

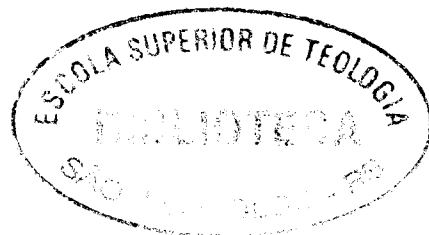
**A PRODUÇÃO DA (IN)VISIBILIDADE DA PESSOA PORTADORA DE
DEFICIÊNCIA MENTAL - CARTOGRAFIA DE UMA COMUNIDADE BATISTA**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Por

Mary Rute Gomes Esperandio

No. tomo:
86221



em cumprimento parcial das exigências do
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia
para obtenção do grau de
Mestre em Teologia

T M 60

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA

São Leopoldo, RS, Brasil

Janeiro de 2001

BANCA EXAMINADORA

Wanda Deifelt

Presidente: Professora Dr.^a Wanda Deifelt

Oneide Bobsin
1º examinador: Professor Dr. Oneide Bobsin

Rejane Czermak
2ª examinadora: Professora Dr.^a Rejane Czermak

Agradecimentos:

Às orientadoras desta pesquisa, Prof^a. Dr^a. Wanda Deifelt e Prof^a. Dr^a. Rejane Czermak, pela aposta e acompanhamento. Uma investigação que exige a aproximação do finito ilimitado, muitas vezes, só é possível fazer acompanhado.

À Primeira Igreja Batista em Porto Alegre, por ter se aberto a um processo desconhecido e desestabilizador.

Às amigas Mariene e Míriam e ao amigo Raul, pela disposição em construir o novo.

À AFAD - Associação dos familiares e amigos do Down, pelas alegrias nascidas em cada encontro.

Ao CNPq, pelo auxílio da bolsa, possibilitando a realização deste estudo.

Ao Instituto Ecumênico de Pós-Graduação pelo apoio durante o percurso.

À INATE, pela oportunidade de intercâmbio na Noruega.

Ao Prof. Dr. Christhóph Schneider-Harpprecht, a quem devo as primeiras orientações.

Às amigas Regina e Christina, pelas trocas e palavras de incentivo.

Ao professor e amigo Dr. Berge Furre por sua abertura à minha "estrangeiridade".

Aos meus pais, pelo apoio e ajuda durante o processo de estudo.

À minha família, Samuel, Filipe e Evelin, os quais com amor e carinho têm me sustentado durante os processos de des-re-territorializações.

A Deus, pela vida.

Apesar de todos os medos,

Escolho a ousadia.

Apesar dos ferros,

Construo a dura liberdade.

Prefiro a loucura à realidade,

E um par de asas tortas

Aos limites da comprovação

E da segurança.

Palavras de Lya Luft, nas quais me espelho.

Dedicatória:

Àqueles que abrem um espaço de escuta ao estranho e estrangeiro... e encaram o risco de se "outrar".

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. *A produção da (In)visibilidade da pessoa portadora de deficiência mental. Cartografia de uma comunidade Batista*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2001.

RESUMO

A (in)visibilidade da pessoa portadora de deficiência mental vincula-se a uma trama tecida no social pelo entrelaçamento de vários fios: o econômico, o político, o cultural, o psicológico, o sociológico, e dentre eles, o institucional religioso. Este último, representa, portanto, apenas um destes fios que atuam nos processos de produção de exclusão/inclusão da pessoa portadora de deficiência mental. Assim, o presente estudo apresenta uma investigação/invenção acerca de como estes processos produtores de (in)visibilização vão se constituindo, desde o viés do discurso teológico, nas tessituras sociais e com a participação do institucional religioso. Através da metodologia utilizada - a cartografia, intenta-se, ainda, captar o quê, na prática cotidiana de uma comunidade de fé Batista, pode funcionar como elemento transformador de processos outros que afirmem a vida em sua multiplicidade e singularidade. A escolha ética que atravessa e define esta experimentação é clara: Quer-se sustentar a vida em seus processos de expansão.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. *The production of the (In)visibility of people with mental disability. Cartography of a Baptist Community.* São Leopoldo: Graduate School of Theology, 2001.

ABSTRACT

The invisibility of people with mental disability is linked to the interweaving of several strands of the social web, including economic, political, cultural, religious, psychological, and sociological elements. Formal religion, therefore, represents one of these threads that acts upon the processes resulting in the exclusion/inclusion of the mentally disabled person. Thus, the present study presents an investigation into how these processes that produce invisibility are composed, within theological discourse, in social spheres, and with the participation of formal religion. The choice of methodology applied – cartography – is intended to trace which elements in the day-to-day life of a Baptist Community can function as transforming elements that affirm life, in its multiplicity and its singularity. The ethical choice that transverses and defines this investigation is clear: the intention is to sustain life in its processes of expansion.

SUMÁRIO

RESUMO	6
ABSTRACT	7
SUMÁRIO	8
INTRODUÇÃO	10
TRAMAS DA (IN)VISIBILIDADE	15
A trama da in-visibilidade desde os fios do discurso teológico	17
A tessitura das práticas sociais	25
As tramas da (in)visibilidade trançadas no/pelo institucional religioso	35
O REVERSO DA (IN)VISIBILIDADE	54
A captura do Invisível ou a Realidade do Invisível	57
Os movimentos do desejo, subjetividade e caos	61
Os processos de subjetivação	68
Os processos de singularização	71
Atual, Virtual e Campo dos Possíveis	73
"O fio de Ariadne" - Ou, O método Cartográfico	76
TRANÇAS DA (IN)VISIBILIDADE	85
O nascimento do território institucional religioso	89
Estratégias do desejo e suas formações: O ser, saber e poder	95
As linhas flexíveis e de fuga: A (in)suportabilidade das desestabilizações	98
TECENDO REDES DE VISIBILIDADE	109
A cartografia das linhas de fuga: Possibilidades de uma prática eclesiológica singularizada.	111
Movimentos de des-re-territorialização	120
CONCLUSÃO	137

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	146
ANEXO I	153
PROJETO "TECENDO REDES SOLIDÁRIAS"	153
ANEXO II	156
INSTRUMENTO DE PARCERIA (IGREJA & AFAD)	156
ANEXO III	161
ENCARTE DO BOLETIM DA IGREJA	161

INTRODUÇÃO

"Pus diante de ti a vida e a morte... Escolhe pois a vida, para que vivas, tu e a tua descendência" Deut. 30:19.

A composição das palavras que deram forma a este exercício de pensamento que se apresenta como reflexão aqui-agora foi gestada e parida em meio a dores e alegrias. Foi maternalmente produzida "com tudo aquilo que temos de sangue, de coração, de fogo, de alegria, de paixão, de tormento, de consciência, de destino e de fatalidade. Viver...[isso significa] para nós, constantemente, transformar em luz, em chama, tudo aquilo que somos; tudo aquilo que nos toca, também; não podemos fazer de outra maneira" (Nietzsche, 1991, p. 66)¹.

Afirmar isto, significa nada mais que o reconhecimento de que o trabalho apresentado aqui, é uma espécie de "autobiografia involuntária"². É a exposição de uma relação feita de amor e ódio no contexto religioso denominacional.

¹ Opto por fazer a referência bibliográfica da citação, no corpo do texto, conforme orientação prevista na regra nº 4.1., das Normas da ABNT- Associação Brasileira de Normas Técnicas, NB-896, maio/1990.

² Expressão usada por Nietzsche ao declarar ter descoberto que "toda grande filosofia até aqui não passou de uma simples confissão de seu autor e uma espécie de autobiografia involuntária e inconsciente, (...) e que as intenções morais (ou imorais) formam o verdadeiro germe vital a partir do qual toda a planta cresce..." (Nietzsche, 1970, p. 16)

É, portanto, uma tentativa de dobrar a força originária do campo religioso que afeta em profundidade a subjetividade de quem dele faz parte. E é, sobretudo, um exercício para transmutar uma existencialidade em luz e chama, em fio condutor de calor.

Este fio é portador de força, mas não tem uma força em si. Como um devir, ele existe como virtualidade à espera de que algo venha se efetuar através de encontros e agenciamentos. É um fio que tomou forma em meio ao caos, à desordem do pensamento, às sensações das quais se escreve e com as quais se escreve. Um exercício arriscado porque

no momento em que alguém se aventura para fora do reconhecível e do tranquilizador, (...) caem os métodos e as morais, e pensar torna-se como diz Foucault, um 'ato arriscado', uma violência que se exerce primeiro sobre si mesmo (...) e desde que se pensa, se enfrenta necessariamente uma linha onde estão em jogo a vida e a morte, a razão e a loucura, e essa linha nos arrasta (Deleuze, 1998, p. 128).

Duas coisas potencializam a realização deste estudo. Primeiramente uma inquietação sentida ante o rechaço social generalizado em relação à diferença trazida pela pessoa portadora de deficiência mental (p.p.d.m.).

A segunda, que acompanha essa primeira, pode ser descrita como uma espécie de interrogação diante do silêncio de grande parte das igrejas cristãs tradicionais em relação à essa temática. As estatísticas apontam um número bastante elevado de pessoas portadores de deficiência mental. Onde estão elas? Por que dificilmente são encontradas nos espaços de expressão religiosa? E aquelas que o olhar alcança, qual tem sido a qualidade desse olhar?

Esta atitude interrogativa, entretanto, não se fundamenta em razão de parecer contraditória a prática das igrejas cristãs em relação ao fazer do próprio Cristo - sua

inspiração. O modo de existência de Cristo foi singularizado no sentido de que ele não se deixou capturar pelos modos de produção subjetiva dominantes de seu tempo. Seu discurso e prática evidenciam a abertura de espaços de escuta às linhas de virtualidades emergentes, principalmente, nos devires minoritários³. Muitas igrejas cristãs anunciam o amor de Cristo ao mesmo tempo em que parecem cegas aos devires minoritários, às exclusões, às injustiças sociais.

Mas, se não é em razão dessa estranha contradição, sobretudo, se considerar ainda, a busca das famílias diretamente envolvidas com a questão da deficiência mental por uma explicação religiosa que dê sentido a esta experiência existencial, em que se sustenta essa interrogação?

Este estudo não se fundamenta no pressuposto de um fazer eclesiológico idealizado a-priori, onde se busca evidenciar contradições no campo teórico-prático e propor formas outras de saídas também idealizadas. Não!

Pretende-se, sim, a partir da inquietação e da interrogação, investigar como os processos que produzem exclusões/inclusões vão se constituindo no campo social, com a participação do institucional religioso, e, sobretudo, captar o quê, na prática de um determinado cotidiano, pode funcionar como elementos disruptores, trans-formadores de um outro processo que afirme a vida em toda a sua multiplicidade e singularidade.

Assim, impõe-se a necessidade de buscar possíveis respostas a indagações como: Que tipo de vida vibra numa comunidade de fé (de denominação religiosa batista) e que

³ Os devires minoritários referem-se às possibilidades de que processos de subjetivação, emergentes das minorias excluídas do campo de produção subjetiva dominante, venham a se singularizar.

pode ser associada a processos de produção da inclusão/exclusão da p.p.d.m.? Como a (in)visibilidade⁴ da p.p.d.m. é tecida desde um discurso teológico cristão, na tessitura social, e no próprio cotidiano do institucional religioso? De que forma a produção subjetiva nesta/desta comunidade de fé favorece a (in)visibilidade da p.p.d.m.? Quais brechas existentes no instituído possibilitam um processo instituinte diferenciador e não repetidor da prática instituída?

Estas questões norteadoras da pesquisa apontam para uma busca no campo de possíveis. Assim, esta investigação se constitui ao mesmo tempo numa invenção. Invenção de outras paisagens que se vão delineando durante a "atividade cartográfica", método utilizado na realização deste estudo. Por isto, o seu caráter de experimentação. E é uma experimentação no campo ético-estético, porque sua intencionalidade primeira é de afirmação da vida. Neste sentido, não se trata apenas de avaliar ou meramente constatar possíveis elementos que favorecem os processos de inclusão/exclusão da p.p.d.m., mas também participar, entrar no movimento de produção de sentidos, de criação de outros "possíveis" em relação à questão da deficiência mental. (Não seria isto, também, fazer teologia?)

Com ênfase no viés teológico-cristão, e pretendendo captar os processos como a (in)visibilidade da p.p.d.m. vão sendo produzidos, este estudo se inicia evidenciando as "Tramas da (In)visibilidade". Os fios que compõem o discurso teológico encontram-se imbricados nas tessituras sociais e se estendem ao modo de existência próprio de comunidades batistas, favorecendo, via de regra, a invisibilização da p.p.d.m..

⁴ A palavra "(in)visibilidade", escrita nesta forma, quer marcar que a visibilidade da p.p.d.m. que se produz no social é atravessada pelo "in" da invisibilidade. É neste sentido que a referência à visibilidade da p.p.d.m. será tomada ao longo deste estudo.

A problemática da deficiência mental não é compreendida aqui como sendo da ordem de um grupo, ou de sujeitos individuais. Ela é pensada como sendo um elemento que participa na complexidade, no caos onde os movimentos do desejo engendram os processos de subjetivação e fabricam o real social. Assim, o Capítulo II - "O reverso da (in)visibilidade", mostra o caráter processual da produção da inclusão/exclusão da p.p.d.m. numa compreensão de subjetividade que se delinea permanentemente, em meio a uma multiplicidade infinita de forças em movimento de atração e repulsa. O referencial exposto neste capítulo fundamenta também a escolha do método cartográfico que sustenta a experimentação.

A genealogia, ciência que se ocupa em compreender a formação e instituição dos regimes de verdade, serve de suporte ao método cartográfico. Assim, o Capítulo III - "Tranças da (In)visibilidade", pretende mostrar como os modos de subjetivação que se processam no território religioso investigado - uma comunidade Batista em Porto Alegre - imbricados a outros elementos, favorecem a (in)visibilização da p.p.d.m..

Por último, o Capítulo IV, "Tecendo redes de visibilidade", apresenta a via percorrida (e ainda em percurso) na/pela comunidade religiosa onde esta experimentação tem lugar. A cartografia evidencia os movimentos do desejo que atravessam esta comunidade. Ao participar neste movimento que a igreja faz (às vezes de abertura, às vezes de fechamento) em relação à questão da diferença trazida pela p.p.d.m., busca-se inventar outros "possíveis", "pequenos" acontecimentos que potencializem a efetuação de processos outros de afirmação da vida em sua multiplicidade e heterogeneidade.

TRAMAS DA (IN)VISIBILIDADE

"Senhor, quando te vimos com fome, ou com sede, ou estrangeiro, ou sem roupa, ou doente, ou na cadeia, e não o ajudamos? Ao que ele lhes responderá: Em verdade vos digo que, quando a um destes pequeninos não o fizestes, não o fizestes a mim". Mateus 25: 44, 45.

Segundo dados da Organização Mundial de Saúde, 10% da população brasileira é portadora de algum tipo de deficiência. Dentre estas, 5% é portadora de deficiência mental. É um número elevado de pessoas - quase uma "população". No entanto, chama a atenção o fato de muito pouco serem vistas nos espaços do cotidiano - nas ruas, nos parques, em lojas, transportes coletivos, locais diversos voltados ao lazer e ainda, os espaços de expressão religiosa.

Esta presença quase imperceptível da p.p.d.m. nos espaços sociais, a despeito de um número tão elevado, não é obra do acaso. Pelo contrário, sua (in)visibilidade tem sido socialmente construída, sendo resultante de uma combinação articulada de fatos que não existem isoladamente, pois

conforme Veyne, o tecido da história, esta "trama", emerge "de uma mistura muito humana e pouco 'científica' de causas materiais, de fins e de acasos". (1998, p. 42).

A forma como os sujeitos foram construindo e organizando suas existências no percurso da história mostra como os fatos vão se articulando, num agenciamento coletivo, dando sentido e (re)criando práticas discursivas que se legitimam entre si e dão vida aos processos de inclusão/exclusão da p.p.d.m..

Em que medida o discurso teológico e institucional participa nos processos de (in)visibilização da p.p.d.m? Por quais caminhos percorre, se conecta aos outros, ao mesmo tempo em que se (com)funde com os outros e que em seu conjunto define os lugares e não-lugares da p.p.d.m.?

O discurso teológico sobre a deficiência mental não se expressa de uma forma contínua. Ele se produz na história e vai sofrendo alterações significativas, com implicações práticas.

Este capítulo pretende trazer algumas luzes sobre os processos que, em sua articulação, compõem a trama da (in)visibilidade da pessoa portadora de deficiência mental.

Há que se esclarecer, no entanto, o recorte deste olhar. É um olhar direcionado para os fios do discurso teológico, das tessituras sociais que se constituem no locus onde a (in)visibilidade se objetiva, e tenta, por fim, captar a forma como esta (in)visibilidade é trançada no/pelo viés institucional religioso, através do modus operandi institucional enquanto máquina de produção de subjetividade.

Estas três dimensões a partir de onde se exercita o olhar sobre a (in)visibilidade da p.p.d.m. não são instâncias auto-excludentes. Pelo contrário, elas estão

inteiramente imbricadas, tornando-se impossível demarcar os seus limites. Foge à pertinência do referencial aqui utilizado, quaisquer tentativas de concepções dicotômicas ou compartimentalizadas. Ao mesmo tempo, reconhece-se que este todo se constitui apenas em um fragmento dentre uma multiplicidade de abordagens, ou mesmo de possibilidades de compreensão dos processos de inclusão/exclusão da p.p.d.m. que se vão construindo desde os mais diferentes campos do saber e de sua conseqüente materialização no real social.

Em razão destas considerações, uma dificuldade se apresenta já inicialmente: Como falar destas tramas, enfocando em separado: o discurso teológico, as tessituras sociais e o institucional religioso? Não estariam todos estes elementos imbricados de tal forma, que não há como perceber os seus limites? De fato, a separação aqui colocada tem uma finalidade apenas de salientar com mais ênfase, um destes elementos de cada vez. No entanto, eles se (con)fundem, se imbricam e formam nos seus entrelaçamentos rizomáticos, a trama que ajuda a compor os processos de inclusão/exclusão da p.p.d.m.

A trama da in-visibilidade desde os fios do discurso teológico

Não se intenciona apresentar, através deste estudo, a grande gama de textos bíblicos que trata da questão da deficiência mental, e que em seus diferentes contextos enfocam várias formas de compreensão, bem como possibilitam um tratamento hermenêutico variado a partir do conhecimento que se tem hoje do tema.

Algumas passagens serão mencionadas sem a profundidade de uma exegese bíblica. Sua utilização tem a finalidade de ilustrar não apenas os diferentes modos de compreensão da deficiência mental a partir de textos bíblicos, como também

mostrar a própria construção, na história, deste discurso teológico.

Os textos bíblicos sustentam interpretações diversas para a causa da deficiência mental. Tanto pode ser vista como sendo resultado de pecado, e neste caso seria então uma "maldição divina"⁵, quanto como sendo um meio para a manifestação da graça divina, neste caso, portanto, uma "bênção"⁶. Ao longo da história cristã ocidental, é vista ainda, como uma oportunidade para o exercício coletivo da caridade cristã, primeiramente "permitindo" seu trânsito junto aos considerados "normais", e mais tarde, à época das institucionalizações, indo ao seu encontro, nos locais segregados.

Nos dias atuais, a deficiência mental continua sendo compreendida, por muitos, a partir de uma perspectiva religiosa. Entendida como "bênção de Deus", ou "plano de Deus", é tomada como sendo uma forma particular da qual o divino se utiliza para "comunicar algo" à família.

Ela é compreendida, também, como um sofrimento merecido, um castigo divino por um erro cometido nesta ou numa "outra vida" - um "carma". Como castigo ou bênção, ambas as perspectivas apontam a deficiência mental como tendo origem no divino. O universo religioso, em sua pluralidade, sustenta ambas as explicações.

Na tentativa de encontrar sentido à experiência trazida pela deficiência mental, busca-se por uma compreensão desvinculada do social, das condições sócio-econômicas, educativas e culturais. O mesmo social, de onde se despregam as explicações, se constitui no produtor e legitimador dos

⁵Textos como II Samuel 12: 1-14, e Salmos: 38, entre outros, possibilitam esta interpretação.

⁶João 9:3.

sentidos diversos que esta experiência assume na vida de cada um. Assim, no movimento incessante e produtivo de regimes de verdade, as configurações sociais se delineiam.

Na opinião de Nancy Eiesland (1994), teóloga feminista americana, ela mesma portadora de deficiência física, a tradição cristã trata a questão da deficiência desde uma perspectiva de caracterizações contraditórias, como: "divinamente abençoadas" ou "amaldiçoadas", "super-heróis espirituais" ou "corrompidos pela maldição". Do ponto de vista das lógicas binárias simples, independentemente do polo em que se encontra, o relacionamento com Deus é sempre compreendido como algo "não usual". Ela chama a atenção para o fato de que o Novo Testamento dá suporte para que se estabeleça relação entre pecado e deficiência. O texto de Lucas 5:18-26, por exemplo, tem sido interpretado como a história dos amigos heróis que ajudam na cura de um "pecador aleijado". Cura física e perdão de pecados são representados, aqui, como sendo equivalentes. Uma outra passagem também usada para relacionar pecado e deficiência, encontra-se em João 5:14, quando da cura de um homem paralítico. Jesus diz: "Não peques mais, para que não lhe aconteça coisa pior". Na opinião de Eiesland, "estas passagens tem sido frequentemente citadas como prova de que a deficiência é um sinal de uma imperfeição moral ou retribuição divina para o pecado" ⁷ (1994, p. 71).

O binômio: pecado-deficiência é encontrado também no relato de João 9:1-3. Uma explicação possível a respeito deste vínculo entre pecado e deficiência pode ser remetida ao modo como os judeus entendiam a lei de Moisés. Tomada como um programa fixo e imutável que regia suas vidas e comportamento, a lei também esclarecia e dava orientações

⁷ "These passages have frequently been cited as proof that disability is a sign of moral imperfection or divine retribution for sin".

acerca do lugar e participação da pessoa portadora de deficiência nos rituais cúlticos⁸.

Esta relação de causa-efeito (pecado como causa e a deficiência como efeito daquele), encontra justificativa na forma como entendiam o caráter "zeloso" de Deus: "... sou Deus zeloso, que visito a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração..." (Êxodo 20:5).

A atitude de Jesus descrita neste texto de João 9, demonstra uma concepção revolucionária para a época, uma ruptura com o legalismo que se desenvolveu a partir das leis de Moisés. Esta, ampliada de tal forma, passou a ser um código extenso e detalhado, com excesso de normas, em lugar dos dez mandamentos iniciais. E alcançou lugar e supremacia absoluta no ser-fazer dos judeus⁹. A lei exercia, portanto, um poder tirânico sobre o povo.

Ao responder: "Nem ele pecou nem seus pais; mas foi para que nele se manifestem as obras de Deus", Jesus problematiza o senso comum "pecado-deficiência", tomado como valor de verdade inquestionável.

Quando João Batista envia seus discípulos a Jesus perguntando-lhe se seria ele "aquele que haveria de vir", a resposta de Jesus mostra que o critério para julgá-lo como sendo ou não o Cristo, deveria ser buscada no caráter ético do seu fazer. Sua resposta: "... os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são curados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam, e a Boa-Notícia do evangelho é anunciada aos pobres" (Lucas 7:22), mostra sua abertura aos devires minoritários, uma existência singularizada num caráter

⁸ Estas orientações se encontram em Levíticos 21:16-24.

⁹ Os textos de Mateus 23:4, Lucas 11:46 e Mateus 11:30 apresentam uma crítica forte de Jesus dirigida ao "legislativo", homens que se arrogavam o poder de instituir leis abusivas, e portanto criadores de "fardos pesados" impostos ao povo.

ético. "Talvez até seja preciso dizer que em muitas formações sociais não são os senhores, mas antes os excluídos sociais que constituem focos de subjetivação" (Deleuze, 1998, p. 189).

Enquanto a prática social homogeneizada em relação às leis e aos valores vigentes era atravessada pela discriminação em suas várias expressões, Jesus deixa claro que seu modo de existência se sustenta não em escolhas morais (legais) mas em escolhas éticas. Ele se solidariza com os desvalidos/desvalorizados na sociedade - estes "exprimem um movimento de subjetivação".

Uma outra forma de interpretar questões relativas à deficiência tem se baseado nas passagens bíblicas que relatam a história de Jó e a parábola do pobre Lázaro.¹⁰ Estes textos possibilitam uma interpretação de sofrimento como sinal de "eleição divina" devendo o mesmo ser suportado, ou seja, o sofrimento deve ser vivido como virtude. Ao ser associada a sofrimento, a deficiência se apresenta como um valor "especial", e vincula-se a uma moral na ordem das virtudes.

Os casos de deficiência registrados na bíblia, indicam que nos primeiros séculos da era cristã, não existia o constructo "deficiência mental". A bíblia relata histórias de deficiências físicas diversas e de pessoas consideradas como possuídas por demônios e/ou loucas. "Possessão demoníaca" constituía a definição de um comportamento considerado fora dos padrões de normalidade estabelecidos.

O discurso teológico cristão traz a herança Platônica que funda uma dicotomia entre corpo/mente. Na tradição cristã ocidental, a dicotomia que se estabelece passa a ser

¹⁰ Jó 1 a 42; e Lucas 16:19-31.

entre corpo/alma, sendo a alma a parte digna, merecedora de cuidado e atenção, pois é ela a finalidade última da salvação. O corpo "imperfeito", e na lógica disjuntiva "corpo/alma", entendido como o negativo da alma - o polo de menor valor, passa a ser compreendido, portanto, como resultado de castigo divino, predestinação, ou como oportunidade originária do próprio Deus para o exercício da caridade entre os cristãos.

Diferentes domínios de saber e modos de subjetivação vão se configurando ao longo da história da humanidade, a partir da produção de sentido que os seres humanos constroem em relação à sua própria existência. Este processo de produção de sentido faz aparecer formas novas de sujeito e sujeitos de conhecimento, ou seja, sujeito e conhecimento são produzidos nas práticas sociais.

Cerca de três ou quatro séculos antes da era cristã, a filosofia de Platão e Aristóteles, fundava-se no pensamento ético a respeito do sujeito, no que diz respeito ao exercício da sua cidadania. E a cidadania, dentro do pensamento ético grego, era

exclusiva de uma elite, dela estando excluídos mulheres e crianças, escravos e estrangeiros, trabalhadores e plebe (...). A ética grega era uma ética aristocrática, cultivada por homens sábios, livres e privilegiados, tanto social quanto economicamente (...) e a hipotética república de Platão preconizava a pureza eugênica, através do infanticídio dos deficientes e da cópula e procriação seletiva. Note-se que a exclusão da deficiência era praticada na Grécia, como em outras cidades antigas do modo mais radical - o extermínio. (Paula, 1996, p. 92)

Enquanto que o infanticídio era uma prática legal e aceita entre os gregos, os judeus se diferenciavam de seus vizinhos "pagãos". Eles não a aceitavam por contrariar os hábitos e a lei judaicos (Pagels, 1992, p. 38).

Com o advento do Cristianismo, nasce uma nova visão sobre os fundamentos da ordem social e política. Em meio a perseguições religiosas, o cristianismo floresceu, e com ele, "uma ordem que não se baseava mais nas pretensões divinas do governante ou do Estado, e sim, nas qualidades que os cristãos acreditavam ser inerentes a todos os homens e, alguns ousavam insistir, a todas as mulheres também, pela nossa criação comum 'segundo a imagem de Deus' (Pagels, 1998, p. 88).

A partir, portanto, da difusão do cristianismo por todo o império romano, com sua interpretação sobre a história da criação, afirmou-se o valor intrínseco de cada ser humano, porque criado à imagem de Deus. Valor este estendido às pessoas de todas as raças, aos escravos, às mulheres, e às crianças deficientes.

Contudo, a positividade dada à p.p.d.m. nos primeiros quatro séculos, como pessoa criada por Deus, traz o paradoxo da sua negatividade. Agostinho, o teólogo que mais influenciou a configuração do cristianismo ocidental, em sua interpretação da história da criação, defendeu que as "deficiências em geral", os "deformados", a "insanidade demoníaca", ou mesmo todo tipo de sofrimento é consequência da queda (Pagels, 1992, p. 178).

Juliano, contemporâneo de Agostinho, era contrário à sua interpretação sobre o sofrimento como resultado do pecado original, mas as idéias de Agostinho prevaleceram, e têm sido a doutrina oficial da igreja católica. Pagels, citando Agostinho, mostra a forma de argumentação do teólogo: "Deveis explicar porque esta grande inocência nasce às vezes cega ou surda. Se nada que mereça castigo passa de pai para filho, como é possível suportar a visão da imagem

de Deus nascendo às vezes retardada, visto que isto aflige a própria alma?" (1992, p. 180).

A prevalência das idéias de Agostinho sobre seus contemporâneos, tem importância capital na prática discursiva do cristianismo, uma vez que ao final dos séculos IV e V, de um movimento suspeito e perseguido, o Cristianismo tornou-se a religião dos imperadores obrigados a governar uma vasta e difusa população. O sentido que construiu sobre o sofrimento, a conduta moral, enfim, o sentido que produziu a respeito da vida, atravessou a constituição de toda a cultura ocidental.

O período Medieval, portanto, cujo sentido da existência fundava-se no divino, caracterizou-se como uma época marcadamente teocêntrica, onde a vida era gerida na dicotomia bem/mal, divino/demoníaco. A prática em relação à p.p.d.m. se limitava à compreensão dos significados buscados na Teologia.

No entanto, uma nova sensibilização em relação à p.p.d.m. começa a se formar. A encarnação do mal (com seus valores e imagens), precisa ser identificada e excluída do grupo social, encerrada num espaço que garanta sua segregação e cura. Encarada antes, ou como santa (predestinada para a manifestação do divino), ou como "boba" (receptáculo do castigo divino), é percebida agora como ameaça para a sociedade burguesa.

As tramas da in-visibilidade, portanto, começam a se complexificar. E a prática discursiva desde o campo da teologia em relação à deficiência mental, se modifica e se ressignifica no fluxo da história.

A tessitura das práticas sociais

A problemática da deficiência mental se apresenta complexa. Os processos de inclusão/exclusão se modificam nos diferentes períodos da história, e revelam a articulação de, pelo menos, três elementos: saber, poder e si¹¹. É preciso, portanto, "olhar para o contexto no qual, com o seu sistema de crenças e valores e com a dinâmica própria de negociações, alguém é identificado e tratado como deficiente. Tal contexto condiciona o modo de tratamento da pessoa deficiente e por este é condicionado" (Omote, 1996, p. 133).

As práticas sociais engendram domínios de saber, criam conceitos, no/pelo exercício de poder que atravessam as relações e fazem surgir diferentes modos de existência. A forma de se referir às p.p.d.m., ou seja, o conhecimento que se tem construído socialmente sobre ela, e o que resulta como efeito da construção deste conhecimento, evidenciam os modos de subjetivação¹² que se foram configurando na história¹³.

¹¹ Estas três dimensões: poder, saber e si, estão em implicações constante e são históricas. Elas constituem o modo de subjetivação da forma como Foucault o entende, e é explicitado por Deleuze, no capítulo "As dobras ou o lado de dentro do pensamento (subjetivação), em: Foucault. São Paulo: Brasiliense, 1998.

¹² "modos de subjetivação" diz respeito aos diferentes processos de produção subjetivas, na qual as subjetividades vão se constituindo e (re)organizando constantemente a sua existência, produzindo sentido às experiências vividas, num processo permanente de construção de uma identidade sempre emergente, nunca fixada de uma vez por todas, mas em constante mutação. Este conceito será mais explicitado no capítulo II.

¹³ As expressões criadas ao longo da história, para se referir à p.p.d.m. ilustra esta questão. Já foram utilizadas designações como: idiota, imbecil, cretinismo, demência, anormais, atrasado mental, diminuídos, inadaptados, excepcionais, deficiente mental, distúrbio de aprendizagem, o diferente, e pessoa portadora de deficiência mental. Este último revela a concepção moderna do que se entende como "politicamente correto". Há uma tentativa de não negar a deficiência, com a preocupação de não reduzir a pessoa à ela, colocando-se a ênfase na "pessoa". No entanto, esta "ênfase" pode ser compreendida como estratégia utilizada num processo de produção subjetiva individualizada e individualizante, própria do capitalismo moderno.

No princípio da Idade Média, em torno do 4º e do 5º século, foram estabelecidos hospitais psiquiátricos e hospital geral, na Europa. Nesta época, "uma das formas que estes hospitais e hospícios proveram cuidado para as pessoas deficientes foi pela utilização de trabalhos de arte religiosa como método de cura"¹⁴ (Webb-Mitchell, 1994, p. 60,61).

Em razão da herança teológica Agostiniana sobre a explicação do sofrimento (como sendo resultado da queda), a deficiência mental, na cultura ocidental cristã, tem sido vinculada ao pecado da humanidade. Um efeito direto dessa concepção relaciona-se ao surgimento de uma prática social, em que a pessoa considerada deficiente passa a ser tratada como receptáculo, como objeto, do/para o exercício da caridade cristã.

Webb-Mitchell observa que o cuidado e tratamento de pessoas com deficiência nos hospitais psiquiátricos da Europa, era variado. Com o advento da imprensa, em 1457, houve uma mudança radical no aspecto da história intelectual da Europa. O autor supõe que muitas pessoas que são hoje consideradas como tendo "dificuldade de aprendizagem", ou "mentalmente retardadas", diagnosticadas através de um enfoque na comunicação e na valorização dos aspectos linguísticos e de leitura e escrita, certamente, antes da imprensa, teriam continuado com uma vida "normal": trabalhando no campo, sendo parte ativa na vida da família e da igreja, ou fazendo algum trabalho manual (1994, p. 63,64).

