente de Roma, nem o Pastor de Hermas” (TAMEZ, 1985, p. 14). Tamez ainda cita Irineu, Tertuliano e também Clemente de Alexandria embora segundo Tamez, tenha passagens bastante parecidas aos escritos de Tiago. Entretanto, para a autora “Orígenes é a exceção já no final do II século. Cita a carta como parte do Novo Testamento e coloca Tiago entre os autores bíblicos” (TAMEZ, 1985, p. 14). A carta não recebeu o reconhecimento imediato, mas propriamente no quarto século da era cristã. Outra dúvida levantada era acerca que quem seria realmente o Tiago autor desta carta, que se identifica como “servo do Senhor Jesus Cristo” Tg 1.1. Não especificando diretamente quem seria esse Tiago, nome que se identifica como seu autor, deixa vago e complexo quem seria o seu autor. Entretanto, sabe-se que é Tiago. Tamez não busca identificar qual seria este Tiago. Carson diz que a carta declara ter sido escrita, por Tiago servo de Deus e do nosso Senhor Jesus Cristo, “indica um Tiago bem conhecido” (CARSON, MOO E MORRIS, 1997, p. 454). No entanto, para obter a definição clara da pessoa que se apresenta como Tiago nesta carta, devemos partir do fato de que será necessário identificar quantas pessoas no Novo Testamento se apresentam com o nome de Tiago, contudo, a carta de Tiago não esclarece que Tiago realmente seria o seu autor.

No Novo Testamento, temos várias pessoas conhecidas pelo nome de Tiago, e o Tiago, conhecido como irmão de Jesus é tradicionalmente aceito como o autor desta carta. Para Moo “há mais naturalidade em considerar a referência a Tiago como um indicador do único autor da carta” (MOO, 1990, p. 30). Nesse sentido, vamos analisar os nomes de Tiago no Novo Testamento:

1. “Tiago, o filho de Zebedeu - Um dos primeiros seguidores de Jesus Mc 1:19 um pescador Galileu, chamado junto com seu irmão, para ser um dos doze apóstolos Mt 4:21
2. Tiago, Filho de Alfeu - Um dos doze identificados como o menor, era filho de outra Maria Mc. 15:40.
3. Tiago, o pai do apóstolo Judas, é mencionado em Lc. 6:16, At. 1:13 nas listas de Mateus e Marcos este é conhecido como Tadeu, e em manuscritos antigos é conhecido como Labéu” (HALE, 2001, p. 361).

4. “Tiago o irmão de Jesus - após a morte de Tiago filho de Zebedeu em 44 d.C, Tiago tornou-se porta voz da Igreja em Jerusalém até a sua morte em 62 d. C, no início não aceitava a autoridade de Jesus, só depois do Cristo Ressurrecto lhe aparecer é que ele tornou-se um cristão e líder religioso” (CHAMPLIN, 1980, p. 5).

Evidentemente a carta foi escrita por um homem altamente espiritualizado, que tinha discernimento suficiente para merecer nossa atenção, mesmo uma revelação inferior àquilo que, fora revelado pelo apóstolo Paulo. Portanto, quando o nome do autor foi definido, houve a compreensão de que Tiago, o irmão do senhor Jesus, era provavelmente o autor desta carta, porque tinha o seu nome reconhecido pelo apóstolo Paulo como ‘apóstolo’ Gl 1.19. Após esse período, a carta foi aceita pelo Cânon. Ao identificar Tiago, irmão do Senhor Jesus, como autor desta carta, tem um obstáculo visivelmente confuso, pelo fato de que Jesus Cristo é mencionado apenas duas vezes na mesma carta. Tg 1.1; 2.1., o que tem contribuído para muitos estudiosos modernos abandonarem a opinião de que este Tiago seria realmente o irmão do Senhor Jesus.

Vamos examinar duas teorias que mantêm essa visão de que Tiago não seria o irmão de Cristo. A primeira sugere que um texto judaico foi adaptado para o uso dos crentes judeus. E uma segunda indica a carta como um texto cristão, escrito posteriormente, para atender as necessidades cristãs das comunidades firmes. Entretanto, conforme essas teorias o autor é conhecido como Tiago, não necessariamente o irmão de Cristo. Assim, a primeira sugere que um texto judaico foi adaptado para o uso dos crentes judeus. Objetivam-se a explicar expressões tais como: ‘o nosso pai Abrão’ Tg 2.21; e ‘ Senhor dos exércitos’ Tg 5.4. Referente a essa teoria. Hale diz que é uma sugestão mais enganosa “a epístola é um documento judaico mais remoto, com o acréscimo cristão de Jesus Cristo na saudação Tg 1.1 e em Tg 2.1” (HALE, 2001, p. 367). Hale entende que tal teoria tem o seu desenvolvimento final do último século e que, “baseado numa exegese alegórica de Gênesis 49, a benção de Jacó sobre os seus doze filhos. Como o nome Tiago traduz o nome hebraico de Jacó, o autor escolheu esse nome para exortar os cristãos assim como Jacó exortou seus filhos” (HALE, 2001, p. 367). Contudo, Hale afirma que, “a simplicidade da carta leva à conclusão de que ela é o que se propõe ser: uma carta de Tiago, o líder da comunidade cristã em Jerusalém.” (HALE, 2001, p. 367).

Já, a segunda indica a carta como um texto cristão, escrito posteriormente para atender as necessidades cristãs. Poderia ganhar crédito, se fosse provável que Tg 2. 24-26 foi escrito para estabilizar certo desvio doutrinário existente na época, no tocante à doutrina da

Justificação, divulgada pelo apóstolo Paulo. No entanto, ficaria sem explicação a expressão “sinagoga”, e também a autoria seria de um Tiago não identificado como o irmão do Senhor Jesus Cristo. Esses questionamentos à carta não ficaram restritos a sua formação no cânon, mas, no século XVI com Erasmo, pois segundo Tamez, as anotações que Erasmo fez na primeira publicação impressa do Novo Testamento grego, “voltam a mencionar os problemas que a epístola teve na antiguidade para o seu reconhecimento no cânon” (TAMEZ, 1985, p. 17). O questionamento de Erasmo fundamenta-se no criticismo, e levanta dúvidas acerca da paternidade literária, a linguagem e o estilo da carta. Após as observações de Erasmo, o ataque mais feroz foi da parte de Lutero. Tamez comenta que este “não esteve de acordo com a carta de Tiago” (TAMEZ, 1985, p. 16), mencionando que Lutero a colocou no final de sua tradução do Novo Testamento e que, segundo a autora, a carta não atenderia o desejo de Lutero para a construção de sua doutrina sobre a justificação.

Porém, Tamez vê outras objeções referentes à carta de Tiago: pouca menção a Jesus, pouca cristologia, mas aconselha a ler a carta, “apesar de todas as dificuldades vistas, este documento não foi “interceptado”, permaneceu vivo graças a vários defensores através da história e ao Espírito Santo” (TAMEZ, 1985, p. 19). Tamez sugere que existem algumas tentativas inconscientes para interceptar a carta, e destaca-as, como: a) a ausência de literatura em espanhol sobre a epístola; sinaliza que em espanhol “contamos somente com dois comentários traduzido do inglês, não de muita envergadura” (TAMEZ, 1985, p. 19). No primeiro mundo, em especial na Espanha pouco eruditos escreveram a respeito de Tiago, com exceção da tradução de Tomás Hanks e Júlio de Santa Ana. b) a escassa literatura em outros idiomas; explica que “ao fato de que em nossas sociedades ocidentais se privilegia mais o pensamento, a abstração, se enfatiza mais a racionalização da fé do que a prática da fé” (TAMEZ, 1985, p. 19).

A dificuldade é vista não no aspecto da negatividade da carta, e sim, a partir da ênfase que Tiago faz, tratando da fé não em termos de ideais abstratos, mas em termos de prática. Isto implica o aspecto da praticidade da carta, que contribui para que seja colocada de lado, pois, não é muito atrativa e, neste sentido, Tamez sinaliza o desprezo dos eruditos pela carta. c) a crítica radical de Tiago aos ricos; nesse aspecto observa o capítulo 5 da carta de Tiago, que tem crítica contundente aos ricos, sendo assim, ficaria difícil espiritualizar o texto, isto é, usá-lo como se usa a carta aos Romanos; d) as opiniões de alguns eruditos contribuíram para a sua interceptação; cita Debelius, Peter Davids, como exemplos de pesquisadores que elaboram a leitura de Tiago, contrária a uma leitura latina do texto.

2. 2 Características Gerais da Carta.

Quanto aos aspectos de caracterização da carta, Tamez não define data, paternidade literária, localização e quem seria este Tiago. Entretanto, entende sob esta perspectiva, e afirma que:

de maneira que o autor, para nós, é um homem chamado Tiago, que se apresenta como servo do Senhor Jesus Cristo. Poderia encarnar todos os Tiagos que conhecemos, o filho do carpinteiro, irmão do Senhor Jesus e grande líder da igreja de Jerusalém; poderia também ser o filho do pescador, ou um mestre (3.1), ou qualquer outro. Trata-se de uma pessoa preocupada com o bem estar das comunidades cristãs oprimidas, e pelos pobres em geral. O que importa não é tanto a identidade real desse homem, mas sim sua mensagem para nós hoje. Quando escreveu a carta? Num momento de em que havia sofrimento e opressão. De onde a escreveu? Em qualquer lugar do mundo onde as comunidades cristãs dela necessitavam (TAMEZ, 1985, p. 23).

2. 2. 1 Local da escrita.

Tiago não revela em que lugar, escreveu a sua carta. Por isso, Elza Tamez entende que “no que se refere à data, paternidade literária e localização geográfica não há um consenso entre os eruditos” (TAMEZ, 1985, p. 21). Por falta desse consenso, Tamez prefere não indicar a autoria da carta, nem a sua localização. Quanto à data, Tamez sinaliza para tempo mais tardio, mas a percepção do contexto social e econômico, tanto do autor como dos destinatários, sugere Carson, que seja provavelmente “escrita de Jerusalém durante o tempo que em que ele liderou a igreja cristã em Jerusalém” (CARSON, MOO E MORRIS, 1997, p. 459). A escolha de Jerusalém seria em função dos detalhes sobre o local, que há na própria carta; seus escritos revelam esta familiaridade com cultura da ‘polis’ cidade de Jerusalém. Há indícios que evidenciam aspectos da cultura, por exemplo: azeite, vinhas e figos (Tg 3. 12), e também a descrição no texto de sofrimento, a fé, o pobre e o rico que oprime.

