



20 a 22 de outubro de 2020

SIMPÓSIO INTERNACIONAL
ESTUDOS DO CATOLICISMO

Catolicismo:
Quo vadis ?

Evento 100% online

<https://estudoscatolicismo.wixsite.com/website>



Simpósio Internacional Estudos do Catolicismo

Catolicismo:
Quo vadis?

ANAIS DO SIMPÓSIO INTERNACIONAL ESTUDOS DO CATOLICISMO

ANO 1 – VOL I



Simpósio Internacional Estudos do Catolicismo

**Catolicismo:
Quo vadis?**

20 A 22 DE OUTUBRO DE 2020

ANAIS SIMPÓSIO

ANO 1 – VOL I

JUIZ DE FORA
2021

Organização

Núcleo de Estudos do Catolicismo PPCIR/UFJF

A revisão textual dos manuscritos originais é de responsabilidade de seus respectivos autores, com anuência dos coordenadores dos Grupos de Trabalho.

Realização:



Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da UFJF

Simpósio Internacional Estudos do Catolicismo (1.: 2020 : Juiz de Fora, MG).

Catolicismo [recurso eletrônico]: Quo vadis? / organização Núcleo de Estudos do Catolicismo PPCIR/UFJF ; [edição Mara Bontempo Reis]. – Juiz de Fora: [Resistência Acadêmica], 2021.

1 recurso online

Anais do Simpósio Internacional Estudos do Catolicismo Modo de acesso:
<https://estudoscatolicismo.wixsite.com/website> ISBN: 978-65-992639-1-0

1. Religião. 2. Catolicismo. I. Universidade Federal de Juiz de Fora. Núcleo de Estudos do Catolicismo. II. Reis, Mara Bontempo. III. Título.

CDU: 272/273

COMISSÃO ORGANIZADORA

Organizadores do Simpósio

Paulo Victor Zaquieu-Higino (UFJF)
Péricles Moraes de Andrade Junior (UFS)
Rodrigo Portella (Coordenador do NEC/UFJF)

Comissão Científica

Abimar Oliveira de Moraes (PUC-RJ)
Faustino Luiz Couto Teixeira (UFJF)
Flávio Munhoz Sofiati (UFG-GO)
Gizele Zanotto (UPF-RS)
José Brissos-Lino (Universidade Lusófona, Portugal)
José Pereira Coutinho (CITER - UCP, Portugal)
Marcelo Ayres Camurça Lima (UFJF)
Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões (UFJF)
Newton Darwin de Andrade Cabral (Unicap)
Péricles Moraes de Andrade Júnior (UFS)
Renata de Castro Menezes (UFRJ\Museu Nacional)
Rodrigo Portella (UFJF)
Silvério Leal Pessoa (Unicap)
Volney José Berkenbrock (UFJF e ITF)
Wellington Teodoro da Silva (PUC-MG)

Comissão Organizadora

Ana Luíza Gouvêa Neto (UFJF)
Grazyelle de Carvalho Fonseca (UFJF)
Karen Aquino Rangel da Costa (UFJF)
Mara Bontempo Reis (UFJF)
Rafael de Souza Bertante (UFJF)
Ricardo Alves Moreira Mazzeo (UFJF)
Rosiléa Archanjo de Almeida (UFJF)

Edição

Mara Bontempo Reis

Comunicação

Rosiléa Archanjo de Almeida (UFJF)

Arte

Ana Luíza Gouvêa Neto (UFJF)

Organização dos Grupos de Trabalho (GTs)