O período da Reforma protestante é marcada pela ênfase na responsabilidade pessoal. Assim, os que não podiam se

¹⁴ "one of the way these hospitals and hospices for people with disabling conditions provided care was by using works of religious art as a method of healing."

responsabilizar por si mesmos, passam a ser perseguidos e oprimidos.

Em relação às práticas religiosas, no período das "Luzes", o teólogo Stanley Hauerwas, observa que no Iluminismo as pessoas se tornaram orgulhosas de sua habilidade humana de pensar racional e logicamente, valorizando a religião intelectual e as declarações propositivas sobre verdade. Uma das consequências foi que a igreja se tornou mais como um lugar acadêmico, e o pastor um mero professor de doutrinas e moralidade. A religião verdadeira e de valor na "Idade da Razão", seria aquela que pudesse ser considerada inteligível. (apud Webb-Mitchell, 1994, p. 73).

Neste período a deficiência mental era associada à possessão demoníaca. O "tratamento" se dava através do exorcismo, flagelação, ou a expulsão do convívio social. Há uma prática ambivalente que oscila entre a caridade e o castigo. Tanto o conhecimento como o tratamento que se constrói sobre ela, funda-se no sobrenatural.

A partir do Século XVII, a prática do confinamento foi mais intensificada, quando se desenvolve uma nova sensibilidade em relação tanto à loucura, quanto, em relação às pessoas portadoras de deficiência mental. Elas são confinadas em grandes instituições,

onde vêm-se misturar, muitas vezes não sem conflitos, os velhos privilégios da Igreja na assistência aos pobres e nos ritos da hospitalidade, e a preocupação burguesa de pôr em ordem o mundo da miséria; o desejo de ajudar e a necessidade de reprimir; o dever de caridade e a vontade de punir; (...) o classissismo inventou o internamento, um pouco como a Idade Média inventou a segregação dos leprosos; o vazio deixado por estes foi ocupado por novas personagens no mundo europeu: 'os internos'. O gesto que aprisiona tem significações políticas, sociais, religiosas,

econômicas, morais. E que dizem respeito provavelmente a certas estruturas essenciais no mundo clássico em seu conjunto. Pois o fenômeno tem dimensões européias (Foucault, 1999a, p. 53).

A deficiência mental, inscrita nos liames daquilo que não se consegue explicar, simboliza uma inquietude que tem origem no medo da morte, do mesmo modo como a loucura é o "já-está-aí da morte" (Foucault, 1999a, p. 16). E a deficiência mental, a exemplo da loucura, que, na maior parte das vezes, não permite ao ser humano, responder por sua própria existência, acaba por ser, em vida, a imagem da morte. É, portanto, necessária, sua exclusão. Afastar do olhar. Promover a sua invisibilidade. No entanto, não deixar de assistí-la pela via da caridade cristã.

Assim, vê-se surgir na Modernidade, uma outra forma de compreensão da p.p.d.m.. Ao mesmo tempo em que um novo modo de subjetivação se configura pelo viés da racionalidade, e se estabelecem categorias de anormalidade/normalidade, desvio, desordem social, a sociedade condena e exige a reclusão da p.p.d.m.. É o período do "Grande Enclausuramento". O saber médico sobre a deficiência começa a se produzir. As relações de poder e força, com as contribuições da medicina, bem como da filosofia e da economia, determinam o real social.

Tudo o que é compreendido como ameaça à ordem, se exclui, com o objetivo de manter a ordem. Muitas casas de internamento são construídas, "onde se colocam os idiotas e os insanos porque não se sabe mais onde confiná-los, longe da sociedade por eles entristecida ou atormentada" (Foucault, 1999a, p. 116).

Para além da compreensão de ser humano como tendo sido criado à imagem de Deus - imagem esta forjada no período teocêntrico - o sujeito da Modernidade passa a ser concebido

como sujeito moral. Neste sentido, o trabalho - fonte da moralidade - favorece e legitima a exclusão da p.p.d.m. do convívio social, em razão de sua improdutividade, sua incapacidade de responder pela sua própria existência, mas sua exclusão se justifica, sobretudo, pela sua "diferença".

No Brasil, as informações a respeito do atendimento de p.p.d.m. têm sido registradas pelo viés da educação. E, segundo Januzzi, "surgiu institucionalmente, mas de maneira tímida, no conjunto das concretizações possíveis das idéias liberais, que tiveram divulgação no Brasil no fim do século XVIII e começo do século XIX" (1985, p. 19).

O atendimento a pessoas portadoras de deficiência mental, feito primeiramente por motivações vinculadas à religião, depois a partir dos conhecimentos da medicina, e mais tarde pelo viés da educação atrelada aos interesses econômicos, veio se combinando, nos últimos séculos, na compreensão da sua necessária institucionalização e segregação social. A Psicologia também vem compor o quadro que legitima a exclusão social deste grupo, com as escalas psicométricas (testes de Quociente Intelectual), dando cunho científico às expressões classificatórias de normal/anormal.

O que se apreende, portanto, a respeito da Modernidade, no que concerne não apenas à p.p.d.m. mas à própria concepção de sujeito que atravessa o social, é que a Modernidade produz divisões. Ela separa as esferas da vida. O processo de construção da Modernidade tende a fragmentar os aspectos da existência, caracterizando-se pela diferenciação, especialização e divisão, por rupturas como: ciência e religião, sagrado e secular, físico e mental, razão e emoção, natural e cultural... É neste contexto de especializações diversas, que nasce uma nova sensibilidade em relação à deficiência mental, justificando todo um

aparato de atendimentos: médico, psiquiátrico, fonoaudiológico, psicológico, pedagógico, jurídico. Todavia, esta fragmentação de olhares sobre a pessoa portadora de deficiência mental, surge para, em uma univocidade que se pretende representar o todo, manter a exclusão da p.p.d.m. a partir das categorias de anormalidade, desvio e desordem social. Esta visão de ser humano configura uma prática social - uma estética, que encontra sua fundamentação numa ética - a liberal.

Com o desenvolvimento do capitalismo, a educação passou a ter maior importância em função da necessidade das especializações da mão de obra. Neste contexto, surge e justifica-se a instituição de educação especial, funcionando paralelamente ao ensino regular, para atender "especialmente" os que se mostram inaptos para acompanhar os "normais". Os saberes e os poderes diversos: economia, educação, medicina, psicologia, sociologia, filosofia - toda uma trama que se articula numa mesma direção e modo de olhar a p.p.d.m..

Segundo Foucault, desde o começo do século XIX, as instituições que se ocupavam das segregações, como: os asilos psiquiátricos, penitenciária, casa de correção, educação vigiada, se constituíam em

instâncias de controle individual funcional num duplo modo: o da divisão binária e da marcação (louco-não-louco, perigoso-inofensivo, normal-anormal); e o da determinação coercitiva, da repartição diferencial (quem é ele, onde deve estar, como caracterizá-lo, como reconhecê-lo, como exercer sobre ele, de maneira individual uma vigilância constante, etc.) (...) é a existência de um conjunto de técnicas e de instituições que assumem como tarefa medir, controlar e corrigir os anormais. (...) Todos os mecanismos de poder, que ainda em nossos dias são dispostos em torno do anormal, para marcá-lo como para modificá-lo

compõem essas duas formas de que longinquamente derivam. (1999c, p. 165).

O poder das normas tem um lugar muito particular nas relações de forças que configuram e ordenam o real social. Há toda uma rede de elementos diversos (muros, espaços, instituições, discursos...), ligados a uma série de dispositivos¹⁵ que tendem a exercer poder de normalização.

Para Foucault, o poder das normas foi uma das principais tecnologias de poder¹⁶, utilizadas na tentativa de unificar e harmonizar a sociedade. Uma das evidências deste pressuposto se constata na educação especial brasileira, onde a criança portadora de deficiência mental tem a possibilidade de ingressar na educação regular, quando "prova" ser capaz de "acompanhar" os alunos matriculados na rede regular de ensino. Ao mesmo tempo, os alunos do ensino regular, que por alguma razão, não correspondem ao ideal de aluno inventado pela escola, são excluídos para o ensino "especial" e encaminhados para atendimento especializado traduzido numa série de aparatos que vêm ao encontro dos sujeitos na tentativa de "aliviar", "socorrer", "curar", e que em seu conjunto, dão justificação ao exercício de um poder normalizador. Em caso de comprovada "redução da deficiência" através do aumento da capacidade pessoal, proporcionada por estes vários dispositivos, o sujeito recebe a permissão/prêmio (não sem estigma), de voltar ao espaço da escola normal/normalizadora. Elementos que se

¹⁵ Foucault define como "dispositivos" ao "conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas morais, filantrópicas (...) o dito e o não dito são elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos". (Foucault, 1993, p. 244).

¹⁶ O autor desenvolve este tema em: Vigiar e Punir. Petrópolis: Vozes, 1999.

legitimam entre si, formando uma rede que naturaliza as exclusões, fazendo-as socialmente aceitáveis e "lógicas".

A escola regular cria a necessidade da educação especial. A educação especial, por sua vez, juntamente com outros dispositivos de "correção" e disciplina se responsabilizam, com o aval da sociedade, em administrar as diferenças entre as pessoas em situações de tensão e conflito, encaminhando, a partir de seu saber-poder de emitir diagnósticos, o tratamento adequado e diferenciado daqueles então considerados deficientes.

Esta prática social ainda representa um jogo de forças intenso, nos dias atuais. Entretanto, novos processos de desestabilização deste instituído tem tido lugar através de movimentos sociais com repercussão internacional¹⁷, engajados na promoção e criação de outras formas de atendimento da pessoa portadora de deficiência mental.

Coexistem, portanto, estas duas forças antagônicas que evidenciam o próprio movimento de fabricação do real. Instâncias e dispositivos que se conectam, redes que se formam e produzem novos sentidos à existência, bem como inventam novos conceitos, novas relações sociais, enfim, um outro modo de subjetivação, com suas implicações ético-estéticas.

Observa-se, pois, ao final deste século, um movimento que problematiza as exclusões. Ao mesmo tempo, no entanto,

¹⁷ Há um movimento internacional, iniciado na Europa e Estados Unidos, chamado "Uma sociedade para todos", onde se empreende esforços nos vários campos do saber, no sentido de buscar em conjunto, a construção de uma sociedade que seja capaz de abrigar as diferenças, independentemente das (d)eficiências. O paradigma da Educação Inclusiva, a Declaração de Salamanca, bem como o desmantelamento das grandes instituições para atendimento das p.p.d.m, substituindo-as por instituições menores ou "lares residenciais" na Europa, principalmente nos países Escandinavos e Estados Unidos, representam ações que têm funcionado como dispositivos que apostam numa outra reconfiguração social.

processos que se utilizam de novas estratégias de "invisibilização", das mais diversas ordens, continuam sendo produzidos, evidenciando a dificuldade do sujeito moderno em lidar com a questão da diferença.

Deleuze (1998) pontua que estamos saindo das "sociedades disciplinares" típicas da Modernidade, conforme apontadas por Foucault, para as "sociedade de controle". Ele observa que está havendo uma mutação do capitalismo. Enquanto no século XIX o capitalista era o proprietário dos meios de produção, e o mercado era conquistado por especialização, colonização ou redução de custos de produção, o capitalismo atual é de sobre-produção - significa que quer vender serviços e comprar ações. Sua ênfase não está mais na produção, mas no produto - ou seja, no mercado.

Enquanto que a lógica centrada na produção toma o sujeito como uma peça da máquina produtiva, a lógica centrada no mercado homogeneiza os "indivíduos", tomando-os como consumidores em potencial. Se antes, a p.p.d.m estava sendo excluída por não ser considerada "peça de utilidade" na engrenagem capitalista, com a mutação do capital se pratica a inclusão diferencial. Ela é incluída entre a "massa consumidora", e reduzida à "consumidora em potencial".

O autor quer chamar a atenção para o fato de que esta passagem das sociedades disciplinares (aquela em que exige o enquadramento do sujeito às normas sociais) para as sociedades de controle, não é de oposição, mas de intensificação. A relação disto com os processos de inclusão/exclusão da deficiência é que não há como assegurar que as exclusões desapareceriam, caso se quebrassem os muros das instituições (abstratas e concretas) e dispositivos que

as promovem, pois como afirma Hardt, "a produção da subjetividade na sociedade imperial de controle tende a não se limitar em lugares específicos. (...) O funcionamento das instituições é, ao mesmo tempo, mais intensivo e mais disseminado, ... e a não-definição do lugar da produção corresponde à indeterminação da forma das subjetividades produzidas" (2000, p. 369).

Esta breve revisão histórica pretendeu expor o modo como os processos de inclusão/exclusão da p.p.d.m. se formam na tessitura social, compondo as tramas de sua invisibilidade.

O modo de subjetivação capitalista a que estamos expostos - a globalização da economia, a revolução tecnológica informacional, o surgimento de novos países industriais, o comando da realidade econômica, o esvaziamento do espaço social e político e as realidades técnicas (desenvolvimento técnico-científico da informação) - faz ver que o mercado mundial "é uma forma que não tem fora, fronteiras, (...) possui limites fluidos e móveis" (Hardt, 2000, p. 372) . Isto significa que estamos em meio a uma rede flexível de microconflitualidades, e ao mesmo tempo ligados a todas as formações sociais. Neste sentido, os processos de exclusão/inclusão da p.p.d.m. podem tomar lugar de forma mais sutil, porém não menos intensos.

Assim, impõe-se a necessidade de "pensar". Pensar no sentido de "diagnosticar os verdadeiros perigos", como diz Foucault, e nas palavras de Deleuze, "resistir ao presente, (...) para invocar uma nova terra e um povo que ainda não existe..." (Deleuze & Guattari, 1992, p. 140).

As tramas da (in)visibilidade trançadas no/pelo institucional religioso

Uma reconstituição histórica, ainda que superficial, do cristianismo, mostra a presença da variedade de possibilidades de configurações diversas, em nome de um mesmo referencial cristão. Não existe uma história linear do Cristianismo, como alguns pretendem que sim, argumentando que uma retrospectiva histórica ininterrupta seria capaz de levar ao "momento original", onde tudo começou, dando início à " Igreja Cristã". E mais: em se chegando ao "momento de origem", se chegaria a um lugar "puro", ou de uma verdade absoluta.

Entretanto, "a verdade e seu reino originário tiveram sua história na história. (...)Na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos - não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente" (Foucault, 1999b, pp. 19, 21)

O conjunto de doutrinas construído e difundido pelos batistas, participa na formação dos processos de inclusão/exclusão da pessoa portadora de deficiência mental, porque se constituem em regimes de verdade - agenciamentos coletivos, produtores de subjetividade. Inclusões/exclusões sofridas/vividas por corpos em seu poder de afetar e serem afetados. E no corpo que traz o estigma da deficiência, nele também se inscrevem os acontecimentos, pois ele expressa sua articulação com a história.

o corpo - e tudo o que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo - é o lugar da Herkunft¹⁸: sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele

¹⁸ Herkunft "é o tronco de uma raça, é a proveniência; é o antigo pertencimento a um grupo - do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles da mesma altura, ou da mesma baixaza. Frequentemente a análise da Herkunft põe em jogo a raça, ou o tipo social" (Foucault, 1993, p. 20).

nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito (Foucault, 1993, p. 22).

A prática social instituída e institucionalizada entre os judeus em relação às p.p.d.m. na época de Jesus, se expressava em suas leis, onde seus representantes assumiam o papel e a responsabilidade tanto de sua veiculação, como de sua observância rigorosa, portanto, sua manutenção. O modo de subjetivação assumido pelos judeus se diferenciava de seus vizinhos no que se refere aos códigos morais de conduta. A religiosidade judaica institucionalizada garantia a manutenção dos valores morais e religiosos.

Porém, toda prática instituída traz também o potencial instituinte de uma nova prática. Isto se dá a partir de novos modos de subjetivação, engendrados, principalmente, pelos devires minoritários. As diferentes máquinas de subjetivação, em diferentes períodos históricos, se responsabilizam em produções subjetivas que vão delineando e configurando determinado real social.

Assim, com o intuito de compreender o modo como os processos de subjetivação se dão no espaço institucional religioso batista, e poder evidenciar alguns elementos que favorecem os processos de inclusão/exclusão da p.p.d.m nas/pelas suas comunidades religiosas, faz-se necessário retomar brevemente alguns dados históricos que vieram a constituir esta denominação religiosa como tal.

De acordo com Hewitt, os fundamentos da prática religiosa batista foram sendo constituídos durante a segunda metade do século XVI, sob a influência de dois grupos distintos: Os separatistas do continente europeu e os anabatistas da Inglaterra. Estes grupos estavam sujeitos a

três influências teológicas distintas: O Calvinismo, o Arminianismo e o Anabatismo. Os Anabatistas

rechaçando o batismo infantil, como contrário às escrituras, acreditavam ser válido somente aquele batismo que se administrava a crentes conscientes. Foi-lhes dado o apelido de Anabatistas, ou seja, os batizados pela segunda vez, porém para eles a denominação era falsa, pois eles não aceitavam o batismo infantil como verdadeiro. (...) Os Anabatistas mantiveram um ideal alto de moral. Com efeito, seu impulso era tanto ético como religioso¹⁹ (Latourette, 1977, p.130).

De Calvino, os batistas herdaram a ênfase na tarefa educacional da igreja para a transmissão das doutrinas, firmadas na "lei da verdade - a Bíblia", bem como a ênfase na disciplina. Esta "começa com a admoestação privada; passa depois para o desafio público (coisa ruinosa socialmente) e, finalmente, à excomunhão" (Tillich, 1988, p. 247). Os batistas não crêem no poder de excomunhão, mas praticam a exclusão do grupo, da pessoa considerada indisciplinada.

Do Arminianismo herdou a ênfase na conversão individual, no "ensino de que Cristo morreu por todos os homens, que a salvação se dá somente pela fé, que os que crêem são salvos, que os que rechaçam a graça se perdem, e que Deus não escolhe indivíduos particulares nem para uma coisa nem outra²⁰" (Latourette, 1977, p. 115).

A doutrina batista, originada inicialmente na Holanda e Inglaterra, foi levada para os Estados Unidos, em 1631, por

¹⁹ "Rechazando el bautismo infantil como contrario a Las Escrituras, creiam que era válido solamente aquel bautismo que se administraba a creyentes conscientes. Les fue puesto pues el apodo de Anabaptistas, o sea, los bautizados por Segunda vez, pero para ellos la denominación era falsa, pues ellos no creiam que el bautismo infantil fuera bautismo. (...) Los Anabaptistas mantuvieron un ideal alto de moral. En efecto, el impulso de ellos era tanto ético como religioso".

²⁰ "...enseñó que Cristo murió por todos los hombres, que la salvación es por la fe solamente, que los que creen son salvos, que los que rechazan la gracia se perden, y que Dios no escoge a individuos particulares ni para la una ni para la outra cosa."

um inglês chamado Roger Williams que se exilou por causa de opiniões separatistas e dissensão com a Igreja Anglicana (Hewitt, 1993). Este exílio, praticado por razões religiosas em função do período e do contexto histórico, é compreensível num tempo onde a religião era o centro organizador da vida do ser humano.

Em 1635, foi fundada a primeira Igreja Batista nas Américas. No entanto, por causa da distância e da situação religiosa na Inglaterra, estas primeiras igrejas batistas começaram a se divergir em questões de prática doutrinária. "Enquanto os dois grupos de igrejas batistas (geral e particular - arminianos e calvinistas) na Inglaterra conseguiram se unir em 1813, formando a "General Union", (...) as igrejas batistas dos Estados Unidos aos poucos iam se dividindo em várias convenções, ficando cada vez mais separadas umas das outras em alguns aspectos de prática e doutrina" (Hewitt, 1993, p. 11).

As práticas batistas hoje, trazem estes elementos formativos de sua origem. No entanto, cada grupo enfatiza elementos diferentes, dependendo da sua formação histórica. Todavia, apesar de algumas diferenças, "são, ao mesmo tempo, todos batistas, unidos pela prática do congregacionalismo como forma de governo da Igreja e pelo batismo de adultos sob profissão de fé como forma de entrada na igreja" (Hewitt, 1993, p. 11).

No Brasil, os batistas chegaram entre 1871-1881, através dos americanos que vieram do Sul dos Estados Unidos. Em 1881, chegaram dos E.U.A. os primeiros missionários, com a tendência teológica dos "landmarkist", que enfatizavam a conversão individual e faziam utilização de uma hermenêutica

fundamentalista²¹, que aliada ao contexto sócio-cultural brasileiro da época, desenvolveu uma prática doutrinária bastante sectária. Hewitt aponta que "liberdade exige pensamento. A sociedade brasileira na qual a igreja batista se formou era uma sociedade em que o sistema político-educacional não encorajava as pessoas a desenvolver o pensamento" (1993, p. 20). Como decorrência dessa prática, a natureza da teologia batista brasileira é a da repetição: "Fazer teologia é reproduzir conceitos dados, intrinsecamente imutáveis(...) estamos em frente à exaltação do papel carbono, consumido nos manuais, nos púlpitos, nas formulações comuns e nas discussões" (Azevedo apud Hewitt, 1993, p. 20).

No Boletim informativo da Associação Brasileira de Instituições Batistas de Ensino Teológico, Rega chama a atenção da denominação sobre a oportunidade de reconhecimento dos cursos teológicos no Ministério da Educação, e faz a seguinte observação: "temos de confessar que, seguindo o roteiro de nossa origem histórica no Brasil como batistas, dentro da perspectiva de um protestantismo conversionista e defendendo uma teologia salvacionista, deixamos ao longo do tempo de investir institucional e estrategicamente na obra de formação teológica e ministerial" (2000, p. 1).

Quanto à forma congregacional de governo das igrejas batistas, que as faz congregações autônomas e independentes, bem como o princípio de livre exame das escrituras, se por um lado, possibilita uma prática sem a hierarquia de um poder central, por outro, favorece uma série de divisões, que vem caracterizando a denominação batista ao longo de sua história.

²¹ A hermenêutica fundamentalista caracteriza-se, em linhas gerais, por uma interpretação bíblica literal, espiritualizada e dogmática.

Embora não exista uma única confissão de fé batista, Hewitt aponta que "a Confissão de New Hampshire, proveniente dos Estados Unidos, é significativa por ter sido adotada, com modificações, por vários grupos, entre eles, a Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, os grupos batistas 'landmark', e mais tarde a Convenção Batista Brasileira" (1993, p. 12), sendo que a versão brasileira atual é uma ampliação e reestruturação daquela.

O modo de existência batista

Ser parte de uma Comunidade Batista não significa apenas frequentar as suas reuniões e cultos²². Implica, sim, em assumir uma identidade batista. Implica numa organização da própria existencialidade fundada numa prática discursiva que se caracteriza numa visão específica de mundo e realidade, bem como numa compreensão particular de sujeito. Ser batista implica em assumir uma "identidade batista", traduzida num modo específico de organizar e dar sentido à existência. É um modo de ser que se configura numa ética e numa estética.

Os batistas têm assumido, ao longo da história, alguns princípios que os têm caracterizado e se constituem como marca de sua identidade. Oliveira (1997, p. 181) afirma que

os princípios que caracterizam os batistas são saudáveis, pois resultam de sua pertinácia em seguir os ensinamentos da Palavra de Deus, em teoria e prática. Assim deverão fazer questão de levar adiante este selo que os diferencia de outros grupos, proclamando com vigor o puro evangelho do Senhor Jesus Cristo. Por isto mantêm a sua identidade e dão seguimento ao seu percurso de forma inflexível...

²² No interior das comunidades batistas a demarcação dos territórios dos que são e os que não são "crentes", é importante. Faz-se questão de preservar a diferença entre os que (já) "são" e os que "não são" (ainda). É comum o uso das expressões que pontuam sempre esta diferença: "membros e amigos", ou "amigos do evangelho".

Um traço que se observa nos batistas, diz respeito à sua firmeza em relação à hermenêutica própria que caracteriza o grupo. Desde a sua origem, preservam um grande apego à interpretação de questões à luz da bíblia. Cada um tem o direito de examinar as escrituras por si mesmo. Em razão deste princípio, a denominação batista é caracterizada como "biblicista".

Neste sentido, sua característica principal de "liberdade religiosa", bem como o "livre exame das escrituras", ao mesmo tempo que transparece zelo pela liberdade de interpretação, favorece uma série de divisões internas, fazendo surgir novos grupos. Esta tem sido uma prática que a acompanha desde sua origem.

Entretanto, esta liberdade de examinar por si mesmo as escrituras, pressupõe, na prática, uma condição, qual seja, a de chegar às mesmas conclusões que o grupo assume. Assim, pode-se compreender a série de divisões características da denominação. Estas divisões, contudo, são "normalmente" compreendidas como de direito aos grupos que não concordam com determinada interpretação bíblica na comunidade. Este dogmatismo é resultante do princípio que se colocou, inicialmente, para favorecer a liberdade. Como observa Oliveira (1997, p. 181), "em toda a prática batista os direitos humanos são ardorosamente defendidos, incluindo o direito de alguém se opor à religião ou mesmo negar a fé".

Princípios Gerais

Os princípios gerais que norteiam a prática batista, podem ser assim resumidos: 1) aceitação das escrituras sagradas como única regra de fé e conduta, 2) O conceito de igreja como uma comunidade local democrática e autônoma, formada de pessoas regeneradas e bíblicamente batizadas, 3) separação entre igreja e Estado, 4) absoluta liberdade de

consciência, 5) responsabilidade individual diante de Deus, e 6) autenticidade e apostolicidade das igrejas (CBB, 1986, p.4).

Biblicismo

As três influências teológicas que constituíram o grupo batista, davam uma grande ênfase ao estudo bíblico, com a intencionalidade clara de descobrir, através de seu estudo, a "verdadeira doutrina".

Em 1986, a Convenção Batista Brasileira (CBB) publicou um documento onde em sua apresentação inicial, se lê: "Para os batistas, as Escrituras Sagradas, em particular o Novo Testamento, constituem a única regra de fé e conduta", sendo que "há ocasiões em que se faz necessário a formulação de "declarações doutrinárias que esclareçam os espíritos, dissipem dúvidas e reafirmem posições (...), com a exigência insubstituível de ser rigorosamente fundamentada na Palavra de Deus" (p. 4).

O documento aborda os seguintes temas: Escrituras Sagradas; Deus; O Homem; O Pecado; Salvação; Eleição; Reino de Deus; Igreja; O Batismo e a Ceia do Senhor; o Dia do Senhor; Ministério da Palavra; Mordomia; Evangelização e Missões, Educação Religiosa; Liberdade Religiosa, Ordem Social; Família; Morte, Justos e Ímpios.

Todas as afirmações sobre cada um destes itens são seguidas por um grande número de referências bíblicas. Um efeito direto do "biblicismo" relaciona-se à crença de que a Bíblia contém soluções para quaisquer situações existenciais possíveis. Assim, as configurações sociais, políticas e econômicas são compreendidas numa dimensão espiritualizada, e não como resultado de uma construção social.

O modo de existência batista se expressa na forma como o grupo compreende e organiza a sua existencialidade a partir de sua crença numa vida "fora" desta, uma vida "espiritual" com poder absoluto sobre esta vida. Os mínimos detalhes ou fatos vividos têm uma explicação que se sustenta numa forma específica de racionalidade: a "vontade de Deus". Vontade esta, passível de alcance por todos aqueles que, "individualmente" e "conscientemente", estiverem certos de sua salvação.

Ao abordar a ética protestante e o espírito do capitalismo, Weber assinala que a conduta religiosa e outras atividades humanas se condicionam mutuamente. Este autor aponta o que ele denomina de "espírito do capitalismo" associando-o à ética da reforma protestante (período do capitalismo nascente), e observa que "a imensa significação da doutrina batista da salvação ao controle da consciência, como a revelação de Deus ao indivíduo, imprimiu na conduta deste, e na sua vida profissional, um caráter, [com] grande importância para o desenvolvimento de aspectos básicos do espírito do capitalismo" (Weber, 1967, p. 107).

Os processos de produção de subjetividade do tipo identitário batista e a inclusão/exclusão da p.p.d.m

Os processos de produção subjetiva que acontecem no/pelo institucional religioso batista serão abordados de forma resumida. Pretende-se colocar em evidência apenas alguns elementos, não obstante a extensa gama que em sua articulação sustentam o modo de subjetivação²³ batista. Elege-se temas como "conversão" (pecado e salvação), ritos que acompanham a conversão (batismo e ceia) e a missão

²³ "Modo de subjetivação" diz respeito a um determinado modelo de subjetivação ou modelização da subjetividade. Estes conceitos serão trabalhados no capítulo II.

assumida pelo institucional religioso que fundamenta a formação do seu território.

A herança Agostiniana sobre a explicação do pecado original, é fundamental para compreender a forma como a existencialidade adquire sentido com a aceitação do plano salvífico de Cristo.

A compreensão de ser humano como tendo sido criado à imagem de Deus e sua semelhança, vivendo em estado de inocência e perfeita comunhão com Deus, mas que por um "ato livre de desobediência contra seu Criador, caiu no pecado e assim perdeu a comunhão com Deus e dele ficou separado" (CBB, 1986, p. 10), define todo o postulado doutrinário batista sobre pecado original, desde uma perspectiva de uma lógica binária disjuntiva, com a valorização de um dos polos, bem como define o lugar e a função de Cristo e do ser humano na re-organização do real social²⁴.

A condição de pertencimento a uma comunidade batista, é a conversão. Somente as pessoas que declaram e provam pelo testemunho público a sua conversão, podem ser batizadas e passam a atuar como membros da comunidade de fé. O batismo simboliza, portanto, o ritual cujo conteúdo expressa a confissão pública de conversão. Isto significa que o ritual do batismo é reservado às pessoas com evidente capacidade de compreensão de suas doutrinas.

A experiência de conversão, critério e condição de entrada para a comunidade de fé, sustenta-se numa concepção específica de pecado e de salvação. O pecado é compreendido

²⁴O silêncio da igreja em relação à p.p.d.m. aponta para o fato de que questões teológicas que envolvam alguma problemática que possa desestabilizar as "certezas" sedimentadas pelo grupo, são simplesmente ignoradas.

como "inclinação para o mal", sendo esta, uma herança recebida de Adão.

Em consequência da queda de nossos primeiros pais, todos somos por natureza, pecadores e inclinados à prática do mal. Todo pecado é cometido contra Deus, sua pessoa, sua vontade, sua lei. Mas o mal praticado pelo homem atinge também o seu próximo. O pecado maior consiste em não crer na pessoa de Cristo, o Filho de Deus, como Salvador pessoal. Como resultado do pecado, da incredulidade e da desobediência do homem contra Deus, ele está sujeito à morte e à condenação eterna, além de se tornar inimigo do próximo e da própria criação de Deus. Separado de Deus, o homem é absolutamente incapaz de salvar-se a si mesmo e assim depende da graça de Deus para ser salvo (CBB, 1986, p. 10).

A "conversão" evidencia uma forma de resposta que o sujeito encontra para lidar com os medos: ontológico (de morrer) psicológico (de enlouquecer) e existencial (de fracassar). A conversão

é uma solução para um problema doloroso. A partir da conversão se estrutura um mundo cuja função é impedir o reaparecimento da experiência de angústia que se encontra no seu início. Trata-se de um exorcismo do terror. Ora, se a conversão se revelou adequada para exorcizar o terror, a consciência se fixará vigorosamente à conversão e à cosmovisão que a transformará em conhecimento, a fim de impedir o retorno do terror (Alves, 1979, p. 79).

Esta experiência vivida como resposta ao medo, via de regra, é caracterizada como um momento de "quebrantamento" do "indivíduo" diante de Deus, onde reconhece seus pecados, chora/sofre suas culpas e conscientemente opta pelo caminho da verdade - converte-se do caminho do mal, do pecado, para o caminho do bem, da salvação.

Em outras palavras, a conversão é uma experiência individual, marcada pelo abandono de um paradigma que perde o sentido e a assunção de outro que vem dar maior sentido à

existência pessoal, organizando a subjetividade num novo território. É uma experiência vivida por uma desterritorialização e uma reterritorialização²⁵, a partir da produção de sentidos existenciais outros. O novo território se distingue tão fortemente do anterior que a pessoa passa a ter como auto referência, o "antes" e o "depois" da conversão. O *antes* refere-se à velha forma de vida - ignorante da verdade. O *depois* refere-se à nova vida - conhecedor da verdade. A conversão constitui-se portanto numa experiência fundante de um novo território existencial.

A reterritorialização da subjetividade processada a partir da experiência de conversão, aparece na forma de uma nova visão de mundo e de realidade, e portanto, uma nova forma de afetar e se permitir ser afetado pelo outro.

A reorganização desse novo território desenvolve-se pela fuga da angústia vivida em sua experiência fundante. Assim, a "certeza da salvação" alcançada no momento da conversão se constitui na marca, ou "prova" da experiência. A dúvida seria sinal de que a desestabilização não fora resolvida. Ter a "certeza da salvação", portanto, constitui-se no elemento que atravessa e dá sustentação ao novo território que se organiza: Um território assentado em verdades prontas (corpo doutrinário que rege a instituição) que são aprendidas e apreendidas. Estes regimes de verdade são transmitidos e conservados através de um rigoroso

²⁵ Os conceitos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização referem-se ao próprio processo de constituição subjetiva pelas quais as subjetividades organizam a existencialidade. As subjetividades vão se constituindo num processo permanente de formação de "territórios". No entanto, os territórios estão sujeitos às desestabilizações. Estas, surgem provocando modificações no território constituído, e caracterizam um processo de desterritorialização. No entanto, as subjetividades estão sempre fazendo este movimento re-organizador. Assim, elas se reterritorializam, num novo território, ou se fecham no anterior como reação ao processo de desterritorialização. Estes conceitos serão mais detalhados no capítulo II.

processo educativo²⁶ na e a partir da instituição. Passa-se a possuir o conhecimento absoluto, necessário ao ser humano: os dogmas doutrinários. Têm-se, também, acesso a um programa organizador do comportamento que garanta a ausência dos medos, através da moralidade constituída como regimes de verdade pela instituição.