2. 2. 2 Data da escrita.

Para Elza Tamez, a carta de Tiago “uma carta muito antiga, redigida no primeiro século ou principio do segundo, a. d.,” (TAMEZ, 1985, p. 14), não tem data certa. Já, Davids desenvolve uma leitura diferente, que busca expor à probabilidade que Tiago teria escrito a carta em duas situações diferentes, situando o texto em duas datas, a saber: cerca de 49 d. C.,

e a outra cerca de 66 d. C. Davids justifica a data mais antiga “a década de quarenta foi uma época de escassez econômica em Jerusalém, circunstância que se encaixa na insegurança financeira e na vulnerabilidade que a Igreja de Tiago está experimentando” (DAVIDS, 1997 p. 24), período em que Tiago 2. 14-26 trata de temas semelhantes ao do apóstolo Paulo.

A segunda data, Davids entende que foi após a morte de Tiago, esta nova redação daria destaque e ênfase à carta, e diz que “é muito provável que a morte de Tiago tenha motivado fortemente a redação da carta” (DAVIDS, 1997, p. 24), período em que a Igreja em Jerusalém estava sem uma liderança da estrutura de Tiago. Portanto, quanto à definição da data, depende claramente da identificação da autoria da Epístola. Identificando Tiago o justo, o irmão do Senhor Jesus, como o autor, a data seria cerca de 62 d.C. Não definindo Tiago o justo, como o autor, a data segue até o II século da era cristã. Logo se conclui que a data, conforme pensa Mûo, seria perto de 62 d. C. (MOO, 1990, p. 33).

2. 2. 3 Estilo Literário da escrita.

Para identificar o gênero literário da carta de Tiago, deve-se levar em consideração uma leitura a partir de três aspectos: o estilo Parenético, a Diatribe, e o gênero carta literária. Estes estilos são analisados por Broadman, Champlin e Mûo, em que se estabelece uma relação entre o ensino de Tiago e a aplicação de sua mensagem para a nossa realidade. À luz da concepção de Broadman, Tiago faz uma exortação parenética, e a define explicando que a parenética “é a instrução e exortação ética genérica” (CLIFTON, 1987, p. 122). Consiste num material, cuja finalidade era instruir e exortar todos os cristãos. Broadman cita Dibelius e Greeven, para destacar o histórico da parenética que vai surgir “no primeiro século cristão tanto na cultura judaica, quanto na greco-romana, a ponto de chegar a ser uma tradição literária” (CLIFTON, 1987, p. 123). A finalidade desse método, conforme Broadman, era de “reunir várias máximas sob um só tópico como Tiago faz em 5. 13-18, onde se discute a oração” (CLIFTON, 1987, p. 123). Ou seja, são mais parágrafos curtos de exortação ética do que sentenças imperativas isoladas.

Por outro lado, Champlin diz que a “diatribe é um desenvolvimento baseado na retórica grega e que essa forma de ensinar derivou-se dos sofistas e dos filósofos pragmáticos” (CHAMPLIN, 1980, p. 534). Caracterizava-se por exortações e repreensões severas. Broadman exemplifica dizendo que seria “escrever como se estivesse discutindo com

um indivíduo na presença de um auditório” (CLIFTON, 1987, p. 123). A Diatribe é um método que atrai a atenção do ouvinte, constrói-se com perguntas retóricas que ou exigiam que o autor desse a resposta, ou próprio texto por si já era a óbvia resposta. Por isso, as metáforas e ilustrações são frequentes em Tiago. Champlin diz que Tiago usa as metáforas de “negociantes, ricos, pobres, remadores, freio, etc”, e mostra como Tiago usava as ilustrações, justamente nas vidas de pessoas como “Abraão, Raabe, Jó” (CHAMPLIN, 1980, p. 534).

Já, a carta literária trata de definir que o livro tem uma introdução Epistolar, identifica o nome do autor, esclarece o destino, e faz o uso de saudação. Porém, Moo entende que “faltam reminiscências pessoais, referenciais a situações e problemas específicos e sinais de encerramento que caracterizam uma ‘verdadeira’ carta” (MOO, 1990, p 36). Sabe-se que o livro de Tiago é uma da chamada carta geral, com exortações que estabelecem uma relação de esperança para os cristãos que sofrem, demonstrando o seu interesse pela realidade dos cristãos. Neste sentido, Moo apresenta quatro aspectos que explicam a compreensão do ensino de Tiago como carta literária. O primeiro é o forte tom de exortação pastoral; o segundo é o despreendimento de sua estrutura; o terceiro é o uso de metáforas e ilustrações e o quarto é o uso de outras fontes.

Quanto ao primeiro aspecto, Moo afirma que “Tiago tem uma grande frequência de imperativos. Claramente, seu propósito não é tanto informar, mas dar ordens, exortar e encorajar” (MOO, 1990, p. 36). Esses imperativos expressam o cuidado pastoral, e sugerem o porquê de Tiago abordar tantos assuntos em tão pouco espaço. Já no segundo aspecto, Moo trata do problema da estrutura do livro, e afirma que “a maior parte do livro é composta de dizeres ou parágrafos curtos aparentemente independentes e breves”. Assim, entende que é “difícil discernir qualquer relação lógica entre uma parte e outra”. (MOO, 1990, p. 36). Estas dificuldades são associadas também ao uso de metáforas e ilustrações empregadas por Tiago.

O terceiro aspecto analisa o uso que Tiago faz dessas metáforas e ilustrações. Moo compreende que as metáforas e ilustrações têm a finalidade de chamar a atenção do leitor, afirmando que “a onda do mar, a flor que cai, o espelho, o cavalo, os navios, homens de negócios, as riquezas corruptas” (MOO, 1990, p 36), refletem o convívio que Tiago usufruía entre os cristãos. Tiago não é um teórico, mas uma pessoa consciente de sua realidade, o meio onde ele estava inserido também contribui para a construção de seu pensamento. Ele fazia uma leitura de outras fontes, e isso é o que trata o quarto aspecto, o autor entende que Tiago “está permeado de alusões ao ensino do Antigo Testamento [...] e de paralelos entre Tiago e vários livros cristãos e judaicos de data remota” (MOO, 1990, p. 37). Esclarece que não há probabilidade de Tiago ter uma dependência total dessas obras, embora Moo cite o pastor de

Hermas, o Didaquê, 1Pedro e cartas de Inácio. O ideal segundo ele é que Tiago mostra “familiaridade com esta tradição” para ter elementos exortativos aos cristãos que tanto careciam de sinalizações, ora para despertar a sua fé, ora para alimentar a sua esperança.

2. 3 Os diversos ângulos da carta numa perspectiva latina.

Para Tamez, a sua preocupação reside no resgate que fará com a nova leitura desta carta, uma carta que é desprezada e abandonada. Por isso, Tamez percebe que a carta não tem igualdade com as cartas atuais e, caminhando nesta direção complexa de interpretação, explica que “os eruditos não concordam quanto a sua estrutura”, todavia, expressa que “nós optamos por perceber um quadro, uma cena” (TAMEZ, 1985, p. 23). Isto se entende com a comparação que a autora faz do exemplo do fotógrafo diante do objeto, em que “percebe-se muito e nada, não há clareza, está desfocada a imagem” (TAMEZ, 1985, p. 23). Sua proposta incide numa releitura, em busca de uma leitura de explicação e compreensão aos desafios que Tiago lança para sua comunidade com ecos profundos na realidade latina. A visão concebida por Tamez desta leitura, dá-se pela nitidez de contemplar três ângulos distintos, mas complementares entre si: o ângulo da opressão-sofrimento, o ângulo da esperança e o ângulo da práxis.

2. 3. 1 O ângulo da opressão-sofrimento.

Elsa Tamez desvenda a realidade e percebe que “há uma comunidade de crentes que sofre” (TAMEZ, 1985, p. 26). Esses chamados crentes que sofrem, são camponeses, trabalhadores explorados. No entanto, também esclarece quem os oprime: “há um grupo de ricos que os oprimem e arrastam aos tribunais” (TAMEZ, 1985, p. 26). Os ricos são identificados como fazendeiros, comerciantes que levam uma vida regalada, sem preocupar-se com os pobres. Essa situação é descrita como se Tiago estivesse pintando um quadro, que “pode ser observado por diferentes ângulos. Um destes ângulos pode ser a situação de opressão que experimentavam os destinatários” (TAMEZ, 1985, p. 29). A situação de pobreza e miséria dos destinatários de Tiago é vista pela autora pelo ângulo da opressão e, neste aspecto ela não se preocupa com a leitura de alguns eruditos, que veem em Tiago, o recolhimento dos dizeres, provérbios em que se traduz o tom com o qual os profetas atacavam os ricos no Antigo Testamento. Porém, Tamez entende que “não resta dúvidas de que a

opressão é um dos motivos principais que impulsionaram o autor a escrever esta carta” (TAMEZ, 1985, p. 30). Certamente o autor fez uso de sua realidade, e Tamez vê que o uso de dizeres, provérbios, tem a finalidade de fixar o seu conteúdo e enriquecer a carta, que reflete a situação de exploração, injustiça e opressão denunciada por meio desta carta.

