

Cultura das violências (des)necessárias: uma análise a partir da história brasileira

*Wilhelm Wachholz**
*Thiago Nicolau de Araujo***

Resumo

O “paraíso”, terra sem violências, não era a Europa dos ibéricos nem a Ameríndia, anexada como possessão. O encontro de ambos, contudo, potencializou as violências, em decorrência das pretensões ibéricas. A Modernidade foi inaugurada em conexão com a possessão violenta da Ameríndia. O “*ter*” em detrimento do “*ser*” tornou as violências “necessárias” como forma de dominação. A cultura do consumo da Pós-Modernidade traduziu e preservou a cultura das violências a partir do princípio do “*ter*”. O mercado se complexificou, necessitando das violências, das competições, das exclusões, das opressões para apresentar-se, paradoxalmente, como solução do que ele próprio criou. Muitas igrejas na atualidade reproduzem e potencializam a cultura das violências sob a linguagem religiosa. Nossa tese neste artigo é a de que as violências não devem ser compreendidas pontualmente, onde “aparecem”, mas como “engrenagem” e “rede de violências”. O objetivo deste artigo é apresentar uma análise, relacionando violências da conquista da Ameríndia, em particular o Brasil, e Modernidade e a potencialização das violências pela Pós-Modernidade, em especial, pelas religiões da prosperidade.

Palavras-chave: violências, história, religião, cultura.

Culture of violence (un) necessary: an analysis from Brazilian history

Abstract

The “paradise”, the land without violence, was neither the Europe of the Iberians nor Amerindia, attached as a possession. The encounter of the two, however, potentialized violence, because of the Iberian intentions. Modernity was inaugurated in connection with the violent possession of Amerindia. “Having” instead of “being” transformed the “necessary” violence into a way of dominating. The consumer culture of Post-Modernity translated and preserved the culture of violence based on the principle of “having”. The

* Professor de Teologia e História na Faculdades EST, São Leopoldo/RS. Grupo de pesquisa do CNPq: Cristianismo e Religiões na América Latina. Contato: wwachholz@est.edu.br

** Doutor em Teologia e História pela Faculdades EST. Grupo de pesquisa do CNPq: Cristianismo e Religiões na América Latina. Contato: thiago@novaformacultural.com

market has become complex, necessitating violence, competitions, exclusions, oppressions to be able to present itself, paradoxically, as the solution to what it itself created. Many churches in current times reproduce and potentialize the culture of violence using the religious language. Our thesis in this article is that the violence shouldn't be understood only sporadically, where it "appears", but as a "gear" and a "network of violence". The goal of this article is to present an analysis, relating the violence of the conquest of Amerindia, particularly Brazil, and Modernity and the potentialization of the violence through Post-Modernity, especially, through the prosperity religions.

Keywords: violence, history, religion, culture

Cultura de las violencias (des) necesarias: Un análisis a partir de la historia brasileña

Resumen

El "paraíso", tierra sin violencias, no era la Europa de los ibéricos ni la Amerindia, adjunta como posesión. El encuentro de ambos, sin embargo, potenció las violencias, como consecuencia de las pretensiones ibéricas. La modernidad fue inaugurada en conexión con la posesión violenta de la Amerindia. El "tener" en detrimento del "ser" hizo las violencias "necesarias" como forma de dominación. La cultura del consumo de la posmodernidad tradujo y preservó la cultura de las violencias a partir del principio del "ter". El mercado se completó, necesitando las violencias, las competiciones, las exclusiones, las opresiones para presentarse, paradójicamente, como solución de lo que él mismo creó.

Muchas iglesias en la actualidad reproducen y potencian la cultura de las violencias bajo el lenguaje religioso. Nuestra tesis en este artículo es que las violencias no deben ser comprendidas puntualmente, donde "aparecen", sino como "engranaje" y "red de violencias". El objetivo de este artículo es presentar un análisis, relacionando violencias de la conquista de la Amerindia, en particular en Brasil, y Modernidad y la potenciación de las violencias por la post-modernidad, en especial, por las religiones de la prosperidad.

Palabras clave: violencias, historia, religión, cultura.