No processo conversional, a igreja funciona, portanto, como prova e produção das verdades divinas. A verdade divina principal é a necessidade de reconhecimento da culpa do pecado e "aceitação de Cristo". O ato de "aceitar Cristo" constitui-se na essência da conversão. No entanto, a ênfase não está no modo de existência singularizado de Cristo como fonte de inspiração para a construção criativa de um referencial ético. O Cristo é compreendido em sua dimensão individual e tomado como "modelo/modelador" da produção subjetiva. Aceitar a Cristo tem o significado de entender, racional e emocionalmente, quem foi Jesus Cristo (seu plano redentor) e a conseqüente "tomada de decisão" como ato volitivo individual. O aspecto racional se evidencia pela "tomada de decisão" por Cristo, a partir da compreensão de quem ele foi: O filho de Deus-Salvador-Redentor. O aspecto emocional se realiza por meio da fé. A fé se caracteriza como a condição para o ato de "receber a Cristo no coração".

Os pilares doutrinários cristalizados pela denominação batista, trazem influências tanto do período medieval quanto da modernidade. A liberdade e a democracia (conceitos que surgiram com força na modernidade sustentando o sistema econômico capitalista que desde então vem se fortalecendo a partir de sua capacidade de mutação) serviram para justificar aos batistas a sua ruptura à subserviência do Estado. O Estado lida com os poderes terrestres/mundanos,

²⁶ Enfatiza-se a disciplina em relação ao estudo bíblico individual, em família, e na participação coletiva dominical na comunidade de fé.

enquanto a igreja lida com os poderes celestes/espirituais. O Estado, representando o poder temporal, é o polo negativo da dicotomia. Esta cosmovisão dicotômica norteia a sua fundamentação doutrinária.

Segundo Tillich, no período da Reforma "os evangélicos radicais se isolavam reivindicando ser a verdadeira igreja e seus membros os eleitos" (1988, p. 221). A Igreja Romana (ligada ao estado) não oferecia nenhuma certeza aos indivíduos a respeito da justificação pela fé (salvação). O corpo doutrinário assumido pela denominação batista, por sua vez, funda-se a partir desta certeza. O que em princípio foi uma negação à conformação ao status quo que tolhia a liberdade religiosa, ao mesmo tempo e seguindo-se a isto, também houve negação do aspecto temporal e das construções humanas acerca de verdades divinas.

Da Modernidade, os batistas incorporam no seu processo de subjetivação, a racionalização do comportamento. Neste sentido, a sociedade deve ser democrática, e os cidadãos, livres. Cada indivíduo²⁷, no exercício de sua racionalidade é livre para decidir sobre sua própria vida à luz das verdades eternas, sem a coação dos princípios disciplinares impostos pelo Estado. Na Declaração doutrinária da CBB, os batistas postulam:

Deus e somente Deus é o senhor da consciência. A liberdade religiosa é um dos direitos fundamentais do homem, inerente à sua natureza moral e espiritual. Por força dessa natureza, a liberdade religiosa não deve sofrer ingerência de qualquer poder humano. Cada pessoa tem o direito de cultuar a Deus, segundo os ditames de sua consciência, livre de coações de qualquer espécie. A igreja e o

²⁷ A ênfase no indivíduo, na liberdade, na democracia, são princípios estreitamente vinculados aos do capitalismo. Considerando a época da origem e nascimento dos batistas pode-se perceber a produção subjetiva que atravessa o campo social e se configura no surgimento de instituições que se legitimam entre si, o que evidencia que os processos de subjetivação são coletivos.

Estado devem estar separados por serem diferentes em sua natureza, objetivos e funções. É dever do Estado garantir o pleno gozo e exercício da liberdade religiosa, sem qualquer favorecimento a qualquer grupo ou credo. O Estado deve ser leigo e a igreja livre. Reconhecendo que o governo do Estado é de ordenação divina para o bem-estar dos cidadãos e a ordem justa da sociedade, é dever dos crentes orar pelas autoridades, bem como respeitar e obedecer as leis e honrar os poderes constituídos, exceto naquilo que se oponha à vontade e à lei de Deus (CBB, 1986, p.20-21).

A declaração acima mostra uma compreensão de realidade como um "a-priori", "já-aí". A igreja não se entende como participante na construção do real social. Cabe a ela apenas orar por esta ordem justa da sociedade, e lutar para fazer valer as leis de Deus acima da lei dos homens.

A partir deste pressuposto de realidade, esta será tomada como lugar de habitação de dois mundos antagônicos: mundo espiritual/mundo secular, salvos/perdidos, nós/eles. A igreja então se torna o lugar habitado por: nós-salvos-livres-do-mundo, que recebemos a salvação mediante decisão pessoal, de um lado, e de outro, eles-perdidos-no-mundo-das-trevas, que rejeitaram a Cristo ou precisam ser alcançados pela mensagem de Cristo.

A igreja como instituição, como lugar de produção de subjetividade, tem participação ativa no conjunto do tecido social. A religião dá sentido à existência. Ao deixar para o Estado as preocupações com as coisas materiais, porque à ela cabe cuidar da vida espiritual, da salvação da alma, a igreja prioriza a alma em detrimento do corpo. No corpo onde se sofre as dores da marginalização, da segregação, dos preconceitos que são construídos e se configuram no espaço mundano.

Os elementos doutrinários que se seguem e são articulados à experiência de conversão, modelam uma maneira

específica do sujeito entender-se a si e a se relacionar com a alteridade. Um modo de ver que favorece os processos de inclusão/exclusão da p.p.d.m. do espaço de expressão religiosa e como também de outros espaços, uma vez que se participa, assim, dos processos de invisibilização da p.p.d.m.

A formação dos processos de inclusão/exclusão da p.p.d.m. são complexas. Trabalham nesta imbricada tessitura social para compor esta rede de invisibilização, os diferentes campos de saberes, que com seus regimes de verdade fabricados em diferentes momentos históricos, na sua interação, dão legitimidade recíproca às verdades produzidas sobre a p.p.d.m..

A ênfase na conversão, como pré-requisito para a inclusão em uma comunidade, pressupõe um sujeito racional que tenha condições de compreender a mensagem salvífica mediante a assunção da culpa do pecado, o reconhecimento de si como pecador necessitado de salvação. Os discursos que se têm produzido sobre a p.p.d.m. restringem sua capacidade cognitiva. Os regimes de verdade, produzidos desde a área médica, pedagógica, psicológica, e até mesmo jurídica, tem favorecido uma configuração social que revela a associação da deficiência com categorias de inferioridade, doença e incapacidades cognitivas.

A p.p.d.m. é assim, "naturalmente" inalcançável pela mensagem da igreja. Considerada incapaz de compreender o "plano redentor de Cristo" ela poderia estar incluída na categoria dos salvos, por não possuir uma consciência de pecado. Uma consciência de pecado profundamente abstrata. Assim, não se problematiza se ela está ou não incluída no grupo dos salvos, mas a prática missiológica que caracteriza a igreja, a exclui do grupo que se constitui no "público-

alvo" da mensagem de salvação. O batismo infantil, considerado sem valor algum, como também rejeitado, uma vez que "as crianças recém-nascidas não podiam ter consciência de pecado, regeneração, fé, e salvação" (CBB, 1986, p.3) é justificado como sendo evidência de fidelidade "aos ensinamentos das Escrituras, repudiando, mesmo com risco da própria vida, os acréscimos e corrupções de origem humana" (CBB, 1986, p. 3).

A igreja batista entende-se como portadora de uma mensagem transformadora, "centrada no indivíduo": "Transformando o indivíduo a sociedade será transformada" Ela tem uma função missiológica. Por essa razão, desenvolve estratégias e métodos para alcançar pessoas. Questionam-se os métodos mas jamais a mensagem que eles veiculam. Fundamentada numa visão pragmatista, em termos de "retorno" possível, a igreja seleciona o seu público-alvo, não fazendo parte dele, as pessoas "não capazes" de compreender sua mensagem e a modelização subjetiva que a acompanha. As estruturas injustas, as condições sócio-econômicas não são problematizadas. Elas são entendidas como resultado do pecado, responsável por toda ordem de mal, pelas injustiças, misérias, imperfeições e doenças. O que importa, na missão da igreja, não é a criação de outras formas de organização social que possam ser mais justas. Importa, sim, a restauração/cura da alma, a "salvação do que estava perdido".

As estratégias de evangelização que de alguma forma se relacionam com o social, são "justificadas" em nome do alvo final a que se pretende chegar. Quando alguma ação transformadora de práticas sociais é pensada sem vinculação ao seu resultado final, o questionamento sobre o "sentido espiritual" da atividade é imediatamente colocado.

A doutrina batista acerca do batismo de infantes é uma outra prática que se relaciona aos processos de inclusão/exclusão da p.p.d.m.. A pessoa considerada incapaz de uma confissão pública de sua fé, não pode ser batizada e por isso é excluída da participação na ceia. Batismo e ceia, são dois ritos importantes nas atividades da comunidade religiosa batista.

A hermenêutica fundamentalista utilizada pelos batistas, e a insistência em que possuem a verdade da compreensão bíblica acerca da salvação/perdição, fê-los concluir que o batismo infantil era desprovido de sentido, uma vez que os recém-nascidos não têm consciência de pecado, e nem são capazes de expressar a fé - condição de salvação.

Para os batistas, o rito do batismo "simboliza a morte e o sepultamento do velho homem e a ressurreição para uma nova vida em identificação com a morte, sepultamento e ressurreição do Senhor Jesus Cristo e também prenúncio da ressurreição dos redimidos" (CBB, 1986, p. 15).

Ao contrário da Igreja Reformada, que entendia o batismo como símbolo de que é Deus quem inicia a ação de ir ao encontro do ser humano, independentemente de sua resposta à sua dádiva de amor, os batistas, com o batismo de adultos, "acentua a participação subjetiva com a capacidade do homem maduro para a decisão" (Tillich, 1988, p. 221).

Considerando o modo de produção subjetiva operado pelo institucional religioso batista, as possibilidades de que este venha a participar de processos que promovam a visibilização da p.p.d.m parecem ser reduzidas. Estado e igreja (ainda que a igreja acredite estar separada do Estado) criam os mesmos modos de produção de subjetividade capitalística: individualizada e individualizante, homogeneizada, produção de sujeitos narcísicos. Ambos operam

com uma concepção universalista de sujeito: "racional", "livre", "consciente" (para a igreja, "consciente de seu estado pecaminoso", "carente de salvação").

Estado e igreja operam com uma concepção de sujeito próprio da Modernidade. A problemática da deficiência mental se configura no social em forma de discriminações e exclusões, pois tomada numa dimensão individualizada e com o estigma da deficiência, as chances de vida da p.p.d.m. se reduzem.

Goffman, em seu estudo sobre estigma, afirma que

por definição, é claro, acreditamos que alguém com um estigma não seja completamente humano. Com base nisso, fazemos vários tipos de discriminações, através das quais efetivamente, e muitas vezes sem pensar, reduzimos suas chances de vida. Construimos uma teoria do estigma, uma ideologia para explicar sua inferioridade e dar conta do perigo que ela representa, racionalizando algumas vezes uma animosidade baseada em outras diferenças..." (1988, p. 15).

Assim, qual será a possibilidade de uma comunidade de fé religiosa participar em processos que afirmem a visibilização da p.p.d.m em sua positividade, considerando a exclusão dada a-priori haja visto os regimes de verdade com os quais a igreja opera? Existe possibilidade de reconfiguração do social em relação à p.p.d.m. a partir do institucional religioso identitário?

A resposta pode ser sim, se for considerado que o instituído traz em si o potencial instituinte. Se acreditar-se na possibilidade de provocar "fissuras" no instituído e fazer passar outros afetos que escapem a homogeneização e potencializem novos processos de produção subjetiva (e coletiva). E sobretudo, se considerar-se o sujeito para além de sua dimensão individual. É o que se pretende abordar no capítulo seguinte.

O REVERSO DA (IN)VISIBILIDADE

"Falta-nos criação... falta-nos resistência ao presente. A criação de conceitos solicita, por si mesma, uma forma futura, invoca uma nova terra e um povo que ainda não existe..." (Deleuze & Guattari, 1992, p. 140).

Trazer à luz a forma como as tramas da in-visibilidade da p.p.d.m. vão se compondo, faz evidenciar, também, de maneira contundente que a consideração do sujeito desde uma perspectiva individualizada não dá conta, nem de compreender a multiplicidade de agenciamentos²⁸ possíveis de configurações sociais, nem de reconhecer as vias de rupturas às demandas homogêneas, que fazem surgir sujeitos outros que não "individualizados". A individualização da subjetividade é uma, dentre outras possibilidades de

²⁸ A palavra "agenciamento" será utilizada ao longo deste trabalho referido-se às "conexões que o desejo opera".

configuração²⁹. Ou seja, a noção de subjetividade, não se situa no campo individual. Ao contrário, ela se situa no próprio processo de produção social.

Fundamentar-se na concepção de subjetividade, ao invés da de indivíduo, favorece a compreensão de que a cada momento da história, novas configurações vão se delineando como resultado da composição das relações de forças, das relações de saber-poder, que vão se combinando, num movimento contínuo de forças de atração e repulsa dos corpos que se afetam e compõem o real social.

Desde esta perspectiva, os processos de invisibilização da p.p.d.m. constatados no real social não são considerados como "efeitos" das produções individuais, nem tão pouco como "causas".

Se tomamos o sujeito não como indivíduo, mas um sujeito com uma subjetividade que se produz constantemente, a compreensão dos processos de exclusão se redimensionam, porque não se tenta "intertepretar" os acontecimentos sob a ótica intrapsíquica³⁰, nem se planeja "intervenções" pontuando as separações das instâncias internas ou externas. A noção de subjetividade como produção, "resgata as relações de luta na pluralidade de forças que constituem cada acontecimento. Colocando-se como contrária à constância, às totalidades bem fechadas, essas

²⁹ Barros afirma que as subjetividades do tipo indivíduo são "efeitos da serialização capitalística que investe o desejo como sendo do indivíduo e o social como sendo algo exterior ao mesmo, seja ele construído a partir desse desejo individual, seja conformando-o" (1995, p. 9).

³⁰ Um dos efeitos de compreender o sujeito sob a ótica intrapsíquica, particularmente em relação às p.p.d.m. tem relação direta com uma prática institucionalizada que localiza a deficiência no plano individual. No entanto, a partir de estudos realizados, principalmente após a década de 1960, começou-se a considerar o aspecto social como elemento imprescindível na definição e conceituação das deficiências. Omote (1996) discute as implicações de conceber a deficiência como atributo individual ou fenômeno social num artigo publicado na Rev. Brasileira de Educação Especial.

subjetividades múltiplas circulam nos conjuntos sociais podendo ser apropriadas de forma criativa, produzindo singularizações"³¹ (Barros, 1995, p. 9).

É a partir destas considerações iniciais que será desenvolvida, neste capítulo, uma reflexão sobre a constituição do sujeito enquanto subjetividade em produção, fora das concepções duais de exterior/interior, indivíduo/sociedade, normal/anormal consciente/inconsciente.

Pensar o sujeito, as instituições, o real social a partir do pressuposto de que estes não são dados fixos e imutáveis, mas são construções, processos sempre em produção, favorece a aposta na criação de dispositivos com intencionalidade de provocar uma "fissura", por onde se possa fugir da ordem estabelecida e dos valores dominantes que promovem as exclusões e marginalizações da p.p.d.m., possibilitando uma outra reconfiguração social.

Sobretudo, acreditar na criação de dispositivos a partir destes referenciais, significa apostar na processualidade, nos valores que, embora instituídos, trazem em si o movimento instituinte de uma nova prática. Por conseguinte, demarca a crença na historicidade da instituição, na capacidade desta em promover e expandir a vida, através da problematização das suas próprias ações e daquilo que aparece como "natural" ou dado como pronto e acabado.

Neste sentido, justifica-se a elaboração de um "dispositivo" a ser desenvolvido numa instituição religiosa, com a finalidade de que este venha a se constituir numa

³¹ Singularizações estas, que são a expressão da encarnação positiva das rupturas estabelecidas com as forças de homogeneização. Ou seja, é a invenção de modos de existência que expressam a resistência aos modelos prontos de subjetivação. É a reapropriação criativa das produções subjetivas.

fenda por onde canalizar forças e fluxos - linhas de virtualidade - que venham promover a a(fe)tivação³² de corpos, encontros com a alteridade que possibilitem uma reconfiguração do social, com a consideração da pessoa portadora de deficiência mental.

Este capítulo, portanto, explicita os referenciais teóricos utilizados para a compreensão do caráter processual da produção de inclusão/exclusão da p.p.d.m. no/pelo espaço de expressão religiosa em uma dada comunidade de fé. A teoria aqui adotada, "é como uma caixa de ferramentas. É preciso que sirva. É preciso que funcione... é como um óculos... um instrumento de combate"³³ (Deleuze apud Foucault, 1993, p. 71).

Ao assinalar o título do presente capítulo como o reverso da in-visibilidade, pretende-se mostrar que nos processos de subjetivação há elementos inconscientes que atuam na questão da exclusão da p.p.d.m., fazendo com que esta tenha um não-lugar no espaço institucional religioso. No entanto, estes elementos inconscientes que operam numa dimensão invisível passam a ter uma existência autônoma que escapa à dimensão do visível, mas a ela retorna, se objetiva, se materializa no real.

A captura do Invisível ou a Realidade do Invisível

Pensar o sujeito a partir da noção de subjetividade, implica que há uma relação inseparável entre o exterior e o

³² A palavra "a (fe)tivação" guarda a multiplicidade presente na ação de afetar o outro. Afetos que são ativados no movimento "mútua e simultaneamente" de afetar e ser afetado. A própria palavra afetar refere-se aos efeitos da ação de um corpo sobre o outro em seu encontro.

³³ Combate à cegueira que nos impede de ver para além daquilo que é objetivado, combate no sentido de que coloca em evidência a produção dos processos que forjam as discriminações e exclusões de toda espécie de diferença, combate ao instituído/institucionalizado, combate aos processos de individualização, combate às produções de subjetividade de caráter narcísico, combate à repetição do mesmo...

interior. Não é possível, portanto, falar de subjetividade sem se referir ao exterior. Como diz Deleuze, a subjetividade se constitui como que uma "dobra" da exterioridade, do "fora". Assim sendo, não se pode falar de processos de inclusão/exclusão da p.p.d.m. sem pensá-los em referência à exterioridade, onde estão imersos. E não se pode desvincular os processos de inclusão/exclusão da p.p.d..m. do próprio modo de subjetivação capitalístico.

Os estudos publicados por Goffman, em 1963, a respeito de estigma, dão conta de que estes são construídos socialmente. Nossa percepção das pessoas é aprendida na cultura, e nossa atitude em relação ao outro à nossa frente, passa por uma avaliação inconsciente que apenas nos damos conta da existência destes critérios prévios (pré-concebidos), quando a pessoa que está à nossa frente não corresponde às "exigências" que inconscientemente havíamos feito. E "os problemas enfrentados por uma pessoa estigmatizada espalham-se como ondas de intensidade decrescente" (Goffman, 1988, p. 39).

Sendo o processo de constituição de subjetividade uma "dobra do fora", do exterior, isto aponta para o fato de que o tempo-espaço onde nossa existência vai fazendo os seus contornos, não é neutro. Pelo contrário, a realidade do mundo incide na realidade psíquica. E é exatamente por causa dessa captura na dimensão do invisível/inconsciente, que a discriminação que se faz em relação à p.p.d.m. retorna e se solidifica no real.

A ordem capitalística produz os modos das relações humanas até em suas representações inconscientes: os modos como se trabalha, como se é ensinado, como se ama, (...)etc. Ela fabrica a relação com a produção, com a natureza, com os fatos, com o movimento, com o corpo, com a alimentação, com o presente, com o passado, e com o futuro - em suma, ela fabrica a relação do homem com o mundo e

consigo mesmo. Aceitamos tudo isto porque partimos do pressuposto de que esta é a ordem do mundo, ordem que não pode ser tocada sem que se comprometa a própria idéia de vida social organizada (Guattari & Rolnik 1999, p. 42).

Este modo de subjetivação contemporâneo, imprime um determinado padrão de beleza, de corpo, uma categorização de competências cognitivas, uma modelização individualizada, serializada e homogênea, pressiona para a margem do exterior, tudo aquilo que é da ordem da diferença, e a subjetividade capitalística, sendo essencialmente de natureza narcísica, só se reconhece nos seus iguais. No entanto, como não há, na verdade, distinção entre dentro e fora, esta "diferença ameaçadora" se configura no social em forma de uma minoria segregada, fora dos modelos de subjetividade dominante. Todavia esta invisibilização da p.p.d.m. que se instaura através dos processos de exclusão, forja uma estrutura que dá legitimidade ao rechaço de tudo aquilo que não é da ordem do "igual", onde o sujeito não se reconhece, mascarando assim o medo e a dificuldade em lidar com a diferença³⁴. É nesta circunstância que surge a necessidade de se instaurar "da maneira mais artificial possível, sistemas de hierarquia inconsciente, sistemas de escalas de valor e sistemas de disciplinarização. Tais sistemas abrem todo um caminho de valorização social, onde os diferentes indivíduos e camadas sociais terão que se situar" (Guattari & Rolnik, 1999, p. 41). Um exemplo claro disto, é a fabricação do "Ensino Especial", e toda uma rede de atendimentos institucionalizados, voltados exclusivamente para a pessoa portadora de deficiência mental, munidas de um poder-saber que mantém e justificam as segregações. E, por conseguinte, sendo instituições que operam a partir de

³⁴ Um dos resultados deste modo de subjetivação homogeneizante e totalizador do capital, se configura numa subjetividade mais pobre porque incapaz de acolher a diferença e permitir afetar e ser afetado por este outro diferente de mim.

seus regimes de verdade, passam a funcionar como máquinas de formação de subjetividade capitalística. E neste sentido, a luta não se restringe mais apenas às dimensões econômico-políticas, mas inclusive no âmbito da economia subjetiva, pois diz respeito, também, aos diferentes modos de existência que estão aí implicados.

Há que se atentar para uma questão de grande importância quando se trata dos processos de inclusão/exclusão da p.p.d.m. A partir da consideração de que não há uma divisão entre exterior/interior, quando se fala de exclusões, estas aparecem, de acordo com Deleuze e Guattari, como resultado da inclusão diferencial. E as diferenças, nesse caso, não são nem de natureza, nem de necessidade, mas sim, diferenças de grau, e sempre acidentais. Afastando a diferença ao extremo, num outro momento ela é recuperada como o negativo do Eu (Hardt, 2000, p. 366).

Este mesmo autor ainda aponta que as diversas instituições da sociedade atual deveriam ser consideradas como um arquipélago de fábricas de subjetividade e as instituições sociais produzem subjetividade mais intensamente do que nunca, cada uma com suas próprias regras e lógicas de subjetivação (2000, p.368).

Assim sendo, é possível perceber o lugar das instituições, como sendo, ao mesmo tempo máquinas de produção de subjetividade, como também expressão da própria subjetividade dos sujeitos. Ou seja, a instituição religiosa é produtora de processos de subjetivação e sofre também, simultaneamente, os próprios processos que engendra. As instituições surgem como expressão de agenciamento coletivo, como estratégia - "meios originais de satisfação". Segundo Deleuze, a instituição nos remete a uma atividade social

constitutiva de modelos, dos quais não somos conscientes; e conclue, "toda instituição impõe a nosso corpo, mesmo em sua estrutura involuntária, uma série de modelos, e dá à nossa inteligência um saber, uma possibilidade de previsão, assim como de projeto... o homem não tem instintos, ele faz instituições" (1991, p. 135,137).

A consideração da instituição como lugar de expressão da satisfação humana, permite pensá-la como configuração do movimento de desejo no real social. E o desejo faz com que mundos (desde uma dimensão individual, como também coletiva) sejam criados, recriados, cristalizados e transmutados.

Assim, a tentativa, de compreender processos de inclusão/exclusão na/pela instituição, relaciona-se a uma investigação das "estratégias da economia do desejo no campo social" (Guattari & Rolnik, 1999, p. 14), ou seja, uma cartografia de um campo de possíveis onde multiplicidades de acontecimentos são gestados, onde se dão as rupturas, os próprios movimentos do desejo que configuram um real social. Rolnik afirma que

não existe sociedade que não seja feita de investimentos de desejo nesta ou naquela direção, com esta ou aquela estratégia e, reciprocamente, não existem investimentos de desejo que não sejam os próprios movimentos de atualização de um certo tipo de prática e discurso, ou seja, atualização de um certo tipo de sociedade (1989, p.58).

Os movimentos do desejo, subjetividade e caos

Segundo Rolnik, os movimentos do desejo são, ao mesmo tempo e indissociavelmente, energético e semiótico, ou seja, produção de intensidades e produção de sentidos, emergidos a

partir dos encontros dos corpos em sua qualidade de vibráteis³⁵ (1989, p. 34).

O encontro dos corpos vibráteis em sua busca por produção de sentido é a própria fabricação de mundos. Essa "fabricação de mundos", que é a própria formação do desejo no campo social, só é possível pelo exercício ativo de três "linhas".

Deleuze descreve as três linhas que compõem indivíduos ou grupos, da seguinte forma: 1. *Linhas de segmentaridade dura* - São aquelas que dizem respeito à todas as espécies de segmentos bem determinados, como "pacotes de linhas segmentarizadas", quais sejam, "família-profissão", "trabalho-férias", "família-escola-exército-fábrica-aposentadoria". São segmentos bem determinados. É o equivalente aos territórios, são as linhas apreendidas a olho nu, no campo visível; 2. *Linhas de segmentaridade flexíveis ou moleculares* - atravessam as sociedades, os grupos, os indivíduos, traçam pequenas modificações, fazem desvios, quedas ou impulsos, são as linhas apreendidas apenas pelo corpo vibrátil provocando os processos de reterritorialização. Aqui as estabilidades são relativas; e 3. *Linhas de gravidade ou de celeridade: linhas de fuga e de maior declive* - É uma linha que parece surgir depois e se destacar das outras, se conseguir se destacar - É a linha da perda de sentido de certas matérias, é a linha das desestabilizações, da angústia, ou, do movimento de desterritorialização (1998, pp. 146-170). Estas linhas são misturadas umas às outras, e os seres humanos estão "expostos a viver estas três linhas, em todas as suas dimensões. É através delas que eles se expressam, se

³⁵ Corpo vibrátil diz respeito àquilo que nos toca desde uma dimensão invisível e que se materializa no encontro dos corpos em seu poder de afetarem e ser afetados, nos movimentos de atração e/ou repulsa, e seus efeitos: eróticos, sentimentais, estéticos, cognitivos...

orientam. É em seu exercício que se compõem e decompõem seus territórios, com seus modos de subjetivação, seus objetos e saberes" (Rolnik, 1989, p.53).

Esta compreensão sobre os movimentos do desejo, e das linhas que constituem o indivíduo, coloca em evidência uma concepção de sujeito tomado não mais em sua dimensão unicamente individual, possuidor de uma identidade igual a si mesmo e de uma interioridade separada do social. Um sujeito compreendido com uma subjetividade não como o oposto da objetividade, mas com uma subjetividade produzida em instâncias individuais, coletivas e institucionais.

Pelbart afirma que subjetividade é "algo mais complexo, mais aberto à exterioridade, menos autocentrado, menos individual ou privativo, menos reapropriador" (1997, p. 2). Este mesmo autor esclarece que é possível pensar a subjetividade como se cada indivíduo pudesse carregar em si um reservatório de renovação (um apeiron - o ilimitado) para futuras reconfigurações. E a partir daí, ele define subjetividade como sendo

o indivíduo e seu apeiron, seu ilimitado inumano, que o tempo todo realimenta seu campo de possíveis. Esse apeiron, esse ilimitado, essa reserva natural que cada um traz em si pela vida afora, essa reserva de biodiversidade que cada qual carrega para se renovar e mudar, é dita pré-pessoal e inumana porque ela vem antes da forma-Homem, são forças, potenciais, diferenças de potenciais, singularidades, toda essa matéria prima que nós usamos o tempo todo, mas que nós não vemos direito, nós não consideramos porque nós só enxergamos o que é acabado, o que é individuado, o que tem contorno, o que já é o homem (Pelbart, 1997, p. 3).

Trata-se, portanto de compreender a subjetividade com uma relação íntima com a exterioridade. Esta forma de pensar a subjetividade têm várias implicações. Uma delas é a

própria forma de compreender as mudanças ocorridas na paisagem social, desde a Modernidade até ao que se chama hoje de Contemporaneidade. Na modernidade o indivíduo buscava alcançar uma identidade equilibrada. A sensação de desequilíbrio, ou desestabilização, vivida pelas subjetividades, era associada à loucura.

Já na contemporaneidade, como a experiência de desestabilização é vivida com intensidade exacerbada, generalizada, "globalizada", os conceitos de normal/anormal, interioridade/exterioridade, ordem/caos, se modificam. Neste contexto, a idéia de ordem não mais se associa a equilíbrio. Isto porque o equilíbrio pressupõe uma subjetividade reduzida à consciência e suas representações. A Psicanálise, com a descoberta do inconsciente, contribuiu com a compreensão do indivíduo como ser que se constitui também por uma dimensão outra além da consciência. No entanto, este inconsciente descoberto pela Psicanálise, foi reduzido às concepções de representação e de estrutura. Diferente é conceber um inconsciente como "produtivo e criador, (...) jamais determinado de uma vez por todas, e que se encontra em constante devir"³⁶ (Rolnik, 1997, p. 5).

Assim, as subjetividades vão se delineando a partir de uma composição que toma forma justamente em meio a uma multiplicidade infinita de forças em movimento de atração e repulsa - é o ser humano completamente exposto à exterioridade, ao "Fora", ao caos. O caos é onde as forças se relacionam. Foucault entende que toda forma é um composto de relações de força, ou seja, a forma-Homem é o resultado da relação de forças de fora. A forma que surge é como uma dobra, uma envergadura que se faz a partir do Fora,

³⁶ Isto significa que a subjetividade não se define por uma mesma figura (estrutura) formada na infância e que se desenvolveria ao longo da vida.

constituindo uma interioridade, uma individualidade (apud Deleuze, 1998, p. 101-132).

Em sua leitura de Foucault a respeito do processo de subjetivação, Deleuze entende que a subjetividade moderna se encontra pressionada a duas formas atuais de sujeição: individualizante, ou identitária, determinada de uma vez por todas, e que "a luta pela subjetividade se apresenta, então como direito à diferença e direito à variação, à metamorfose" (1998, p. 113).

No entanto, desde a perspectiva do caos, têm-se todas as possibilidades, todos os caminhos, nada pronto, nada terminado, tudo a ser construído.

Em meio a infinitas possibilidades emergidas do caos, o ser humano constitui seu "território", na tentativa de produzir sentido a si mesmo e ao mundo, para não submergir no caos. O caos, então, deixa de ser o oposto da ordem, pois é nesta dimensão caótica que novos territórios são possíveis de serem inventados³⁷.

O caos possibilita a criação - lugar espaçoso que não tem estacas de segurança, nada a segurar, nem para se segurar, muito menos assegurar: campo das incertezas, dos possíveis, onde todas as possibilidades pululam, sem formas a-priori, sem indicação de escolhas.

O caos diz respeito, então, à dimensão invisível onde se engendram os possíveis, onde os desejos são produzidos. Mas como bem afirma Deleuze (1998, p.112), "o desejo só funciona em agenciamento", se movimenta em intensidades e

³⁷ A própria concepção bíblica da criação do mundo, mostra como tendo sido o resultado do movimento de forças do divino no espaço sem forma e vazio - no caos - onde se dá a invenção do mundo.

sentidos, e exige criação, formando uma visibilidade - um real.

É, portanto, nesta dimensão caótica, nos encontros e nas conexões que se estabelecem entre os corpos produtores de forças, intensidades, desejos, que as subjetividades se delineiam e o social se configura.

A partir desta perspectiva, caos e ordem são indissociáveis e só podem ser compreendidos como complexidade³⁸. Do caos estão sempre nascendo novas ordens, a partir de uma processualidade onde se engendram novas composições, novas possibilidades que se conectam umas às outras numa espécie de rizoma³⁹ onde infinitas formas são criadas, ou seja, "a processualidade é intrínseca à ordem".

As subjetividades, vivendo a angústia do caos e a necessidade de um mínimo de ordem - de território, vão compondo o real social. E neste emaranhado complexo que configura o social, faz-se pertinente a questão sobre como estes movimentos do desejo, a relação das forças que se dão na dimensão do invisível (o caos) vão delineando subjetividades e compondo práticas sociais que fazem emergir processos de inclusão/exclusão da pessoa portadora de deficiência mental. Nesta trama que compõe o social, a igreja encontra seu lugar como instituição ativa na produção de subjetividade, como uma espécie de "tecnologia" de produção de sujeitos. Qual o modo de subjetivação que se

³⁸ Edgar Morin diz que um princípio fundamental da complexidade diz respeito ao fato de que "a ação escapa à vontade do ator político para entrar no jogo das inter-retroações, retroações recíprocas do conjunto da sociedade", ou seja, "as consequências últimas de uma ação não são previsíveis" (1996, p.157).