Rodrigo Portella (Coordenador do NEC/UFJF)
Paulo Victor Zaquieu-Higino (UFJF)

e-mail para dúvidas: simposiocatolicismo@gmail.com

Sumário

APRESENTAÇÃO	8
GT 1: CATOLICISMO, POLÍTICA E MOVIMENTOS SOCIAIS	9
GT 2: CATOLICISMO E EDUCAÇÃO	72
GT 3: CATOLICISMO, GÊNERO E SEXUALIDADE	95
GT 4: CATOLICISMO E HISTÓRIA	162
GT 5: CATOLICISMO E ECOLOGIA	246
GT 6: CATOLICISMO, ESPIRITUALIDADE E MÍSTICA	292
GT 7: CATOLICISMO, TEOLOGIA E PASTORAL	378
GT 8: CATOLICISMO E ARTE	456
GT 9: CATOLICISMO E MÍDIAS SOCIAIS	457
GT 10: CATOLICISMO, ECUMENISMO E DIÁLOGO	502
INTER-RELIGIOSO	502



SIMPÓSIO INTERNACIONAL
ESTUDOS DO CATOLICISMO

Catolicismo: *Quo vadis?*

20 A 22 DE OUTUBRO 2020

APRESENTAÇÃO

O Simpósio Estudos do Catolicismo é uma iniciativa do NEC (Núcleo de Estudos do Catolicismo), registrado no CNPq e vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Brasil. O Simpósio visa a apresentação de pesquisas e o debate acadêmico a respeito do catolicismo em suas diferentes formas de expressão e tendências na esfera pública, bem como em seu elã interno, sobretudo quanto às diferentes formas de permanências e rupturas demonstradas em suas representações e práticas, tendo como principal escopo a questão dos atuais rumos e destinos do catolicismo em seus dinamismos internos e externos. Reúne, o Simpósio, pesquisadores e pesquisadoras de diferentes instituições de pesquisa e ensino que têm, como foco de suas investigações, questões relacionadas ao catolicismo a partir de diferentes lastros teóricos e epistemológicos. O Simpósio foi realizado, integralmente, em plataforma digital, entre os dias 20 e 22 de Outubro de 2020.

GT 1: CATOLICISMO, POLÍTICA E MOVIMENTOS SOCIAIS

Coordenação

Paulo Victor Zaquieu-Higino (UFJF)
Nilmar de Sousa Carvalho

Ementa:

O GT compreende o catolicismo como um “guarda-chuva” conceitual de outros catolicismos. Para além da pretensão romanizadora, estas “religiões dentro da religião” se expressam, dialogam e disputam a hegemonia de uma verdadeira Igreja ou a legitimação de sua *práxis*. Assim, os catolicismos e seus respectivos ideais e práticas variam ao longo do tempo e espaço, influenciados por vertentes que se assentam nos mais diversos *loci* sócio ideológicos: conservador/revolucionário; romano/plural; hierárquico/popular; direita/esquerda; individualista/comunitário. Seus dogmas, liturgias, cosmovisões, sociabilidades, valores e “pecados” interferem na sociedade, tanto mais na antiga Terra de Santa Cruz. Convidamos, portanto, pesquisadoras e pesquisadores interessados nas discussões deste GT com suas pesquisas e inquietações acadêmicas que abordem, direta ou indiretamente, a relação-tensão do catolicismo com a política e movimentos sociais desde a “Primeira Missa” em 1500 até o Golpe de 2016.

e-mail para contato:

paulovictorzh@gmail.com

nilmarcarv@hotmail.com

A LUTA PELA LIBERDADE: CATOLICISMO E DIREITOS HUMANOS NO ABC PAULISTA (1964-1975)

*Prof. Ms. Felipe Cosme Damiano Sobrinho**

Resumo

A expansão do catolicismo do ABC Paulista ocorreu junto com o desenvolvimento industrial da região. A criação da Diocese de Santo André em 1954, fruto do desmembramento da Arquidiocese de São Paulo inicia uma nova fase para a instituição religiosa, época marcada pelo desafio de estabelecer presença diante de sérios problemas sociais e políticos. Sendo o primeiro bispo da região Dom Jorge Marcos de Oliveira, que quando bispo auxiliar do Rio de Janeiro exerceu seu ministério nas favelas cariocas que já se aglomeravam, encontrou na região mesmo com a ausência de estruturas materiais, a possibilidade de aproximar a população da Igreja Católica por meio de uma forte ação social junto ao movimento operário. Com o golpe militar de 1964 e a ditadura recorrente, o bispo, membros do presbitério e fiéis leigos que sofriam perseguição pela atuação junto aos trabalhadores e suas famílias continuam a exercer forte atuação pastoral e social, fomentando a concepção de uma Igreja pobre e solidária, defensora dos Direitos Humanos. Analisaremos o decurso desse processo nas relações institucionais.