Das Violências nasceu a Modernidade

No século XVI, um novo e decisivo impulso para o capitalismo moderno se daria a partir da relação da Europa com a Ameríndia. A dominação da Ameríndia, inaugurada pela Espanha – passando, posteriormente, para a Holanda, Inglaterra e França –, tornou a Europa centro do “sistema-mundo” e a Ameríndia, sua periferia. Como centro do sistema-mundo, a Europa inaugurou e desenvolveu a Modernidade, como fruto da dominação da Ameríndia.¹ A partir desta tese, Dussel (1995: p. 47) afirma que “[...] o

¹ É inevitável evocarmos a lenda do “El Dorado”, que circulava nas Índias, a partir de aproximadamente 1530, e que exercia grande fascínio e despertava ainda mais a ambição e cobiça dos conquistadores. Estes acreditavam que um rei, El Dorado, andava nu, ungido

capitalismo é o fruto, e não a causa, dessa conjuntura de mundialização e centralidade europeia no “sistema-mundo”². “A Ameríndia constitui assim a estrutura fundamental da primeira Modernidade”(DUSSEL, 1995: p. 55).

A Ameríndia e, em particular, o Brasil foi inaugurado de modo violento pela Modernidade. Das violências, nasceu a Modernidade. Não nos referimos às violências propriamente físicas exercidas contra as populações ameríndias. Existe uma predisposição às violências – política, econômica, étnica, religiosa, de gênero - preparada na experiência das Cruzadas, Inquisição e reconquista. Evidentemente, com isso não negamos o tema da “natureza violenta” do próprio ser humano em sentido mais lato. Quando nos referimos à inauguração do Brasil de modo violento, temos em mente a “intenção” das violências. Nesse sentido, nos valem do estudo de Benjamin (1986), “Crítica da Violência”, uma vez que a relação entre o colonizador europeu e os ameríndios ocorreu pelo exercício do poder através da força/violência. Bartolomé Ruiz (2009, p. 95) afirma que também o sentido de “força” é apropriado para entender o significado de “à força”. Não se trata de uma força natural, mas, sim de uma força imposta, condicionada e legitimada, travestida de “processo civilizatório”.

Wirth (2009, p. 19-20) constata, com razão, que o novo mundo é percebido como “matéria-prima moldável”. Afinal, pode-se “imprimir” rapidamente “qualquer cunho que lhes quiserem dar”. Os padrões a serem “impressos” são os europeus. Os “(des)valores” locais não servem. Em seu lugar, os valores particulares da cristandade católico-romana são elevados a nível universal. Os portugueses entendem seus valores como autorreferentes e, a partir disso, como normativos e universais. A partir desta “auto-crença”, a relação com as populações ameríndias e, posteriormente, africanas, bem como com todo o ecossistema, deu-se pela dominação violenta. A dominação violenta visava à destruição da ecoidentidade do escravizado indígena ou africano. O primeiro estágio da estratégia de dominação e destruição da ecoidentidade caracterizava-se pela violência física. Posteriormente, a estratégia para manutenção da dominação ocorreria através da violência simbólica, isto é, da linguagem.

com graxa e recoberto com ouro em pó. Os conquistadores, ávidos pelo metal, colocam-se na busca por este reino de El Dorado. A busca, por sua vez, deixou um rasto de cadáveres pelo chão (MANGONI, p. 78).

² Mais detalhes sobre a tese do surgimento da Modernidade e seu desenvolvimento na segunda Modernidade, veja DUSSEL, 1995: p. 46-58.

No texto “Crítica da Violência”, Benjamin inicia constatando que a violência é correlativa à ética e afirma que só existe violência nas relações morais: “uma causa eficiente se converte em violência, no sentido estrito da palavra, só quando incide sobre as relações morais” (BENJAMIN, 1986, p.160). Seguindo a premissa de Benjamin podemos concluir que uma ação que ainda não incida sobre as relações éticas não poderá ser considerada estritamente violenta.

Só o ser humano é capaz de atos violentos, ou seja, de negar a alteridade de outros seres humanos ou do ecossistema.