³⁹ Deleuze e Guattari trazem a idéia de rizoma referindo-se a uma extensão ramificada em vários sentidos, sem que se localize o início e o fim. São as bifurcações, desdobramentos, como uma rede, aberto aos fluxos e não pré-determinado. (Guattari & Deleuze, 1984)

produz na instituição religiosa pesquisada?⁴⁰ Em que medida seus regimes de verdade, que aparecem nos conceitos veiculados e vividos pela igreja em relação à alteridade, à diferença, moral e ética, concepção de igreja, e o próprio entendimento de ser-humano, delineiam subjetividades? Como a forma de compreensão destas questões imbricadas no social, afetam os processos de inclusão/exclusão em relação às p.p.d.m.? Estas perguntas problematizadoras apontam para a necessidade de pensar sobre "os novos tipos de luta, os novos modos de subjetivação, a raiz das questões: *Que posso eu, Que sei eu? Quem sou eu?* Qual é a nossa luz e qual é a nossa 'verdade' hoje? Que poderes é preciso enfrentar e quais são as nossas possibilidades de resistência?" (Deleuze, 1998, p. 123).

Se o sujeito não é um dado, ou uma estrutura formal, mas um sujeito que se forma na história, um sujeito que também se constitui "através de um discurso tomado como um conjunto de estratégias que fazem parte das práticas sociais" (Foucault, 1999b, p. 11), o próprio espaço-tempo não é um receptáculo neutro. Ele, representa, sim, o lugar onde se dão os processos de subjetivação, os acontecimentos, onde as linhas de virtualidade se atualizam e configuram processos mais variados - salientando aqui, os de inclusão/exclusão da pessoa portadora de deficiência mental.

⁴⁰ É relevante trazer para este contexto, uma citação de Peter Pál Pelbart, embora seja longa. Este autor, ainda que com a preocupação de que seja uma "dedução abusiva", chama a atenção para o fato de que "nos últimos anos, em que a globalização tomou conta do planeta, em que o capitalismo entrou e devastou o antigo leste europeu, mas também penetrou com maior selvageria no terceiro mundo, houve uma vertigem tão grande, desorientação, desterritorialização em todos os sentidos, que as pessoas buscam reterritorializar-se, reencontrar-se, retomar pé nas coisas mais arcaicas, seja nos ícones nacionalistas, como foi o caso na Iugoslávia com os bósnios, sérvios, croatas, ou nos países da Antiga Rússia, Tchecênia, etc, seja nas religiões, como é o caso das fortíssimas seitas nos Estados Unidos, da religião ortodoxa da Rússia, dos fundamentalismos muçulmanos, e da Igreja Universal do Reino de Deus no Brasil. São alguns exemplos de como esta devastação capitalista desterritorializante provoca uma reação crispada reterritorializante" (1997, p. 13-14).

Os processos de subjetivação

A subjetividade não se restringe à dimensão da individualidade nem tampouco à uma dimensão visível. Retomando uma afirmação anterior de que novas formas são criadas a partir do caos e que a processualidade é intrínseca à ordem, esta ordem é reclamada em razão da existência de um outro (ou infinitos "outros"). O outro aqui, é compreendido, "como não sendo nem um objeto nem um sujeito (um outro sujeito), mas como sendo a expressão de um mundo possível" (Deleuze, 1998, p. 184). Em outras palavras, o outro é tudo aquilo exterior a um eu, humano ou não, unitário, ou múltiplo, que a percepção abarca no reconhecimento de unidades independentes na dimensão do visível, ou Territórios Existenciais.

Contudo existe uma dimensão invisível da alteridade, que vai se constituindo na interação, ou jogo de forças (uma vontade, um desejo, um entendimento...), conectando-se com outros fluxos fazendo surgir novas formas - um novo ser: no sentido de um novo modo de pensar, de agir, de sentir... - trazendo para o campo da visibilidade uma diferença encarnada, criada a partir do outro. Este novo ser que surge, engendrado na dimensão do invisível (ou do caos, porque é um espaço onde se dão os fluxos e encontros de forças e intensidades) é produto, ou resultado, do encontro com o outro diferente, que é ao mesmo tempo, produto e produtor de diferença - o próprio devir-outro. O processo que acontece no caos da invisibilidade ganha corpo, subjetiva-se, num permanente processo que Guattari identifica como *territorialização*, ou seja, a corporificação da diferença - *desterritorialização*, (ou *linha de fuga*) - que se dá na dimensão do invisível por onde passam os desejos, os afetos, e - *reterritorialização*, este último movimento sempre transitório.

Partindo, pois, do fato de que o sujeito não é apenas um corpo que funciona isoladamente, ou então, uma individualidade igual a si mesma, mas um sujeito em permanente processo de subjetivação, um permanente devir-outro, pode-se dizer que isto se dá através dos agenciamentos de desejo e de enunciação.

A condição da visibilidade pode ser traduzida como a dimensão do consciente, ou seja, a instância que possibilita ao ser humano guiar-se neste mundo, reconhecendo seu próprio "território existencial". O inconsciente, por sua vez, diz respeito à "dimensão da subjetividade invisível mergulhada no invisível da alteridade, como caos e como devir-outro - ou seja, o inconsciente é a dimensão onde se produzem as diferenças, nosso desassossego" (Rolnik, 1994, p. 163).

A dimensão onde as diferenças se produzem não são alcançadas pelo consciente. Todavia, este reconhece a violência sofrida pela desestabilização que a diferença produz (forças ativas)⁴¹, e pode ou não se deixar desestabilizar por ela, embarcando na linha de fuga, aceitando um convite de viver um processo de singularização, ou então deixar-se capturar pelas forças de homogeneização (forças reativas) de uma subjetividade produzida e consumida em série. Guattari designa como "subjetividade capitalística" aquela que é produzida por instituições que são o suporte de sua produção, circulação e consumo. O mesmo diz respeito às instituições religiosas, educação, treinamentos, pesquisas... (Guattari, 1984, p. 34).

Contudo, há sempre uma brecha entre o dizer e o fazer insitucional. E é aí, nestas fissuras, quase imperceptíveis,

⁴¹ As forças ativas são aquelas que mudam e fazem mudar aquilo em que incidem (é uma atividade originária no inconsciente) enquanto as forças reativas, estão ao nível da consciência e são as responsáveis pela reprodução, conservação e adaptação. (Deleuze, s/d, p.63-66)

captadas pelos corpos vibráteis, que reside a possibilidade de fazer passar fluxos e forças desejantes de um outro processo reterritorializante e continuamente exposto a novas configurações.

Assim sendo, cabe salientar que os processos de subjetivação lidam com conteúdos morais e éticos. Deleuze, falando sobre a contribuição de Foucault na caracterização desta diferença afirma que

enquanto a moral diz respeito à regras coercitivas de um tipo especial, que consiste em julgar ações e intenções referindo-as a valores transcendentos (é certo, é errado...), a ética é um conjunto de regras facultativas que avaliam o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica (...) são os estilos de vida sempre implicados, que nos constituem de um jeito ou de outro" (Deleuze, 1992, p. 126).

O ser moral pode ser identificado, portanto, com a consciência - porque é aquela subjetividade que transita nos espaços do visível - conhece os códigos, o conjunto de valores e regras de ação vigentes na sociedade, e por isso, é nesta instância que as escolhas pessoais são guiadas, tomando como referência as regras conhecidas, as leis, os códigos. O ser ético é aquele que transita nos espaços do invisível e se abre à criação de novas possibilidades de existência em razão da encarnação das diferenças, criando novas composições que afetam não apenas a sua própria subjetividade numa dimensão microcós mica, quanto participa da possibilidade de transformações em maior escala.

Ao fugir do caos invisível que aterroriza, ao distanciar-se do lugar onde se dá a apreensão das diferenças, a subjetividade destrói a possibilidade criadora de novas formas de existência, tentando manter a "ordem" que é seu parâmetro. É uma subjetividade que desiste ou se entrega à própria exclusão - da alteridade, do caos, e da

possibilidade de configuração de processos de singularização. Mas a qualidade de vida depende de sua expansão e não estagnação, e por isto, tem relação com a quantidade de diferenças que se é capaz de produzir na própria vida. Que poderia acontecer em um mundo de iguais, da repetição, ou do mesmo?

Os direitos iguais a todos, assegurados por lei, pertence ao vetor moral da subjetividade. Embora a luta pelos mesmos direitos seja justa, não é, por si só, suficiente para a consideração das diferenças que se impõem no campo do invisível e clama por criação, espaço, por um "um pouco de possível". A problemática da inclusão da p.p.d.m. em espaços institucionais na rede de Ensino, como direito assegurado por instâncias jurídicas, não garante por si só, uma prática social reconfigurada com a consideração dessa diferença trazida pela pessoa portadora de deficiência mental. Em outros espaços onde sua visibilidade não é garantida por força de lei, sua presença é dificilmente percebida. No entanto, o legal e o moral - cristalizações do que em um dado momento foi expressão de uma ética, traz a possibilidade, mesmo precária ou frágil, de instaurar um "acontecimento" que na sua efetivação pode produzir processos de singularização a partir de uma abertura para a diferença deste/a outro/a - portador/a de deficiência mental.

Os processos de singularização

Ao fazer a diferenciação entre consciente e inconsciente, moral e ética, visível e invisível, para além das oposições binárias simples, o que se pretende aqui é ressaltar a presença simultânea destes conceitos no processo de produção de subjetividade. Sobretudo porque para além e para aquém do ser moral, tão necessário quanto o ser da

ética capaz de fazer passar os fluxos que engendram novas possibilidades de vida, os processos de singularização são justamente caracterizados pela compreensão e acolha das ambiguidades, utilizando-as como recursos para a criação no campo dos afetos, desse novo ser diferenciado, diferente, diferenciador e disruptor de outras paisagens subjetivas, vidas vividas e entendidas como verdadeiras obras de arte.

Os processos de singularização afetam não apenas a subjetividade em sua dimensão individual, mas afetam, desestruturam e exigem uma nova reorganização mais ampla, junto ao sócio, porque implicam (por causa da ativação do ser ético) na vontade de luta pelo amor à liberdade. "Liberdade é conquistar a capacidade de selecionar e de tomar decisões em favor das diferenças. Decisões que são disparadoras de processualidade. Mas isto só é possível se nos livrarmos da tutela do terror, para que o pensamento não fique mais a serviço exclusivo da consciência e possa desenvolver o seu trabalho entre o invisível e o visível" (Rolnik, 1994, p 175).

Considerando, então, que os processos de subjetivação não estão centrados no indivíduo em uma instância intrapsíquica, nem em agentes grupais, mas sim, no funcionamento de "máquinas" de expressão extra-individuais - econômicas, sociais, eclesiológicas, tecnológicas, icônicas, ecológicas, mass mídia, bem como as instâncias infrapessoais - a sensibilidade, o desejo, os modos de memorização, a produção de idéias, o orgânico e o biológico, evidencia-se, então, o fato de que a forma como cada pessoa vive esta subjetividade, oscila entre uma relação de opressão em que ela se modela através daquilo que recebe, deixando-se

capturar pelos modelos de subjetivação dominante⁴², e uma relação de criação, onde se dá o processo de singularização - que é a reapropriação inventiva daquilo que recebe "emprestando, associando, aglomerando dimensões de diferentes espécies" (Guattari & Rolnik, 1986, p.37), rompendo com a massificação, promovendo a desnaturalização dos fatos, rompendo com os modelos pré-estabelecidos, os planos homogêneos e as unificações. Essa ruptura de sentido pode se dar não apenas em escalas individuais como também em escalas coletivas e institucionais.

Guattari observa que a questão da subjetividade não é algo "natural", e pergunta-se "como nós a produzimos, capturamos, enriquecemos e permanentemente a reinventamos? Como nós trabalhamos por sua re-singularização?" (1995, p. 135).

Abordar a questão da subjetividade como processualidade, aponta ainda, a necessidade de se aprofundar a diferença conceitual entre atual, virtual, e campo dos possíveis. Isto porque, falar de processos de inclusão/exclusão na/pela instituição religiosa implica em ter clareza de como o real - instituído, é ao mesmo tempo, um campo de possíveis, porque traz em si o instituinte - como virtualidade que pode se atualizar.

Atual, Virtual e Campo dos Possíveis

Sendo a subjetividade assumida por indivíduos em suas existências particulares, os indivíduos podem se apropriar da subjetividade como a recebem (como um pacote a ser consumido), ou podem apropriar-se dela de forma criativa, transformando-a, vivenciando, assim, um processo de

⁴² Como por exemplo, o consumismo, a moda, a aceitação passiva de determinados comportamentos e atitudes tidos como socialmente aceitos, os padrões de beleza vigentes, o gosto pelo belo e bom...

singularização. Ou seja, o processo de subjetivação é uma processualidade sempre em aberto, em movimento, constituída em reciprocidades que se conectam. Neste sentido, não há separação entre sujeito/objeto, indivíduo/sociedade, mas são instâncias reciprocamente imbricadas. Naffah Neto (1998, p. 70) afirma:

(....) o mundo não é tão somente exterior nem tão somente interior, está sempre fora e dentro ao mesmo tempo ou, melhor dizendo, constitui-se nessa imbricação de um exterior e um interior, fluindo e refluindo por movimentos de projeção e introjeção... Fora e dentro participam, pois, da mesma substância, o dentro constituindo-se como uma envergadura do fora; o fora como uma multiplicidade de perfis projetados de dentro. Ao fora, aprendemos a chamar de mundo; ao dentro de subjetividade. Essa mútua constituição é o que atesta, de uma vez por todas, a minha existência como devir mundano, a existência do mundo como devir subjetivo: eu-n'outro/outr'em mim, sacos da mesma farinha, pães do mesmo trigo.

Esse processo de tornar-se outro, relaciona-se ao que Deleuze traz como virtual e atual. Para este autor, o virtual é uma potência estranha, singular em nós, que "subsiste" e "insiste" em nossas vidas e em nossa maneira de ser, sem se efetuar definitivamente em nenhum lugar.

O atual é o complemento ou o produto, o objeto da atualização, mas esta só tem por sujeito o virtual. A atualização pertence ao virtual. A atualização do virtual é a singularidade, enquanto o próprio atual é a individualidade constituída. (...)O atual e o virtual coexistem, e entram em um estreito circuito que nos conduz, constantemente, de um a outro" (1998, p. 175, 178).

Assim como o Acontecimento, o virtual existe como potência e não como ato. Deleuze explica que acontecimento não é o que acontece (acidente), mas sim no que acontece, ou seja é algo que se efetua naquilo que acontece (1974, p. 152). Em outras palavras, é o virtual que se atualiza.

"Efetua-se um ato que não estava pré-definido em parte alguma e que modifica por sua vez a configuração dinâmica na qual ele adquire uma significação" (Pierre Lévy, 1996, p.137).

Acolher as linhas de virtualidade e atualizá-las dentro de um campo de possíveis, corresponde ao próprio processo de singularização.

Virtual ou "linhas de fuga", são palavras usadas para designar as possibilidades ao mesmo tempo infinitas, frágeis e invisíveis (porque ao nível inconsciente) de resistência ao cristalizado. No "campo de possíveis", pode-se recuar, contrair-se numa reação de maior fechamento para a alteridade, para diferença que se avizinha pedindo por atualização. No virtual, é onde mora a potencialidade de se engendrar o novo. Por isto o desafio de "querer e capturar o acontecimento, tornar-se o filho dos seus próprios acontecimentos e por aí renascer, refazer para si mesmo um nascimento" (Deleuze, 1974, p. 154).

Sendo, portanto, o virtual, uma espécie de dinâmica que não apenas transforma a realidade num conjunto de possíveis, mas abre a possibilidade da atualização de um devir, aposta-se no aspecto inventivo e não repetitivo do institucionalizado/instituído, onde um projeto que promova a inclusão de p.p.d.m. pode ter lugar (funcionar como um dispositivo que carrega linhas de virtualidade) e se engancha como possibilidade de expansão da vida.

"O fio de Ariadne"⁴³ - Ou, O método Cartográfico

Nietszche utiliza-se do mito de Ariadne e explora a imagem do labirinto como o inconsciente, o devir (Deleuze, s/d, p. 280). O labirinto indicaria, portanto, o lugar de produção da diferença, o lugar possível de engendramento do novo, das mudanças. Uso a figura de Ariadne - a que entrega o fio condutor a Teseu para a exploração do labirinto - como metáfora para o método aqui utilizado - a cartografia.

Diferentemente dos mapas que traçam os contornos e os limites, a cartografia, enquanto método, se propõe a evidenciar a singularidade dos acontecimentos. E a singularidade dos acontecimentos é a materialização do desejo - desejo como processo de produção de universos psicossociais, desde um agenciamento de caráter religioso no/pelo institucional (em sua expressão histórica coletiva e individual), e tecido nos encontros por onde os afetos transitam, se agenciam, delineiam subjetividades e constróem realidades.

A cartografia, conforme entendida por Deleuze é o estudo das linhas que nos constitui, ou nos atravessa, como indivíduos ou grupos, ou seja, é o estudo do próprio processo de subjetivação-singularização. "O que chamamos por nomes diversos - esquizoanálise, micropolítica, pragmática, diagramatismo, rizomática, cartografia - não tem outro objeto do que o estudo dessas linhas, em grupos ou indivíduos" (Deleuze, 1998, p. 146).

⁴³ Teseu, um dos heróis da mitologia grega, se propôs a entrar no labirinto ("um tortuoso amontoado de corredores, com curvas súbitas e becos sem saída, através do qual nenhum homem podia descobrir o caminho") para destruir o monstro que era mantido em seu centro. Obteve sucesso nesta tarefa com a ajuda de Ariadne - que lhe entregou um rolo de linha, aconselhando-o a seguir o fio que o levaria até o centro do labirinto. Na escuridão, o fio "parecia brilhar e guiar os passos" do herói. (Philip, 1997, pp. 109-11)

A atividade da cartografia, também encontra sustentação na genealogia. A genealogia foge das pesquisas de cunho positivista que traçam as relações de causa/efeito. Não se pergunta o que os fatos representam, mas o que fez com que ele se representasse desse modo, quais as suas condições de possibilidade. Ela tenta explicitar a forma como os regimes de verdade vão se constituindo.

Segundo Foucault, a genealogia permite perceber que "atrás das coisas há 'algo inteiramente diferente': não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. (...) O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem - é a discórdia entre as coisas, é o disparate" (1993, p. 18).

Os processos de inclusão/exclusão das p.p.d.m. no interior e também a partir da comunidade de fé, não se dão ao acaso, e são invisíveis apenas se de fato assim o queremos, uma vez que eles se inscrevem no corpo. Um corpo marcado de história, e uma história que marca o corpo, a partir de conceitos que se cristalizam, de verdades que se veiculam como absolutas, de práticas que se instauram. Uma comunidade de fé não está aí já dada, a-priori, mas sua prática eclesial tem sido construída passo a passo. A forma como ela se compreende como instituição, ou mesmo como "o corpo de Cristo"⁴⁴, os conceitos que ela assume e pratica em relação ao ser humano, as regras morais assumidas como embasadas biblicamente, são construídas historicamente.

⁴⁴ Num capítulo sobre a natureza da igreja, Erickson, teólogo batista, aponta várias passagens bíblicas associando a igreja como corpo de Cristo, destacando vários aspectos: Cristo como a cabeça do corpo; a ligação mútua entre as pessoas compondo este corpo que deve ser unido e caracterizado pela comunhão genuína entre seus membros; sua natureza universal; e suas atividades como extensão do ministério de Cristo (1997, p. 441-442).

A genealogia, também concebida como a pesquisa da proveniência, "não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo" (Foucault, 1993, p. 21). Assim, abre-se a possibilidade de problematizar a prática desta instituição, trazendo à luz o processo como os seus regimes de verdade foram se constituindo e como de alguma forma, se imbricam nos processos de inclusão/exclusão da p.p.d.m.

A prática batista, conforme abordada no primeiro capítulo, dá ênfase na Bíblia como regra de doutrina e prática, na conversão individual, na liberdade, na responsabilidade individual e na separação entre igreja e estado. Estes princípios formam um sistema doutrinário, que uma vez instituídos e institucionalizados, são veiculados em diferentes contextos sócio-culturais, e aceitos e assumidos por indivíduos em suas existências particulares. Forma-se, então, a partir daí, uma coletividade, uma comunidade de fé, que, enquanto instituição, tem a missão de sustentar e reproduzir o sentido existencial deste território.

Assim, o método cartográfico, escolhido como o fio de Ariadne para conduzir esta experimentação, pretende explicitar, nesta comunidade de fé, os seus movimentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização a partir das interferências que emergem com o desenvolvimento de um "projeto de promoção de inclusão" de pessoas portadoras de deficiência mental na vida desta igreja.

A cartografia, sendo o fio condutor de acesso ao inconsciente institucional permite evidenciar as relações de força ocorridas no processo, e poder-se-á visualizar

tanto a re-configuração da instituição, no sentido de como esta se permite afetar pela diferença, quanto a reconfiguração na subjetividade dos sujeitos mais diretamente envolvidos no projeto (equipe multidisciplinar).

Pretende-se portanto, rastrear o desejo de uma coletividade no âmbito religioso, "pontos de singularidade" que farão emergir determinada forma de configuração na comunidade, em relação à questão da inclusão/exclusão de p.p.d.m. O projeto de promoção de inclusão, acima citado, tem a intencionalidade de criar fatos que comportem processos de individuação, com o objetivo de dar passagem para aquilo que está em vias de diferir, de se singularizar, com a intencionalidade de sair do campo dos possíveis para se atualizar.

Assim, a estratégia utilizada não é a de uma "observação", ou "interpretação". Sua estratégia relaciona-se a uma prática de "experimentação", que colocará em evidência o tipo de vida que vibra no território religioso em questão. Importa atentar aos agenciamentos do desejo, às mutações da sensibilidade coletiva em relação a alteridade, aos modos de lidar com a diferença e que desembocam numa prática de "abertura" ou "fechamento" ao outro, configurando modos de existência, cristalizados ou abertos à mutações.

A cartografia tem um caráter de experimentação porque ela "implica em uma postura inventiva no lugar de uma postura interpretativa do campo investigado", e os acontecimentos encerram um número ilimitado de atualizações, possibilitando a emergência de outros possíveis além do fato existente. E a experimentação

sempre se relaciona com devires, pois é no entrelaçamento entre estrutura e acontecimento que

se evidenciam os modos de atualização de sentidos (...) e não tem nenhum ponto de articulação com os modelos experimentais ou quantitativos de pesquisa, onde geralmente se trata de obedecer a princípios, por exemplo, de ordem (caminhos pré determinados de investigação), de clareza (regras conhecidas e passos definidos à priori), de distinção e disjunção (definir a totalidade do objeto, grupo de controle, controle de variáveis, neutralidade, comparação e classificação) e de generalização (amostra representativa) (Czermak, 1999, p. 7).

Assim sendo, será aproveitado/utilizado, tudo aquilo que for considerado relevante no procedimento cartográfico durante o período de realização do trabalho. Tudo o que for sinal de desencadeamento de afetos: o que vem efetuar um poder de afetar e ser afetado. (Deleuze, 1998, p. 74)

Cabe salientar que nesta experimentação, serão consideradas as sensações, os movimentos corporais, os olhares, os silêncios, as falas, as aproximações e distanciamentos, a linguagem, entrevistas, produções escritas variadas, e-mails, tudo, enfim, que for considerado movimentos intensivos que atravessam o meu próprio corpo no encontro com outros corpos, enquanto agenciamentos de enunciação.

Diferentemente, também, da fenomenologia que entende uma significação dada a-priori ou a-posteriori ao acontecimento, pressupondo, portanto, um eu, uma racionalidade manifestada pela consciência, a cartografia como campo de investigação, se constrói durante o processo da própria atividade cartográfica, juntamente com as paisagens que se vão constituindo nas relações de forças que compõem a forma da comunidade batista. Neste sentido, "trata-se de saber com quais outras forças no homem entram em relação, numa ou noutra formação histórica, e que forma resulta desse composto de forças" (Deleuze, 1988, p. 132).

É sobretudo, uma atividade que se estabelece na dimensão ético-estética. Isto porque a forma de proceder no campo investigativo impõe uma ética, pois trabalha com materiais do inconsciente, dos devires que pedem vias de passagem, e exigem a sensibilidade para não barrar os processos de criação. E é ainda, uma experimentação estética justamente por estar sempre sujeita a novas e inesperadas configurações, está sempre aberta à possibilidade de constituição de novos modos de existência.

Considerando que a cartografia é o rastreamento do desejo no campo social, a intenção não é camuflada. Não se pretende neutralidade. O desejo da cartógrafa é assumido e se (con)funde na processualidade própria do trabalho. Espera-se que, enquanto dispositivo, seja (trans)formador de uma realidade que valorize a heterogeneidade como elemento indispensável para a produção de novas singularidades forjadas com a participação da pessoa portadora de deficiência mental.

A intencionalidade presente na atividade cartográfica é atravessada pelo caráter ético-estético que pretende a sustentação da vida em seu movimento de expansão. Neste sentido, a partir da constatação de que as Comunidades Batistas, hoje, não têm sido caracterizadas como comunidades que desenvolvem atividades voltadas às pessoas portadoras de deficiência mental, percebe-se que a igreja funciona semelhantemente a grande parte dos segmentos sociais na forma como (não) vêm este grupo. Ou seja, a comunidade, enquanto "agenciamento coletivo de enunciação" - espaço de produção de subjetividade - não se diferencia de outras instâncias sociais quanto ao modo de subjetivação que opera em relação a este outro diferente - portador de deficiência mental.

Na rede que se estabelece e determina lugares da p.p.d.m., a igreja, inconscientemente, ajuda a manter o estado de invisibilidade deste grupo. Contudo, pode-se criar "brechas", fissuras, numa prática cristalizada, com vistas a possibilitar a embarcação em linhas de fuga que levem a um outro modo de configuração existencial, individual e coletiva.

A cartografia, então, como fio condutor dessa experimentação cuja atenção se volta aos processos inconscientes, invisíveis, onde mora o germe da criação de mundos, há de tentar algumas "fendas" para a viabilização dessas linhas de virtualidade. Por isto, algumas questões foram, inicialmente, colocadas:

1. Que configurações, mais ou menos estáveis, de modos de subjetivação se delineiam no grupo em estudo e que podem ser associadas à sua participação (ativa e passiva) nos processos de inclusão/exclusão da p.p.d.m.?
2. A Hermenêutica utilizada pela Comunidade Batista na leitura do Evangelho tem relação direta com sua prática em relação às p.p.d.m.? Ou: Como tem se delineado a prática da igreja em relação às p.p.d.m em sua articulação com a hermenêutica utilizada?
3. De que forma os princípios teológicos assumidos pela Comunidade Batista têm possibilitado a produção de novos "modos de existência" (uma ética-estética que se delineia a partir dos movimentos/efetuação do desejo em relação à p.p.d.m. desde uma "abertura para o outro", e portanto em ruptura com a ética hedonista e narcísica contemporânea) ou dificultado o surgimento destas singularidades constituídas a partir do atravessamento deste outro deficiente?

Enfim, tenciona-se trazer à luz o processo como estes fios de invisibilidade da p.p.d.m. foram sendo tecidos na trama do tecido institucional religioso de uma comunidade batista. O ser-fazer desta comunidade é representativo de outras instâncias sociais na sua forma de olhar (ou não-olhar) a p.p.d.m. Todavia, uma instituição, como tal, participante da construção da rede social a partir da institucionalização de seus regimes de verdade, traz em si tanto o instituído quanto o potencial instituinte de novas possibilidades.

Neste sentido, este estudo colocará em evidência:

- a) O movimento instituído/institucionalizado, de produção-reprodução e cristalização, os "pontos" que impedem a passagem de intensidades e fluxos que afetam e constituem subjetividades;
- b) O movimento potencializador de novos "modos de existência", que exige reorganizações, desterritorializa subjetividades, e prossegue desenhando uma nova prática re-territorializada.

Há que ressaltar, no entanto, que não se tratam de "dois" movimentos separados, como se fossem dados em momentos diferentes. Na verdade eles se dão ao mesmo tempo. A "separação", aqui, se faz por uma questão apenas didática. Como afirmam Deleuze & Guattari "um território está sempre em vias de desterritorialização, ao menos potencial, em vias de passar a outros agenciamentos, mesmo que o outro agenciamento opere uma reterritorialização" (1997, p. 137).

A cartografia valoriza não apenas a racionalidade - elemento de supremacia dos fazeres científicos, mas, também, a racionalidade, e valoriza, ainda, a sensibilidade, as sensações, os sentimentos, o corpo inteiro e não apenas o

cérebro. Ela não segue nenhum a-priori. O que define a trajetória, é um tipo de sensibilidade. Isto não significa ausência de critérios. O critério do fazer cartográfico "é, fundamentalmente o grau de abertura para a vida que cada um se permite a cada momento. (...) Avalia-se sempre o quanto as defesas que estão sendo usadas servem ou não para proteger a vida. (...) Trata-se, aqui, de avaliar o quanto se suporta, em cada situação, o desencantamento das máscaras que estão nos constituindo (Rolnik, 1989, pp.70-71).

Em razão do seu caráter essencialmente processual, o fazer cartográfico não estabelece um cronograma fixo. Têm-se um ponto de partida. Mas seu início é uma "entrada pelo meio da história", como propõe Deleuze. A cartografia acompanhará os movimentos desta comunidade de fé a partir do dispositivo de um "Projeto de Inclusão" apresentado com mais detalhes no Capítulo IV. Pretende-se, enfim, que o reverso da in-visibilidade, seja, no espaço institucional religioso, o próprio "material" em potencial para a criação de um outro modo de existência, aberto ao outro enquanto diferença. Aposta-se na fragilidade daquilo que não se vê, pois "o que escapa à história, não é o eterno, (...) mas o que Deleuze chamou de devir, ou acontecimento. É nesse nível que se engendra o nascente (...) que se instaura um acontecimento, um novo espaço-tempo" (Pelbart, apud Paulon, 2000, p. 217).

Sabe-se de antemão que é um trabalho de desmanche de identidades, desinvestimentos de certos objetos e reinvestimentos de novos objetos, criação de identidades sempre emergentes. É, neste sentido, um trabalho da ordem do finito-ilimitado, pois aberto a novos, outros olhares e atualizações de possíveis, na medida em que tem sua origem numa ação coletiva, em uma busca que transgride as ordens existentes, e por isso mesmo, custosa, perturbadora, mas sobretudo enriquecedora.

TRANÇAS DA (IN)VISIBILIDADE

"Onde está teu irmão? Respondeu ele: Não sei; sou eu o guarda do meu irmão? E disse Deus: Que fizeste? Gênesis 4:9,10

A seleção do verso em epígrafe sugere algo que se produz no campo da in-visibilidade. Deus faz duas perguntas a Caim. Ele pergunta por algo, mas primeiramente, pergunta por alguém. Alguém por quem Caim deveria ser responsável. Alguém que Caim sabia existir. Deus pergunta por uma pessoa visível. E ele responde: "Não sei; deveria eu saber, por acaso?" Deus não parece se surpreender com a resposta que demonstra descaso pelo outro. Deus pergunta pelo processo. Ele quer saber o que se fez para que o irmão não fosse "visto" naquele momento.

As visibilidades e invisibilidades não são obra do acaso. Não são naturais. O real, visível e invisível, é uma fabricação. É construído peça por peça. Relaciona-se a motivos e motivações. Visível e invisível não são instâncias

separadas. O que se vê também mostra, ou, é feito, daquilo que não se vê.

Deus questiona a humanidade sobre os processos que se vão configurando no real social como objetivação prática das subjetividades que ali se constituem. Ele problematiza a ética: "Onde está teu irmão?" - traz a questão da responsabilidade pela alteridade. E problematiza a estética: "Que fizeste?" - Traz a questão dos processos. São os processos objetivo-subjetivos que vão delineando as configurações sociais.

A produção da (in)visibilidade da pessoa portadora de deficiência mental, imbrica-se nas questões ético-estéticas. Se a ética-estética diz respeito aos modos de existência, fica claro que os processos de subjetivação que constituem os sujeitos na relação com o Si e com o outro são pressupostos fundamentais para se compreender a processualidade criadora de universos.

O capítulo anterior deu conta de que as subjetividades vão constituindo seus territórios - existenciais, institucionais, sociais... em movimentos permanentes de organização, desorganização e reorganização. É a ordenação das interações no caos. As interações são imprevisíveis, incontroláveis, e por isso a aparente desordem. E é neste caos que o mundo vai sendo criado e recriado. Sua criação vai sendo tecida com muitos fios, formando uma trama. Trama que compõe o social e de onde se puxa, aqui e agora, um dos fios que ajudam a produzir a (in)visibilidade da pessoa portadora de deficiência mental - o fio de uma instituição religiosa (uma comunidade Batista em Porto Alegre).

Este fio é parte de tantos outros na trama. Mas ao mesmo tempo que o fio é parte, é também um todo. Um todo aberto, não fechado ou absoluto. Um fio que abarca

interioridade e exterioridade como dimensões indivisíveis. É, portanto um olhar para o território institucional como um dos fios da rede social. Também é, ao mesmo tempo, um olhar voltado às linhas (duras, flexíveis e de fuga) que trançam os processos de subjetivação que nele se engendram e que a ele se voltam.

Olhar este território desde a sua origem, tomando-o como agenciamento coletivo permanentemente se constituindo, é parte da atividade cartográfica. Esta prática possibilita a visualização de elementos que favorecem os processos de (in)visibilização da p.p.d.m., pois "o que é feito, o objeto, se explica pelo que foi o fazer em cada momento da história; enganamo-nos quando pensamos que o fazer, a prática, se explica a partir do que é feito" (Veyne, 1998, p. 257).

É preciso, porém, ter em mente, duas questões fundamentais que norteiam o olhar que está sendo dirigido a este território. A primeira: No resgate histórico do processo de constituição deste território institucional, não se tem como objetivo dar conta de evidenciar a "totalidade"⁴⁵ de atividades realizadas ao longo de sua existência, nem fazer juízo de valor sobre elas. Por exemplo: Em coerência com a missão assumida, a igreja tem se expandido, anunciando o Evangelho de salvação em Jesus Cristo. Assim, várias outras igrejas batistas têm sido formadas em razão da atuação direta ou do apoio indireto desta comunidade de fé. Várias parcerias embasadas neste mesmo objetivo expansionista, com evangelho de conversão, têm sido firmadas.