Os destinatários são pessoas com problemas difíceis, que estão passando por diversas provas, por isso, Tamez diz que Tiago recomenda a ‘paciência’ aos seus leitores, paciência no sofrimento; a humildade, feliz quem suporta a prova, o órfão e viúva em opressão, os ricos oprimem, inveja e espírito de contenda, jactância, soberba. Essas frases nos “dão indícios da problemática em que viviam as comunidades” (TAMEZ, 1985, p. 31). São pessoas, poderiam estar em Roma, Egito, Palestina ou na Ásia Menor. A preocupação de Tiago seria a denúncia dessa situação opressora em que viviam as comunidades. Para a autora existia na comunidade destinatária de Tiago dois grupos antagônicos, definidos como “os pobres e os ricos, os opressores e os oprimidos” (TAMEZ, 1985, p. 31). A partir dessa realidade, percebe certa ambigüidade nos grupos, não havendo clareza entre os opressores e oprimidos, justamente por se tratar de cristãos. Esclarece que havia cristãos oprimidos e cristãos ricos: “temos, pois, os oprimidos, dentre eles, cristãos e não cristãos. Temos também os opressores, especialmente os ricos, cristãos e não cristãos” (TAMEZ, 1985, p. 32).

2. 3. 2 Características dos oprimidos.

Os oprimidos identificados de acordo com Tiago são os pobres: “os pobres são pobres, geralmente, porque são oprimidos e explorados” (TAMEZ, 1985, p. 32). Ela identifica que os explorados são pobres, porém, percebe três grupos de oprimidos a partir da carta de Tiago, sendo o primeiro dos camponeses.¹⁵ segue, fazendo uma leitura do Antigo Testamento, em que existem várias palavras para designar os pobres, mostrando a relação de pobreza e opressão. Tiago fará essa relação de “pobreza-opressão-despojo-violência”, usada no capítulo 5. pois Tiago “utiliza o semitismo “vede” para chamar a atenção para a grande injustiça que está se cometendo” (TAMEZ, 1985, p. 32). De acordo com a autora, a opressão e a retenção de salários eram proibidas no Antigo Testamento, e cita Levítico 19.13; Deuteronômio 24. 14; e Jeremias 22. 13. Explica que “os camponeses (érgates) também vivem na miséria por causa dos opressores. Os proprietários ou fazendeiros podem muito bem pagar o salário, porém

¹⁵ “Grande porcentagem do império romano, e com certeza da Ásia Menor, era camponesa. Calculou-se que os camponeses constituíam mais de dois terço da população” (ARENS, 1997, p. 82).

detêm o mesmo” (TAMEZ, 1985, p. 33). Reter ou demorar, na visão dela, implica que o trabalhador ficará sem o seu pagamento, com profunda crise para ele, e trabalhador sem salário significa “atentar contra sua própria vida” (TAMEZ, 1985, p. 34).

O segundo grupo de pessoas oprimidas, identificadas por ela, são os órfãos e as viúvas. No Antigo Testamento, esse grupo era visto como os representantes da classe oprimida, “são pobres e oprimidos porque não têm quem os defenda, nem podem defender a si próprios; são realmente os desvalidos e todos se aproveitam deles” (TAMEZ, 1985, p. 35). Quem aproveita dos órfãos e viúvas são os que detêm o poder, e Tamez apresenta ‘os juizes’, ‘os governantes’, e os ‘sacerdotes’. A tradição sinótica revela Jesus lidando com uma viúva pobre. Na igreja primitiva, Lucas trata deste assunto, demonstrando a preocupação da Igreja em Atos. A autora procura relacionar essa situação para denunciar o que Tiago chama de verdadeira religião. Mostrando que “o interesse por esta classe de pobres oprimidos é tal que Tiago define a verdadeira religião como aquela que visita e ajuda esses pobres” (TAMEZ, 1985, p. 35). O interesse se demonstra por meio do acompanhamento, da solidariedade e, sobretudo, de compartilhar com as suas necessidades. E Tiago aconselha por em ação, priorizar uma classe carente e desprotegida.

O terceiro grupo de pessoas oprimidas, segundo Tamez, são os verdadeiros destinatários da carta. Os camponeses, viúvas e órfãos faziam parte da comunidade de cristãos, mas chama a nossa atenção para os verdadeiros destinatários. Tiago usa a expressão “às dozes tribos da dispersão”. De acordo com a autora, essa frase tem várias conotações, e significações diferentes, “alguns têm dito que Tiago a emprega para dirigir-se aos judeus convertidos ou pagãos cristãos que vivem fora da Palestina, como símbolo do novo e verdadeiro Israel” (TAMEZ, 1985, p. 36). Ela acha que não, pois a palavra diáspora teria significado figurativo, e representaria uma transitoriedade. Seu significado é “sociológico e caracteriza a posição dos cristãos na sociedade. Trata-se de pessoas desprezadas, que eram correntemente forasteiras ou que estavam residindo permanente ou transitoriamente nas regiões da Ásia Menor” (TAMEZ, 1985, p. 37). Por serem pessoas que tinham suas limitações legais, religiosas e sociais, os cristãos experimentavam a marginalização, peregrinando em terras e culturas estranhas. Tamez afirma são “cristãos ou irmãos (adelfoi) marginalizados ou desprezados pelos direitos civis, sociais e políticos das cidades ou campos nos quais viviam” (TAMEZ, 1985, p. 37). A estratificação social desta comunidade, era de pobres, menos pobres e ricos que viviam regaladamente. Seria apropriado reter um olhar para a cidade de Jerusalém, daquela época.

Naqueles dias, segundo Grundry, os judeus eram cerca de “quatro milhões” que viviam no Império Romano, provavelmente 7% da população total do mundo romano, na Palestina haveria “setecentos mil, havia mais judeus em Alexandria, no Egito do que em Jerusalém” (GRUNDRY, 2002, p. 23). E isto explica o fato da diáspora, pelos judeus helenistas que viviam fora de Jerusalém. Joachim Jeremias fala de “Jerusalém, cidade no tempo de Jesus com 25.000 habitantes aproximadamente” (JEREMIAS, 2005, p. 43). Seguindo nesta direção, Gianastacio cita Cook, e compara com os dados de Joachim Jeremias, sinalizando que “ao comparar os dados de Joachim Jeremias com os de Cook, entendemos que em vinte ou trinta anos a cidade cresceu em torno de 175.000 mil habitantes” (GIANASTACIO, 2006, p. 23). Jerusalém, vista a partir da cultura judaica, era o local da celebração das grandes festas, com descreve Deuteronômio 16.1-16, que são: a páscoa, pentecostes e as festas das tendas. Por isso, Joachim Jeremias explica que “a cidade tinha de alimentar não somente a sua população, mas também as multidões de peregrinos que, três vezes por ano afluíam, numerosas, para as grandes festas” (JEREMIAS, 2005, p. 79).

O importante é que as comunidades de cristãos da época eram formadas por judeus, não importa se judeus helenistas, mas o cristianismo é formado por cristãos que antes eram judeus na sua maioria. Os judeus que constituíam a diáspora eram de diferentes níveis sociais e econômicos que, na sua maioria, eram judeus pobres. A comunidade de Tiago estava inserida nesse contexto e os judeus se dedicavam ao trabalho agrícola, podendo ser como pequenos camponeses, arrendatários, colonos, ou como proprietários, havendo também os que atuavam nas atividades urbanas. Apesar disso, Arens diz que “só os que eram cidadãos podiam possuir terras” (ARENS, 1997, p. 168). As constantes mudanças, em função das perseguições anticristãs judaicas, contribuía para que cristãos judeus abandonassem as suas propriedades.

Nas atividades urbanas, Arens observa a atuação dos cristãos judeus no “comércio e a pequena indústria” (ARENS, 1997, p. 168). De forma artesanal ou em outras profissões, Arens percebe que havia entre os judeus “ricos e pobres”, e conclui dizendo que os “judeus da diáspora eram mais pobres que ricos” (ARENS, 1997, p. 169). Já, em Jerusalém, os judeus atuavam como comerciantes. Deduz-se que a sua realidade era melhor do que os dos campos e da diáspora. Joachim Jeremias relata que “a profissão de comerciante foi sempre altamente valorizada, os próprios sacerdotes comercializavam” (JEREMIAS, 2005, p. 47). A Igreja em Jerusalém via na proclamação das boas novas, conforme Atos 2. 42-47 e 4. 32-37, a unidade da Igreja como resposta à questão da pobreza e da riqueza.

Não havia, naqueles dias, o conceito sociológico de classes, como propôs Marx, a burguesia e o proletariado. Todavia, existia o que Arens chama de “classe trabalhadora” (ARENS, 1997, p. 79), para diferenciar os da aristocracia, embora houvesse indigentes, mendigos e escravos. Essa classe trabalhadora atuava nas áreas urbana ou rural, com suas profissões, havendo “mestres, comerciantes, artesãos, médicos e outros”, são trabalhadores que viviam de maneira independente que Arens identifica como “autônomos”. Havia ao mesmo tempo, a classe que era explorada apenas pelas suas qualidades de ser produtoras no sistema, tais como os operários, pedreiros, pastores, e pequenos agricultores Arens afirma que faziam parte do “pedestal inferior” que podia ser identificado como a “massa” (ARENS, 1997, p. 79).

A definição para o termo ‘pobre’ seria, exatamente, a ideia de que havia a necessidade de trabalhar para poder viver. Não obstante, existiam alguns termos usados para definir o vocábulo ‘pobre’, como penês, e ptôchos. Arens esclarece que penês “era todo aquele que não possuía o suficiente para poder viver sem trabalhar” e ptôchos “era a pessoa cuja situação era tal que necessariamente tinha que mendigar para sobreviver” (ARENS, 1997, p. 81). O penês era a pessoa que possuía um pequeno sítio, alguns escravos, ou animais; no entanto, precisava de um trabalho para se manter. Os ptôchos constituíam o nível socioeconômico mais baixo, a mendicância era o meio de sobrevivência, e se pudesse trabalhar carecia de instrumentos. Eram os pobres, escravos e ricos que formavam a classe social daqueles dias.

2. 4 O ângulo da esperança.

A escolha de Israel, por Deus, como nação eleita, algo que se dá no contexto do Antigo Testamento, com a promessa da terra que manaria leite e mel, implicaria para Israel alguns aspectos que provaria sua fidelidade a Deus. A saída de Israel do Egito, a conquista da terra de Canaã, o período dos juízes e o início da monarquia, momento em que Davi torna claro o seu desejo de construir o templo, o que vai ocorrer no reinado de Salomão, são experiências na formação do povo de Israel que, no momento de crise, lembrar traz o efeito de esperança.