A diferença entre a violência e a agressividade é, então, a intencionalidade. A primeira é intencional enquanto a segunda pode ser natural. Beozzo (1987, p. 98) observa que o Brasil-Colônia precisava de indígenas e negros rendidos, abatidos, subjugados, atemorizados pelas armas. A ecoidentidade original era destruída – método da *tabula rasa!* –, para, em seu lugar, impor outra ecoidentidade. Hoornaert (1994) denuncia que o cristianismo tem histórico de afirmar-se na oposição a uma religião já existente. Segundo ele, “o cristianismo nunca vem em primeiro lugar, sempre se forma a partir da reformulação de religião anterior” (HOORNAERT, 1994, p. 48). Na mesma linha, Beozzo afirma que a religião e teologia cristãs no Brasil funcionaram – e não raramente ainda funcionam – legitimando a dominação e violência:

É interessante, pois, acompanhar como sociedades cujo único objetivo é a acumulação e o lucro, a cobiça sem freios, esvaziados de qualquer preocupação ética ou religiosa, destinem ao mesmo tempo lugar tão importante à religião. É porque à religião está destinada tarefa crucial e incapaz de ser obtida pela violência e pelo chicote: dobrar mentes e corações para que aceitem, senão de bom grado, ao menos com alguma resignação, a condição de escravos (BEOZZO, 1987, p. 109)

Para evitar que a agressividade natural se torne violência de autodestruição, o ser humano desenvolve os códigos morais, as leis, o direito, como recursos para neutralizar a pulsão da violência. Dessa forma, a violência é integrada nas relações sociais, inerente ao poder, e a sociedade deve discernir sobre qual é a violência legítima e qual é a violência ilegítima.

Nesse sentido, a tese central é a de que não haveria poder sem violência nem sociedade sem uso “legítimo” da mesma. Esse é o argumento já discutido com os pensadores contratualistas. Benjamin (1986), desse modo, analisa a intencionalidade da violência na lógica dos meios e fins.

Assim, a violência só se caracteriza uma vez que negue a alteridade. Ela pode ser cometida contra outro ser humano ou outros seres vivos, pois dessa forma ela ultraja a ética, na negação do outro como ser. A violência afeta a justiça, mas não a justiça do direito.

No caso das relações humanas, a paradoxalidade violenta de reunir e segregar visava à destruição da ecoidentidade de outra pessoa de forma a que, por fim, ela não mais se reconhecesse em sua identidade, mas, somente na identidade de outra. Steffan afirma:

A destruição da identidade deste [do submetido] é a *conditio sine qua non* de um sistema estável de dominação. A colonização físico-material requer a colonização mental para que possa realizar o fim último de qualquer sistema de dominação: a exploração perene do submetido (STEFFAN, 1999, p. 73).

Para Steffan (1999), a identidade, geralmente, é destruída de modo violento. Depois de alcançado o objetivo de sua destruição,

...o volume do terror físico pode diminuir, já que sua função é assumida, em grande parte, por mecanismos de doutrinação ideológica. Dito de outra forma: conseguida a alienação do submetido mediante (principalmente) a coerção física, a tarefa do colonizador se concretiza ao manter este estado de alienação e ao convertê-lo em seu estado natural... (STEFFAN, 1999, p. 73).

Podemos, então, pensar a violência como negação ou supressão da afirmação de uma identidade individual ou coletiva. O conceito de identidade é definido, especialmente, pela antropologia, onde a ideia de que a construção da identidade é impulsionada pela necessidade de fazer-se parte de um grupo, gerando um sentimento de pertencimento. Este seria um sentimento calcado na diferença: tu te vês diferente, enquanto te relacionas com o outro. Conforme Brandão (1986, p. 42-43) nos elucidava:

...as identidades são representações inevitavelmente marcadas pelo confronto com o outro, por se ter de estar em contato, por ser obrigado a se opor, a dominar ou ser dominado, a tornar-se mais ou menos livre, o poder ou não construir por conta própria o seu mundo de símbolos e, no seu interior, aqueles que qualificam e identificam a pessoa, o grupo, a minoria, a raça, o povo. Identidades são, mais do que isto, não apenas o produto do inevitável da oposição por contraste, mas o próprio reconhecimento social da diferença.

A identidade pode ser reafirmada através da diferença, da negação e até mesmo pela tentativa de extermínio de determinados grupos, fato evi-

dente em diversos momentos da história, e perpetuado em monumentos da civilização. Benjamin (1985, p. 37) inclusive expressa em suas teses sobre a história, sentimento ligado a isso:

O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se às suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto, o amontoado de ruínas cresce em direção ao céu. O que chamamos de “Progresso” é justamente essa tempestade.