⁴⁵ Ainda que o objetivo fosse descrever ao máximo possível o fazer institucional, mesmo uma descrição que pudesse ser considerada bastante representativa da comunidade, não abarcaria sua totalidade, pois há sempre aqueles processos que escapam à percepção e ao registro histórico.

Portanto, as configurações que se vão produzindo e que são decorrência de um processo de subjetivação homogênea, que opera através da modelização de identidades (características peculiares às da "linha de segmentaridade dura"), não se constituem como prioridade para a reflexão proposta, embora não se prescindam desta. O visível configurado, é também a objetivação do que se processa na dimensão invisível.

Tem-se um critério na seleção dos acontecimentos. Um critério que se vincula à própria proposta investigativa: Quer-se captar os modos de subjetivação que se processam neste território e que, imbricados a outros elementos, favorecem a in-visibilização da p.p.d.m.. Quer-se, ainda, ter mais clareza dos atravessamentos⁴⁶ que se operam pelo viés hermenêutico utilizado pela comunidade religiosa em sua trajetória de fé e nos princípios teológicos por ela assumidos, em sua "complexa" conexão com outros fios. Uma "complexidade", isto é, "aquilo que se tece em conjunto", e que corrobora e promove, ainda que inconscientemente, os processos de inclusão/exclusão da p.p.d.m..

Em suma, o critério que se utiliza na seleção dos acontecimentos é justamente a busca pelo quanto de abertura este coletivo religioso se permite em dados momentos, em seu processo de produção subjetiva, na sua relação com a alteridade.

Estas considerações são coextensivas à segunda questão: Interessa, para a reflexão em relação aos processos de inclusão/exclusão da pessoa portadora de deficiência mental, salientar os processos inconscientes que atravessam a

⁴⁶ A palavra "atravessamento" diz respeito a uma atuação conjunta daquilo que é instituído, organizado e estabelecido na rede social, cuja função prevalente é a manutenção e conservação do sistema.

instituição. Suas linhas de flexibilidade, e suas linhas de fuga.

O mesmo movimento que busca preservar, reproduzir e manter o território, carrega linhas de virtualidades, possibilidades de configurações outras em relação a alteridade. O que acontece na dimensão do invisível e se objetiva no real social, é o próprio processo de atualização dos territórios. Ou seja, o que se efetuou nos acontecimentos que compõem a história desta instituição está marcado no tempo.

Neste sentido, considera-se ao mesmo tempo a indiscernibilidade e a constante permuta entre atual e virtual. Tenta-se, portanto, distinguir virtual e atual no tempo, quando este, avançando, evidencia o processo que faz o presente passar e conserva o passado. Processos estes, que captados pelo fazer cartográfico, faz evidenciar o modo como foram se delineando historicamente, os movimentos tomados aqui como territorialização, desterritorialização e reterritorialização.

Este exercício possibilita, portanto, evidenciar processos de individualismo que por vezes segregam instituições de uma política de construção social. No caso da comunidade de fé cristã, vão se visualizando na rede nodal da qual ela participa, os "nós" onde ela engendra possibilidades de vida, e (re)inventa conexões através dos agenciamentos de desejo com os quais opera e fabrica mundos.

O nascimento do território institucional religioso

A Revolução Industrial marca o final do século XIX. A crise de desemprego na Europa favorece as emigrações. No Brasil, a falta de mão-de-obra para a agricultura, principalmente em razão da libertação dos escravos, e a

necessidade de população fixa para assegurar o vasto território brasileiro, provoca uma nova configuração sócio-econômico-política. Assim como outros países, o Brasil, naquela época, abre as portas à imigração. E é assim que, embalados com a promessa de construir um Novo Mundo, grandes grupos, principalmente de italianos e alemães chegam ao país, durante o século XIX e começo do século XX.

Para assegurar a fronteira entre países, muitos imigrantes foram designados para o Rio Grande do sul. Algumas dessas famílias de imigrantes alemães que instalaram-se em Porto Alegre professavam a religião batista. Assim, ao final do séc. XIX, após algum tempo realizando reuniões de estudos bíblicos na casa de um destes, e a partir da entrada de novos adeptos, um grupo totalizando oito pessoas, organizou a Deutsche Evangelische Baptistemeinde (Comunidade Evangélica Batista Alemã) em 27 de fevereiro de 1898.

Esta comunidade evangélica de batistas alemães, baseava sua Confissão de fé num documento chamado "Confissão de fé e constituição das Comunidades de crentes batizados (batistas) de Hamburgo -Alemanha - 1847" (Livro do Centenário⁴⁷, 1998, p.22). Este documento foi oficializado para todas as comunidades batistas em língua alemã, em 1848 (LC, 1998, p. 334).

O primeiro pastor da igreja, veio para o Brasil em 1901, através da missão alemã nos Estados Unidos. Os que o substituíram subsequentemente, também eram alemães, com formação teológica no mesmo Seminário nos Estados Unidos. Em seu nascimento e configuração, o território existencial desta comunidade batista demonstra a preocupação com a

⁴⁷ Todas as informações históricas a respeito da igreja, retiradas do "Livro do Centenário"- documento publicado pela própria comunidade pesquisada, aparecerão ao longo do capítulo com a abreviatura "LC".

conservação dos valores cristãos recebidos e assumidos pelos batistas alemães; a preservação dos princípios teológicos que se fundamentam na bíblia como regra de conduta e fé; e ainda, a conservação da tradição teutônica.

Os alemães que se instalam aqui, dão início a uma vida que será desenvolvida num contexto sócio-econômico-cultural totalmente diverso daquele que deixaram para trás. Trazem no corpo as marcas da distinção de sua "origem": a aparência física (evidenciada na cor da pele, cabelos e olhos com características européias), hábitos culturais próprios da Europa, e uma outra língua.

No Brasil, o outro com o qual se deparam, são em grande número, negros - ex-escravos, índios, e portugueses. A população brasileira que vai se constituindo aqui, é miscigenada, e a cultura que se vai desenvolvendo e se sedimentando, traz as marcas históricas dos africanos, índios e portugueses.

Um desejo se agencia: desejo de encontrar outros "semelhantes", onde fosse possível um processo de identificação em seus vários aspectos: na língua, nos hábitos culturais, nos modos, nos traços físicos... Assim, um agenciamento coletivo vai delineando uma organização. A igreja surge, portanto, como instância que organiza o encontro daquilo que se apresentou como ordem e desordem. Este território que surge, nasce então, de uma rede social que se vai estabelecendo, conectando fios de várias procedências. A configuração religiosa, transplantada do país de origem desta coletividade, é um elemento importante para organização e produção de sentido à existência deste coletivo.

O processo de busca por seus iguais, fortalecido pelo laço religioso, exerceu, neste contexto, um papel agregador

fundamental, com consequências evidentes na produção do real social. Nasce uma igreja no espaço social. Muda a configuração do real. O surgimento do território, se dá, portanto, como objetivação de matérias de expressão que entram em relação umas com as outras. As matérias de expressão: impulsos místicos, emoções, a fé, fazem um movimento de criação de espaço para se exprimir. Este é o movimento criador do território: "as qualidades expressivas ou matérias de expressão entram em relações móveis umas com as outras, as quais vão 'exprimir' a relação do território que elas traçam com o meio interior dos impulsos e com o meio exterior das circunstâncias" (Deleuze & Guattari: 1997, p. 124).

A igreja que se organizou em 1898, com 8 membros, oito anos depois já contava com 110 membros. Dentre este número a grande maioria era de alemães, no entanto, havia a presença de alguns brasileiros (LC, 1998, p. 30). Numa reportagem publicada no Jornal Batista em 24 de junho de 1908, Cardoso, autor do artigo e membro da igreja, afirma que "em 1907, houve 6 conversões de legítimos brasileiros, tendo havido muitas outras de alemães e teuto-brasileiros" (LC, 1998, p. 33).

O número dos brasileiros que integrava esta comunidade, era em princípio, pequeno, mas com tendência a crescer em razão do próprio momento histórico, quando as comunidades religiosas ocupavam lugar importante no ser-fazer das pessoas. Mas a aproximação deste outro diferente estava condicionada ao grau de abertura à alteridade que este território fosse capaz de se permitir.

O movimento de expansão religiosa para fora dos domínios alemães foi um tanto difícil. Preocupavam-se com a preservação não apenas do território religioso, como também

da própria cultura alemã. Sonhavam re-construir aqui o mesmo território de origem⁴⁸. Isto pode ser constatado em diferentes expressões de resistência. A resistência à aprendizagem da língua portuguesa mantinha o grupo unido entre si às custas da separação distintiva das duas nacionalidades. Fechamento à alteridade, demonstrado no esforço de conservação de sua identidade cultural: casamento entre si, hábitos da vida cotidiana, modos de trabalho, música, festividades, língua, e também a religião.

Cardoso (autor do artigo já mencionado), é um brasileiro que vem para Porto Alegre, como aluno da Escola de Aplicação de Infantaria e Cavalaria, e parece-lhe estranha aquela comunidade de batistas: "julguei-me em país estrangeiro, tudo me era estranho, aquelas cabeças loiras transparenciavam-se quando atingidos pelos raios solares que contribuía para o ornamento daquele templo" (1908, p. 18). Ele, juntamente com um dos membros que "melhor falava o português", deu início à evangelização de brasileiros, mas observa que "o egoísmo teutônico, sendo inato, não permite expansibilidade externa. Quase não há serviço evangélico pessoal, crentes fiéis encontram-se na igreja batista daqui, amam-se mas gastam pouco de relações estranhas ao meio em que vivem..." (p. 18).

A prática de fechamento para o diferente, numa relação de supremacia do igual, de reconhecimento de uma identidade que tem uma "origem"⁴⁹, caracteriza a formação deste território institucional. A dificuldade de abertura ao outro diferente é marca fundante no nascimento deste território.

⁴⁸ Panambi, cidade do interior do Rio Grande do sul, compõe-se de muitos luteranos, evangélicos luteranos e batistas alemães. No começo do séc. XX, esta cidade era conhecida pelo nome "Neu Wurttemberg".

⁴⁹ Uma prática comum entre pessoas idosas, de origem alemã, que ilustra este processo de se reconhecer num outro que tem uma "origem" definida, diz respeito à pergunta que se dirige, com naturalidade ao encontrar pela primeira vez, uma pessoa com aparência européia: "O/A senhor/a é de origem?"

Os fios que tecem esta instituição, tanto devem ser semelhantes na "cor e textura", como também percorrer os mesmos trajetos espirituais. Os brasileiros que foram se aproximando da doutrina batista, através da prática de evangelização pessoal de alguns poucos alemães⁵⁰, e assumindo a fé fundamentada nos mesmos princípios, tiveram pouco espaço dentro da comunidade alemã, para solidificarem sua fé. Já em 1908, a igreja sofre sua primeira divisão. Entre os que deixam o grupo, saem os brasileiros, e formam uma outra comunidade de fé - só de brasileiros - (LC, 1998, p. 34).

Esta primeira divisão que ocorre nesta instituição, evidencia um modo próprio de lidar com a diferença e que caracteriza um tipo específico de território, que compreende qualquer desestabilização como ameaça à ordem estabelecida. Neste sentido, a prática divisionista não está presente apenas nesta comunidade batista alemã, como também marca e acompanha a própria história deste grupo que se separa e funda uma outra igreja.

Para um território que se constitui e se cristaliza a partir de relações narcísicas, qualquer diferença, é rechaçada para a margem, pelo medo do desassossego que provoca e ameaça. A diferença, contudo, é nascente para engendramento do novo, e portanto, desmanches de territórios crispados. Assim, alguns acontecimentos que provocam desterritorializações em razão das mudanças que acenam, se efetuem, por vezes, como uma força reativa ainda mais

⁵⁰ Cardoso escreve: "Após o culto fui ter com o pastor que nada de portuguez sabia e, assassinando a bella e maviosa lingua de Shakespeare, declarei-lhe donde vinha e para onde ia, e no proximo Domingo dei começo ao trabalho brasileiro com o professor parochial Alfredo Stamm, o qual d'entre elles melhor fala o portuguez".. (..) são poucos os Alfredo Stamm, cujo character franco conquista empedernidos corações a Christo (sic)." (1908, p. 18)

rígida. Outras vezes, promovem um movimento reterritorializante mais aberto a alteridade e a possibilidade da novidade.

Estratégias do desejo e suas formações: O ser, saber e poder

É em nome da vida, na busca por produção de sentido à existência, que se criam territórios, que se buscam estratégias de organização para a orientação dos afetos. Neste sentido, o movimento de criação de territórios também expressa as defesas que se vão usando para se suportar o "limiar de desterritorialização", na expressão de Rolnik.

Assim, o território que se vai constituindo, trabalha com as dimensões do saber (o conteúdo da fé - os princípios tomados como verdades absolutas), do poder (no exercício das relações intersubjetivas e com o próprio saber), e do ser (os processos de subjetivação). Deleuze aponta que "são três dimensões irreduzíveis, mas em implicação constante, saber, poder e si (...), são históricas e não designam condições universais" (Deleuze, 1998, p. 122).

A forma como a comunidade de fé vai se expressando e se organizando, possibilita a percepção destas três dimensões, ser, saber e poder, presentes nas estratégias das formações do desejo no campo social. O desejo aqui, diz respeito à "escolha de como viver, à escolha dos critérios com os quais o social se inventa" (Rolnik, 1989, p. 72).

Esta comunidade vai se constituindo como uma instituição com uma missão clara e imutável. Sua história ordinária dá conta de um cotidiano em que sua forma de operacionalização hierárquica produz um efeito de

disciplina⁵¹ e controle⁵² de seus membros com a finalidade de garantir e conservar o padrão de comportamento cristão, conforme compreendido pela igreja.

Criam-se estratégias "aceitáveis" pela comunidade, para o exercício do poder, de modo a garantir a imutabilidade do saber (conteúdos doutrinários) oferecendo segurança em relação ao Si. Tudo que desestabiliza deve ser rechaçado. Se a diferença trazida pelo outro causa desassossego, este outro perde espaço de expressão no território. As principais diferenças sentidas por este território na desorganização das relações cristalizadas entre o ser, saber e poder, dizem respeito às questões da hermenêutica utilizada pelo grupo, e nas diferenças de ordem étnicas.

O terceiro pastor da igreja, como o primeiro, veio para a igreja através da missão alemã dos Estados Unidos, em 1920, 12 anos após a organização da mesma. Sua atuação, de apenas cinco meses,

foi curta o suficiente para projetar a igreja numa séria crise interna. (...) Adepto da Teologia Moderna e de um cristianismo bastante liberal (...), seu lema era: 'Cada um crê como quiser'. Como a prática desta doutrina significaria o fim da igreja como Igreja Bíblica, esta posicionou-se frontalmente contra este tipo de Cristianismo. Assim, algumas medidas que tomou

⁵¹ A igreja entende que cabe a ela a disciplina de seus membros. "A igreja deve zelar pela idoneidade espiritual, moral e ética de seus membros, estando todos sujeitos ao processo disciplinar de Mateus 18: 15-17 "Se o seu irmão pecar contra você, vá e mostre-lhe o seu erro. Mas faça isso em particular, só entre vocês dois. Se essa pessoa ouvir o seu conselho, então você ganhou de volta o seu irmão. Mas se não ouvir, leve com você uma ou duas pessoas, para fazer o que mandas as Escrituras Sagradas. Elas dizem: 'Qualquer acusação precisa ser confirmada pela palavra de pelo menos duas testemunhas'. Mas se a pessoa que pecou não ouvir essas pessoas, então conte tudo à igreja, trate-a como pagão ou cobrador de impostos], critério que também deve prevalecer para os relacionamentos entre os próprios membros" (LC, 1998, p. 93).

⁵² Não apenas a disciplina, mas também o controle é exercido ao enfatizar a necessidade de evitar as desestabilizações: "Nossa igreja crê firmemente que deve buscar, tanto quanto possível, uma posição de equilíbrio, evitando extremos que geralmente optam por uma só parte da verdade" (LC, 1998, p. 93).

encontraram forte resistência e era combatido por irmãos que não aceitavam as suas interpretações da Palavra⁵³. Como as tentativas para uma solução pacífica foram infrutíferas, a igreja se voltou ao Comitê Missionário Norte-americano pedindo intermediação, ou um eventual regresso do pastor. (LC, 1998, p. 105).

Este episódio ilustra, assim como a divisão ocorrida em 1909 com a saída dos brasileiros, o modo como a instituição administra a questão da diferença. Só resta o rechaço da diferença, onde no encontro com a alteridade, o "eu" não é reconhecido, nem pelo critério étnico, nem pelo critério da hermenêutica que sustenta a essência mesma dessa comunidade.

O saber teológico-doutrinário, ou as verdades tidas como legítimas⁵⁴ e merecedoras de crédito, devem ser assimiladas pelo coletivo institucional, que cria para tanto, uma estrutura que garanta a memorização das verdades. Esta estrutura educativa tem por objetivo ensinar as doutrinas da igreja e promover os valores cristãos assumidos pela comunidade. Para a comunidade de fé, seu ensino

é consistente, profundamente bíblico, coerente e que não é baseado em lendas, superstições, mas em princípios eternos, lógicos, racionais, que não teme qualquer avaliação humana no que tange a sua veracidade, tanto histórica como científica, (...) é transmitido a nossas crianças, desde a mais tenra idade, e produz desde cedo convicções que vão afetar e regular seu comportamento, mentalidade e cultura por toda a sua existência. As razões de sua existência são: Ensinar a sã doutrina conforme as Escrituras descrevem, estimulando os irmãos a praticá-la, de forma a desenvolverem um estilo de vida santo e cristão,

⁵³ As interpretações da bíblia, em estudos bíblicos ou pregações, não traz novidade ao que se já está acostumado a ouvir. Causa estranheza e reações fortes, as interpretações que não estejam de acordo com o já sabido/conhecido.

⁵⁴ "A função da legitimação consiste em tornar objetivamente acessível e subjetivamente plausível as objetivações de 'primeira ordem', que foram institucionalizadas" (Berger, 1973, p. 127), ou seja, a legitimação não apenas explica como também justifica. E quando essa explicação e justificação vem de pessoas a quem a instituição outorga poder para tal exercício (através de rituais, inclusive), aquilo a que se deu legitimidade passa a ter autonomia, vida própria, dentro da instituição.

através da renovação de seus valores mentais e mundanos em valores bíblicos e eternos" (LC, 1998, p.157-158).

Como estratégia do desejo de preservação, a igreja cria sua estrutura, suas diretrizes de operacionalização sobre uma linha de segmentaridade dura⁵⁵, que diz respeito a tudo que é consciente, visível e limitado.

As linhas flexíveis e de fuga: A (in)suportabilidade das desestabilizações

As "linhas de vida" (segmentaridade dura, flexível e de fuga) constituem os processos de subjetivação, desde os territórios existenciais, institucionais, enfim, são linhas que movimentam a própria configuração do real social. É bom recordar que os territórios se constituem como a "dobra do fora". É por esta razão que as instituições são produtoras de subjetividades, mas ao mesmo tempo revelam as subjetividades que as compõem.

A linha flexível faz um duplo movimento que vem

do invisível e inconsciente produção de afetos para o visível e consciente composição de territórios, [como também] vem do visível, consciente, dos territórios, para o invisível, inconsciente, dos afetos sempre escapando. Percurso do movimento de desterritorialização. É nela que opera a negociação dos afetos que nascem

⁵⁵ Esta linha de segmentaridade dura pode ser percebida na estrutura de ensino organizada pela igreja. Ela tem uma Escola Bíblica Dominical estruturada em faixas etárias: Infantil, Cultinho, Juniores, Adolescentes, Jovens e Adultos. Realiza também, atividades com Mulheres (Sociedade Feminina Missionária), Terceira Idade, União de Juniores e Adolescentes e União de Mocidade. Esta comunidade possui ainda, diferentemente de outras igrejas, "Classes Especiais, com temas específicos e de duração determinada, como a de formação de líderes, casais com filhos pequenos, dons espirituais, etc, [sendo que] o ensino não se limita às atividades da Escola Dominical, mas é igualmente ministrado em diversos outros encontros, como nos cultos, que sempre têm uma preocupação especial com o conteúdo dos sermões e pregações" (LC, 1998, p. 162).

entre os corpos, em seu movimento de atração e repulsa (Rolnik, 1989, p. 48).

Esta linha de flexibilidade relaciona-se ao sentimento de angústia, aos desassossegos que pedem por uma outra forma de organização. Mas a instituição possui uma estratégia para lidar com a angústia desestabilizadora. O critério maior de análise baseia-se no princípio doutrinário mais caro pelos batistas: a Bíblia (Palavra de Deus) como "regra de conduta e fé". Este princípio é levado até as suas últimas consequências no ser-fazer pessoal e coletivo, na vida cotidiana e no espaço institucionalizado. Assim, novas teorias e práticas que "não encontram sustentação bíblica" nem devem ser consideradas. Porém, se a situação se caracteriza por desassossego em relação ao assunto, especialmente quando se percebe que é uma questão hermenêutica, este é coletivamente abordado, e decidido em assembléia pela coletividade: tentativas de manutenção e preservação do território.

Contudo, o critério bíblico para análise do novo conhecimento/prática, reside numa hermenêutica tradicional, onde as interpretações já se encontram previamente formuladas. Em caso contrário, busca-se por uma lógica de interpretação coerente com a tradição assumida. A pergunta "será que esta idéia ou assunto é espiritual?"⁵⁶ caracteriza, historicamente, o modo de pensar-fazer da igreja.

Dois acontecimentos na história desta comunidade exemplificam alguns movimento de desejo que evidenciam o grau de suportabilidade ou não para a mudança e a luta em

⁵⁶"Na fase embrionária do Planejamento Estratégico (P.E.), a liderança deparou-se com as seguintes questões: a) Será que o P.E. é um assunto espiritual? b) Não seria mais correto simplesmente tentarmos seguir a orientação do Espírito Santo e de Jesus Cristo, o Cabeça da Igreja? c) ou devemos planejar tudo o que pudermos, e continuarmos a vontade de Deus, já que ele é o cabeça do corpo?" (LC, 1998, p. 89).

manter a homogeneização do território. Homogeneização étnica e doutrinária.

A época da Segunda Guerra Mundial apresentou-se como um tempo carregado de dever. Por causa da dificuldade em dar prosseguimento à realização de atividades na língua alemã, as igrejas alemães (e suecas) viram-se "obrigadas" a se unir numa convenção única: A Convenção Batista do Rio Grande do Sul. Este acontecimento que se torna como que "agenciamentos que não se separam de uma hora, de uma estação, de uma atmosfera, de um ar, de uma vida" (Deleuze & Guattari, 1997, p. 50), teve "o mérito de unir os batistas deste Estado numa só convenção" (LC, 1998, p. 54). Entretanto, foi uma união "de direito" (legal), para amenizar problemas com o governo, mas não foi uma união "de fato". Moral, mas não ética. As igrejas alemães continuaram a se reunir paralelamente às reuniões de igrejas brasileiras.

Essa linha de virtualidade, trazida à época da Segunda guerra mundial, continua dançando à frente da instituição. Dança na forma de convite, do próprio Cristo, razão de ser de existência deste território, que ora, suplica a Deus pela fraternidade dos seus discípulos: "para que todos sejam um, (...) perfeitos em unidade"⁵⁷, a fim de que o mundo conheça que tu me enviaste"⁵⁸. Dança também no convite feito por um dos líderes da convenção batista, para a "unificação de esforços num ideal comum"⁵⁹.

A resistência em fazer modificações no território sedimentado expressa-se na decisão de separar-se,

⁵⁷ Pode-se pensar no sentido de unidade, não como homogeneidade, mas com o sentido de fraternidade.

⁵⁸ João 17:22,23.

⁵⁹ O convite apostava no "despertamento das energias latentes nas igrejas alemãs e brasileiras no objetivo de evangelização de nosso estado" (LC, 1998, p. 54)

oficialmente, da Convenção batista do Rio Grande do Sul.⁶⁰ Era o ano de 1964. O período ameaçador provocado pela guerra já tinha passado. Pode-se livrar da angústia da linha desestabilizadora que pairava no ar. Realiza-se um movimento de reterritorialização crispada.

Em 1982, um movimento denominado "renovação carismática"⁶¹ provocou uma nova cisão na igreja. "Num período de uns dois anos, cerca de 100 pessoas deixaram a igreja por conta de diferenças doutrinárias e intrigas de toda ordem, afetando profundamente as famílias da igreja" (LC, 1998, p. 77).

A forma da comunidade relacionar-se com o conhecimento não é exclusiva desta instituição. É emblemática da prática batista. O conhecimento, neste contexto, não é considerado um produto social e fator na transformação social. Há uma separação entre suas origens existenciais. Peter Berger observa que o ser humano "é capaz de produzir um mundo que em seguida experimenta como algo diferente de um produto humano" (1973, p.87).

Esta modo de lidar com o conhecimento é legitimado pelo próprio universo simbólico construído para garantir a veracidade dos mesmos. E ao nível do simbolismo, como observa Berger,

a significação linguística alcança o máximo desprendimento do 'aqui e agora' da vida cotidiana e a linguagem eleva-se a regiões que são inacessíveis, não

⁶⁰ A fala de um dos líderes das igrejas alemãs, apresentando as razões para passar do estado de união de direito para uma união de fato, se expressa da seguinte forma: "Um entrosamento mais efetivo na evangelização estadual por parte das igrejas da Associação não seria possível (...) A associação tem a sua própria história (...) as igrejas alemãs devem perpetuar a tradição herdada. Uma vez que iniciaram antes, devem também continuar isoladas, seguindo um programa próprio" (LC, 1998, p. 54).

⁶¹ Este movimento afirmava a necessidade de "batismo do Espírito Santo como uma Segunda bênção, [para se ter] poder espiritual em sua vida" (LC, 1998, p. 76).

somente de facto mas também a priori, à experiência cotidiana. A linguagem constrói, então imensos edifícios de representação simbólica que parecem elevar-se sobre a realidade da vida cotidiana como gigantescas presenças de um outro mundo. A religião, a arte e a ciência são os sistemas de símbolos historicamente mais importantes deste gênero (1973, p. 61).

Este mesmo autor pontua a importância que a construção destes sistemas tem para a realidade da vida cotidiana, pois, mesmo sendo construídos de forma altamente abstraída da experiência diária, eles retornam à vida cotidiana, como objetivamente reais.

Assim, um saber que possa trazer desestabilizações (e isto se refere a qualquer conhecimento minimamente diferente do acostumado/vivido), faz funcionar, de imediato, toda a tecnologia criada pela própria instituição⁶², como forma de preservação e conservação do território.

Há que se observar, no entanto, que para a coletividade criadora deste território, esta ordem institucional objetivada não é compreendida como invenção humana. Isto é possível através do desencadeamento de um processo a que Berger chama de "reificação", ou seja, os seres humanos apreendem os

produtos da atividade humana como se fossem algo diferente de produtos humanos, como se fossem fatos da natureza, resultados de leis cósmicas ou manifestações

⁶² A igreja tem um Conselho de Anciãos cuja coordenação é feita pelo seu presidente, o pastor da igreja. Até a época da reestruturação da igreja, no início da década de 1980, "nossa igreja cultivou a tradição de ter somente um ancião, mas conforme registrado em nossos primeiros estatutos (1898) e na Confissão de Hamburgo (1847), vemos que a palavra é sempre utilizada no plural. O conselho de anciãos é composto por membros da igreja vocacionados por Deus e eleitos pela Assembléia para pastorear, ensinar e liderar a igreja". [Treinados e ordenados através de votação unânime da igreja em Assembléia, e de caráter vitalício], eles "exercem seus ministérios enquanto forem considerados dignos deles". É sua função: "pastorear" - "cuidado espiritual com as ovelhas, proteção, orar pelos enfermos, velar contra possíveis perigos e guiar"; "ensinar" - "transmitir a doutrina bíblica com fidelidade e clareza, e defender a fé bíblica contra heresias e heréticos; "liderar" - supervisionar, governar e guiar a igreja (LC, 1998, p. 126).

da vontade divina. A reificação implica que o homem é capaz de esquecer sua própria autoria do mundo humano, e mais, que a dialética entre o homem, o produtor, e seus produtos é perdida de vista pela consciência. O mundo reificado é por definição um mundo desumanizado (1973, p. 122-123).

Assman, numa reflexão sobre a teologia da solidariedade e da cidadania, chama a atenção para o fato de que as propensões solidárias não são um impulso natural, que o amor ao próximo não é algo natural, e por isso a teologia deve ser obrigada a refletir "não apenas sobre a conversão enquanto pré-condição da solidariedade, que não é fruto de espontaneísmos naturais, mas criar um novo conceito de conversão, enquanto integração em processos criadores de solidariedade efetiva, e não mero processo individual" (1994, p.34).

A pregação conversionista, com ênfase no indivíduo, na produção de "Si", caracteriza a teologia protestante. Reforçada pelo sistema sócio-econômico que produz subjetividades capitalísticas, a prática da solidariedade, neste contexto, se reveste de aspectos assistencialistas, sem haver, no ato tido como solidário, abertura para a alteridade.

A ênfase na separação da igreja do Estado, ou, do "mundo" e da vida espiritual, sua cosmovisão dicotômica, e a tentativa de criação de um mundo à parte, um mundo espiritual, produz um modo de subjetivação individualizado e individualizante. Uma das consequências imediatas desta tecnologia de produção do Eu, se materializa na emergência de sujeitos narcísicos, e por isto mesmo vulneráveis. Assim, cria-se uma lógica própria que dê conta de explicar a vulnerabilidade que desestabiliza o ser, e ao mesmo tempo

oferece uma técnica (também individualizante) que "resolva" o desassossego⁶³.

A religião funciona como produtora de sentido à existência. O sentido, então, que a comunidade de fé produz, fundamenta-se em alguns princípios. Um deles, o de separação da igreja do Estado não apenas revela a forma como a igreja se acredita diferir do Estado, em "natureza, objetivos e funções", como também justifica pensar que ela se encontra numa posição "fora" do mundo, como se fosse possível fugir para uma exterioridade do próprio mundo.

A expressão "fora do mundo" indica uma preocupação com universos espirituais, onde os interesses e desejos estão ancorados numa esfera exterior ao mundo. É toda uma criação de sentido desde um universo paralelo, espiritualizado, mas que se objetiva no real social, ocupa um lugar na rede social, e se expressa numa ética-estética.

A linha de fuga diz respeito a processos que se desencadeiam tendo como efeito mutações irremediáveis. São variações aparentemente pequenas. "De repente é como se nada tivesse mudado e no entanto, tudo mudou" (Rolnik, 1989, p. 48).

Variações vão se operando neste território. São as intensidades e os fluxos dos afetos que se produzem no encontro entre os corpos, que vão desmanchando desenhos e simultaneamente criando outros. São as linhas que se vão misturando, entrelaçando, compondo e decompondo territórios.

⁶³ As explicações se fundamentam, basicamente, na crença de que toda a infelicidade resulta do estado pecaminoso que se encontra a humanidade, e na atuação das forças demoníacas no mundo e na esfera pessoal. As desestabilizações se constituem em "provas/provações" divinas ou tentações demoníacas - bênção ou maldição. A técnica de resolução dos problemas de qualquer espécie e origem, resume-se na busca da comunhão individual com Deus - única verdade possível para a transformação pessoal/individual e conseqüentemente social. Aposta-se na lógica de que "transformando-se o indivíduo a sociedade será transformada".

Essas variações, menos perceptíveis em dado momento, mais perceptíveis num outro, vão acontecendo ao mesmo tempo das resistências provocadas pelas desestabilizações.

A instituição se movimenta, simultaneamente, em duas direções aparentemente opostas: De preservação do território étnico, como se viu anteriormente, na separação das convenções em 1964, e de relativa abertura ao outro, com início, em 1962, de cultos em português⁶⁴. Seria, de fato, um movimento de abertura ao outro, ou tentativa de preservação do território?

A igreja não está "fora" do mundo como muitas vezes pretende. Os fios que a constituem, conectados a outros, vão delineando outras configurações. As emigrações alemãs diminuem, "os filhos e netos vão desaprendendo lentamente a cultura e a língua alemãs, a cultura da terra começa cada vez mais a predominar (LC, 1998, p. 53).

Assim, no ano de 2000, este território apresenta uma outra configuração. Esta igreja conta, hoje, com cerca de 600 pessoas⁶⁵ que frequentam os cultos em português, mas "o culto em alemão permanece com sua fiel assistência" (LC, 1998, p. 53).

Que tipo de vida vibra neste território? Qual o grau de abertura para a alteridade se pode vislumbrar? O modo de subjetivação que ela produz, favorece processos de inclusão/exclusão da pessoa portadora de deficiência mental?

Observando a declaração de missão da igreja, sua visão, seus propósitos e suas atividades, pode-se constatar um modo de subjetivação que exacerba o individualismo e dificulta a

⁶⁴ "Foram necessários dez anos para que o culto adquirisse uma estabilidade própria" (LC, 1998, p. 53).

⁶⁵ Informação verbal, obtida com um dos pastores da igreja. No ano de 1998, os cultos contavam com cerca de 400-500 pessoas (LC, 1998, p. 53).

abertura para a alteridade, ajudando a promover, com a "bênção" do capitalismo (e vice-versa) as relações narcísicas. Lipovetsky designa o narcisismo como "a emergência de um perfil inédito do indivíduo nas suas relações consigo próprio e com o seu corpo, com outrem, com o mundo e com o tempo, no momento em que o 'capitalismo' autoritário dá a vez a um capitalismo hedonista e permissivo" (1983, p.48).

Este autor pontua que o narcisismo surge onde há padronização, força de prazer e bem-estar, como aquilo que faz funcionar sistemas onde há um hiper-investimento do Eu ("processo de personalização") desvinculado dos grandes sistemas de sentido (deserção dos valores e finalidades sociais). O conjunto disto, concorre para a promoção de um individualismo puro, em que pouco a pouco os sujeitos se esvaziam das finalidades sociais da sua significação.