Palavras-chave: ABC Paulista, Catolicismo, Operários, Ditadura, Liberdade.

Introdução

Esse texto integral foi elaborado em vista da comunicação científica no Simpósio Internacional Estudos do Catolicismo do Núcleo de Estudos do Catolicismo PPCIR/UFJF, realizado de 20 a 22 de outubro de 2020, em virtude da pandemia do COVID-19, de forma virtual.

A América Latina vem passando por transformações políticas com a ascensão do movimento de extrema-direita a partir dos Estados Unidos da América. O Brasil, com a ascensão de um novo governo, sofre por parte de análises político partidárias um revisionismo histórico

*Professor Auxiliar de Ensino na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. Mestre em Teologia (PUC-SP – 2015). Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Política no Brasil Contemporâneo. Presbítero da Diocese de Santo André- SP – Brasil. Tem como área de atuação estudos de História Eclesiástica. E-mail: philippecosme@hotmail.com

sobre a Ditadura Militar Brasileira, negando as fontes históricas sobre o Golpe e o Regime Militar (1964-1985).

Apresentamos aqui a contribuição científica sobre a relação entre a Igreja Católica do ABC Paulista e a luta pelos Direitos Humanos durante o regime ditatorial brasileiro, época em que a Diocese de Santo André tinha como bispo diocesano Dom Jorge Marcos de Oliveira (1915-1989), conhecido como Bispo dos Operários, padre conciliar do Vaticano II e defensor da democracia. O exercício do ministério episcopal de Dom Jorge Marcos promoveu um profundo diálogo com a sociedade para a promoção humana e a evangelização integral, valores atuais do magistério do Papa Francisco.

1- Dom Jorge Marcos, primeiro bispo de Santo André

Dom Jorge Marcos de Oliveira nasceu no Rio de Janeiro em 10 de novembro de 1915, filho de Carlos José de Oliveira e Angelina Ruffo Oliveira, membros da alta sociedade carioca, descendentes do Barão Ananias de Oliveira e Sousa.

Ingressou no Seminário São José da Arquidiocese do Rio de Janeiro em 1929, onde realizou os estudos de humanidades. Foi enviado pelo Cardeal Dom Sebastião Leme para realizar os estudos filosóficos e teológicos em São Paulo, integrando assim a primeira turma do Seminário Central da Imaculada Conceição no Bairro do Ipiranga, inaugurado em 19 de março de 1934.

Nessa época vemos no país a reorganização da formação presbiteral, onde a influência da *Nouvelle Theologie* e dos movimentos percussores do Concílio Vaticano II muito contribuiu para a renovação eclesial da Igreja no Brasil.

Foi ordenado presbítero pelo Cardeal Leme em 08 de dezembro de 1940 no Santuário de Nossa Senhora da Salette. Como presbítero, exerceu as funções de professor no Seminário Arquidiocesano, Capelão em ambientes de recuperação moral, Assistente da Ação Católica e Diretor Nacional das Obras das Vocações Sacerdotais. Seu contato com os membros da Ação Católica e com o Centro Dom Vital fizeram com que o jovem padre aprofundasse o contato entre Igreja e sociedade.