Semelhantemente, Ouriques (1999, p. 86) afirma que a linguagem exerce papel fundamental, a saber, como “mecanismo psicolinguístico de dominação social”. A linguagem exerce papel de nominação, consolidação e legitimação das identidades. Além disso, pela linguagem, a hierarquia das diferentes identidades é naturalizada, sendo que uma das identidades que se autoreferenciou, é elevada ao *status* de padronizadora e as demais são medidas a partir desta. Desde o século XIX, por exemplo, o arquétipo idealizado foi do branco e europeu. A partir deste arquétipo, os elementos étnicos distintos (negros, indígenas, mestiços) e de gênero foram, “naturalmente”, medidos e estigmatizados.

Ouriques (1999, p. 90) constata que os ibéricos perceberam o encontro com os ameríndios como encontro de civilizados (eles) e bárbaros (os indígenas). Logo, era necessário civilizá-los, ou humanizá-los, conforme afirma Estragó (*apud* DUSSEL, 1992, p. 514, 522). Humanizar, neste caso, significava converter em “humanos os selvagens”. Os “selvagens” precisavam ser civilizados, condição para sua integração. Como, no entanto, permanecessem certas marcas, ou melhor, “defeitos” externos (cor da pele, hábitos etc), pela linguagem, estas populações continuavam sendo lembradas destes seus “defeitos”. Desta forma, a violência não física continuava, mas, simbolicamente, como legitimação da hierarquia social, religiosa, cultural e de gênero.

A Violência do Desejo Ilimitado

A ideologia do progresso, com sua visão linear que anuncia um futuro que nunca chega, caracteriza-se em uma das raízes da cultura de violências.

Esta “escatologia” que, por exemplo, prega o “Brasil como país do futuro” – Kersten Knipp (2014), com sábia ironia, acrescenta: “há mais de 500 anos”, está presente no discurso dos missionários do Brasil-Colônia, cuja pregação acentuava a não rebelião dos escravos contra a escravidão, pois acarretaria não só na infelicidade presente, mas, também futura. Beozzo (1987: p. 110) ressalta que os escravos eram contidos a partir do discurso de uma esperança de vida futura melhor. Este mesmo discurso, profundamente identificado com o sistema colonial, revitalizado pela neocolonialidade como a cultura do consumo, está presente, por exemplo, na atual religião da prosperidade. Neste caso, a diferença está no fato de que não se trata mais da dominação de escravos pela violência física do sistema colonial mercantil, mas, alienados pela violência simbólica da cultura do consumismo³.

Neste sentido, a violência da exclusão está presente, ao que cabe uma reflexão ética fundamental. Essa mentalidade é legitimada pelo Estado através dos “atos de direito”. Benjamin (1986, p. 161) mostra que o ato de violência (ou força) é instaurado para instituir a ordem social que, por sua vez, utiliza (cria) o direito para auto-legitimar-se: “o direito positivo pode avaliar qualquer direito que surja apenas pela crítica de seus meios. Se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios”. O missionário colonial parte da mesma premissa no discurso religioso. A religião da prosperidade afirma a cultura do consumismo, a qual se autolegitima no capitalismo contemporâneo.

Apropriando-nos de Benjamin (1986), podemos sustentar a tese de que há uma cumplicidade inegável entre violência, direito e discurso religioso, uma vez que não há direito fora da violência nem violência que não seja legitimada pelo direito. Gera, assim, a sustentabilidade do discurso religioso da opressão, negando os princípios da justificação pela fé.

As violências estão estruturadas na cultura do capitalismo e são reproduzidas no discurso de muitas religiões, em particular, de igrejas neopentecostais, com base na religião da prosperidade. A religião da prosperidade é linear e ascendente. A justificação não é por graça e fé, mas pelo progresso alcançado. Este progresso, contudo, é sempre aberto para o futuro, ou seja, é ilimitado. Diferentemente de outras teologias, por exemplo, a teologia luterana, baseada no princípio do *simul iustus et peccator*, que não é linear, ou seja, a fé

³ Moreira (2011, p. 19-20) afirma sobre isso: “...a demarcação simbólica ritualizada pela cultura do consumo passa a ‘contaminar’ a própria marcação simbólica da religião, pois favorece a formação de grupos e minorias que se sentem abençoadas por Deus, porque ‘eleitas’ pelo mercado”

tem “altos e baixos”. Portanto, a santidade/fé não pode ser medida a partir do “alto”, da riqueza e saúde, mas, a vivência da fé nos “altos e baixos” da vida.