Apregoar esperança, torna-se uma busca incerta, porque, o melhor que se tenha como resultado, transforma-se no esforço persistente de aproximar a realidade de Tiago à dos dias atuais. Essa comparação, em si, será cheia de equívocos, mas tem por objetivo identificar Tiago na sua realidade, com seus desafios que ainda hoje ecoam sobre a nossa realidade.

Neste sentido, o ângulo da esperança, como diz Tamez sugere “uma proposta de alegria. Porém, não se trata de uma alegria vã, efêmera, mas sim de uma alegria, cuja fonte é o anúncio do fim da opressão, do fim da corrupção do homem” (TAMEZ, 1985, p. 47). O fim da opressão, o fim do pecado, os pobres podiam se alegrar. Começa a existir uma promessa de libertação. A esperança é o caminhar em direção ao cumprimento dessa promessa. A autora entende que isso é ter fé, o crer na verdade, “a esperança não somente empurra para libertar-se em circunstâncias de opressão, mas fortalece para vencer estas circunstâncias” (TAMEZ, 1985, p. 48).

2. 4. 1 A saudação.

Segundo Tamez, a carta de Tiago tem uma profundidade de detalhes, que indica o propósito de trilhar um olhar de esperança para os oprimidos. Os que estão dispersos, em busca de uma solução para as suas dificuldades, devem ter paciência, pois o consolo virá e esta é a solução dada por Tiago. Nesse sentido, Tamez nos convida ficar um pouco mais na saudação, pois é aqui que Tiago prende a nossa atenção, com simplicidade e elegância. Ele faz com que os oprimidos e desesperançosos levantem o seu olhar e respondam com convicção que há saída para a sua realidade. Isto acontece por duas razões: a primeira, “a dupla identificação do autor, por um lado com Deus e Jesus Cristo e, por outro lado, com aqueles da dispersão”; e Tamez continua, contudo, com forte ênfase e diz a segunda, “o uso do infinitivo grego **jairein** para a saudação, que significa, literalmente, “ter alegria” ou, aqui, “alegria esteja com vocês”.” (TAMEZ, 1985, p. 49). Ter alegria em meio a dificuldades, esta é maneira sincera de Tiago cumprimentar a comunidade de cristãos, solidarizar-se, e familiarizar-se com seus sofrimentos, o que mostra a sua preocupação com quem sofre, propondo alegria e esperança para os sofredores.

2. 4. 2 A alegria que surge da práxis.

Tamez procura, em Tiago, uma maneira de descobrir essa alegria, e afirma que encontramos na saudação a palavra alegria, gozo, e bem-aventurança. Todavia, essas variedades de expressões são motivações para enfrentar a realidade, e não indicam uma alegria no sentido escatológico, como uma intervenção de Deus nos finais do tempo, sendo

assim a resposta de ter grande alegria, mediante os sofrimentos. A autora entende que “Tiago insiste em injetar ânimo nos seus destinatários fazendo-os refletir sobre sua própria experiência amarga” (TAMEZ, 1985, p. 51). Logo, a alegria sugerida por Tiago, se firma numa alegria que cria uma paciência, e a partir desta paciência cria-se a consciência, o que Tamez chama de ‘paciência militante’.

Tal alegria por ser também vista nas ações práticas, que a autora entende por lei da liberdade, que a “lei da liberdade é a lei do serviço, está relacionada com as obras perfeitas de Tiago 1. 4” (TAMEZ, 1985, p. 51). Esta lei, segundo Tamez, Tiago chama-a de lei áurea, e resume-a como “amarás ao teu próximo como a ti mesmo”. Tamez cita João 13.17, para explicitar a felicidade de realizar determinada tarefa, em que vê certa ambigüidade na compreensão do verbo ‘será feliz’, percebendo a felicidade como uma promessa futura, ou uma maneira de ser feliz ao realizar designada tarefa. Concorda que seria viável considerar as duas alternativas, “goza-se no serviço e, simultaneamente, alegre-se antecipadamente pelo bem que virá” (TAMEZ, 1985, p. 51) e aponta para o que Tiago fez. Tiago responde, ao indicar o exemplo de Jó, que passou por todo o sofrimento, mas Deus o recompensou. Portanto, Tamez percebe que Deus é o doador desta alegria.

2. 4. 3 Alegria escatológica antecipada.

Essa alegria é entendida por sua transcendência, é uma alegria presente, contudo, haverá um tempo em que ela será completa. Vejamos como Tamez a define “esta consiste em saber e crer que, no fim dos tempos, os oprimidos serão os favorecidos” (TAMEZ, 1985, p. 53). Por isso, alegram-se com antecipação, e essa alegria é conhecida como alegria escatológica, sempre com o objetivo de alimentar a esperança para os seus destinatários, e cita Tiago 1. 12 “feliz o homem que suporta a prova! Superada a prova, receberá a coroa da vida que o Senhor prometeu àqueles que o amam” (TAMEZ, 1985, p. 53). Suportar a prova, é visto por Tamez com o sentido de ter esperança da conquista, que significa conquistar a vida em si, boa, duradoura, eterna, diferente da que tem vivido. Aqui, a alegria mostra o antecipar do fim, mas ao mesmo tempo sugere um viver resistindo à opressão, suportando a dificuldade e crendo na sua liberdade.

2. 4. 4 Identificação de Deus com o pobre.

Tiago vai ao encontro deste oprimido, sem esperança, redefine a sua visão ao lhe dar uma alegria e esperança em meio ao sofrimento. O pobre se alegra, segundo ela, ao saber que Deus “o ama e prefere” (TAMEZ, 1985, p. 56). Mas, o amor de Deus não o deixa imune aos problemas, contudo, Tamez explica que ‘Deus não é o causador’ e cita Tiago 1.13 “pois Deus não prova a ninguém”. Os problemas são causados pelos próprios homens, na sua ambição, e essa ambição provoca pobreza em uns e riqueza em outros. Tamez afirma que “são os próprios homens que provocam esta situação” (TAMEZ, 1985, p. 57). E sinaliza que nesse conflito, de acordo com Tiago, “o Senhor é compassivo e misericordioso”, o que mostra o amor de Deus pelo sofredor.

Esta identificação também se faz presente com Tiago, pois não deve haver acepção de pessoas. Tamez procura demonstrar que Tiago constrói essa idéia, a partir num primeiro momento, da realidade de discriminação e opressão existentes. Não há a neutralidade de Deus, de imediato Deus já tem a sua escolha, e a sua escolha é não-acepção de pessoas. Ao citar Tiago 2. 5, esclarece mais esse ponto de vista, “por acaso não escolheu Deus aos pobres, segundo o mundo, como rico na fé e herdeiro do reino que prometeu àqueles que o ama?” (TAMEZ, 1985, p. 57). O que é visto como uma ordem pela autora “proíbe-se a acepção de pessoas na comunidade” (TAMEZ, 1985, p. 58), por outro lado, revela-se antagonicamente ao privilégio dado ao rico pela preferência. Segundo a autora, Tiago proibir a acepção, não significa um favorecimento ao pobre, pois, trata-se de pessoas que não possuem nada, e dependem de ajuda para sobreviver. Este pobre não deve ser visto como sinônimo de uma pessoa devota ou piedosa, para qual a prosperidade não tem significado mas, sim, o servir como entrega total a Deus. Entretanto, trata-se do pobre que é uma pessoa faminta, dependente de ajuda, pessoa explorada no seu trabalho e que precisa satisfazer as suas necessidades.

Há um outro aspecto que prende a nossa atenção, e que a autora procura explicar sob uma perspectiva, que nos leva a questionamentos. É obvio que sua resposta é vaga e ainda assim sujeita à interrogação. Com relação à situação do rico, Tamez informa “os pobres foram escolhidos por Deus para serem ricos em fé e herdarem o reino” (TAMEZ, 1985, p. 59). Esse ser rico em fé, é analisado por ela como um abrir-se para Deus, ser mais sensíveis às coisas de Deus, “significa entregar-se inteiramente à esperança da promessa do Reino” (TAMEZ, 1985, p. 59). E a situação do rico? Fica claro que “não existe esperança” (TAMEZ,

1985, p. 60). A esperança que há, em seu entender, pode ocorrer num chamado à conversão, e sugere que o texto de Tiago 4. 1-10 não traz explícito se seria realmente o rico. Sua sugestão para o rico é que “têm que converter-se” (TAMEZ, 1985, p. 62).

2. 4. 5 O juízo, esperança do pobre.

O juízo de Deus é a esperança para o pobre oprimido, e suportar a opressão é uma forma de demonstrar amor por Deus, mas Tamez percebe que essa comunidade não poderia sobreviver com injeção de alegria, um afeto especial para com Deus, e ela exigia uma resposta. A resposta de Tiago é o juízo: “o faz através do juízo contra os ricos e da iminente vinda do Senhor” (TAMEZ, 1985, p. 62). Pelo fato do rico não exercer misericórdia para com o pobre, não haverá misericórdia com o rico. O fim da opressão é o juízo contra o rico, que se torna a esperança para o pobre. Embora Tiago use o estilo apocalíptico, a sua mensagem é claríssima, cria no seu leitor a sensibilidade da ação de Deus, que porá fim a essa situação.

2. 5 O ângulo da práxis.

O ângulo da práxis busca levar o leitor de Tiago, a um encontro com a realidade prática dos conceitos propostos por ele. O que importa aqui, é o realizar, o fazer; o desafio é o agir, testemunhar como uma idéia abstrata agora é posta em ação através das pessoas. O reconhecimento virá não por se identificar como cristãos mas sim, por fazer-se ser cristão, isto é, a práxis do desejo de ser cristão, apesar de saber que “esse ângulo é mais grosso” (TAMEZ, 1985, p. 67). Haverá dificuldades, não facilidades, pois são três desafios, a saber: a paciência militante, a integridade, e a oração eficaz. Para cumprir esses desafios, Tamez reforça a questão do amor, e explica que “nem a paciência, nem a integridade, nem a oração e nem a sabedoria têm razão de ser se não estiverem motivadas pelo amor aos demais” (TAMEZ, 1985, p. 68). O amor se entende como ação prática entre os irmãos das referidas comunidades.