Em 03 de agosto de 1946, foi nomeado pelo Papa Pio XII bispo titular de Bagis e auxiliar do Arcebispo do Rio de Janeiro, Cardeal Dom Jaime de Barros Câmara, sendo ordenado

em 27 de outubro do mesmo ano, na Igreja de Sant'Ana, Santuário Nacional da Obra de Adoração Perpétua, tendo como ordenantes o Cardeal Câmara, Dom Rosalvo da Costa Rego, bispo auxiliar do Rio de Janeiro, e Dom Manuel da Silveira D'Elboux, bispo de Ribeirão Preto.

Como bispo auxiliar, Dom Jorge ficara conhecido como Bispo das Favelas do Rio. Durante seus oito anos de ministério, visitou cerca de 40 favelas, onde ele mesmo afirma ter conhecido uma nova realidade da vida e ter apresentado uma nova presença da Igreja, uma vez que não era comum na época a presença de um ministro ordenado nesta realidade.

Dom Jorge, como bispo emérito de Santo André, durante entrevista a Heloísa Martins e Marita Bargas, partilhara as importantes experiências que realizara como bispo auxiliar em suas visitas pastorais às favelas cariocas. Ele mesmo chega a dizer das dificuldades para realizar tal missão. O bispo com toda a indumentária e trato elitizado como se tinha à época era uma imagem anacrônica devido ao grande distanciamento da realidade dos pobres. (MARTINS, 1984, p. 3).

Entre outros ofícios de bispo auxiliar, Dom Jorge representava o Cardeal Câmara junto às embaixadas e círculos sociais da então Capital Federal. Nesta atuação, conhecera as grandes figuras políticas e intelectuais do período. Exerceu também a missão de Oficial Maior do Tribunal Eclesiástico do Rio de Janeiro.

Foi eleito em 26 de julho de 1954, pelo Papa Pio XII, primeiro bispo da nova Diocese de Santo André. Após a posse e sua entrada solene, celebrada em 12 de setembro de 1954 com a presença do Cardeal Adeodato Giovanni Piazza, O Carm., Secretário da Sagrada Congregação Consistorial, o primeiro bispo de Santo André encontrou inúmeras dificuldades: os diversos problemas sociais da região, desafiava o bispo a estabelecer um trabalho para que a Igreja Católica estabelecesse um novo tipo de presença no ABC.

Durante seus 21 anos de bispo diocesano no ABC, Dom Jorge Marcos exerceu seu ministério na busca do diálogo entre capital e trabalho, na defesa dos Direitos Humanos. Em fevereiro de 1956, fundou a Associação Lar Menino Jesus, promovendo um novo estilo de ação social no cuidado com a criança e a mãe solteira. Foi uma forte presença no movimento operário, inclusive colaborando com a renovação da legislação trabalhista do país.

Participou das quatro sessões do Concílio Vaticano II, contribuindo com três intervenções escritas. Foi signatário do Pacto das Catacumbas da Igreja Serva e Pobre. Retornando à Diocese, embora com graves problemas de saúde, foi profeta e pastor durante a Ditadura Militar.

Com a chegada de um bispo coadjutor com direito à sucessão na pessoa de Dom Cláudio Hummes, OFM, que tomou posse em 29 de junho de 1975 e assumiu o governo definitivamente em 29 de dezembro do mesmo ano, Dom Jorge restringe suas atividades à Presidência do Conselho Deliberativo da Associação Lar Menino Jesus. Em 1983, passa a colaborar, como bispo emérito, na Capela São José, localizada num bairro pobre da periferia de Mauá e nos dois hospitais da região.

Dom Jorge Marcos faleceu em 28 de maio de 1989, aos 73 anos de idade, 48 anos de ordenação presbiteral e 42 de ministério episcopal, sendo sepultado na Catedral Nossa Senhora do Carmo em Santo André.