Num contexto sócio-econômico capitalista que produz subjetividades narcísicas,

o narcisismo realiza uma estranha 'humanização' aprofundando a fragmentação social (...), numa circularidade perfeita, adapta o Eu ao mundo de onde este nasce. O adestramento social (...) efetua-se por meio da auto-sedução. O narcisismo, nova tecnologia de controle flexível e autogerido, socializa dessocializando, põe os indivíduos de acordo com um social pulverizado, glorificando o reino da plena realização do Ego puro (Lipovetsky, 1983, p. 53).

Neste sentido, o modo de subjetivação própria do capitalismo produz o narcisismo, através de um super investimento do Eu, transformando o sujeito em objeto de atenção e interpretação, numa procura inflacionária de verdade, fazendo com que as incertezas e as interrogações cresçam ainda mais.

A linha da segmentaridade dura, "finita, visível e consciente, (...) cria roteiros de circulação no mundo:

diretrizes de operacionalização para a consciência pilotar os afetos. Ela é finita, porque finita é a duração dos territórios e a funcionalidade das suas cartografias” (Rolnik, 1989, p. 49).

O modo de subjetivação, as relações de poder e saber que se exercita neste território, tem um programa a ser seguido que garanta a conservação. Há uma aposta alta numa subjetivação individual. Suas declarações de missão, visão e propósitos, revelam os caminhos traçados pelo desejo na configuração deste território:

Declaração de Missão (finalidade primordial):

“A nossa missão é fazer discípulos do Senhor Jesus Cristo, na prática pessoal e social dos ensinamentos bíblicos”.

Declaração da visão:

“Ser em Porto Alegre uma igreja batista, que cumpra sua missão, num crescimento contínuo, resultante:

1. Do testemunho efetivo de um cristianismo atraente (missão). Lançaremos mão de toda tecnologia e recursos lícitos, em programações pertinentes e atraentes, a fim de cumprirmos nossa missão, divulgando o reino através de um evangelismo simpático.

2. De um culto individual e coletivamente significativo (adoração). Nosso culto a Deus visa fazer de cada participante um verdadeiro adorador, tanto no culto público como em sua vida particular.

3. Do comprometimento com a obediência à palavra de Deus (discipulado). Nossa declaração de fé declara a bíblia, absoluta e exclusivamente, como palavra de Deus e única fonte determinante de nossa fé e prática.

4. De profundos laços de comunhão (comunhão). Desejamos proporcionar às pessoas um leque de oportunidades para o desenvolvimento de relacionamentos de confiança que coopere para o crescimento espiritual uns dos outros. Também promoveremos a família como unidade vital para cada pessoa, para a igreja e para a sociedade.

5. Do desenvolvimento pessoal em ministérios realizadores (serviço). Temos como firme ensinamento bíblico que cada crente tem dons, talentos e experiências dadas por Deus que o capacitam para o pleno exercício da missão que ele mesmo atribuiu a cada um. Com atitude de servo, o ministério que cada membro exercerá será plenamente frutífero, realizador e uma bênção para outros.

Declaração de propósitos:

Queremos dar a cada pessoa a oportunidade de:

1. Assumir um compromisso de fé em Jesus
2. Adorar a Deus em espírito e em verdade

3. Aprender efetivamente a palavra de Deus
4. Crescer através de formas de discipulado
5. Comunhão num grupo de convivência familiar
6. Desenvolver-se como família sadia
7. Servir a Deus de forma realizadora
8. Crescer em responsabilidade e liderança

Declaração de ênfases:

São as áreas prioritárias que compõem equilibradamente nosso trabalho de igreja como um todo:

1. Doutrina bíblica - formas alternativas de aprendizagem
2. Culto pessoal e coletivo - celebração e devocional
3. Comunhão íntegra - grupos de convivência
4. Unidade da família - aconselhamento, pastoreio e lazer
5. Desenvolvimento pessoal (formas alternativas de discipulado)
6. Ministérios - rede de mobilização
7. Valores pessoais - escola de formação cristã
8. Valores sociais - Projeto impacto (contracultura)

Pode-se observar nas Declarações da igreja alguns enunciados que remetem a totalizações. Tais enunciados apontam um "programa a ser seguido" evidenciando processos de produção subjetivas homogeneizantes que têm como efeito o enfraquecimento de uma escuta às singularidades e possíveis diferenciações que cada um destes universos comporta. Contudo, o que se acredita é que os territórios não são estáticos. Todo o tempo realizam "movimentos de repouso, velocidade e lentidão, conjunto dos afetos intensivos que ele é capaz sob tal poder ou grau de potência" (Deleuze & Guattari, 1997, p. 47). Cada linha de produção subjetiva tem os seus perigos. Mas o risco acompanha os campos de possíveis, e só enfrentando-o é possível aproximar do finito-ilimitado como possibilidade inventiva de outros modos de existência singulares.

Neste sentido, busca-se fissuras neste território, por onde fazer passar a a(fe)tivação do desejo que venha favorecer maior grau de abertura a alteridade, e portanto mais possibilidade de uma vida solidária e fraterna entre todos, incluindo a pessoa portadora de deficiência mental.

TECENDO REDES DE VISIBILIDADE

"Acreditar no mundo é o que mais nos falta; (...) Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos" (Deleuze, 1998, p. 218).

A rede é um tecido ou junção de fios e nós. Serve como instrumento de trabalho, lazer ou descanso. A rede liga, enreda, embala. Como um dos ícones do capitalismo representa as conexões globais e a era da globalização: "Inter-net" - rede que aproxima, liga, conecta pessoas ultrapassando as linhas fronteiriças, como evidência do desenvolvimento técnico-científico informacional.

"Ambiente de rede", "nós" da rede econômica global, a rede social... A rede pode ser, portanto, mais que uma palavra que designa um objeto. É também símbolo, idéia ou conceito.

Em cada significado diferenciado, traz uma riqueza histórica quando aliado o seu uso ao contexto social. E para

além das ambiguidades e paradoxos, a rede indica polifonia. Neste sentido, a rede pode ser ainda, um "modo de pensar". Um modo de pensar complexo, expresso na presença simultânea de elementos antagônicos como, por exemplo, ordem e desordem, segurança e incerteza, verdades dogmáticas e verdades relativas e transitórias.

"Pensar em rede" em sua polifonia, na consideração de fios que se entrelaçam, pode ser uma "estratégia que nos habilita a relacionar as produções sociais e a subjetividade que daí se desdobra" (Saidón, 1995, p. 204)

Neste sentido podemos entender os processos de produção da (in)visibilidade da p.p.d.m., como trançados com muitos fios que vão compondo uma certa rede sócio-econômico-política e cultural. O institucional religioso é, portanto, apenas um dos fios que ajudam a compor a trama.

Assumir a compreensão dos enunciados a partir de um fio - o religioso, não implica, necessariamente, em limitação da visibilidade da rede. Na composição cartográfica aqui apresentada, os enunciados trazem a possibilidade de visibilidades outras que não se reduzem ao institucional religioso.

A escuta desta polifonia trata, por sua vez, não de estabelecer "culpados", "juízes", "heróis", "opressores", "libertadores", "vilões", ou "vítimas". A cartografia das linhas nômade e mutantes da produção subjetiva desta comunidade de fé, tem por objetivo dar visibilidade aos elementos que permitem distintos movimentos: de fechamento ou abertura à alteridade, à diferença, à mudança, a novas possibilidades de produção de subjetividade social nos mais diversos acontecimentos.

Agora é hora de embarcar no "fio de Ariadne", e assim poder visualizar o tecido social que esta comunidade religiosa tem ajudado a compor. A questão da diferença, nas suas mais diversas expressões, entre elas, a diferença trazida pela p.p.d.m., representa apenas uma matiz dos fios com que se tecem os territórios existenciais e o real social.

A cartografia das linhas de fuga: Possibilidades de uma prática eclesiológica singularizada.

"Uma hora, um dia, uma estação, um clima, um ou mais anos, um grau de calor, uma intensidade, intensidades muito diferentes que se compõem (...) - são graus de potência que correspondem um poder de afetar e ser afetado, afetos ativos e passivos, intensidades" (Deleuze, 1998, p. 108).

Outubro de 1999 a Dezembro de 2000 - Tempo carregado de devir. Tempo de registro dos movimentos realizados pela comunidade de fé, diante dos devires que os acontecimentos trazem.

O olhar retratado aqui, cartografa um período delimitado. Mas o movimento é incessante. E o movimento que aqui se esboça, nasce de uma vontade: Uma vontade de experimentar na prática eclesiológica, um projeto que favoreça a inclusão das p.p.d.m. nos espaços da vida.

Aqui, então, se marca a ética que conduz e define esta experimentação na comunidade religiosa. O que somos capazes de ver, de dizer, ou mesmo fazer passar? "Dizemos isto, fazemos aquilo: que modo de existência isso implica? (...) São os estilos de vida, sempre implicados, que nos constituem de um jeito ou de outro" (Deleuze, 1992, p. 126). Ou seja, o princípio ético assumido, diz respeito ao "modo

de existência" que implicam as escolhas, a espera, os encaminhamentos, os silêncios, a confrontação, a insistência, a paciência, enfim, a sensibilidade para perceber por onde passam os desejos... Um princípio ético que tem tudo a ver também com uma estética: a invenção de uma possibilidade de vida, um modo de existência.

Mas qual o caráter científico de uma experimentação como esta? Poderiam, alguns, objetar. Deleuze vem em socorro. Diz ele: "Há noções exatas por natureza, quantitativas, equacionais, e que não têm sentido senão por sua exatidão. (...) Mas há também noções fundamentalmente inexatas e, no entanto, absolutamente rigorosas, das quais os cientistas não podem prescindir" (1992, p. 42). Este autor também aponta que "nenhuma teoria pode se desenvolver sem encontrar uma espécie de muro e é preciso a prática para atravessar o muro" (apud Foucault, 1993, p. 70).

Assim, na cartografia dos movimentos que vão delineando o fazer desta comunidade, os muros da resistência construídos pela institucionalização de regimes de verdade por vezes parecem altos, outras vezes é possível vislumbrar algumas brechas por onde passar desejos criativos em nome da vida que não quer se deixar prender no instituído.

A cartografia que será aqui exposta, vai evidenciar a configuração de uma rede que ainda está em processo de tessitura, e os "nós" que foram se configurando a partir de **encontros**. Os encontros, mesmo aleatórios, produzem uma "afecção". Os encontros humanos deveriam ser de pura alegria, o que aumentaria a potência do ser. Assim, na aposta de encontros alegres, se pretende construir uma rede. Uma rede de conexões que promovam a vida.

Outubro, o "mês da criança", é, o mês que marca apenas o anúncio de algo por vir, uma virtualidade que pode se

atualizar. E sendo o mês em que se celebra a vida na infância, um acontecimento que poderia ser simplesmente um acidente, faz alguma coisa se efetuar.

"Criança na Avenida" - o encontro com a AFAD - Associação dos Familiares e Amigos do Down.

Último Domingo de Outubro de 1999, dia 24. Em Porto Alegre, comemora-se o dia da criança, com uma atividade tradicional na cidade: "Criança na Avenida". Este evento reúne várias instituições que têm algo em comum: interessam-se, de alguma forma, pela criança. Assim, ao longo de um trecho na Avenida Cristóvão Colombo, várias entidades se organizam na promoção de atividades para as crianças. Celebrando o Dia da Criança e "mostrando a cara", as diferentes instituições evidenciam suas finalidades e fazem o seu "marketing".

No espaço aberto da rua, no meio do caos de atravessamento de forças, fluxos e intensidades, alguns fios se conectam. São efeitos dos movimentos que se fazem a partir de um interesse pessoal, um acaso, uma curiosidade, uma "bandeira". Assim é que acontece o encontro de pessoas ligadas à comunidade de fé e à AFAD.

A Associação dos Familiares e amigos do Down - AFAD - foi criada em 07 de julho de 1993. Entre outros objetivos, visa "promover o bem estar, proteção, assistência e o ajustamento em geral dos indivíduos portadores da S.D., de todas as idades, onde quer que se encontrem, em casa, no trabalho, na comunidade, nas instituições e nas escolas públicas, particulares e religiosas" (AFAD, 1993, p.1).

A AFAD conta com 80 famílias associadas. Sua maior preocupação nos últimos anos tem sido a promoção da inclusão

da pessoa com Síndrome de Down nos vários espaços sociais, sobretudo na educação regular.

Algo se passa neste encontro. O encontro de pessoas ligadas à comunidade religiosa e a AFAD sinaliza o desencadeamento de afetos. É um devir que surge no encontro com um grupo até então imperceptível, invisível para a comunidade de fé. O encontro, que se transforma em acontecimento⁶⁶, se dá num espaço fora do espaço considerado sagrado. Ele se dá na rua. O devir que vem da rua(h)⁶⁷, "de baixo", faz conexão com a arte na poesia da teóloga feminista Nancy C. Pereira (1999, p.22).

e encontrou seu menino
brincando no meio de outros meninos
sujo dos pés à cabeça
feliz
e perguntou:
Por que você fez isso? Fiquei preocupada!
E o menino respondeu:
Ué!? Estou na rua(h) casa de Deus
Cuidando de brincar e aprender
A ser Jesus.
Voltaram pra casa
E ela guardava tudo em seu coração.
A rua era o destino do filho
Sujo e feliz
No meio dos meninos
Então ela soube
Que ele seria o Salvador.

A igreja deseja "levar Deus aos homens e os homens a Deus"⁶⁸. As pessoas que formam a igreja (gente-movimento)

⁶⁶ Deleuze esclarece que acontecimento não é o que acontece (acidente), mas sim no que acontece, ou seja, é algo que se efetua naquilo que acontece.

⁶⁷ A palavra ruah, é feminino, vem do hebraico, e significa "espírito de Deus". A singularidade de Jesus vai se constituindo nos encontros, na rua, no Espírito de Deus que é movimento e "sopra onde quer", como em João 3:8.

⁶⁸ "Cem anos levando Deus aos homens e os homens a Deus". Slogan da igreja, criado por ocasião dos eventos comemorativos em seu primeiro século de existência.

vivem o risco de se con-formar à igreja (instituição), quando a prática, ao ser instituída, se cristaliza e se ingessa nos dogmas que a impedem de se mover, de "ir para a rua", de abrir-se à diferença que o encontro com o outro proporciona.

Assim, relações que se vão estabelecendo configuram um movimento de latitude (repousos, velocidades e lentidões) e longitude (afetos, intensidades), como uma cartografia. Deleuze diz que "a velocidade não tem privilégio algum sobre a lentidão: as duas põem os nervos à prova, ou antes, os domam e os controlam" (1998, p. 109).

A luta pela inclusão da pessoa com síndrome de Down, travada pela AFAD constitui-se numa linha de fuga para o fazer da igreja. A linha de fuga não tem território. Ela atravessa épocas, instituições. E ela se apresenta à comunidade de fé como a possibilidade de trair. Trair "as potências fixas que querem nos reter, as potências estabelecidas da terra (...) traidor do mundo das significações dominantes e da ordem estabelecida" (Deleuze, 1998, p. 53, 54).

Para o território religioso estabelecido, a traição representaria o seu desmanche. Este território que tem dificuldade para abrir-se à diferença pois se reconhece apenas nos seus iguais, se vê desestabilizado. Mas não desestabilizado o suficiente para provocar a sua própria morte e poder ressurgir num novo corpo. Este corpo-igreja tem seus mecanismos de preservação. É preciso conservá-lo. A igreja-corpo tem medo de morrer, ou perder a forma; medo de fracassar ao abraçar determinados projetos; e medo de perder o rumo, "os eixos".

Sendo assim, para se proteger destes medos, a igreja cria alguns mecanismos que garantam a sua preservação diante

das desestabilizações produzidas pelas linhas de fuga. Para lidar com as situações desassossegadoras já existe uma fórmula a ser obedecida que garanta uma re-organização quase repetidora do mesmo. Trata-se da avaliação "consciente" da situação, cujos critérios estabelecidos asseguram a ordem e a organização. Deve-se "**partir de uma convicção espiritual**", "**se isto está incluído na nossa missão**", depois, então, "**partir para estratégias de atendimento**". "**É assim que funciona o processo**"⁶⁹.

E o processo passa por um sistema hierárquico, que se evidencia desde o discurso religioso e por conseguinte, na prática, no modo como a instituição é "gerenciada". Quanto ao discurso, a hierarquia reside numa concepção de lógicas binárias simples com a predominância sobre um dos polos: espiritual/secular, incluído/excluído, crente/incrédulo, antes/depois, certo/errado... Em relação à prática, a diretoria instituída avalia, pelos critérios estabelecidos, estes "ventos" que assopram e mexem com o equilíbrio da prática institucionalizada.

Quando se aponta a hierarquia do discurso e prática, não se pretende abolição de escolhas que indicam uma direção ética. "Há, sem dúvida uma escolha a ser feita, mas (...) as escolhas são múltiplas e se fazem em função do que é melhor para a expansão da vida, assumindo-se sempre o risco do engano. Uma escolha ética, que é mais da ordem da arte do que do método: o que ela visa é criar formas de existência, a favor do processo vital (...)" (Rolnik, 1996, p. 7).

A instituição religiosa conta com uma linha de fuga, que dança à sua frente todo o tempo: O Cristo, sua razão de ser. Paradoxalmente é a própria linha que a instituição

⁶⁹ Todas frases entre aspas e em negrito, contidas ao longo deste capítulo, são recortes de diálogos realizados com pessoas da comunidade religiosa investigada.

segmentariza. Isto porque toda linha de fuga traz a possibilidade de se perder nos "caminhos da reterritorialização, pois são caminhos sem baliza nem parapeito". Deleuze & Guattari apontam que "a ignomínia das possibilidades de vida que nos são oferecidas aparecem de dentro (...) e este sentimento de vergonha é um dos mais poderosos da filosofia [e da teologia]. Não somos responsáveis pelas vítimas, mas diante das vítimas" (1991, p. 140).

Neste sentido, ouvir as linha de virtualidade presentes desde a própria razão de ser da instituição, bem como esta que surge no encontro com a AFAD, é aceitar o convite para embarcar no devir que vibra ao deparar-se "diante" da pessoa portadora de deficiência mental. É tornar-se outro, para que a própria p.p.d.m. possa também se "outrar", numa relação pautada não por piedade, mas nascida "como a zona de troca (...) em que algo de um passa no outro (...) porque o devir é sempre duplo, e é este duplo devir que constitui o povo por vir e a nova terra" (Deleuze & Guattari, 1991, p. 142).

O Cristo - devir da instituição, uma linha de fuga que vibra na comunidade eclesial, e se coloca como inspiração ética de seu ser-fazer, é por vezes, reduzido à moralidade, perdendo-se de vista o caráter ético. Assim, o Cristo instituído diverge daquele que se pode encontrar na Bíblia, a fonte onde se estabelecem as "regras de conduta e fé" comunitária.

A singularidade de Jesus, traduzida em seu modo de existência ético-estético, é compreendida, na experimentação que aqui se faz, como linha de fuga, sem território, sem presente ou passado. O Cristo singularizado, visto no rosto do outro de quem se está diante, é um dos fios que, no campo de possíveis, se conectam à rede de visibilização da

p.p.d.m.. Já o Cristo instituído favorece uma conduta regrada na dimensão moral. No contexto religioso vivido por Jesus, a ética divina foi instituída e transformada em regras morais. Uma delas: "Guarda o Sábado". Jesus quebra a regra, a moralidade estabelecida como correta. Cura um homem no sábado. E ante o olhar reprovador dos líderes religiosos, pergunta: "É lícito curar no Sábado, ou não?". A regra era clara. Silenciam-se diante da situação que pode ser moral, mas não ética. E Jesus continua, apontando para um fazer que se baseia em escolhas éticas. Não que a moral seja dispensável, mas só ela não é suficiente para uma conduta "diante do rosto do outro". Porque a ética aponta para escolhas em função do modo de existência que as escolhas feitas implicam. Assim, ele faz uma pergunta que provoca a troca de lugar, para compreender a situação: "Qual de vós, se lhe cair num poço um filho, ou um boi, não o tirará logo, mesmo em dia de Sábado? A isto nada puderam responder"⁷⁰.

As trajetórias de fé vividas por comunidades eclesiais com base inspirativa no Cristo que a bíblia apresenta foram se institucionalizando, e, no decorrer da história, vão desenhando suas próprias expressões. Esta igreja anuncia Cristo, o Salvador, e denuncia o pecado como o que separa o ser humano de Deus e uns dos outros.

A AFAD é uma instituição que anuncia a inclusão social da pessoa com Síndrome de Down e denuncia os processos de exclusão e discriminação como aquilo que separa os seres humanos uns dos outros.

A possibilidade de vivenciar um devir duplo, presente neste encontro entre a igreja e a AFAD, faz com que se delineie algo que pode ir tomando algumas configurações que

⁷⁰ Este relato encontra-se em Lucas 14: 1-6.

se revelam criadoras ou conformadoras, para ambas as partes. E o que se delineia?

Para a igreja, num primeiro momento pensa-se em "**estratégias de atendimento**", que compreendem uma prática assistencialista. No aspecto relacional, a hierarquia se faz presente, quando de um lado está o receptor necessitado, "o despossuído" e de outro, "o possuidor", que detém algo valioso a ser dado. Uma prática que se baseia em termos assistenciais, reduz as linhas de fuga a uma linha flexível, numa força que tenta ajustar, ou acomodar o devir, permitindo modificações mínimas no território constituído.

Para a AFAD, que caracteriza-se como uma associação de familiares que lutam por melhores condições de vida para as pessoas com Síndrome de Down, observa-se, inicialmente, dois planos de ação independentes. Em sua função institucional ela organiza (agenda) o atendimento técnico-profissional colocado à sua disposição, bem como providencia e assegura-se dos aspectos legais que envolvem o trabalho voluntário de profissionais. Mas entende que junto a isto é preciso reconstruir no social uma outra forma de relacionamento mais aberto à diferença.

As desestabilizações vividas por ambas as instituições trazem a possibilidade de "outros possíveis", inusitados, com um caminho a ser inventado por ambas as partes. Neste encontro as duas instituições "ensaíam" a criação de algo voltado à p.p.d.m. que seja no sentido de favorecer a expressão da vida. E cada uma tenta clarear para a outra a sua intencionalidade e os seus limites. Em razão disto as inquietações passam pela busca de soluções que venham a responder perguntas que mexem com o território institucional. A AFAD se depara com as questões: Como afirmar uma necessidade, sem se deixar fixar no lugar de

necessitado ou tornar-se objeto da caridade do outro? Como adequar o propósito institucional de inclusão da pessoa com Síndrome de Down e os serviços disponibilizados por uma instituição religiosa? A igreja, por sua vez, se pergunta: Como afirmar o amor de Deus (na forma como compreende sua missão evangelizadora), a um grupo que busca por inclusão social? Quais as estratégias mais adequadas para se alcançar os propósitos da igreja em relação a esse grupo que começa a ser visto pela comunidade de fé?

Movimentos de des-re-territorialização

O conceito de "outro" aqui assumido, baseia-se na concepção criada por Deleuze, que entende o outro nem como sujeito nem como objeto, mas como sendo a expressão de um mundo possível. No entanto, este mundo possível "não existe fora do rosto que o exprime" (Deleuze, 1992, p. 31).

É neste sentido que a questão da deficiência mental se apresenta. Como um "outro" de quem se está diante. Essa diferença desestabilizadora é facilmente rechaçada porque dificulta, em contextos narcísicos, o reconhecimento de si (numa auto-compreensão de si como indivíduo) num outro (também compreendido como indivíduo) que não é igual. "Narciso acha feio o que não é espelho".

Assim, diante dessa diferença que se apresenta como potencialidade para configurações de possíveis com bases relacionais não narcísicas, algumas pessoas ligadas à igreja se vêem desassossegadas. E a forma como esta inquietação é ouvida, e se permite, no corpo, dar passagem a estas intensidades, delineia alguns movimentos.

A concepção de "outro" que subjaz a constituição dos territórios "é a condição sob a qual passamos de um mundo a outro" (Deleuze, 1992, p.30). E que tipo de vida vibra no

encontro dos corpos que se afetam, se desterritorializam e constituem novos territórios?

O encontro entre igreja e AFAD evidencia a compreensão de "outro" subjacente a este território eclesial. A igreja se alegra com a possibilidade de **"alcançar pessoas com o amor de Deus"**, de possibilitar a eles, um **"encontro com Jesus"**.

Assim, um grupo de doze pessoas da igreja se envolvem neste encontro. Há uma relação de forças (idéias, intenções, vontades) que se movimentam entre o grupo e algo vai se delineando. Alí se manifesta a disposição de **"pensar outros caminhos de relacionamento com o grupo de pessoas portadoras de deficiência mental e suas famílias"**, e reconhecimento de que as **"inseguranças e inquietação em se abrir para o grupo tem a ver com os preconceitos construídos e que antes não se davam conta"**.

O grupo que se constitui na comunidade de fé vai experimentando a si próprio enquanto coletivo que tem uma "vontade em comum". Esta vontade seria a encarnação da missão⁷¹ explicitada pela igreja. Neste grupo também se experimenta o mesmo relacionamento gerencial hierárquico vivenciado na comunidade. Pequenas evidências de como as subjetividades podem ser capturadas pelo modo de subjetivação dominante produzido pela igreja.

Mas há também subjetividades que não consomem o pacote de subjetivação do mesmo modo como o recebem. Assim é que as relações de forças e intensidades que se vão experimentando através dos corpos que afetam e são afetados provocam algo na dimensão invisível, que por enquanto é sentida pelo grupo, apenas como um certo desassossego.

⁷¹ A missão da igreja "é fazer discípulos do Senhor Jesus Cristo, na prática pessoal e social dos ensinamentos bíblicos" ((LC, 1998,p97).

O encantamento produzido por um encontro inusitado entre igreja e AFAD instaura um sentimento de urgência. E a urgência atravessa ambas as partes, por razões diferentes.

Para a AFAD parece **"um milagre encontrar profissionais dispostos a oferecer um trabalho voluntário"**. Os pais que representam a AFAD, acostumados que estão a buscar e pagar caro por tudo que necessitam para seus filhos, acostumados a lutar contra os muros que se vão construindo em todas as instâncias separando os "normais" dos "anormais", querem ter a certeza de que **"o que está acontecendo não é sonho"**.

A igreja, por sua vez, tem urgência de fazer real a sua missão. Seu desejo maior é **"mostrar o amor de Deus, anunciando Jesus Cristo para este grupo"**. Há pressa. Assim, no mês de novembro igreja e AFAD se encontram três vezes. E o que começa a se delinear como forma resultante da a(fe)tivação dos componentes do grupo eclesial e AFAD, expressa a relação de forças vividas nos encontros.

Entretanto, um longo silêncio se instaura em relação a encaminhamentos práticos no que diz respeito ao que se propôs inicialmente. É porque a **"A AFAD quer outra coisa"**, e evidencia, portanto, a dificuldade da igreja em se "outrar".

Abril de 2000 marca uma diferença no grupo de adolescentes da igreja. A partir de uma palestra sobre o tema "Síndrome de Down", realizada pelas pessoas engajadas na "parceria com a AFAD", com depoimento de pais ligados a associação, dois adolescentes com a síndrome, começam a frequentar a União de Juniores e Adolescentes (UJA)⁷².

⁷² A União de Juniores e Adolescentes se reúne, semanalmente aos sábados a tarde, com uma programação envolvendo esportes, música, estudos bíblicos, preparações artísticas como "musicais", oportunidades práticas de evangelismo, planejamento de acampamentos. As atividades visam, principalmente, o fortalecimento do grupo sustentado por princípios de comunhão fraterna. Esta palestra aos adolescentes havia sido prevista nas reuniões que se deram antes do final do ano de 1999.

O ilimitado movimento de atração e repulsa dos corpos na busca por matérias de expressão, que o encontro com a AFAD traz como devir, não tem junto um manual que diga como agir. Apenas "exige" uma abertura à diferença. Abertura à alteridade. Todavia, o modo de subjetivação produzido no território institucional religioso evidencia a dificuldade em lidar com o outro como diferença constituinte de uma subjetividade sempre emergente. O outro é compreendido na sua individualidade, como "público alvo" para fazer dele/a o meu igual.

Aqui se pode visualizar a configuração do movimento de forças ativas e reativas. A força reativa é uma força utilitária de adaptação e de limitação parcial, capaz de separar a força ativa daquilo que esta pode, virando-se contra si mesma. A força ativa, no entanto, é plástica, vai até ao limite daquilo que pode, "afirma a sua diferença, e faz da sua diferença um objeto de alegria e afirmação" (Deleuze, s/d, p. 93-94). Desta forma, aqueles que continuaram mais ligados a AFAD estão permitindo que novos afetos se expressem, e tentam romper o período de silêncio instaurado. E, na busca de possíveis, se deparam com algumas resistências⁷³ bloqueadoras da viabilização e construção do novo.

É que as forças estão ligadas ao poder de afetar e serem afetadas, ligadas, então, àquilo que o corpo pode fazer⁷⁴. Elas dizem respeito ao que cada um, com seu corpo vibrátil, se permite sentir, experimentar. A configuração das forças dependem, portanto, do grau de sensibilidade, de

⁷³ O grupo opera numa relação de poder hierárquica. Representados por um líder, há a tentativa de imposição de um ritmo pessoal no andamento das atividades. Alguns membros tentam, portanto, romper com o atravessamento da "personalização" no encaminhamento do projeto.

⁷⁴ A compreensão das forças ativas e reativas, ligadas àquilo que um corpo é capaz, é de inspiração espinozista, aproveitada por Nietzsche. A forma utilizada aqui se fundamenta numa abordagem feita por Deleuze em **Nietzsche e a Filosofia**. Porto, Portugal: RÉ.S. S/d.

a(fe)tivação dos corpos em seu poder de afetarem e serem afetados.

Até 14 de junho de 2000, sete meses após os primeiros encontros, têm-se como diferença no território institucional, a presença de dois adolescentes com Síndrome de Down que participam da UJA (aos sábados)⁷⁵, e alguns atendimentos psicoterápicos e fonoaudiológicos. Dá-se nessa data uma mudança significativa no grupo da igreja. Ele se reduz, oficialmente, a quatro pessoas, e no mês seguinte, conta apenas com três.

O problema, como aponta Rolnik, "é que não é tão simples assim desterritorializar-se, **de fato**" (1989, p. 143). Talvez por isto "justifica-se" (no sentido de explicação) a tentativa de esterilização da alteridade e neutralização da angústia provocada por esse processo de abertura à diferença.

Evidencia-se, portanto, a dificuldade para pensar ações que exijam um olhar dirigido ao outro que não o tome apenas como receptáculo para receber o que a igreja possui - "salvação em Cristo". Configura-se assim, no real, o reverso da invisibilidade, ou seja, os processos inconscientes que, atuando na dimensão invisível, retornam ao campo da visibilidade, se objetivam numa prática de fechamento ao outro. A esse processo Guattari caracteriza como grupo sujeitado àquele que "faz cristalizar o conjunto da estrutura, entrava suas capacidades de remanejamento, lhe dá seu rosto e seu 'peso', limitando na mesma proporção suas possibilidades de diálogo com tudo que pudesse questionar suas 'regras do jogo' (1987, p. 93).

⁷⁵ Questionados, informalmente, sobre o que pensam destes encontros, ambos afirmam: "Eu adoro".

O grupo dispositivo: "Tecendo redes solidárias"

O grupo remanescente, operando de forma não hierárquica e fazendo alguns exercícios de reflexão para definirem uma compreensão conjunta sobre a dimensão do significado de "inclusão" trazida pela AFAD, foi se dando conta de outras formas de ver este outro de quem se estava diante. Via-se a possibilidade de criar um projeto de parceria com a AFAD como **"estratégia para trazer as pessoas para a igreja"**, como forma de **"criar situações para anunciar o evangelho, a salvação"**, ou ainda, como oportunidade de **"relacionar-se com o outro"**.

Tentou-se fazer um exercício a respeito do modo de olhar o outro, no sentido de vê-lo não como um "perdido, necessitado de salvação". Assim, o grupo foi também se dando conta de que este outro, a pessoa com Síndrome de Down **"é uma pessoa e não uma síndrome"**. Também foi se dando conta do modo de subjetivação eclesial que condiciona tanto a forma (qualidade) quanto a extensão do olhar, restringindo **"à pessoas com quem a igreja se relaciona"**, ou então identificando um **"público alvo - nossos pares"**.

A partir das reflexões feitas, o grupo fez um primeiro ensaio. Pensou um projeto chamado "Tecendo redes solidárias", com o propósito de promover a inclusão de pessoas portadoras de deficiência. A parceria com a AFAD seria, então, uma das atividades a serem realizadas para alcançar o objetivo proposto. Este pequeno grupo-dispositivo⁷⁶, assume a intencionalidade de "desafiar a igreja à participação de um projeto que promova a inclusão

⁷⁶ O dispositivo, segundo Foucault, é a rede que se pode estabelecer entre elementos discursivos e não discursivos que engloba instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições morais, filantrópicas (1993, p. 244).

de pessoas com deficiência tanto no interior da comunidade mesma, quanto na sociedade em geral, cooperando com instituições já engajadas em projetos promotores de inclusão”.

Grupo e projeto se constituem em dispositivos. Existe no dispositivo, entre o dito e o não dito, “um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, (...) que tem por função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica” (Foucault, 1993, p. 244). Neste sentido, sua função estratégica é sustentar tipos de saber que dele nascem e ao mesmo tempo o condicionam .