2. 5. 1 A paciência militante.

Exigir-se a paciência, é algo totalmente difícil numa situação complicada. Contudo, Tamez procura abordar o tema sob a perspectiva de Tiago. Não busca tratar da palavra paciência no sentido de submissão, ou como uma atitude passiva, porém, refere-se a uma terminologia grega de dois vocábulos que Tiago usa para referir-se à palavra paciência: “hupomoné e makrothumia” que segundo a Tamez significa “ser paciente, aqui, significa perseverar, resistir, ser constante, inquebrantável, imutável” (TAMEZ, 1985, p. 69). Essa definição contraria a paciência como atitude passiva. A atitude passiva reflete segundo a autora, o conformismo com a realidade, quando se crê que as situações são irremediáveis. Esta interpretação é prejudicial para a vida do cristão e sua comunidade, uma vez que o impulsiona à resignação, à falta de compromisso com sua realidade concreta.

Por isso, a expressão paciência militante significa o uso que Tiago faz do termo num sentido estritamente militar e, usado como metáfora em conexão com as batalhas da vida. Ser paciente é: perseverar, resistir, ser constante, e inquebrantável. A autora nos fala da paciência no sentido de resistência mediante a perseguição e, tanto em Romanos, Apocalipse e Tiago 5. 11. A paciência tem o mesmo sentido do contexto em que “Jó não sucumbiu à dor, pelo contrário, quanto mais sofria ataques, marginalização e sofrimento, mas fortalecido saía e sentia mais seguro. Jó resistiu à morte e Deus o restabeleceu” (TAMEZ, 1985, p. 70). Este é o modelo de paciência recomendado por Tiago para as comunidades, justamente em função da situação difícil, havia a necessidade de ser paciente. O exemplo do lavrador, que aguarda o tempo certo da colheita, isto não implica uma atitude anestésica para com a realidade, pelo contrário, são ações numa sequência, como se fosse o caminhar sobre a escada, degrau a degrau, até chegar ao fim.

2. 5. 2 Integridade.

A integridade é um item de muita relevância na vida da comunidade, pois primeiro se cuida de praticá-la individualmente, com ações coerentes entre a teoria e a prática, para poder se pensar em tê-la em toda comunidade. Segundo Tamez “trata-se de uma integridade pessoal e comunitária” (TAMEZ, 1985, p. 72). A teorização prática do ensino de Tiago chama-se integridade, que faz toda a diferença na vida do cristão, é a superação de suas carências, justamente devido a sua inserção num mundo totalmente feito de cultura exploratória. É o

fazendeiro que explora o camponês, é o comerciante envolvido em atividades corruptas. A autora entende que “para Tiago e sua comunidade, o cristão deve ser íntegro, sincero, transparente, coerente em tudo que faz” (TAMEZ, 1985, p. 72). Ao defender a integridade como expressão de uma vida sincera e coerente com que faz, está ampliando o horizonte do cristão em função da sua esperança, criando condições para poder exercer o seu cristianismo.

Certamente, poucos cristãos, estariam preparados para esforçar-se e por em prática esta integridade sugerida por Tiago. Em primeiro lugar, Tamez assegura que essa integridade é fruto da experiência dolorosa, integridade estimulada pela prática da palavra em meio à hostilidade, à perseguição e ao sofrimento. O envolvimento do cristão, o seu esforço contínuo. Tamez diz que esse esforço contínuo para vencer o sofrimento, significa que “este sofrimento injusto não vislumbra sua recompensa no fim dos tempos, mas sim no interior da práxis, no caminhar das comunidades, vão sentindo a totalidade e integridade em si próprias” (TAMEZ, 1985, p. 73).

Em segundo lugar, o desejo de colaborar para que a integridade seja um marco na presença real do reino, sugere que a pessoa íntegra não deixa a desejar, no sentido de que a sua integridade seja questionada, pois na integridade há não duplicidade. É uma integridade sem aparência, sem simulação. Tiago compara a pessoa dúbia às ondas do mar, é uma pessoa dividida, não tem estabilidade. Tamez explica que, “este tipo de pessoas dentro da comunidade são problemáticas, principalmente, porque ninguém pode confiar nelas, pois, estão com a comunidade e, ao mesmo tempo, não estão” (TAMEZ, 1985, p. 75). São pessoas inconstantes, ainda não aprenderam a ser íntegras. Associam-se aos valores corrompidos da sociedade, não se definem, por isso, têm um viver ambíguo, pois “na práxis tem-se que mostrar certa clareza de opção” (TAMEZ, 1985, p. 75).

Em terceiro lugar, o modelo de integridade é Deus. Esta opção define um modelo de integridade, a partir de Deus, vendo o ambiente em que a comunidade de Tiago tem seu espaço de afirmação e de luta pela liberdade; Deus como modelo de integridade é uma idéia, que se reflete a concepção contrária ao homem dividido, e inconstante. Deus não vacila, não mente, não tem dupla personalidade, enfim, atende ao necessitado conforme a sua vontade. Deus não muda, é fiel; Tamez afirma que “Deus é íntegro, não tem duas caras e nem é instável com o homem” (TAMEZ, 1985, p. 76).

Em quarto lugar, a fé e prática, é o cerne da integridade. Tendo Deus como modelo de integridade, o cerne desta maneira de conceber a integridade é a prática da fé. A fé expressa em ação é a fé que define a vida espiritual do cristão. De acordo com Tamez, Tiago sugere visitar o órfão e a viúva como exemplo desta prática de fé, e as viúvas e os órfãos representam

um setor dos oprimidos e explorados. Neste sentido, a comunidade não deve se associar ao mundo injusto. A autora entende que “Tiago vincula a prática com a lei da liberdade, a fé e a sabedoria” (TAMEZ, 1985, p. 78). Significa que ao ouvir a palavra e colocá-la em ação, a lei perfeita deve ser praticada. Assim, “ouvir a palavra somente, sem praticá-la, significa não se íntegro, e ir contra si mesmo enganando-se” (TAMEZ, 1985, p. 79).

E há, também, no capítulo dois, esse aspecto da discussão do conceito de fé entre Paulo e Tiago. A autora propõe que “Tiago continua sua preocupação com a integridade colocando a fé e as obras juntas em unidade complementar” (TAMEZ, 1985, p. 80) e entende que a discussão é vinculada ao ponto de vista teológico, que a fé analisada por Tiago é objeto de reflexão, como ação prática da palavra, enquanto em Paulo, a fé se refere à justificação. Não procura se aprofundar nessa discussão, e afirma que “não sabemos exatamente o que Tiago entende por fé, porém, ele nos esclarece, concisamente, o que entende por obras” (TAMEZ, 1985, p. 80). A fé, em Tiago, é objeto presente no plano da ação, que é a convicção de boas obras, e se compreende como ações de justiça para libertar o oprimido. Algo que é ausente no aspecto da argumentação teológica, se for comparada ao conceito Paulino de fé, distingue Tamez, pois está fora da objetividade da fé como ação justificadora do pecador. Assim, Tiago está em contexto diferente ao contexto do apóstolo Paulo.

Em quinto lugar, Tamez analisa a integridade e a honestidade pessoal. Por um lado vimos a integridade que se torna complemento de quem ouve e põe em prática a palavra. A integridade e a honestidade pessoal são as fronteiras limite, onde se situa o cristão genuinamente comprometido com os valores do reino. Tem-se a transparência de um viver comunitário, onde a palavra é vivificada pela ação prática. A orientação dada por Tiago, exorta aos irmãos da comunidade para que não falem mal uns dos outros. Então, “para o bem da comunidade, deve-se falar com sinceridade entre os irmãos e evitar toda murmúrio pelas costas, pois isto causa a destruição no próprio seio da congregação” (TAMEZ, 1985, p. 83). Quer dizer, que os membros devem viver honestamente, ser sinceros e pautados por palavras verdadeiras.

2. 5. 3 A oração poderosa.

O uso do termo oração não é neutro, ou diferente do contexto do Novo Testamento, mas fundamenta-se na experiência do profeta Elias; a práxis do cristão não se limita ao aspecto de fazer justiça, mas vem acompanhada de uma vida de oração. Tamez nos relembra

que “a oração nos põe em contato íntimo com Deus” (TAMEZ, 1985, p. 85). Não se trata de oração como fator de manipulação e egoísmo, algo alienante, mas de um cristão com desejo de realizar a vontade de Deus. Orar com propósito, não usar da oração como meio que justifique a sua prática injusta, porém, uma oração desejosa de restauração de suas enfermidades, de confessar o seu pecado, uma vida de oração pautada no modelo de oração de Jesus. Portanto, ela é fundamental, permite o encontro da pessoa consigo mesma, com o outro e com Deus, sendo parte essencial da práxis cristã, e nos dá uma nova visão da vida. Tamez conclui que, “por meio dela, podemos alcançar a integridade que Tiago nos propõe” (TAMEZ, 1985, p. 87).

3. A ação ética na carta de Tiago, a partir do pensamento de Elsa Tamez e Dussel.

Dussel e Tamez não desconhecem a importância da pessoa, concebem-na como gente, ser humano, o outro, o excluído que tem a sua identidade negada. Exige um olhar pelo o prisma da exclusão. São negros, índios, mulatos, brancos/pobres, órfãos e viúvas e pequenos agricultores, na verdade, são todos pobres, vítimas dessa realidade exploratória, povo de realidade negada, submisso ao sistema de dominação. A exceção que se tem, aplica-se ao índio que tem a sua etnia reconhecida, pelo menos tem direito à ocupação de terras, mas ainda são alvo de demandas, e a minoria de quilombolas que, mais recentemente, recebeu o reconhecimento, mas mesmo assim vivem numa intensa pobreza.