A religião da escravidão no Brasil-Colônia e a religião da prosperidade atual funcionam conforme a lógica do mercado. Citemos um exemplo para demonstrar isso. Recentemente – como já faz alguns poucos anos, permitam-nos, com certa ironia, ousar: “há bastante tempo atrás” – o jornalista Brito (2013) publicou uma reportagem a respeito de um novo modelo de carro, lançado no mercado em 2013. A reportagem foi intitulada assim: “Carro é como celular e tem de ficar obsoleto; [designemos a montadora simplesmente de “X”] e outras marcas já agem assim”. Segundo a reportagem, o mercado capitalista age a partir do conceito da “obsolescência programada”, segundo o qual “...todo produto tem um prazo específico, pré-determinado para ficar datado, indesejado, e ter um sucessor (ainda que continue funcionando perfeitamente).” Então, ainda segundo a reportagem, a indústria automobilística caminha na direção da indústria de celulares, buscando colocar no mercado, anualmente, modelos aparentemente novos de carros, provocando o desejo pelo novo. Isso ficou evidente no caso da [... “X”], ao apresentar o novo [carro “Y”], em 2013, cujo carro, para fins de marketing, tinha a placa com as letras “OLD” (velho): o novo logo é velho e necessita ser substituído! De forma subliminar, “OLD” já sugere que a felicidade “duradoura” só é possível se, após um ano, houver reconhecimento do “NEW” como “OLD”. A felicidade, semelhantemente ao escravo negro, também para o proprietário do, agora “OLD Y”, é jogada para mais adiante, como uma espécie de “escatologia escapista” (LE GOFF, 1996, p. 439).

Jung Mo Sung (2012), ao falar sobre o espírito que move o capitalismo, ressalta que este se caracteriza pela ideia de que o ser humano precisa adquirir mais riqueza e que a identidade do ser humano está associada à sua capacidade de consumo. Claro, ele lembra que o desejo do ser humano em *ter* o que outrem tem não é invenção do capitalismo. Já, por exemplo, nos Dez Mandamentos verificamos que há o problema do ser humano desejar o que não é seu (“Não cobiçarás a casa do teu próximo, não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma do teu próximo.” Ex. 20.17). Novo no capitalismo foi fundar uma versão social para canalizar o desejo do ser humano pelo que não tem. Até a Idade Média, segundo Sung, são estabelecidos limites ao desejo; buscou-se controlar o desejo de tal forma que, certas coisas, não podiam ser possuídas, ou seja, havia uma “repressão saudável do desejo”. O problema no capitalismo

é que este “des-limitou” o desejo de possuir o que outrem tem. Nisso consiste um problema candente da atualidade pelas suas implicações violentas tanto nas relações humanas como nas relações do ser humano com a criação. O desejo ilimitado potencializado pelo capitalismo traz a crise da sustentabilidade, pois o mundo não tem riquezas exploráveis de forma ilimitada. Portanto, o desejo ilimitado em possuir conflita com a finitude do próprio ecossistema. E isso se deve constituir em dilema ético. Neste sentido, já como colaboração para enfrentamento da crise, Sung ressalta que é necessário redefinir o conceito de sustentabilidade não atrelado ao funcionamento do sistema econômico, mas ao funcionamento da sociedade, pois a sustentabilidade do sistema econômico não garante sustentabilidade e justiça social.

Não há ordem social que não se institua por um ato de “força” ou de “poder”. Esta cria uma nova ordem e com ela o direito que a legitima como ordem justa. Todo direito que venha questionar essa nova ordem é considerado ilegítimo. Ela (a força) é a origem de todas as nações. Toda a sociedade que se apresenta na história está alicerçada por uma ordem social, em geral instituída pela força e legitimada pelo direito. A expressão das diferenças e das contradições entre seus grupos e classes é evidente pelas condições materiais de que são portadoras, gerando significados e simbologias características desses grupos. Essa realidade é reapresentada no discurso das religiões da prosperidade. Esse discurso se constitui em cenário portador de referências e explicações das relações humanas e do funcionamento da sociedade, através do consumo alicerçado também no *American Way of Life*, pois, afinal, a felicidade vem somente através do *ter*, e quem *tem* foi abençoado pelas graças de Deus.