O saber que sustenta este grupo-dispositivo apresenta, neste momento, um certo grau de abertura à diferença. As relações de poder não hierárquicas que o atravessa, e o movimento que começa a tomar forma numa direção onde algumas verdades instituídas são colocadas em questão, anima um processo de diferenciação que começa a se desencadear. Potencializa-se um possível, algo que venha a se constituir e se configurar como expressão e sentido do novo. **“Eu também pensava assim a respeito do outro – o outro era sempre visto como alguém a quem eu deveria anunciar Jesus...”**. **“Eu sempre pensava em trazer o outro para se tornar um de nós, e hoje eu já estou mudando... vejo que é preciso se abrir ao outro”**. São desestabilizações relacionadas às verdades instituídas.

Além da parceria de prestação de serviços especializados⁷⁷ à AFAD, intenta-se movimentar a reflexão na

⁷⁷ Os serviços especializados são voltados às seguintes áreas: Psicologia, com atendimentos às crianças com Síndrome de Down e suas famílias; Fonoaudiologia, com atendimentos às crianças com disfunção da fala; e Pedagógico, com acompanhamento ao processo de inclusão nas escolas regulares estaduais sob a forma de apoio psicopedagógico à comunidade escolar.

comunidade de fé, sobre questões ligadas a p.p.d.m., e ao tema da inclusão⁷⁸. Conta-se com a própria estrutura eclesial⁷⁹, as suas brechas, para criar situações outras que potencializem um movimento de abertura para a diferença, e neste caso, a diferença trazida pela p.p.d.m.. Quer-se promover uma abertura não narcísica, sem a tutela do horror à diferença. Uma abertura ao outro que não diz respeito apenas à pessoa portadora de deficiência mental, mas uma abertura à diferença como devir.

A desestabilização que se dá no grupo em relação a sua compreensão de "outro" desencadeia também o questionamento sobre o Cristo instituído. O Cristo instituído tem a capacidade de promover milagres, salvação sem esforço da comunidade, um ser poderoso, um "herói" que transfere o ser humano de uma posição inferior para uma superior. Compreendê-lo desta forma constitui-se como estratégia para lidar com os próprios medos⁸⁰. Necessita-se de um salvador, um rei, um vencedor, um redentor, o qual consegue tudo aquilo que o humano não é capaz. O Cristo institucionalizado como rei, é compreendido como indivíduo, e tomado como "modelo de homem". Sölle aponta Cristo como

um nome que expressa solidariedade, portanto, sofrer com, lutar com. Cristo é a força misteriosa que estava em Jesus, que continua existindo e que, às vezes, nos torna 'loucos em Cristo' que - sem perspectivas de êxito e sem objetivo - repartem a vida com outras

⁷⁸ Aqui se faz uma aposta no próprio grupo no sentido de que os saberes nele nascidos seja um "mais de potência", uma produção de diferença que afirme a vida no território eclesial.

⁷⁹ Uma das estratégias planejadas pelo grupo refere-se à "palestras com os vários grupos da igreja (3ª idade, mulheres, jovens, adolescentes, crianças...etc) abordando tanto a questão da deficiência mesma, quanto a forma como lidamos com a 'diferença', o 'diferente' e as implicações dessa prática nas dimensões tanto pessoais, quanto coletiva".

⁸⁰ Rolnik pontua três tipos de medo: Ontológico (medo de morrer), Psicológico (medo de enlouquecer) e Existencial (medo de fracassar) (1989, p. 42). O pensamento que funciona no registro de uma lógica individualista necessita tanto de "modelos ideais", como também de programas fixos e imutáveis que garantam a segurança que se vê desestabilizada diante destas três situações amedrontadoras.

pessoas. Repartem o pão, o abrigo, o medo e a alegria. A atitude de Jesus diante da vida foi de que não se pode possuir, açambarcar e assegurar a vida. Repartir, transmitir, receber e dar de presente - é isso o que podemos fazer com a vida" (Sölle, 1999, p. 81).

Neste sentido, Cristo é entendido como força, como um devir. Compreender o Cristo de forma divergente da instituída⁸¹ implica em assumir na comunidade de fé e também a partir dela, de que não se trata de uma luta do bem contra o mal, mas sim de resistência às formas dominantes e homogeneizantes de produções subjetivas empobrecedoras da vida. Implica em buscar formas de coexistência que promovam a vida em sua pluralidade, que não neutraliza as diferenças, mas que abarquem a multiplicidade como valores afirmativos, como matéria prima para produção de modos de existência singulares. "A Cristolatria é o oposto daquilo que significa o ser-em-Cristo. Se eu o admiro, então eu o elevo sempre mais, pois não tenho nada a ver com Ele (...). [Se, ao contrário,] eu estou a caminho com Ele, aqui a expressão mais correta é "nós", porque isso corresponde à minha experiência de resistência e do trabalho para o reino de Deus" (Sölle, 1999, p. 80-81).

Assim, o que se quer é criar redes que promovam a solidariedade no sentido de fomentar vínculos entre os sujeitos. O modo de produção de subjetividade capitalística (dele fazendo parte a própria igreja), dificulta a criação de redes efetivamente solidárias. E "à medida que vamos tecendo estas redes, vamos nos tecendo internamente, resgatando nossos laços desfeitos, vamos resgatando as relações com o outro. Sem vínculo, sem o outro construído

⁸¹ A forma instituída compreende Cristo como o salvador, libertador do mal, doador da vida eterna. Todavia, a própria fala de Jesus esclarece o motivo pelo qual ele veio: "Eu vim para que tenham vida e atenham em abundância". João 10:10.

como parte de cada um, não há vida possível de ser vivida” (Gorczevski e Pellanda, 2000, p. 175-176).

A rede que se pretende tecer com o grupo dispositivo, ultrapassa os muros visíveis e invisíveis da comunidade religiosa. A parceria com a AFAD, é um exemplo disto. Os atendimentos psicológico e fonoaudiológico são agendados pela AFAD, e realizados numa sala nas dependências da igreja, especialmente preparada para este fim. Assim, a relação que se vai articulando com a AFAD, faz surgir pequenas mudanças com possibilidades de afetar a cosmovisão dicotômica e/ou compartimentada⁸², onde se estabelecem limites e fazeres dos territórios: secular/espiritual, sagrado/profano. O atendimento profissional que ajuda a promover uma melhor qualidade de vida para quem dele se beneficia se dá num espaço visto como sagrado, a igreja. Não é realizado nem nas dependências da AFAD, instituição criada para abrigar uma diferença específica, nem mesmo nos consultórios particulares das profissionais envolvidas. É um fazer que marca o inusitado neste espaço religioso que se “abre” ao “secular”, simbolizado no atendimento profissional.

Esta prática favorece o desencadeamento de um processo de promoção de visibilização da p.p.d.m.. Nos dois dias de atendimento profissional na igreja, transitam por este espaço muitas pessoas que se encontram “casualmente” com as crianças com síndrome de down, e suas famílias - Elas estão sendo vistas, “visibilizadas” na/pela comunidade religiosa. A presença neste espaço religioso que diferencia e marca este lugar, faz emergir um “devir-espiritual”, vetor de des-re-territorialização. É o espaço arquitetônico funcionando, aqui, como um dos elementos do dispositivo, e que no

⁸² O grupo-dispositivo se deparou com o questionamento feito por um dos representantes da diretoria da igreja: **“Onde está o espiritual deste projeto”?**

conjunto e conjugação de vários elementos, as subjetividades vão sendo produzidas.

Entretanto, o modo como cada um se permite atualizar este devir nas suas singularidades, não é possível prever. Porém, através do que se delinea aqui a partir desse projeto, torna-se possível à igreja ensaiar um devir-espiritual, de uma forma não tradicional, que difere do seu padrão estabelecido. A subjetividade não é algo fixo ou dado, mas um processo de constante engendramento. Por isto,

as práticas materiais oferecidas ao sujeito no contexto da instituição - quer se trate de ajoelhar para rezar ou de trocar centenas de fraldas - formam o processo de produção de sua própria subjetividade. (...) [Todavia] cada instituição tem suas próprias regras e lógicas de subjetivação (Hardt, 2000, p. 368).

Assim, quando as "regras e lógicas de subjetivação" próprias de cada instituição -AFAD e igreja- (bem como o próprio fazer das profissionais), se despregam, ou de seu local, ou de sua forma fixa de produção subjetiva, dá-se um processo fluido de engendramento da subjetividade que implica no enfrentamento do risco, da incerteza, da aposta no próprio caos como possibilidade criativa e criadora de mundos. Um mundo com mais solidariedade, capaz de abarcar e valorizar a diversidade, com maior grau de abertura a alteridade e aos devires subjetivos.

Esse misto de religioso e secular vai mais além. O elemento "espiritual" do projeto desenvolvido pelo grupo-dispositivo toma a forma de uma postura cristã, de abertura à alteridade, não como palavra-falada, "pregada" ao outro que precisa da salvação dos pecados, da segurança de um lugar na eternidade. É em nome dessa vida que se quer mais justa e solidária, que o fazer profissional voluntário se sustenta. E as conexões em rede que formam uma verdadeira trama social escapam à tentativa de olhar a "totalidade" de

elos e nós que se vão tecendo. É a "pregação" viva de uma outra forma de co-existência singular e única.

O acompanhamento ao processo de inclusão de alunos com Síndrome de Down em escolas regulares, realizado por uma das participantes do grupo-dispositivo, possibilitou a ampliação da rede de visibilização da p.p.d.m. proposto no projeto. Esta prática permitiu que se criasse, ao mesmo tempo, uma ponte entre escola e família.

A igreja-instituição está sendo exposta a devires inusitados. Alguns parecem possuir um corpo mais sensível às linhas destas virtualidades. O projeto "Tecendo redes solidárias", tem desenhado seu próprio contorno, o que não significa que não tenha se submetido à estrutura da igreja para sua viabilização. Pelo contrário, dentro da estrutura de poder e controle no modo de ser-fazer da igreja, sobre a linha dura, segmentarizada, que garante a repetição do mesmo, tenta-se algumas saídas.

A diretoria da igreja reuniu-se para discutir os aspectos legais do instrumento de parceria⁸³, em razão de que o projeto assumido pelo grupo, conta com a prestação de serviços profissionais em caráter voluntário, e implica na criação de um espaço adequado nas dependências da igreja para a realização de atendimentos pela equipe multidisciplinar. Naquela oportunidade, os 18 homens ali

⁸³ O "Instrumento de Parceria para atendimento aos portadores da Síndrome de Down e aos seus familiares" refere-se a um documento de caráter legal, com cláusulas contendo direitos e deveres das partes envolvidas numa parceria de prestação de serviços profissionais em caráter voluntário. Inicialmente foi preparado pela diretoria da igreja através de dois representantes. Submetido à apreciação e modificado pela AFAD, foi depois aprovado pela diretoria em reunião deliberativa. Após este procedimento interno, em que se aplicam os critérios de avaliação criados pela igreja como etapas do processo para um fazer eclesialístico ("se é coerente com a missão da igreja [por isto a questão sobre o "espiritual do projeto"] e quais as estratégias de atendimento a serem escolhidas") o documento foi assinado por ambas as partes através de seus representantes e pessoas diretamente implicadas, em 08 de outubro de 2000.

reunidos foram desafiados a pensar, como líderes e representantes da comunidade de fé, a possibilidade de abraçar e apoiar o projeto como sendo da igreja, ou simplesmente discutir os aspectos legais do instrumento de parceria. Naquele encontro, os líderes da igreja se viram confrontados com seus próprios medos de abertura à diferença. Evidenciou-se a compreensão do "outro" como indivíduo, com uma diferença que os tornam **"pessoas que não são como nós"**. Viram-se, ainda, sem saber o que fazer diante dessa diferença: **"é preciso orientação geral para a igreja, com palestras, para que saibamos como agir, o que fazer"**. Sobretudo a situação foi entendida como oportunidade de **"expressar o amor cristão e incluí-los em nossas programações, que eles se saibam bem-vindos"**, oportunidade de **"evangelizá-los e mostrar o nosso amor"**.

As falas são reveladoras do modo de subjetivação eclesial, já pontuado anteriormente. Mas percebe-se um fragmento de possibilidade de abertura. Aposta-se num movimento de desterritorialização que problematize este modo de relação com a alteridade. Aposta-se que a igreja vá se tornando capaz de ver Deus no outro. O Deus que criou "homem e mulher à sua imagem e semelhança" é sinal não apenas de um Deus que abarca a diferença (feminino e masculino), como também sinaliza a presença do divino (sua semelhança) em cada ser humano.

E as linhas de virtualidade, possibilitadoras deste outro olhar, vão se fazendo aparecer em acontecimentos que trazem algo por se efetuar.

A acolhida de um bebê com síndrome de Down - Um dispositivo espontâneo

O culto é o espaço-tempo de preeminência no ser-fazer da comunidade de fé. Quando se pretende alguma intervenção, de fato, o culto coletivo se constitui no lugar principal onde as subjetividades se encontram mais sensíveis às escutas. Assim, a apresentação de um bebê⁸⁴ com Síndrome de Down, cuja mãe tem ligações de parentesco com pessoas membros da comunidade, e o esclarecimento, pelo pastor, a respeito do trabalho que está sendo realizado pela grupo-dispositivo, potencializa algo.

O culto funciona, para a comunidade, como o lugar de onde deriva o sentido e a motivação para o desenvolvimento da própria existencialidade. Porque é lá, numa busca mística de encontro com o divino, que as pessoas colocam o significado nas experiências, fatos e acontecimentos vividos. É lá, na experiência cültica, o centro de onde emana o poder sagrado que inunda e significa a existência dos sujeitos.

A figura do pastor simboliza a presença de Deus. Sua palavra à comunidade tem poder de representação daquilo que o divino quer comunicar à comunidade. Este poder de mediador entre Deus e o povo reunido lhe é conferido pela comunidade, por um lado, e por outro, é encarnado pelo pastor que sente

⁸⁴ A igreja Batista não realiza batismos de infantes. Mas tem uma espécie de ritual que realiza com cada criança que nasce e vem, pela primeira vez na comunidade. Ela é apresentada à igreja pelo pastor, e este pede a bênção de Deus para a vida desta criança. Este culto de apresentação do bebê e anúncio oficial a respeito do trabalho da equipe aconteceu em 04 de novembro de 2000. Também foi distribuído, junto com o Boletim Dominical, um encarte sob o título "Uma parceria cheia de oportunidades", detalhando o trabalho que está sendo desenvolvido pela equipe.

a responsabilidade de trazer uma mensagem do próprio Deus, para ser comunicada ao povo.

Naquele dia, o pastor anuncia, a pedido do grupo, a realização de um jantar em benefício da AFAD. Alguns membros da igreja interessam-se pelo evento⁸⁵.

Foi um domingo carregado de possíveis. Mãe e bebê, ao final do culto, ficam rodeadas de pessoas, que querem expressar seus gestos de acolhida. Alguns desdobramentos imediatos acontecem, quase como extensão do vivido no espaço místico do culto. São pessoas que se aproximam e manifestam interesse em saber mais sobre o projeto, ou apenas querem compartilhar algo sobre o tema.

O jantar realizado pela AFAD conta com a presença de vários membros da igreja. No encontro com este outro até então invisível, abre-se a possibilidade de atualização deste devir-outro. São encontros geradores de alegria. A fala: "**estou me sentindo realizada**", vem de uma pessoa, membro da comunidade de fé. Ela expressa a vontade de juntar-se ao grupo-dispositivo, e apresenta sugestões criativas promotoras de inclusão⁸⁶. Pode-se constatar, aqui, o que Espinosa anuncia sobre os encontros geradores de alegria. Ele diz que estes aumentam a potência de agir dos entes envolvidos. "Tudo é apenas encontro no universo, bom ou mau encontro" (Deleuze, 1998, p. 73).

⁸⁵ Um membro de uma outra igreja, da cidade de Gravataí, visitava o culto naquele dia. Interessou-se em pelo evento e convidou uma família de amigos que tinha um bebê com Síndrome de Down para participar do jantar. Conexões em rede de visibilização que se vão operando, a partir do desencadeamento de um processo que, por sua complexidade, não se tem (e nem se quer) mais controle sobre. Os fios que tecem as redes solidárias vão produzindo novos sentidos à trama do cotidiano, e entrelaçados com outros, criam relações potencializadoras de um modo mais inclusivo de viver em sociedade.

⁸⁶ Ela tem vontade de "criar uma bandinha" com crianças, com a participação também de crianças com Síndrome de Down.

Não apenas uma pessoa, mas também uma outra⁸⁷ se aproxima e já se engaja no projeto. São singularidades que estão se deixando tocar pelas intensidades vivenciadas nestes encontros e a partir daí, buscando linguagem que as efetue. São afetos desterritorializados que buscam matéria de expressão. O funcionamento do desejo, agenciado, inventa outros modos de existência mais solidários, mais abertos à alteridade.

Tem-se ainda, como estratégia para ser desenvolvida no ano de 2001, a criação de um "grupo de encontro" composto por pessoas da AFAD e da igreja. Aproveita-se aqui, uma "brecha" na instituição. O modo como ela se organiza em estratégias de produções subjetivas através de programas educativos, prevê o funcionamento de grupos que se reúnem durante a semana com objetivo de "comunhão, estudo bíblico e oração" (Grupos CEO). Assim, prevê-se como possibilidade de agenciamento, o funcionamento de um grupo que venha a operar com um programa aberto aos interesses de seus participantes, não com um programa fixo, com estudo bíblico planejado à priori. Quer-se, a partir desta estratégia, promover encontros entre pessoas da igreja e de fora da comunidade, convidados da AFAD, sem a estrutura rígida de transmissão de regimes de verdade, mas como uma possibilidade de promover a abertura à diferença, apostando-se portanto, na criação de acontecimentos que venham a emergir no encontro de intensidades potencializadas num "encontro de grupo" desta natureza.

⁸⁷ Esta outra pessoa que se engaja no projeto, faz um acompanhamento pedagógico às crianças com Síndrome de Down, especialmente no que se refere à realização das tarefas escolares, e atividades de reforço escolar. Além das crianças e das famílias com quem desenvolve contato, sua atuação expande a rede de conexão. Uma mãe da AFAD a coloca em contato com uma instituição em Porto Alegre que se dispôs a participar do processo, fazendo uma orientação didático-pedagógica para professoras que trabalham com crianças com dificuldade de aprendizagem.

Não é possível, no entanto, prever os efeitos de um encontro, mesmo aqueles indiscutivelmente geradores de alegria. Guattari denomina como "eficiência semiótica" a defasagem que pode ocorrer "entre a apreensão imediata que se pode ter de uma intervenção direta no campo, e o que pode ser ulteriormente" (Guattari & Rolnik, 1999, p. 295). Os agenciamentos de desejo não estão sujeitos a determinismos. Comportam, antes, campo de abertura, multiplicidade de possíveis. Ou seja, o que pode se efetuar neste campo de abertura é impossível antecipar.

As conexões são, portanto, infinitas, ilimitadas. A cartografia dos movimentos da comunidade de fé na promoção da visibilidade da p.p.d.m, em sua positividade, registrados até aqui, não tem um ponto final, apenas reticências... Mas ela se encerra apenas enquanto registro. Registro de "pequenos acontecimentos". Fios que se juntam a outros e tecem "nós" de conexão na rede social. São movimentos de volume reduzidos, buracos feitos de espaços vazios, fios soltos... engendramento de novos espaços-tempos, porque se acredita na vida.

Criar acontecimentos no espaço eclesial (com toda a complexidade de seu funcionamento em produções subjetivas individualizadas, identitárias), não é algo simples de se realizar. Exige persistência e aposta em pequenas coisas, bem como a avaliação, ao nível de cada tentativa, da capacidade de resistência, ou se ao contrário, submissão a um controle (Deleuze, 1998, p. 218). Mas o movimento continua... Aposta-se na recusa à homogeneização. Segue-se tentando tecer redes de solidariedade, redes que valorizem a heterogeneidade, redes que promovam a visibilidade da pessoa portadora de deficiência mental.

CONCLUSÃO

"Ter fé é acreditar no que não se vê... o visível não foi criado daquilo que se vê. Hebreus: 11: 1,3.

Chego ao final deste estudo, com outras inquietações, interrogações suplementares. O que apresento, agora, não se constitui numa conclusão propriamente dita, haja visto o caráter processual desta experimentação ainda em realização. O que se tem, portanto, neste recorte do processo, são reconfigurações, ainda que pequenas, de outras diferenças objetivadas na complexidade do real social (institucional religioso, AFAD, escolas, serviços especializados na área da saúde, como também na dimensão particular de territórios existenciais). Assim, o movimento experimentado no processo possibilita falar em apostas, bem como dele emergem novas interrogações.

A problemática da deficiência mental, configurada no tecido social em forma de exclusão da p. p. d. m., evidencia-se como um dos efeitos da produção de subjetividade capitalística. Esta, exacerbando o individualismo e promovendo as relações narcísicas que aprisionam as subjetividades numa modelização subjetiva

homogeneizada e homogeneizante, move-se em direção ao rechaço da diferença de quaisquer natureza.

Guattari chama a atenção para o fato de que as sociedades capitalistas operam para além de um sistema econômico que lhes dá sustentação. Elas atuam na formação de um determinado tipo de subjetividade que não apenas serve como conservação do próprio capitalismo, como também direciona as formas de expressão da existencialidade, aos interesses (de conservação e reprodução) do capital. A ordem capitalística é projetada tanto no "fora" quanto na realidade psíquica, na "interioridade". Isto indica que as subjetividades são fabricadas no social, a partir das relações de corpos e objetos que se afetam. As instituições religiosas, portanto, objetivadas na configuração social, se constituem como mais um dos espaços de produção subjetiva.

Admitir esta forma de produção subjetiva que se dá no social, entretanto, não significa dizer que não existam saídas. Há brechas possíveis. A própria ordem capitalística traz "imensas possibilidades de desvio e de reapropriação (...) desde que se reconheça que a luta não mais se restringe ao plano da economia política, mas também abrange o da economia subjetiva" (Guattari & Rolnik, 1999, p. 45).

Assim, os processos de produção de subjetividade que se operam nas várias instâncias, tanto podem estar ao sabor do capital, ou se constituir como a busca de saídas na constituição de outros territórios, outros espaços de vida. As estratégias que promovem a totalização da existência, numa homogeneização que implica na exclusão das diferenças, tem como efeito, o empobrecimento das possibilidades de vida. Já a criação de processos que agenciem "pontos de singularidade" se constituem como elementos disruptores que

afirmam a vida em suas possibilidades de singularização e invenção criativa do social.

Neste sentido, o processo que vem sendo agenciado na comunidade de fé, está para além da resistência a uma produção subjetiva dominante da qual a instituição religiosa participa e produz. É, antes, uma tentativa de produzir modos de subjetividade originais e singulares, processos de singularização subjetiva, sem fugir ou negar a trajetória de fé.

Aqui evidenciam-se as apostas e as interrogações. Aposto-se, sobretudo, na processualidade e interroga-se pela ética que a acompanha. Processualidade e ética são palavras chaves que ao mesmo tempo dizem respeito ao caráter do estudo realizado, como também sustentam as novas indagações que dão continuidade ao processo. Mas são também duas palavras (ou, concepções, e o que daí resulta) que se colocam diante do fazer teológico.

Enquanto a moral repousa em regras coercitivas que determinam antecipadamente o que é certo e errado, a ética diz respeito às escolhas que vão sendo exigidas em cada situação. Em razão disto, o caráter desta investigação/invenção sustenta-se na exigência das escolhas emergentes no processo, no "enquanto" da prática (que é ao mesmo tempo teórica), sem certezas e sem previsões, enfrentando os riscos e os perigos, mas apostando num processo ancorado em critérios éticos que possam potencializar a vida para mais vida.

A processualidade, sendo intrínseca à ordem, é o "espaço" onde novas ordens são criadas. Neste sentido, processualidade e ética são inseparáveis, uma vez que "os processos são os devires, e estes não se julgam pelo resultado que os findaria, mas pela qualidade dos seus

cursos e pela potência de sua continuação” (Deleuze, 1998, p. 183). Assim, cada pequena coisa vivida no processo depende de uma escolha ética. As opções que vão sendo feitas se objetivam e delinham o real, caracterizando, assim, um fazer ético que por sua vez, resulta numa estética.

São múltiplas as implicações que decorrem do sentido de apostar na processualidade interrogando-se pela ética. Elas remetem a outras investigações, dada a complexidade do tema. Considerando a limitação deste estudo e o momento de “conclusão” do mesmo é possível apenas pontuar algumas destas implicações.

Admitir a processualidade das práticas, implica em sustentar que o instituído existe porque foi uma vez inventado, fabricado em dado momento histórico e colocado como ideal. E “o ideal não tem origem, ele foi fabricado por uma série de mecanismos, de pequenos mecanismos (...) foi de pequena em pequena coisa, que finalmente as grandes coisas se formaram” (Foucault, 1999b, p. 16). Neste sentido, uma interrogação inevitável que se dirige à Teologia (assim como a qualquer outro campo de produção de verdades) seria “em que medida as verdades por ela produzidas, ou em nome dela, se efetuem na realização de um processo de produção subjetiva que “consagra” ainda mais os interesses econômicos (no caso, o Capital)?” O que se pontua nesta interrogação não se reduz a métodos de fazer Teologia (ou qualquer produção científica de que campo for), mas também em relação às próprias verdades que se produzem e que por vezes os métodos consagram.

A eleição de métodos considerados como válidos por obedecerem aos critérios do que se institui como “rigor científico”, podem se constituir como estratégia de aprisionamento da vida, ao cristalizar, ou privilegiar um

determinado conteúdo de verdade, das quais os métodos apenas se servem como instrumento de veiculação e conservação.

Estas interrogações, no entanto, não tem a intencionalidade de apresentar uma idealização. Pelo contrário, elas emergem como uma crítica à própria verdade e à verdade dos métodos. Se há algo que possa ser idealizado, é a expansão da própria vida como critério e finalidade de qualquer fazer. Em nome da sustentação da vida em sua multiplicidade e singularidade, se justificam os fazeres.

Neste sentido, torna-se vital perguntar-se sobre "Qual é a nossa ética hoje? Em que lugares e como se produzem novas subjetividades? Deleuze chama a atenção sobre a existência de uma "moral cristã, mas também de uma ética-estética cristã, e entre as duas todo o tipo de lutas ou compromissos" (1998, p. 142). Assim, a pergunta sobre qual a nossa ética, ou o "modo de existência" que um determinado dizer ou fazer resulta, pode se constituir num critério aberto e não idealizado a-priori acerca dos processos de produções subjetivas, acerca do próprio tipo de vida que se promove e se configura no social.

A institucionalização de regimes de verdade cristalizados e imutáveis, evidenciam uma operatividade institucional religiosa fundamentada na moralidade, que tem como efeito a dificuldade em avaliar a si mesma a partir de critérios éticos. Assim, ao estabelecer o princípio (regra moral) de separação do Estado, a denominação religiosa batista absteve-se de desenvolver uma "atuação profética objetiva", para apegar-se a uma "pregação abstrata". Entende-se aqui, como "atuação profética objetiva", por um lado, "denunciar o pecado" como sendo um mal que potencializa a morte em suas diferentes expressões, sendo um de seus efeitos a configuração das injustiças e exclusões

sociais, e por outro lado, o "anúncio de boas-novas", como mensagem de salvação que promove a vida em todas as suas possibilidades de expressão, fundada em critérios éticos.

A noção abstrata de pecado com a qual a comunidade religiosa opera, entende que a humanidade encontra-se separada de Deus, em pecado. Ela entende como evidência de pecado, a "inclinação humana para o mal". No entanto, a compreensão da "inclinação para o mal" foi reduzida à moralidade. O efeito direto desta forma de conceber pecado expressa-se nas preocupações com regras morais, que via de regra, limitam a expansão da vida, em razão do fechamento que promove a problematizações mais amplas para além da moralidade.

Este modo de existência batista "não-mundano" (moral e afastado do mundo) participa na produção de subjetividade própria do mundo (capitalista) da qual tenta e pensa se afastar. Assim, com a participação de várias instâncias sociais produtoras da subjetividade própria do capital, vê-se a legitimação, o favorecimento, ou ainda, a promoção da indiferença em relação às exclusões diversas, no reconhecimento apenas daquilo que é considerado igual. Vê-se também, a exaltação do belo - considerado como tal a partir dos próprios critérios de definição que elege; a idolatria da fabricação do "corpo perfeito"; a promoção do individualismo ao se exacerbar a competitividade e a ilusão de autonomia; a busca da felicidade quase como objeto passível de ser ou não adquirido mas não promovido... Este são alguns exemplos do que se tem como efeito da produção subjetiva próprias da processualidade de nosso tempo, com a participação também, do institucional religioso quando este se fecha em discursos de verdades (e práticas) inquestionáveis.

Colocar a verdade em questão não é privilégio de uma ciência ou campo de saber. Assim, ao se questionar verdades e entrar num movimento (através da cartografia da comunidade de fé) com intencionalidade de reconfiguração social que promova a vida em sua diversidade de expressão, a caracterização deste fazer está para além de uma identificação que especifica e elege um campo de construção do conhecimento.

Neste sentido, o valor e a validade do presente estudo, fundado num fazer ético-estético, foge ao critério tradicional sobre o que o caracterizaria (ou o autorizaria) como próprio da Teologia, da Psicologia, da Sociologia, da Antropologia, da História... Deleuze pontua que no exercício do pensamento, a necessidade de um "guarda-sol" (uma espécie de ordem/organização pré-estabelecida) relaciona-se a uma estratégia para se proteger do caos inevitável, próprio da ação de pensar (1992, p. 260). Morin chama de "pensamento complexo" ao ato de tecer um pensamento em conjunto, no enfrentamento do caos como lugar de criação, da invenção de uma nova ordem, e afirma a

necessidade de uma reforma paradigmática dos conceitos [pois,]o paradigma em que vivemos é o da disjunção e da redução, que atualmente nos torna cegos na era da globalidade, de mundialização em que nos encontramos. Conduz-nos à catástrofe.(...)Um conhecimento pertinente é aquele que é capaz de contextualizar, reunir, globalizar (Morin, 1996, p. 253).

O que potencializou este estudo foi uma inquietação acerca dos processos de exclusão da p.p.d.m. e a participação do intitucional religioso nestes processos. Hoje posso afirmar que é possível "torcer" esta força individualizante e narcísica, própria dos processos subjetivos a que estamos expostos e se configuram nas mais variadas expressões de exclusões sociais as quais, direta ou indiretamente, ajudamos a produzir.

A experimentação (ou o processo), ainda em movimento na comunidade de fé investigada, tem dinamizado a configuração deste território, a partir das escolhas éticas vividas a cada momento. Este processo ético-estético permite afirmar que há saídas possíveis, há possibilidades de constituição de outros territórios para além de territórios sem saída.

A atividade cartográfica dos movimentos de repouso, velocidade e lentidão, forças e intensidades, experimentados no processo, animam e re-afirmam a aposta em "focos de subjetivação", cuja intencionalidade é a de fugir à repetição do mesmo, das modelizações instituídas e cristalizadas, empobrecedoras da vida em suas possibilidades múltiplas de expressão. Apostar nisto é acreditar no mundo. "Acreditar no mundo é o que mais nos falta, (...) e significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos" (Deleuze, 1998, p. 218).

Ainda num tempo embrionário no processo desta reflexão teórica sobre a produção da (in)visibilidade da pessoa portadora de deficiência mental, uma vontade se fazia sempre presente: a de que este estudo pudesse, de alguma forma, ser produtor de alegria. Deleuze, na esteira de Espinoza, nos ensina que os encontros geradores de alegria aumentam a potência de existir dos entes envolvidos. É com este sentimento que me "desapego" das reflexões aqui realizadas, para que elas possam criar outras conexões geradoras de alegria e potencializadoras de visibilidades outras para além da possibilidade de visibilização da pessoa portadora de deficiência mental.

Cabe aqui, ainda, as palavras do profeta Isaías, acerca do "devir-Cristo", seguidas das palavras do próprio Cristo acerca de si. "Quando olhávamos para ele, nenhuma beleza víamos, para que o desejássemos. Era desprezado e rejeitado dos homens, (...) e não fizemos dele caso algum (...) mas ele levou sobre si o pecado de muitos, e pelos transgressores intercedeu" (Isaías 53). Este ser "excluído", parte de uma minoria, inspira um fazer ético-estético, a partir da escuta aos "devires-minoritários". Em nome da vida elevada à sua potência, Jesus justificou o seu fazer: "Eu vim para que tenham vida... e a tenham em abundância" (João 10:10).

Dizer "não" aos modos de subjetivação dominante e sustentar a vida em seus processos de expansão - desafio permanente que se coloca diante de todos nós!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AFAD - ASSOCIAÇÃO DOS FAMILIARES E AMIGOS DO DOWN. *Estatuto*. Porto Alegre, 1993.
- ALLIEZ, Éric (org.) *Gilles Deleuze: Uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- ALVES, Rubem A. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979.
- ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1994.
- BACH, Ulrich. Room for All of Us to be Free. In: MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko. *Partners in life - The handicapped and the church*. Geneva: WCC, 1981.
- BAREMBLITT, Gregorio. *Compêndio de Análise Institucional*. Rio de Janeiro: Record Rosa dos Tempos, 1998.
- BARROS, Regina D. Benevides de. Clínica Grupal. *Revista do Departamento de Psicologia*. Rio de Janeiro, v.7, n. 1, p. 5-11, 1995.
- BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *A Construção social da realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BIANCHETTI, Lucídio. Aspectos Históricos da apreensão e da educação dos considerados deficientes. In: BIANCHETTI, Lucídio e FREIRE, Ida Mara (org.) *Um olhar sobre a diferença: Interação, trabalho e cidadania*. Campinas, SP: Papyrus, 1998.
- BIANCHETTI, Lucidio e FREIRE, Ida Mara (org.) *Um olhar sobre a diferença: Interação, trabalho e cidadania*. Campinas, SP: Papyrus, 1998.
- BÍBLIA SAGRADA - Versão revisada da tradução de João Ferreira de Almeida, de acordo com os melhores textos em

hebraico e grego. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1986.