3. 1 Pessoa

Em Dussel, o conceito de pessoa, o ser humano, é tratado a partir de sua realidade negada, que se identifica como o outro; este outro é negro, o índio, e outros excluídos que fizeram e fazem parte do contexto latino-americano. Na visão do centro, a América Latina ou o latino-americano é visto como um grupo humano sem cultura, tecnologia e ciência, nada podendo aprender com esse grupo, a não ser, vê-lo como um povo de homens servis, povo subdesenvolvido, dependente, analfabeto, com sub-cultura e totalmente incapaz. A pessoa é concebida num ideário semita, que se manifesta no pobre, órfão e viúva, o estrangeiro. Na fase da ética da libertação, Dussel substitui a categoria outro/pobre por vítima; ele amplia a sua visão, e olha para o planeta como 'sistema mundo', em que a vítima pode ser encontrada em qualquer parte do mundo, no rosto do africano, do latino-americano e do asiático.

Enquanto para Tamez, o conceito de pessoa se define a partir da Carta de Tiago, não seria possível contemplar a realidade latina, sem antes conhecer a realidade da comunidade de Tiago que é concebida no mesmo ideário semita, que se manifesta no pobre, no órfão, na viúva e no camponês, todos vivendo sob o domínio de uma realidade totalmente explorada. Define essas pessoas como pobres e percebe uma relação muito nítida entre as pessoas para as quais Tiago escreveu a sua Carta e as pessoas do continente latino-americano. A autora informa que existiam na comunidade destinatária de Tiago, dois grupos antagônicos, um seriam os pobres e, outro, os ricos, estes identificados como opressores, e os pobres como sendo os oprimidos.

A pobreza e a riqueza são duas instituições antagônicas na personalidade humana, cuja unidade acontece mediante uma permutação e esta permutação condiciona a pobreza a ser a parte subalterna, enquanto a riqueza situa-se na opressão e exploração do domínio desta pobreza, que permanece como a parte subserviente deste processo. Darcy Ribeiro explica que:

nessas condições, exacerba-se o distanciamento entre as classes dominantes e as subordinadas, e entre estas e as oprimidas, agravando as oposições para acumular, debaixo da uniformidade étnico-cultural e da unidade nacional, tensões dissociativas de caráter traumático. Em consequência, as elites dirigentes, primeiro lusitanas, depois luso-brasileiras e, afinal, brasileiras, viveram sempre e vivem ainda sob o pavor pânico do alçamento das classes oprimidas (RIBEIRO, 1997, p. 23).

3. 2 Sociedade.

A América Latina está inserida num contexto que apresenta diversos problemas, como a pobreza, a exploração, os aspectos ecológicos, econômicos, culturais, políticos e religiosos. Entretanto, quando nós pensamos na situação do negro e do índio no Brasil, que constituem parte da sociedade brasileira, ainda é igual ao tempo do Brasil colônia. A diferença está em dois níveis, que são: o processo de civilização ainda continua; ¹⁶ o negro e o índio ainda continuam excluídos desta civilização. ¹⁷

O processo de civilização ainda continua. A civilização chegou, cresceu, passou por diversos processos, dos plantios de cana de açúcar, à extração da prata e do ouro, cresceu mais um pouco, chegou a cultura cafeeira e finalizou no Brasil industrializado. Não foi possível ter uma única raça dominante, ou uma exclusividade religiosa, nem também o sistema escravagista não pode se perpetuar, e nem a monocultura agrícola sobreviveu. A América Latina foi conquistada pelos europeus, no Brasil em especial, predominou o domínio dos Portugueses com um dualismo cultural e religioso. Gente preparada no domínio de outras culturas, a exemplo do domínio dos mouros; a referencia religiosa se dá pela influência que exercia a igreja católica, nesse período do fim da Idade Média. Passou de regime monárquico

¹⁶ O processo civilizatório, numa visão a partir da realidade da América Latina, constitui-se nesta exploração de riqueza, e ainda é um contexto complexo e de índice muito elevado de pobreza. Galeano associa este atraso condicionando a nossa derrota, ele diz “Nossa derrota esteve sempre implícita na vitória alheia, nossa riqueza gerou sempre a nossa pobreza para alimentar a prosperidade dos outros: os impérios e seus agentes nativos”. (GALEANO, 2007, p. 18).

¹⁷ Neste aspecto, vejo que ainda continuamos na mesmice, a diferença seria o chamado salário mínimo. “Continua existindo a serviço de necessidades alheias, como fonte e reserva de petróleo e ferro, cobre e carne, frutas e café, matérias-primas e alimentos, destinados aos países ricos que ganham, consumindo-os, muito mais do que a América Latina os produzindo” (GALEANO, 2007, p. 17).

à república, de república à ditadura, conhecida como regime militar, e retornou a tão sonhada democracia. Mas, não resolveu o problema indígena e nem do negro.

O negro e o índio ainda continuam excluídos desta civilização. A sociedade colonial formada aqui no Brasil, com os massacres e extermínio dos índios, embora em número menor do que, por exemplo, no México, não dá caráter de inocência ao colonizador, colonizador que vai invadindo, e dominando tudo a seu critério. Ao indígena, toma posse de sua propriedade, de seus filhos e mulheres, e a partir desse momento, usa a igreja como órgão de suprema corte, para legitimar as suas ações. Quando a colônia entra no estágio de noção de maturidade, luta pela sua emancipação, mas a sua formação está sendo construída, a partir da cultura híbrida, tanto indígena como quanto africana.

Este complexo de culturas, que forma a nossa brasilidade tem essa dualidade, do lado superior os europeus, e no inferior os negros e índios. Esses negros e índios, com culturas opostas entre si, são forçados a formar essa brasilidade, por um lado pela necessidade de sobrevivência e, por outro, para atender ao objetivo do progresso imposto pelo invasor. Tudo isso, sob a força do trabalho escravo. Este índio que não aceitava fazer a sua vontade, era visto como gente de cultura atrasada e, após de se exaurir de explorá-lo, vai no decorrer dos séculos, concluir que colocá-lo numa dimensão territorial, seria a justificativa de recompensá-lo pela injustiça recebida e, sobretudo, a preservação de sua cultura. Entretanto, o exílio territorial ainda, nos dias atuais, é causa de diversos litígios, entre os da “cultura adiantada” com os povos indígenas.

Analisemos o negro, subalterno, escravo e subserviente à vontade do colonizador. O negro é o produto humano, algo comercializado. Não chega a América como gente, mas um objeto, um ser serviçal; a escravidão destrói um povo, uma cultura, e o negro deixa de ser gente. Vem para o Brasil, em condições agonizantes, em navios imundos. Vai para as minas, passa pela extração do ouro e da prata, usa a sua técnica na agricultura para o cultivo das plantações de cana de açúcar e, depois, de café. Serve com suas mulheres, ora as mulheres serviam como domésticas, amas-de-leite e, sobretudo, eram objetos de exploração sexual dos portugueses. Os seus homens no trabalho escravo, seja nas minas, no engenho ou na coleta dos cafezais. O negro se multiplica, e cresce com a chegada de novos negros, iguais na cor, mas diferentes na língua e na identificação tribal.

Parece superior ao branco, em determinado segmento, como o domínio no cultivo da cana e do café, mas entre si é inferior de acordo com a sua matriz de origem. Por ser adaptável, vai construindo o seu espaço, nem sempre reconhecido. A sua liberdade acontece em momentos diversos, primeiro através de suas fugas para formarem os quilombos e, por

fim, com o decreto da lei áurea, obra da princesa Isabel. Se imergirem nessa brasilidade, pela miscigenação, aos poucos conquistam novos espaços, formam-se os afro-brasileiros. Mas, a nossa gente brasileira não se define pela etnia, ou pela cor. Índios, africanos ou europeus, a etnia revela o quanto o ser é estranho a nossa realidade, mas traz consigo, o seu passado, que não pode ser esquecido ou encoberto, por uma nova ideologia que deseja neutralizar todos os sentimentos que representa essa cor: sofrimento, desprezo, falta de reconhecimento e, sobretudo, uso como mão de obra na construção do Brasil.

3. 3 Deus.

O outro que me interpela e que tem a sua necessidade, que se manifesta, que tem a sua alteridade negada, e exige uma ação em seu favor; se identificam como outro, o órfão, a viúva, o camponês pobre, o índio e o negro. Tanto em Tamez como em Dussel, torna-se objeto de reflexão, ou se revela em palavras, num contexto que exige uma ação ética prática. A priori, Deus é um outro que fica distante de ser objeto de reflexão, mas se apresenta num sentido que revela a mais profunda convicção de ambos. Para Dussel, pode questionar o sistema dominante, a exclusão e a vítima, que é o outro não reconhecido.

Segundo Tamez, Deus interage, participa da comunidade de Tiago, fez uma escolha pelo oprimido, mas Deus está presente, acolhe o explorado; reconhece o seu sofrimento, por isso, a necessidade de uma alegria indivisível ao suportar as provações. Deus não está distante, pelo contrário, está presente, porém, não se torna objeto colocado à investigação. Portanto, longe de quaisquer situações de questionamento, ou implicações religiosas, até porque o tema é amplo. Como diria Tamez “com toda certeza, a sermos cristãos autênticos, porque ser íntegro, em síntese é ser honesto para com Deus, com o próximo, com nós mesmos e com a realidade” (TAMEZ, 1985, p. 103). A síntese é ter a práxis ética que evite quaisquer interrogações acerca de Deus, pois a melhor argumentação é a convicção de nossa identidade cristã.

Considerações finais.