2- O bispo e a pastoral social

A ação social de Dom Jorge Marcos na Diocese de Santo André prefigura, ainda antes do Concílio Vaticano II, a busca do diálogo entre a Igreja Católica e a Sociedade. O desenvolvimento do ABC Paulista ocorre pela industrialização. Porém, a presença da Igreja é marcada pela pastoral sacramental e o desconhecimento da Doutrina Social Católica. O movimento operário era influenciado pelo Partido Comunista. Em 1947, o Pe. José Bibiano de Abreu fez grande manifestação contra a eleição de Armando Mazzo e os vereadores comunistas. A Juventude Operária Católica não era presente em todas as paróquias e os padres da época não acolhiam os operários. (MARTINS, 1984, p. 25).

Com a nomeação e posse do bispo, a Igreja Católica da região passa a participar como mediadora nas greves e reivindicações trabalhistas. Em 1956, o bispo funda a Associação Lar Menino Jesus, para atendimento das crianças e da mãe menor solteira. No ano seguinte, nomeia o Pe. Afonso José Birck, jesuíta, para acompanhar a Ação Católica e os operários. Em 1958, a ação do bispo protege os operários na luta pela encampação da Tecelagem Santex, base para a Lei da Falência de 1960 (SOBRINHO, 2015, p. 42). Em 1961, chegam à Diocese os padres da Congregação dos Filhos da Caridade, exercendo o ministério junto aos operários, na pastoral e no trabalho nas indústrias.

O Brasil vivia momentos de grande conturbação política em vista dos direitos sociais. Com a renúncia de Jânio Quadros e a posse de João Goulart, o movimento pelas Reformas de Base tem grande apoio do bispo de Santo André. Tornando-se uma figura de representatividade

nacional, junto a intelectuais da época e outras personalidades eclesiais, difunde os estudos da Doutrina Social da Igreja, principalmente das encíclicas sociais *Quadragesimo Anno* de Pio XI e *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris* de João XXIII.

Ao assumirem a defesa dos trabalhadores, sintomaticamente, tanto Dom Jorge quanto os demais padres progressistas que atuavam ao seu lado na região atraíram simultaneamente as críticas dos empresários, que qualificavam suas ações como intromissão perigosa e indevida, e de setores da própria Igreja que eram radicalmente contra esse envolvimento do clero com a luta dos trabalhadores, chamando atenção principalmente para o fato de que “os sindicatos em geral estavam entregues aos comunistas”. Em contrapartida, eles ganharam a confiança dos trabalhadores e passaram a ser olhados com simpatia até mesmo pelos tradicionais setores de esquerda. (ALMEIDA, 2008, p. 134).

3- O bispo e a ditadura militar

Diante da forte propaganda anticomunista e a influência política norte-americana, em 31 de março de 1964 acontece o golpe militar no Brasil e o início da ditadura que durou 21 anos. Embora o bispo assine o Manifesto do Episcopado Paulista, logo no início do Regime toma consciência da arbitrariedade do poder ditatorial que se instaura. O movimento operário do ABC sofre grave repressão e o bispo, alguns membros do presbitério e do laicato são perseguidos pela ideologia da Segurança Nacional.

No contexto do Ato Institucional 5, Dom Jorge testemunhou o acontecimento que marcou profundamente a política ditatorial no Brasil, depois da intervenção do deputado Márcio Moreira Alves na Câmara Federal contra o regime e o governo do Marechal Costa e Silva.

Eu vinha lutando demais em 68 contra a Revolução, eu tinha assistido o AI 5 lá em Brasília voltando de lá arrasado. Eu vim no avião que saiu 40 minutos depois do avião levando os generais que foi forçar o alto Exército lá em Brasília, onde muitos generais se reuniram contra o Márcio Moreira Alves [...] quando cheguei em Goiânia para o avião descer [pousar] não podíamos descer porque vinha o avião do comandante da região do Rio, não sei se já era o I Exército [...] Então eu vim assim aos troncos e barrancos, voltando com a tristeza do AI 5 [...] (MARTINS, 1984, p. 31).