A Modernidade e as Violências Necessárias

Wallerstein (1998, p. 49-50) menciona que a economia mundial capitalista é fruto dos intentos humanos de, coletivamente, alcançar um acordo com contradições, ambiguidades e complexidades deste sistema. O campo da batalha em torno destas contradições é a própria cultura. A cultura constituiu-se em campo ideológico desta batalha.

Zygmunt Bauman, semelhantemente a Mo Sung (2012?), afirma:

A vida em torno de produtor tende a ser normativamente regulada. Há um mínimo de que se precisa a fim de manter-se vivo o que quer que o papel de produtor possa requerer, mas também um máximo com que se pode sonhar, desejar e perseguir, contando com a aprovação social (...). A vida em torno

do consumo, por outro lado, deve se bastar sem normas: ela é orientada pela sedução, por desejos sempre crescentes e quererem voláteis— não mais por regulação normativa (...). Como não há normas para transformar certos desejos em necessidades e para deslegitimar certos desejos como “falsas necessidades”, não há teste para que se possa medir o padrão de conformidade. O principal cuidado diz respeito, então, à adequação, a estar “sempre pronto”; a ter a capacidade e oportunidade (BAUMAN, 2001, p. 132).

Wallerstein (1998, p. 57-58) menciona que, baseado no universalismo da Modernidade, o mercado se vale da “competição”, estimulando indivíduos e grupos no sentido de alcançarem o que outras pessoas já alcançaram. Com isso a violência se torna necessária. Ou seja, pela competição, o mercado oferece a possibilidade de que todas as pessoas se tornem “iguais”. A desigualdade, contudo, é inevitável, até lá. Assim, a realidade de desigualdade e a promessa de igualdade se retroalimentam. Sem a desigualdade, a promessa de igualdade não faz mais sentido.

Leonardo Boff (2011, p. 55, 58, 67) denuncia o paradigma da Modernidade que provoca violências sobre a Terra. O paradigma da Modernidade desequilibrou não somente as relações humanas, em busca de conforto e crescimento ilimitado de bens e serviços, gerando pobres e ricos, mas, também, desequilibrou os ecossistemas. Diante disso, a opção pelos pobres, segundo Boff, deve ser também opção pela Terra, empobrecida por este paradigma moderno. Esta opção, para Boff (2011, p. 80), exige do

...ser humano (...) refazer essa experiência espiritual de fusão orgânica com a Terra, a fim de recuperar suas raízes e experimentar sua própria identidade radical. Trata-se de uma (...) nova ótica [que] poderá produzir uma nova ética centrada no cuidado por tudo o que vive.

Trata-se, portanto, de uma relação com a Terra em que o ser humano não a encare como objeto, pretendendo possuí-la, negando sua alteridade, mas como ser vivo, limitado e doente, ou seja, sujeita a todas as ameaças que ele próprio corre. Também Wallerstein (1998, p. 66) clama “...que temos que reverter a história da ciência e retornar das causas eficientes para as causas finais”. E acrescenta:

Se retornarmos ao começo da metafísica e reabirmos a questão da natureza da ciência, creio que será provável, ou pelo menos, possível, podermos reconciliar o nosso conhecimento das origens e da legitimidade dos particularismos de

grupos com o nosso senso do significado social, psicológico e biológico de humanidade e de humanitarismo. (...) tenho a sensação de que, em termos de cultura, o nosso sistema mundial está precisando de alguma “cirurgia”. (...) A medicina, como forma de conhecimento, demonstrou com muita clareza os seus limites. Por outro lado, a arte da medicina representa a eterna transição, e, com isso, encarna a esperança e a resposta perene ao sofrimento, à morte, e à transição, por mais que esta esperança deva ser moderada pela consciência das próprias limitações humanas (WALLERSTEIN, 1998, p. 66-67).

Conclusões

Em nosso entendimento o desejo ilimitado potencializado pelo capitalismo é o motor das violências estrutural e cultural na sociedade. Esta potencialização ocorre ainda devido ao enfraquecimento do imperativo do dever e da exaltação do direito individual de ter. Disso resulta que o espírito capitalista necessita das violências para existir.