Em primeiro lugar, a idéia de excluído, de explorado, do pobre, não deve ser associada à determinada corrente teológica ou a um ideário político, sendo restrita à realidade sócio-econômico dos países em desenvolvimento. Pelo contrário, o fator pobreza é um aspecto

crítico intrínseco à realidade humana, e nesse processo da busca pela libertação do ser humano, exige uma resposta. Por outro lado, a igreja como instrumento da boa nova de salvação, tem sobre si uma responsabilidade que deve ser pensada e desenvolvida. Quando se fala em justiça social, hoje, e cada vez mais, é um tema analisado, a partir da visão de que a igreja tem que ter a sua responsabilidade social. A igreja se apresenta como estivesse fora deste contexto, simplesmente desenvolve ministérios que promove ações no sentido de atender às necessidades dos “pobres”. Esta é a sua agenda social e, a partir desta agenda, concebe a visão de que a questão da pobreza é um problema da realidade política e social do País, fruto da ambição pecadora dos homens, e não compromisso da igreja ministrar e atuar nessa realidade.

Depois, pensar uma ação ética, no sentido de ser a solução definitiva do problema, seria alienar-se da realidade. Mas, sugerir uma leitura, a partir do que foi pesquisado, seria não perder a esperança e envolver-se com o problema. No entanto, apesar das múltiplas pesquisas existentes, sugestões ideológicas e sociais acerca do tema, parto do princípio de que a solução encontra-se em Cristo Jesus. Mas, para resolver a marginalidade e a exclusão reservadas ao pobre, a ação ética seria mais um anestésico a esse povo que vive uma realidade agonizante. Contudo, a ação ética em Tiago, a partir da Carta, é vista por Tamez como sugestão para que o diálogo entre classes, pobres e ricos deva existir a partir de uma visão de cuidado.

Pelo fato de ser rica, a pessoa passa a disponibilizar meio e recursos que outro, o pobre, não tem. Observando Tamez, não seria possível perceber as preocupações de Tiago, com o problema da pobreza em si, isto é, Tiago não elabora uma lista, solicitando as coisas que os pobres necessitavam. Pelo contrário, é obvio que o requisito estabelecido por Tiago diz respeito de como estão às relações entre as pessoas. Claro que as exigências para o bom desempenho desta relação, entre pobres e ricos, para Tiago e segundo Tamez, seria a interpelação de que os pobres têm direitos que os ricos negam. O fato do rico não atender a essa solicitação, gera como resultado uma comunidade de seres excluídos, explorados, seres cuja realidade é negada.

Em seguida, vamos conhecer a questão do cuidado, e como Leonardo Boff trata do assunto. Para Leonardo Boff, as “palavras estão grávidas de significados existenciais” (BOFF, 2008, p. 90). Boff indica que por meio delas os seres humanos expressam as suas experiências, que podem ser compreendidas como a busca, o encontro, e sinalizam se tal experiência foi ou não positiva. Ele faz uma análise do vocábulo cuidado, e mostra a filologia deste vocábulo. Para Boff, cuidado significa “cogitar, pensar, colocar atenção, mostrar

interesse, revelar uma atitude de desvelo e de preocupação” (BOFF, 2008, p. 91). Cuidado sugere mostrar interesse, atenção, uma atitude de preocupação. O agir ético apresentado por Tamez implica esta solicitude pelo órfão, pela viúva, que se encontra em situação que depende da ação do outro. Para Boff, o cuidado nasce somente quando a existência do outro tem importância para mim, e explica que “estamos diante de uma atitude fundamental, de um modo de ser mediante o qual a pessoa sai de si e centra-se no outro com desvelo e solicitude” (BOFF, 2008, p. 91). O cuidado se expressa na ação realizada que vai ao encontro do outro, observa a sua solicitude, se compromete para que o explorado seja visto como outro. Comblin ressalta que “reconhecer o outro é aceitar a sua existência, aceitar o direito de viver, agir, tomar iniciativas, ocupar espaço e promover-se. Reconhecer o outro é aceitar ser incomodado por ele justamente por causa da sua diferença” (COMBLIN, 1996, p. 86).

Vamos, também, considerar esse modo de ser-no-mundo, vinculado com a ação ética. Boff sugere que o cuidado é mais do que um ato singular, isto é, uma virtude ao lado da outra. Porém, o modo de ser, a maneira como o ser humano age, deve estar estruturada, e relacionada com o interagir com o outro. O autor informa que “é um modo de ser-no-mundo que funda as relações que se estabelecem com todas as coisas” (BOFF, 2008, p. 92). Este modo de ser no mundo emerge sob dois aspectos: o modo de ser trabalho; e o modo de ser cuidado. Boff distingue os termos “trabalho” e “cuidado”. O primeiro sugere uma combinação feliz entre a idéia de interação e intervenção. Explica que “o modo-de-ser-no-mundo pelo trabalho se dá na forma de inter-ação e de intervenção” (BOFF, 2008, p. 93). A interação indica a maneira pela qual o homem se relaciona e conhece a natureza, as suas leis, e atua de modo que torna a sua vida mais cômoda; o trabalho permite esse interagir. A intervenção é o meio pelo qual o homem constrói a sua cultura, se desenvolve, cria instrumentos, e faz o uso de sua racionalidade. O seu realizar constrói a sua historicidade que revela, também, a sua forma de dominação.

O modo de ser cuidado indica que o cuidado não se opõe ao trabalho, mas lhe confere uma tonalidade diferente. Boff diz que a relação passa a ser concebida, não no sentido sujeito-objeto, mas sujeito-sujeito. A diferença, segundo Boff, está no fato de que “a relação não é de domínio sobre, mas de con-vivência. Não é pura intervenção, mas inter-ação e comunhão” (BOFF, 2008, p. 93). Essa relação do eu/tu, implica uma intimidade igualitária, que abre caminho para o diálogo com o outro, um ato que permite ser incomodado pelo outro, um ser diferente. E, ainda mais, quando se trata da realidade latina, realidade dominada pela cultura do centro, que não aceita o diferente. Por isso, o cuidado deve refletir e sinalizar uma ação ética. Sella entende que “a ética dá um profundo valor à liberdade humana como ação que

possa valorizar e fazer acontecer uma vida em abundância para todos os seres vivos” (SELLA, 2003, p. 17). Alcançar a plena liberdade já soa como sinônimo de posse de bens materiais, que não dá sentido a ação ética que valoriza uma vida de abundância entre todos. Porque, a situação em Tiago não se explica através da igualdade entre pobres e ricos, mas como o direito dos camponeses negado por pessoas ricas. Os ricos se apropriavam dos salários dos camponeses.

O cuidado da ação ética deve, também, observar a realidade sistêmica. Para Comparato, “o sistema ético em vigor na sociedade exerce sempre a função de organizar ou ordenar a sociedade, em vista de uma finalidade geral” (COMPARATO, 2006, p. 23). Neste sentido, o cuidado deve indicar um acontecer ético no cumprir, como diz Tiago “não somente ouvintes, mas praticantes” (Tiago 1.23). O cuidado se mostra em ser íntegro, na integridade, que faz toda a diferença na vida do cristão. É a superação de suas carências, justamente devido a sua inserção num mundo de cultura exploratória. Por isso, o cristão deve respeitar as leis vigentes, amar e envolver-se com a palavra de Deus, que tem poder de mudar vidas e transformar o nosso coração. Este agir reflete o sair do mesmo, para reconhecer o outro, o outro que depende da minha ação, do meu gesto de amor. Caminhando nesse sentido, Comblin sugere quem é o outro:

o modo de agir de Jesus destaca o essencial. Amar não é reforçar o ser coletivo em que estamos imersos. Amar é, primeiro, reconhecer o outro, o diferente. O amor tradicional não personaliza. O amor de Jesus personaliza, situa primeiro na sua frente o outro tal qual é. O outro será a pessoa que não é da família, que não é da mesma tribo, da mesma língua, da mesma raça, da mesma cultura. O outro é a pessoa que não é, sobretudo, da mesma religião. Para os primeiros cristãos, o outro do judeu era o pagão; o outro do grego era o bárbaro; o outro do homem era a mulher; o outro do amo era o escravo (COMBLIN, 1996, p. 86).

Este outro diferente seria interessante observá-lo como se observássemos a um pintor que apresenta a sua obra num quadro, com moldura, tela e pintura pronta. Qualquer que a visse, compreenderia a razão desta arte. Com Tiago, ocorre o contrário, pois quem lê a sua carta encontra-o no seu ateliê, com os riscos sobre a tela, tintas derramadas e pincéis sujos. De imediato, não se pode concluir um raciocínio lógico sobre a sua arte, mas exige atenção criteriosa para assimilar o seu conteúdo. Nesta lógica, entender uma realidade é como contemplar o quadro pronto. Estou consciente da minha necessidade, enquanto compreender outro, a ação que ele exige de mim, seria vê-lo a partir de Tiago. A realidade dos dispersos, seria a Palestina, sabe-se que são oprimidos, excluídos e explorados. Tamez chama-os de pobres; Dussel identifica-os como “outro da realidade negada”, a vítima.

O outro que pode ser o negro, o índio, o camponês, o órfão, e a viúva. Para melhor compreendê-los, definidos como pobres, segundo Tamez, “são os ptojos, aqueles que não têm absolutamente nada, nem sequer um trabalho para ganhar a vida; dependem de esmolas” (TAMEZ, 1985, p. 58). Termo grego para definir pobre, na carta de Tiago são dois, ptojos e penês; ptojos são aqueles não têm nada, enquanto que o termo penês, se usa para deferenciar o pobre que tem pelo menos o trabalho. Já foi esclarecido, anteriormente, o sentido que Tamez explica sobre o ser pobre no contexto de Tiago. A ação ética, ou práxis ética, tem o sentido de que essa realidade exige um cuidado mais criterioso. Para complementar a idéia, Dussel concebe a ética como uma ética da vida, a vida humana no seu contexto tem o conteúdo da ética que se expressa no sofrimento das vítimas, que pode ser o operário, o índio, o escravo africano, o asiático, os velhos sem destino na sociedade de consumo, e criança abandonada.¹⁸

O pobre revela uma realidade que requer desafios grandes, recursos e dedicação em busca da solução para esse problema humano. Voltando à realidade da carta de Tiago, tomando como exemplo a Igreja em Jerusalém, sabe-se que a vida da Igreja, em Jerusalém, não é tão diferente da realidade dos dias atuais, em especial o cotidiano, não se pode falar de pobre sem se lembrar do rico. O rico e o pobre estabelecem uma relação, intercâmbio, permutação entre si, contudo, a atuação da Igreja na proclamação das boas novas do reino, propõe realmente libertar o ser humano, seja rico ou pobre. E mostra um agir ético tipificado em Jesus. Os judeus que constituíam a diáspora eram de diferentes níveis sociais e econômicos, mas na sua maioria eram judeus pobres.