BUENO, José Geraldo Silveira. **Educação Especial Brasileira. Integração/segregação do aluno diferente.** São Paulo: Educ, 1993.

CARDOSO, Carlos Augusto. Primeira Igreja Baptista de Porto Alegre (sic). **O Jornal Baptista**, Rio de Janeiro, 24 de junho de 1908. P.17-19.

CASTRO, Gustavo de (org.) **Ensaio de Complexidade.** Porto Alegre: Sulina, 1997.

CHOPP, Rebeca S. **The Power to Speak.** New York: Crossroads, 1989.

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA-CBB, 76^a Assembléia. Rio de Janeiro: JUERP, 1995.

_____. **Declaração Doutrinária da CBB.** Rio de Janeiro: JUERP, 1986.

_____. **Princípios Batistas.** Rio de Janeiro: JUERP, 1987.

CZERMAK, Rejane. **Corpo-Sentido: Cartografias do Autismo.** Pesquisa realizada pelo Centro de Pesquisa e Extensão da UNISINOS. São Leopoldo: 1999.

_____. **Cartografia da Sala de Aula: o aprendizado transformador.** Dissertação de mestrado. PUC. Porto Alegre: 1990.

DELEUZE, Gilles. **Conversações, 1972 - 1990.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

_____ e PARNET, Claire. **Diálogos.** São Paulo: Escuta, 1998.

_____. **Foucault.** Trad. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. Instinto e Instituições. In: **Dossier Deleuze.** Rio de Janeiro: Hólon, 1991.

_____. **Nietzsche e a Filosofia.** Porto, Portugal: RÉ.S. S/d.

_____. **Lógica do Sentido.** São Paulo: Perspectiva, 1974.

DELEUZE and GUATTARI. **Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

- _____. **Mil Platôs - Capitalismo e Esquizofrenia**, vol. 4. São Paulo: Editora 34, 1997.
- _____. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DONALD Senior, C.P. **Beware of the Canaanite Woman: Disability and the Bible**. In: BISHOP, Marilyn E. **Religion and Disability**. Kansas City: Sheed & Ward, 1995.
- EIESLAND, Nancy L. **The Disabled God**. Nashville: Abingdon Press, 1994.
- ERICKSON, Millard J. **Introdução à Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- FONSECA, Vitor da. **Educação Especial**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- _____. **História da loucura**. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1999a.
- _____. **A verdade e as formas jurídicas**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1999b.
- _____. **Vigiar e Punir**. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999c.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1988.
- GORCZEVSKI, Deisimer, e PELLANDA, Nize. "A engenharia do laço social sobe o morro." In: PELLANDA e PELLANDA (Org.). **Ciberespaço: Um hipertexto com Pierre Lévy**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000.
- GUATTARI, F. e ROLNIK, S. **Micropolítica - Cartografias do Desejo**. 5ª.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GUATTARI, Félix. **Caosmose - Um novo paradigma estético**. São Paulo: Editora 34, 1998. 203 p.
- _____. **Molecular revolution. Psychiatry and Politics**. Harmondsworth: Penguin Books, 1984.
- _____. **Revolução Molecular: Pulsões políticas do desejo**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. **The Guattari Reader**. Oxford: Ed. by Gary Genosko. 1996.

- _____. **Caosmosis. An ethico-aesthetic paradigm.** Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- _____. et. alii. **La Intervencion Institucional.** México: Plaza Y Valdés, 1987.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **On Job. God-Talk and the suffering of the innocent.** New York: Orbis Books, 1987.
- _____. **A Theology of Liberation. 15th Anniversary Edition.** Maryknoll: Orbis Books, 1988.
- HARDT, Michael. A Sociedade Mundial de Controle. In ALLIEZ, Éric (org.) **Gilles Deleuze: Uma vida filosófica.** São Paulo: Editora 34, 00.
- HAUERWAS, Stanley. **Suffering Presence.** Edinburgh: T&T.Clark, 1986.
- _____. **The Church and Mentally Handicapped Persons: A Continuing Challenge to the Imagination.** In: (Ed.) Bishop Marilyn E. **Religion and Disability.** Kansas City: Sheed & Ward, 1995, 1995.
- HEWITT, Martin. **Raízes da Tradição Batista.** Sao Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1993.
- JANNUZZI, Gilberta. **A luta pela educação do deficiente mental no Brasil.** São Paulo: Cortez, 1985.
- LATOURETTE, Kenneth Scott. **Historia del Cristianismo. Argentina:** Casa Bautista de Publicaciones, 1977. Tomo 2.
- LANGSTON, A. B. **Teologia Sistemática.** Rio de Janeiro: JUERP, 1977.
- LARROSA, Jorge. **Pedagogia profana.** Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- LÉVY, Pierre. **O que é virtual?.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A Era do vazio.** Lisboa: Relógio d'água, 1983.
- LIVRO DO CENTENÁRIO - Primeira Igreja Batista em Porto Alegre. Porto Alegre: Chamada da Meia Noite, 1998.
- LUFT, Lya. **Histórias do tempo.** São Paulo: Mandarin, 2000.

- MACHADO, Roberto. **Ciência e saber. A trajetória da arqueologia de Michel Foucault.** Rio de Janeiro: Graal, 1988. 218 p.
- _____. **Nietzsche e a verdade.** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- MARTIN, David. Religion, Secularisation, and Post-Modernity: Lessons from the Latin American case. In: (Ed.) Repstad, Pål. **Religion and Modernity. Modes of Co-existence.** Scandinavian University Press, 1996.
- MARTY, Martin E. e VAUX Kenneth L. **Health/Medicine and the Faith traditions.** Philadelphia USA: Fortress Press, 1982.
- MAZZOTTA, Marcos J.S. **Educação Especial no Brasil: História e Políticas Públicas.** São Paulo: Cortez, 1996.
- MCDONALD, J. Ian H. **Christian Values. Theory and Practice in Christian Ethics today.** Edinburg: T & T Clark, 1995.
- MORIN, Edgar. **Meus Demônios,** Lisboa: Europa-América, 1995.
- _____. Complexidade e ética da solidariedade. In: CASTRO, Gustavo de (org.) **Ensaio de Complexidade.** Porto Alegre: Sulina, 1997.
- _____. Epistemologia da Complexidade. In: Schnitman, Dora Fried (org.) **Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.
- _____. Complexidade e Liberdade. In: MORIN, PRIGOGINE e outros. **A Sociedade em busca de valores.** Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- MULLINS E. Y. **La Religion Cristiána en su expresion doctrinal.** El Passo: Casa Bautista de Publicaciones, 1968.
- NAFFAH NETO, Alfredo. **Outr'em mim. Ensaio, Crônicas, entrevistas.** São Paulo: Plexus, 1998.
- _____. **O inconsciente como potência subversiva.** São Paulo: Escuta, 1991.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O dispositivo Nietzsche: Além do Bem e do Mal.** São Paulo: Nova Crítica Matra, 1970.
- _____. **A Gaia Ciência.** Lisboa: Guimarães, 1987.
- OLIVEIRA, Zaquau Moreira de. **Liberdade e Exclusivismo.** Rio de Janeiro: Horizontal, 1997.

- OMOTE, Sadao. Perspectivas para a conceituação de deficiências. **Revista Brasileira de Educação Especial**. Piracicaba, Vol. II, nº 4, p. 127-135, 1996.
- PAULA, Lucília Augusta Lino de. Ética, Cidadania e Educação Especial In: **Revista Brasileira de Educação Especial**, Piracicaba, 1996, volume II, número 6, p. 98-99.
- PAULON, Simone. O virtual como dispositivo na clínica institucional. In: Lévy Pierre. **Ciberespaço: Um hipertexto com Pierre Lévy**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000.
- PAGELS, Elaine. **Adão, Eva e a Serpente**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- PELBART, Peter Pál. O tempo não reconciliado. In: ALLIEZ, Éric (org.) **Gilles Deleuze: Uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000
- _____. **Subjetividade, exterioridade e loucura**. Texto não publicado. Unisinos: São Leopoldo, 1997.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. **Amantíssima e só. Evangelho de Maria e & as outras**. São Paulo: Olho d'água, 1999.
- PHILIP, Neil. **O livro ilustrado dos mitos: contos e lendas do mundo**. São Paulo: Marco Zero, 1997.
- RAJCHMAN, John. Existe uma inteligência do virtual? In: ALLIEZ, Éric (org.) **Gilles Deleuze: Uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000
- REGA, Lourenço Stelio. Educação Teológica também se faz com investimentos. Boletim da ABIBET - **Associação Brasileira de Instituições Batistas de Ensino Teológico**. Rio, maio-junho/2000.
- ROLNIK, Suely. Cidadania e alteridade: o psicólogo, o homem da ética e a reinvenção da democracia. In: SPINK, Mary Jane. **A Cidadania em construção**. São Paulo, 1994.
- _____. **Novas figuras do caos. Mutações da subjetividade contemporânea**. Texto apresentado em mesa redonda no III Congresso Internacional Latino-Americano de Semiótica. PUC: São Paulo, 1996.
- SAIDÓN, Osvaldo. Las Redes: Pensar de outro modo. In: DABOS, Elina e NAJMANOVICH, Denise (org.). **Redes. El lenguaje de los vínculos. Hacia la construcción y el fortalecimiento de la sociedade civil**. Buenos Aires: Paidós, 1995.

- SILVA, Juremir Machado da. Em busca da complexidade esquecida. In: CASTRO, Gustavo de (org.) **Ensaio de Complexidade**. Porto Alegre: Sulina, 1997.
- SÖLLE, Dorothee. **Deve haver algo mais: Reflexões sobre Deus**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT (org.). **Teologia Prática no Contexto da América Latina**. Sao Leopoldo: Sinodal, 1998.
- STEENBERGEN, Pauline. Caring - The Ethics of Community Care and Development. In: McDonald, J. Ian H. **Christian Values. Theory and Practice in Christian Ethics today**. Edinburg: T & T Clark, 1995.
- STERN, Daniel N. **The Interpersonal World of the Infant**. New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1985.
- TILLICH, Paul. **The Protestant Era**. Chicago, U.S.A: Phoenix Books, 1957.
- _____. **La Era Protestante**. Buenos Aires: Paidós, 1965.
- _____. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: ASTE, 1988.
- _____. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1999.
- TOMASINI, Maria Elisabete Archer. Expatriação Social e Segregação Institucional da diferença: Reflexões. In: BIANCHETTI, Lucidio e FREIRE, Ida Mara (org.) **Um olhar sobre a diferença: Interação, trabalho e cidadania**. Campinas, SP: Papyrus, 1998.
- TOURAINÉ, Alain. **Poderemos viver juntos? Iguais e Diferentes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- VEYNE, Paul. **Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história**. 4ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.
- WANDERLEY, Fabiana. Normalidade e Patologia em Educação Especial. In: **Revista Psicologia: Ciência e Profissão**. Volume 19, número 2, p.2, 1999.
- WEBB-MITCHELL, Brett. **Unexpected guests at God's banquet**. Welcoming people with disabilities into the church. New York: Crossroad, 1994.
- WEBER, Max. **A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1967.

ANEXO I

PROJETO "TECENDO REDES SOLIDÁRIAS"

"TECENDO REDES SOLIDÁRIAS" (FIOS DA VALORIZAÇÃO DA DIFERENÇA)

Objetivo Geral: Desafiar à igreja à participação de um projeto que promova a inclusão de pessoas com deficiência tanto no interior da comunidade mesma, quanto na sociedade em geral, cooperando com instituições já engajadas em projetos promotores de inclusão.

Objetivos Específicos:

- _ Refletir sobre a prática eclesiológica em relação à forma como a comunidade entende e aplica o conceito de "diferente" e "diferença" e suas implicações em relação às pessoas com deficiência.
- _ Forjar uma prática eclesiológica diferenciada ("inclusiva") em relação à pessoa comumente considerada deficiente.
- _ Explicitar a prática discursiva da igreja sobre a deficiência confrontando com pressupostos teológicos assumidos pela mesma, visando a ressignificação e redirecionamento de ações em relação a pessoas com deficiência.
- _ Abrir novas linhas de possibilidade da prática eclesiológica, re-criando novos sentidos às tramas do cotidiano no que se refere à questões de fé e prática, igreja e sociedade, crenças pessoais e modelos teóricos.

Justificativa:

Quem somos nós? o que estamos fazendo aqui? De onde viemos? Para onde vamos? Qual o sentido da existência? Existe um Deus? Qual o sentido do sofrimento? Por que morremos? ... São perguntas existenciais nas quais as religiões, principalmente o Cristianismo, fundam suas doutrinas e práticas, e pretendem, a partir de respostas à estas e outras questões, promover um "encontro entre Deus e os 'homens'/seres humanos e os 'homens'/seres humanos e Deus". Todavia, a prática tem demonstrado que muitos grupos, precisamente os minoritários, ficam de fora desse processo de encontro (trans) formador de sentido que Comunidades Cristãs se propõem.

Dentre os grupos minoritários que se encontram fora dos espaços de expressão religiosa, destacam-se as pessoas portadoras de deficiência como um grupo não visível pela igreja.

Segundo dados da Organização Mundial de Saúde, as deficiências atingem cerca de 10% da população brasileira, sendo que 5% delas é portadora de deficiência mental. Isto significa que no Brasil, são, aproximadamente, 800.000 pessoas. É uma estimativa espantosa!

Considerando o elevado número percentual de pessoas com deficiência, onde estão elas? Elas não tem sido visíveis apenas nos espaços de expressão religiosa, como na sociedade em geral. Há um processo invisível e poderoso, tecido desde as relações sociais mais amplas como também no próprio interior da comunidade de fé, que mantém e legitima a marginalização, discriminação e exclusão deste grupo das possibilidades de uma existência ordinária/comum a todos.

Pensar um projeto objetivando a inclusão de grupos minoritários, como os portadores de deficiência, por exemplo, alguns questionamentos se impõem, tais como:

1. Em que medida ou extensão têm as igrejas cristãs participado do processo de exclusão deste grupo?
2. As comunidades de fé, cristãs, têm alguma responsabilidade em relação a este grupo?
3. Quais as implicações práticas em relação às questões da fé, às questões pessoais e sociais que podem ser percebidas em função da manutenção da invisibilidade deste grupo?
4. A igreja tem algo a dizer ou Qual é o discurso da igreja sobre o assunto?
5. O que a igreja diz com sua prática?
6. Quais os desafios teológicos cristãos que se colocam para a comunidade de fé que pretende redesenhar sua prática em relação a este grupo?

As igrejas são agências que compõem a rede tecida pelo social. E o social é também representativo do que ocorre na dimensão individual. “À medida que vamos tecendo estas redes, vamos nos tecendo internamente, resgatando nossos laços desfeitos, vamos resgatando as relações com o outro. Sem vínculo, sem o outro construído como parte de cada um, não há vida possível de ser vivida” (Gorzevski e Pellanda: 2000, p. 169).

ESTRATÉGIAS:

_ Estruturação e instrumentalização da equipe multidisciplinar engajada nas atividades promotoras de inclusão, através de encontros para reflexão e planejamento de palestras a serem desenvolvidas com vários grupos da igreja, visando o alcance dos objetivos específicos.

_ Estruturação da parceria com Associação dos Familiares e Amigos do Down – AFAD (questões práticas - equipamento da sala de atendimento, e encaminhamento dos aspectos legais – contratos que se fazem necessários)

_ Palestras com os vários grupos da igreja (3ª. Idade, mulheres, jovens, adolescentes, crianças...etc) abordando tanto a questão da deficiência mesma, quanto a forma como lidamos com a “diferença”, o “diferente” e as implicações dessa prática nas dimensões tanto pessoais (micropolítica - como isto constitui o ser) quanto na dimensão coletiva (macropolítica– igreja e sociedade em geral).

_ Encontro com a diretoria da igreja, para esclarecimento do projeto.

_ Divulgação de informações diversas a respeito do tema.

_ Avaliação contínua das atividades realizadas, com planejamento a ser definido pela equipe.

_ Contato com pessoas engajadas em atividades com surdos.

_ Abertura para a viabilização de novas parcerias com outros grupos afins.

_ Incentivo e apoio à novas atividades planejadas por outros segmentos da igreja, a partir da conscientização e sensibilização da igreja como um todo em relação às questões da inclusão.

Recursos:

_ Equipe de Profissionais Voluntários: Psicóloga, Fonoaudióloga, Médico e Professora

_ Cedência de uma sala, pela igreja, para o atendimento multidisciplinar

_ Assessoria jurídica para adequação às exigências legais (igreja e AFAD)

_ Em parceria com AFAD – materiais utilizados pela equipe multidisciplinar.

TEMPO DE DURAÇÃO DO PROJETO:

Não definido.

ANEXO II


INSTRUMENTO DE PARCERIA (IGREJA & AFAD)



INSTRUMENTO DE PARCERIA PARA ATENDIMENTO AOS PORTADORES DA SÍNDROME DE DOWN E AOS SEUS FAMILIARES.

ASSOCIAÇÃO DOS FAMILIARES E AMIGOS DO DOWN PORTO ALEGRE, entidade privada de fins não lucrativos, inscrita no CNPJ sob o número 95 246 906/0001-05 com seus atos constitutivos arquivados e registrados no Cartório de Registro das Pessoas Jurídicas de Porto Alegre, sob o número 17265,, em 03.06.1993, com sede social em Porto Alegre, Estado do Rio Grande do Sul, aqui denominada simplesmente de **AFAD/POA**, neste ato representada por membros de sua diretoria: Presidente: Lile Alaidis Heuser Sanfelice, portadora da C.I. nº 300 665 6189 – SSP-RS, e CPF – 105 242 070 20, e Secretário: Vicente Fiorentini - C.I. nº 40096444231 – SSP-RS e CPF nº 313 210 890-15, ambos brasileiros, residentes e domiciliados em Porto Alegre.

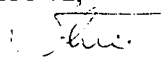
PRIMEIRA IGREJA BATISTA EM PORTO ALEGRE, entidade privada religiosa de fins não lucrativos, inscrita no CNPJ nº 92 998 558/0001-26, com seus atos constitutivos arquivados e registrados no Cartório de Registro das Pessoas Jurídicas de Porto Alegre, sob o número 502.685, em 05.05.1908, com sede social em Porto Alegre, Estado do Rio Grande do Sul, na rua Conde de Porto Alegre, 136, aqui denominada simplesmente de **IGREJA**, neste ato representada pelo seu Presidente e seu Tesoureiro, respectivamente, Rudi Rubin Matter – C.I. 2005582556 –SSP- RS, CPF – 007 884 060/00, e Siegfried Koplín – C.I. para estrangeiro – 1213972 (válida até 23/05/2006), CPF – 002 141 830 68, ambos residentes e domiciliados em Porto Alegre.

MARY RUTE ESPERANDIO, brasileira, casada, pedagoga, portadora da Carteira de Identidade número 1053108005 emitida pela SSP/RS e do CICMF número 774.057.300-00, residente e domiciliada em Porto Alegre, Estado do Rio Grande do Sul, aqui denominada simplesmente de **MARY**.

 **MARIENE TAMMERIK** brasileira, casada, psicóloga, portadora da Carteira de Identidade número 137904599, emitida pela SSP/RS e do CICMF número 022 259 108/04, residente e domiciliada em Porto Alegre, Estado do Rio Grande do Sul, aqui denominada simplesmente de **MARIENE**.


 **RAUL ALLES**, brasileiro, casado, médico, portador da Carteira de Identidade número 503.909.9634, emitida pela SSP/RS e do CICMF número 488 251 740-04, residente e domiciliada em Porto Alegre, Estado do Rio Grande do Sul, aqui denominado simplesmente de **RAUL**.

MIRIAN BIGGOWEIT, brasileira, casada, fonoaudióloga, portadora da Carteira de Identidade número 6060170872 emitida pela SSP/RS e do CICMF número 913.641.830-72,



residente e domiciliada em Porto Alegre, Estado do Rio Grande do Sul, aqui denominada simplesmente de **MIRIAN**.

CLÁUSULA PRIMEIRA

-I-

As partes têm os seguintes **interesses e propósitos** em relação à parceria ajustada por este instrumento:

1.1.- A **AFAD/POA** é uma entidade privada constituída com a finalidade específica para congregar as pessoas com Síndrome de DOWN e seus familiares, com objetivo de lutar contra os preconceitos, defender a inclusão social e dar encaminhamento junto aos órgãos públicos e privados das necessidades em saúde e educação dos seus associados.

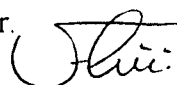
Para cumprir seus objetivos e as necessidades acima apontadas, tem interesse em realizar parceria com terceiros que possam dispor e contribuir com local e pessoal técnico especializado.

1.2. A **IGREJA** é uma entidade privada religiosa crista de confissão Batista, tendo por regra de fé básica as Sagradas Escrituras. Dentre suas várias atividades, desenvolve também uma área social, pela qual tem ampla abertura para se envolver e colaborar para suprir em parte as necessidades que tem a AFAD para o cumprimento de seus objetivos sociais, dispondo-se, assim, a disponibilizar gratuitamente para atendimentos a sala número 22, de sua propriedade, sito à Rua Conde de PA, 136, nesta Capital.

1.3. **MARY, MARIENE, RAUL e MIRIAN**, genericamente aqui denominados de **ATENDENTES**, com formação profissional diversas, porém todas adequadas as necessidades dos associados da AFAD/POA, se dispõem a participar da parceria acima mencionada, ofertando voluntária e gratuitamente seus serviços, cada um na sua especialização, mediante a disponibilização de certo número de horas semanais, em dias e horários a serem ajustados, para atendimento dos portadores da Síndrome de DOWN e aos seus familiares naquilo que disser respeito aos objetivos da AFAD, concordando em prestar o atendimento na sala disponibilizada pela IGREJA na forma referida no item 1.2 supra.

CLÁUSULA SEGUNDA

Diante do exposto na Cláusula Primeira, as partes estipulam as seguintes convenções que deverão ser respeitadas e observadas para que haja um bom entendimento e uma realização eficaz do atendimento que se pretende empreender.



2.1. A AFAD encarregar-se-á de contatar com os seus associados informando-os da presente parceria, encaminhando-os para os devidos atendimentos ao local disponibilizado pela IGREJA e aos ATENDENTES.

A AFAD/POA fixará e cobrará um valor irrisório(simbólico) para cada atendimento, que será revertido na compra de material didático e de consumo.

O encaminhamento deverá ser feito mediante a elaboração de uma AGENDA, com marcação de dias e horários em estreita sintonia com os ATENDENTES.

A AFAD colocará à disposição dos ATENDENTES material didático e de consumo para facilitar ou viabilizar os atendimentos.

2.2. Os ATENDENTES fornecerão à AFAD e à IGREJA, sempre por escrito e com antecedência razoável, seus horários padrões, bem como as eventuais alterações de encontros agendados, evitando desencontros e desarticulações no atendimento.

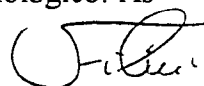
Os ATENDENTES registrarão em ficha específica os atendimentos que prestarem, que serão por eles guardados e preservados com a ética e o sigilo próprio de suas atividades profissionais.

Os ATENDENTES prestarão a sua assistência aos portadores da SÍNDROME de DOWN com a disposição de também prestar os devidos esclarecimentos e aconselhamentos aos respectivos familiares dos atendidos.

Havendo necessidade de novos ATENDENTES, estes, coletivamente e de forma exclusiva, deliberarão sobre o assunto e identificarão outros profissionais que queiram e possam se engajar nesta parceria, aceitando-a nos termos que aqui vão convencionados, se encarregando, inclusive de providenciar um competente instrumento aditivo a ser firmado, de forma adesiva, pelos novos ATENDENTES, no qual deverão declarar que tomaram conhecimento dos termos e condições da parceria que irão aderir.

Os ATENDENTES assumem voluntariamente as responsabilidades acima referidas por tempo indeterminado. Pela natureza e finalidade do trabalho, assumem o compromisso moral de se empenhar em identificar e engajar um(a) colega de profissão que possa colaborar nos atendimentos e, quando for o caso, realizar as substituições que se fizerem necessárias de tal modo que não ocorra solução de continuidade na prestação das assistências nas suas diversas modalidades e necessidades.

Em princípio, a presente parceria tem por objetivo prestar atendimento psicológico, pedagógico, médico (medicina de família) e fonoaudiológico. As



dificuldades e/ou facilidades de se contar com profissionais das diversas áreas de atuação, determinarão a diversidade dos atendimentos.

Os ATENDENTES que firmam o presente instrumento, assim como aqueles que virem a aderir ao presente, prestarão sua assistência de forma espontânea, voluntária, gratuita e em caráter autônomo, sem qualquer vinculação de natureza trabalhista, seja com a AFAD, seja com a IGREJA.

2.3. A IGREJA, além da sala acima referida que disporá para os trabalhos dos ATENDENTES, na medida que financeiramente lhe for possível, ofertará material para ser utilizado nos atendimentos.

Além do acima exposto, a IGREJA colocará à disposição os seus diversos DEPARTAMENTOS e ATIVIDADES para que os portadores da Síndrome de Down e seus familiares possam freqüentar e participar dos respectivos programas, visando a sua plena inclusão, à medida que assim o desejarem.

CLÁUSULA TERCEIRA

As partes se reunirão periodicamente, mediante convocação de iniciativa de qualquer das partes, tendo por local uma das dependências da IGREJA. A convocação será por escrito e sob protocolo com antecedência de 8 (oito) dias, em horário com início as 20,00 horas, às 2as ou 5as feiras.

As reuniões serão instaladas desde que presentes um representante da AFAD, um da IGREJA e a metade dos ATENDENTES.

Serão realizadas reuniões semestrais de avaliação da parceria.


As deliberações nas reuniões, dada a natureza da presente parceria, serão feitas por consenso.

Os ATENDENTES que não comparecerem às reuniões, ficarão vinculados às deliberações realizadas na forma acima preconizada.

CLÁUSULA QUARTA.

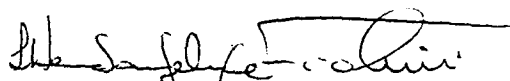
As partes firmam o presente instrumento por prazo indeterminado, e, dado o trabalho que se pretende empreender, assumem o compromisso moral de não rompê-lo sem antes concederem um aviso prévio expresso de no mínimo 60 (sessenta) dias.

Por estarem justas e contratadas, firmam o presente em seis vias de igual teor e forma, juntamente com duas testemunhas.



Porto Alegre, 08 de outubro de 2000

AFAD ASSOCIAÇÃO DOS FAMILIARES E AMIGOS DOS DOWN


Presidente Tesoureiro

PRIMEIRA IGREJA BATISTA EM PORTO ALEGRE

Presidente Tesoureiro.

ATENDENTES

Mary Rute Esperandio

Mariene Tammerik

Mirian Biggoweit

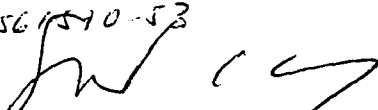
Raul Alles.

TESTEMUNHAS.

Nome *SERGIO DE LIMA*

CI *702.2151497*

CIC *100561510-53*

Assinatura 

Nome *VERA REGINA HOHEIL DE LIMA*

CI *90.22151535*

CIC *688 209 250/82*

Assinatura *Vera Regina Hoheil de Lima*

r/ conde / afad.

UMA PARCERIA CHEIA DE OPORTUNIDADES

A AFAD (Associação de Familiares e Amigos do Down) e a Primeira Igreja Batista em Porto Alegre (Conde) estão celebrando uma parceria que oferece inúmeras possibilidades de crescimento e aprendizagem na difícil arte da vida.

O propósito desta parceria é somar forças em busca do mesmo ideal, de fazer com que os "downs" sejam incluídos num processo de vida normal, junto a sociedade, em suas mais variadas formas de expressão. Nosso objetivo pode ser resumido na palavra "inclusão". Certamente o enriquecimento será mútuo.

De um lado os familiares da AFAD terão um leque de oportunidades, onde sem preconceitos e reservas, poderão participar com liberdade e respeito. Por outro lado a Igreja, também como uma comunidade de famílias e familiares, terá oportunidade de exercitar seu ideal de não discriminação, de inclusão e de convivência amorosa e respeitosa. Ainda mais do que isso, a igreja certamente aprenderá muito com a AFAD, que não apenas vive bem de perto essa circunstância, como tem acumulado uma experiência no trato do assunto, que a Igreja não tem. E no aspecto espiritual, de relacionamento com Deus, nas perguntas e

dúvidas que todos fazemos diante das dificuldades, a Igreja tem vivência e experiências significativas a compartilhar.

Assim, a parceria é um desafio otimista, promissor e motivador para todos os envolvidos. Certamente todos que participarem com a atitude de aprender e de se doar, serão altamente recompensados.

Por parte da Igreja, as oportunidades oferecidas são:

➤ Espaço Físico Específico Para Essa Parceria

Está sendo preparada uma sala, no prédio anexo ao templo, para uso específico dos atendimentos desta parceria.

➤ Acompanhamento Em Diversas Áreas Profissionais

Por hora são 4 as especialidades disponíveis por profissionais da Igreja:

- **Educacional:** Visando promover a inclusão não apenas da pessoa com síndrome de down, mas todas as crianças portadoras de deficiência, em todos os espaços sociais, a AFAD tem incentivado e apoiado uma escola de qualidade para todos, por acreditar que através da educação é possível atingir a sociedade, no sentido de levantar questões acerca do modo, ge-

ralmente preconceituoso, como lidamos com as diferenças pessoais. Neste sentido, está sendo realizado um trabalho que acompanha os processos de inclusão das crianças com deficiência nas escolas regulares.

Observação: Há necessidade de pedagogos voluntários para fazerem acompanhamento das crianças na realização dos seus "temas" escolares.

Fonoaudiológica: É bastante comum a presença de problemas na área da fala em crianças portadoras de deficiência mental. Aquelas que precisam de atendimento, já estão sendo encaminhadas pela AFAD, e várias crianças com problemas de fala e/ou linguagem, estão sendo atendidas.

Psicológica: A questão da deficiência mental traz muitos e diferentes desafios. Todavia, numa sociedade onde o preconceito e a discriminação são tão determinantes no olhar que se dirige à pessoa portadora de deficiência mental (p.p.d.m), um acompanhamento terapêutico vem como importante instrumento de suporte emocional aos familiares bem como às "p.p.d.m.". Este acompa-

ANEXO III

ENCARTE DO BOLETIM DA IGREJA

(Também publicado no Boletim da AFAD em dez/2000)

nhamento terapêutico também já está sendo realizado.

- **Clinica Geral:** Por enquanto, a participação médico-clínica tem se restringido a orientações específicas da área médica junto aos familiares. Futuramente, a partir de um melhor equipamento da sala, atendimento clínico também será oferecido.

- **Aconselhamento Espiritual**

Nossos pastores e esposas, estão à disposição dos familiares da AFAD, para encontros de aconselhamento e orientação espiritual quando desejado e agendado na secretaria da Igreja. Esse atendimento visa dar ajuda para problemas de relacionamentos, de dúvidas e anseios espirituais.

> **Participação Geral Na Programação Da Igreja**

As programações gerais e normais da Igreja, como Cultos e Eventos estão à disposição para visita e participação de todos os associados da AFAD, até mesmo para conhecer e vivenciar o "ambiente" oferecido e promovido pela Igreja. Nossos cultos são públicos, abertos, amigáveis e visam encorajar cada participante em sua fé, e levá-lo cada vez mais perto de Deus e de seu amor.

> **Participação Específica Em Programas De Afinidade**

A Igreja como comunidade abrangente, inclui e atende pessoas de todas as idades e circunstâncias sociais. Para tanto, oferece programação específica, de atividades tanto de orientação espiritual, quanto de sociabilidade, esportiva, artística, e outras; para grupos de idade e afinidades específicas. Mantemos programação de ensino bíblico para todas as idades através de nossa Escola Bíblica; atividade variada para juniores e adolescentes (9-15 anos); programação especial para jovens, encontros para a idade, e atividades de Ação Social para famílias carentes (alimentos não perecíveis e roupas em geral)

> **Grupo De Convivência Cristã Para Os Pais E Familiares**

Uma outra atividade que mantemos para nossas famílias e que está sendo aberta para os associados da AFAD, e uma atividade de convivência cristã em grupos pequenos. Nessas reuniões, os participantes têm a oportunidade de aprender uns com os outros, de compartilhar suas preocupações e vitórias, de ajudar e ser ajudado, e de juntos buscarem em Deus, as forças e a sabedoria para enfrentarem as dificuldades da vida. É mais um Grupo CEO (compartilhar, estudar e orar), no qual você também pode participar.

"Incluir" não é uma função de profissionais especializados, nem uma tarefa reservada às famílias das pessoas portadoras da Síndrome de Down ou outras deficiências. Incluir é, sobretudo, uma atitude. Atitude em relação a um outro diferente de mim, independentemente de sua (d)eficiência, ou qualquer outra diferença. É permitir ser afetado por este outro diferente de mim, e me dispor a afetar o outro, sem barreiras de discriminação e preconceito. É olhar o outro com o olhar de amor que Jesus nos ensinou! Quer engajar-se nesta luta? Há lugar para você!

Quanta coisa! Tudo ao nosso alcance. É só fazer. É só aproveitar!

Pedimos que a Igreja acompanhe esse ministério com duas atitudes básicas :

1. **Consciência**

Deus está nos dando um alto privilégio, na possibilidade concreta de praticar o "amar ao próximo como a si mesmo."

2. **Envolvimento**

Cada um de nós é a Igreja personalizada. O seu carinho, atenção, amor e consideração será o da Igreja.

Que o Senhor nos abençoe a todos, nesta parceria! (*Pr. Daniel Reis*)

(Equipe : Mary Esperandio, Mariene Tammerick, Miriam Biggoweit, e Raul Altes)