A provocação do desejo ilimitado, com base na cultura do descarte e da criação de dejetos, produz violências. Provocado, o desejo quando confrontado com a impotência, leva à prática da corrupção, dos furtos e assaltos, do tráfico de drogas, comércio de armas, constituindo e potencializando redes a serviço das violências. De outro lado, o desejo é aguçado pelo sistema financeiro que empresta a altos juros, iludindo sobre a possibilidade do ter. O espaço não nos permite exemplificar mais como, a partir do aguçamento do desejo ilimitado pelo ter, produz violências que, de alguma forma, precisam ser percebidas como interconectadas.

Referências

- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BARTOLOMÉ Ruiz, C. M. M, A justiça perante uma crítica ética da violência. In: BARTOLOMÉ Ruiz, C. M. M. (Org.) **Justiça e Memória, para uma crítica ética da violência**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. (Org.). **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Obras Escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1985. v. 1, p. 229-231.
- BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência, Crítica do Poder. In: **Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie**. Escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1986.
- BEOZZO, José Oscar. Evangelho e Escravidão na Teologia Latino-Americana. In: RICHARD, Pablo. (Org.). **Raízes da Teologia Latino-Americana**. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 83-122.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e Etnia: construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRITO, Eugênio Augusto. **Carro é como celular e tem de ficar obsoleto**; Kia e outras marcas já agem assim. Disponível em: <http://carros.uol.com.br/noticias/redacao/2013/04/12/carro-e-como-celular-e-tem-de-ficar-obsoleto-kia-e-outras-marcas-ja-agem-assim.htm>. Acesso em: 21 maio 2013.

DUSSEL, Enrique. Sistema-Mundo, Dominação e Exclusão – Apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo. (Org.). **História da Igreja na América Latina e no Caribe: 1945-1995**; o debate metodológico. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Cehila,1995. p. 39-79.

ESTRAGÓ, Margarita Duran. As Reduções. In: DUSSEL, Enrique. (Org.). **Historia Liberationis**—500 anos de História da Igreja na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 514-530.

HOORNAERT, Eduardo. **História do Cristianismo na América Latina e no Caribe**. São Paulo: Paulus, 1994.

KNIPP, Kersten. **Das Ewige Versprechen; eine Kulturgeschichte Brasiliens**. Disponível em: http://www.amazon.de/Das-ewige-Versprechen-Kulturgeschichte-taschenbuch/dp/3518464485/ref=sr_1_1?ie=UTF8&qid=1393606982&sr=8-1&keywords=Kersten+Knipp. Acesso em: 28 mar. 2014.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: UNICAMP, 1996.

OURIQUES, Nildo Domingos. O Significado da Conquista: cinco séculos de domínio. In: RAMPINELLI, Waldir José; OURIQUES, Nildo Domingos. (Orgs.) **Os 500 Anos: a conquista interminável**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 83-109.

MANGONI, José Antonio. **Violência e idolatria no cristianismo**; uma leitura da invasão cristã europeia a partir da crítica da religião de Feuerbach e da concepção bíblica de Deus. Disponível em: <http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/5295/1/000269461-Texto%2BCompleto-0.pdf> . Acesso em: 7 jul. 2014.

MOREIRA, Alberto da S. Religião, transformações culturais e globalização. In: OLIVEIRA, Irene D.; REIMER, Ivoni R.; SOUZA, Sandra D. (Orgs.). **Religião, Transformações Culturais e Globalização**. Goiânia: PUC, 2011. p. 9-38.

STEFFAN, Heinz Dieterich. Sociedade Global – Identidade Colonial. In: RAMPINELLI, Waldir José; OURIQUES, Nildo Domingos. (Org.) **Os 500 Anos: a conquista interminável**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 69-82.

SUNG, Jung Mo. Entrevista concedida ao jornalista da Faculdades EST, Micael Vier Behs. **III Simpósio do Mestrado Profissional em Teologia**. 20 e 21 de janeiro de 2012. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=jGGBkixkf9s> . Acesso em: 21 maio 2013.

WALLERSTEIN, I. A cultura como campo de batalha ideológico do sistema mundial moderno. In: FEATHERSTONE, Mike. (Org.). 2. ed. **Cultura Global: Nacionalismo, globalização e modernidade**. Rio de Janeiro: Vozes, 1998 p. 41-67.

WIRTH, Lauri Emilio. Protestantismos latino-americanos: entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais. In: FERREIRA, João Cesário Leonel. (Org.) **Novas Perspectivas sobre o Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2009. p. 15-46.

Submetido em: 27-7-2016

Aceito em: 16-04-2017