A Igreja estava inserida nesse contexto, no entanto, os judeus se dedicavam ao trabalho agrícola, como pequenos camponeses, arrendatários, colonos, ou como proprietários, havendo também os que atuavam nas atividades urbanas. Apesar disso, Arens diz que “só os que eram cidadãos podiam possuir terras” (ARENS, 1997, p. 168). As constantes mudanças, em função das perseguições, anticristãs judaicas contribuía para que cristãos judeus abandonassem as suas propriedades, enquanto nas atividades urbanas, Arens observa a atuação dos cristãos judeus no “comércio e a pequena indústria” (ARENS, 1997, p. 168), podendo ser artesanal ou em outras profissões Arens percebe que havia entre os judeus “ricos e pobres”, e conclui dizendo que os “judeus da diáspora eram mais pobres que ricos” (ARENS, 1997, p. 169).

Já em Jerusalém, os judeus atuavam como comerciantes, deduzindo-se que a sua realidade era melhor do que a dos campos e da diáspora. Joachim Jeremias retrata que “a

¹⁸ Para ter uma compreensão acerca das vítimas, veja p 313-383. Enrique Dussel *Ética da Libertação*

profissão de comerciante foi sempre altamente valorizada, os próprios sacerdotes comercializavam” (JEREMIAS, 2005, p. 47). A Igreja em Jerusalém via na proclamação das boas novas, conforme Atos 2. 42-47 e 4. 32-37, a unidade da Igreja como resposta à questão da pobreza e da riqueza. Não havia naqueles dias o conceito sociológico de classes, como propôs Marx, a burguesia e o proletariado. Todavia, existia o que Arens chama de “classe trabalhadora” (ARENS, 1997, p. 79), para diferenciar os da aristocracia, embora houvesse indigentes, mendigos e escravos. Essa classe trabalhadora atuava nas áreas urbana ou rural, com suas profissões, e conforme Arens havia “mestres, comerciantes, artesões, médicos e outros”, trabalhadores que viviam de maneira independente, identificados como “autônomos”. Havia, ao mesmo tempo, a classe que era explorada apenas pelas suas qualidades de ser produtoras no sistema, os operários, pedreiros, pastores, e pequenos agricultores que faziam parte do “pedestal inferior” que podia ser identificado como a “massa” (ARENS, 1997, p. 79).

O penês era a pessoa que possuía um pequeno sítio, alguns escravos, ou animais, no entanto, precisava de um trabalho para se manter. Os ptôchos constituíam o nível socioeconômico mais baixo, sendo a mendicância seu meio de sobrevivência, pois se pudesse trabalhar carecia de instrumentos. Eram os pobres, escravos e ricos que formavam a classe social daqueles dias. Para Gianastacio a igreja em Jerusalém já ministrava pensando na inclusão, por isso, “na prática do ministério daquela igreja, que envolvia o comportamento das pessoas de posses e das pessoas sem condições” (Gianastacio, 2006, p. 40). Tem a sua relevância e aplicações, numa dimensão do aspecto sócio-cultural, com a inclusão tanto do pobre como do rico. Gianastacio explica essa ação na vida da Igreja:

é com a prática desse ministério de ação social na igreja em Jerusalém que ocorria a libertação da do rico e do pobre. O rico, liberto de sua ganância, passava a auxiliar o pobre, que por sua vez libertava-se da miséria total, tendo o pão de cada dia. Mesmo sendo uma igreja com tradições judaicas e dirigindo suas ações para os judeus, hebreus ou helenistas, desenvolveu sua ação social de maneira espontânea, dentro de sua compreensão da nova comunidade proposta por Jesus (Gianastacio, 2006, p. 43).

Compreendida a ação ética, a igreja libertava o ser humano de forma abrangente, podemos dizer que a igreja em Jerusalém havia assimilado a visão de Jesus. Ao anunciar as boas novas, reconstruía a relação entre o rico e o pobre. Mia Couto, em seu livro de contos. Vozes Anoitecidas, inspirado na sua experiência em Maputo, disse “o que mais dói na miséria é a ignorância que ela tem de si mesma. Confrontados com a ausência de tudo, os homens abstêm-se do sonho, desarmando-se do desejo de serem outros” (COUTO, 2002, p. 19).

Quando o ser humano assimila que o fantástico da vida é saber que ainda temos a capacidade de sonhar e que somos capazes de transformar pequenos esforços persistentes, em grandes realizações, jamais iremos nos desarmar do desejo de ser outro e de, também, abrir-se para o outro. Darcy Ribeiro expôs, com muita propriedade, que vivemos num profundo abismo da chamada falsa democracia racial:

raramente percebemos os profundos abismos que aqui separam os estratos sociais. O mais grave é que esse abismo não conduz a conflitos tendentes a transpô-lo, porque se cristalizam num *modus vivendi* que aparta os ricos dos pobres, como se fossem castas e guetos. Os privilegiados simplesmente se isolam numa barreira de indiferença para com a sina dos pobres, cuja miséria repugnante procuram ignorar ou ocultar numa espécie de miopia social. Que perpetua a alternidade. O povo-massa, sofrido e perplexo, vê a ordem social como um sistema sagrado que privilegia uma minoria contemplada por Deus, à qual tudo é consentido e concedido (RIBEIRO, 1997, p. 24).

Portanto, concluo que, a descrição do exemplo da Igreja Primitiva, como práxis libertadora, num modo de agir espontâneo, que reconstruía a relação entre pobre e o rico. Mas não seria possível negar a indiferença e a miséria da pobreza. Por outro lado, para Mia Couto a miséria exprime a idéia de que a pobreza tem insensibilidade pela busca do saber, esta é a ignorância que ela tem de si mesma. Por isso, o confronto com a ausência de tudo, se revela o conformismo de se abster do sonho de ser outro. Já Darcy Ribeiro percebe a miséria como indiferença da classe dominante a pobreza, que se mostra numa ignorância vista por ele como miopia social. Porém, o encontro com essa realidade exige uma reflexão ética, e, sobretudo, um olhar que questione o modo e a maneira como esta situação de pobreza é tratada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENS, Eduardo. *Ásia menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. e rev. 1. ed. Alfredo Bossi; revisão e tradução dos novos textos – Ivone C. Benedetti. 5 ed.- São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan. *Branços e negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. 4 ed.rev. - São Paulo: Global, 2008.

BOFF, Leonardo. *Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. 14 ed. Petrópolis RJ: Vozes, 2008.

CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. Marcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CHAMPLIN, Russell Norman (Org.). *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. V.06 (Tiago, 1. e 2. Pedro, 1.,2.,3 João, Judas e Apocalipse). São Paulo: Milenium, 1980.

CLIFTON J. Alen (Editor). *Comentário Bíblico de Broadman*. Trad. Adiel A. de Oliveira. 2 ed. Vol. 12. Rio de Janeiro RJ: Juerp, 1987.

COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação*. 4 ed. São Paulo: Paulus, 1996.

COMPARATO, Fábio Conde. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COUTO, Mia. *Vozes anoitecidas*. 7 ed. Lisboa- Portugal: Caminho, 2002.

DAVIDS, Peter H. *Novo Comentário Bíblico contemporâneo de Tiago*. Trad. Rev. Oswaldo Ramos. São Paulo: Vida, 1997.

DUSSEL, Enrique D. *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*. 2 ed. Trad. Ephraim F. Alves; Jaime A. Clasen; Lúcia M. E. Orth. Petrópolis RJ: Vozes, 2002.

_____. *Filosofia da Libertação: crítica a ideologia da exclusão*, 3 ed. Trad. Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Caminhos de libertação latino-americana*. Trad. José Carlos Barcellos, Hugo Toschi; rev. Carlos Vido. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. *Teologia da libertação: um panorama de seu desenvolvimento*. Trad. Francisco R. Filho. Petrópolis RJ: Vozes, 1997.

FLORENTINO, Manolo. *A diáspora Africana*. *História Viva*, 1679, ano VI n. 66. p. 29. 16 de abril de 2009.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 50 ed. São Paulo: Global, 2005.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 46 ed. Trad. Galeno de Freitas. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

GIANASTACIO, Vanderlei. *Uma igreja que faz e acontece: responsabilidade social, cidadania e serviço à luz do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

GRUNDY, Roberto H. *Panorama do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2002.

HALLE, Broadus David. *Introdução ao estudo do Novo Testamento*. Trad. Cláudio Vital de Souza, São Paulo: Hagnos, 2001.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômica-social no período neotestamentário*. 4 ed. Trad. M. Cecília de M. Duprat. - São Paulo: Paulus, 2005.

LASOR, William S.; HUBBARD, David A.; BUSH, Frederic. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1999.

MOO, Douglas J. *Tiago introdução e comentário*. Trad. Robinson Noberto Malkomes. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1990

PINHEIRO, Jorge. *Teologia e Política: Paul Tillich, Enrique Dussel e a Experiência Brasileira*. São Paulo: Fonte editorial, 2006.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SELLA, Adriano. *Ética da justiça*. São Paulo: Paulus, 2003.

TAMEZ, Elsa. *A carta de Tiago: numa leitura latino-americana*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

TAMEZ, Elsa. Disponível: www.ensayistas.org/critica/iberacion/tl/autores/Tamez.2.htm. Acessado 26/06/09 às 12h07min.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista do outro*. 3 ed. Trad. Beatriz P. Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VAZ, Enrique C. Lima. *Escrito de Filosofia IV – Introdução à ética filosófica 1*. 3. ed.- São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

ZIMMERMANN, Roque. *América Latina o não ser: uma abordagem filosófica de Enrique Dussel (1962-1976)*, 2 ed. Petrópolis RJ: Vozes, 1987.