As posições de Dom Jorge Marcos, divulgadas pelos meios de comunicação social, são alardes das difíceis relações que a Igreja começará a estabelecer com o Estado a partir de 1968, uma vez que, no início do movimento de março de 1964 a Igreja pouco se manifestava.

Os padres mais envolvidos na resistência à ditadura foram o Monsenhor José Benedito Antunes, Emílio Rubens Chasseraux, José Mahon e Walfrides José Praxedes que estiveram unidos à Ação Católica Operária e a Ação Popular na resistência ao Regime Militar e a consequente defesa dos Direitos Humanos. Esses padres sofreram perseguições e Pe. Rubens, chegou a ser preso. Dom Jorge escreveu uma carta ao clero e fiéis da Diocese, salientando o testemunho ministerial do presbítero. (ACSA, Carta sobre a prisão, 1970).

Dentre suas declarações, o bispo afirma da pouca presença da igreja nos momentos iniciais do golpe militar de 1964, admitindo que posteriormente vários bispos assumiriam a causa da justiça social e da redemocratização na luta pela terra, pelos direitos civis e de anistia, ele recorda que no auge de sua atuação se sentia isolado.

Fato interessante acontece numa reunião do episcopado na sede da CNBB no Rio de Janeiro após a promulgação do AI 5. Falando de sua tristeza a amigos da intelectualidade brasileira, padres e leigos, disse que foi rebatido por irmãos de ministério episcopal sobre suas posições contra a ditadura e recebeu a maior vaia de sua vida: uma vaia de bispos.

Desta situação surge o afastamento gradativo do bispo de Santo André das estruturas regional e nacional da Conferência dos Bispos, evitando ao máximo tomar partido em suas declarações (MARTINS, 1984, p. 30-32). Uma exceção é a presença de Dom Jorge na assembleia do Regional Sul 1 da CNBB ocorrida no Seminário Maria Imaculada de Brodowski de 6 a 8 de junho de 1972, onde em conjunto com os demais bispos assina o famoso documento “*Testemunho de Paz*”.

Conclusão

Diante da apologia positiva do Regime Militar e da ideologia vigente no governo Jair Bolsonaro, a reflexão sobre a resistência de Dom Jorge Marcos de Oliveira em vista da defesa incondicional dos Direitos Humanos, na época da ditadura, ressaltamos o papel crítico da Teologia para que a religião não seja instrumentalizada em detrimento dos pobres e oprimidos.

A análise das fontes históricas permite que compreendamos que o Brasil ainda sofre em decorrência da ditadura que perseguiu, manipulou e limitou o desenvolvimento nacional. Setores da Igreja Católica, tanto de ontem como de hoje, que defenderam ou defendem o regime militar como única possibilidade para a “salvação” da nação, apresentam a incompreensão da opção pelos pobres e a necessidade de justiça social em vista do Reino de Deus.

Portanto, o diálogo entre Religião e Política é fundamental para que as instituições cumpram sua missão, seguindo fielmente sua identidade. As alianças com o poder em vista de poder podem resultar num verdadeiro desastre para as instituições religiosas que, no contexto de mútua manipulação, testemunham contra o anúncio da fé e o testemunho das boas obras.

Bibliografia

Arquivo da Cúria Diocesana de Santo André (ACSA)

A Mensagem: Seminário de orientação e cultura da Diocese de Santo André. O Bispo de Santo André defende os operários. 6 de abril de 1958 (capa).

A Mensagem. O direito do trabalhador acima dos direitos dos fazendários. 20 de abril de 1958.

Salário não é renda, é sangue do trabalhador. 20 de maio de 1958 (Pasta Dom Jorge).

O Diário. Bispo de Santo André pede clamor público pela reforma eleitoral. 20 de maio de 1962.

O hábito não faz o monge. O Cruzeiro, abril de 1963 (recorte).

Questionário proposto pela Revista Civilização Brasileira a personalidades da vida pública nacional respondido por Dom Jorge Marcos de Oliveira. Maio de 1966.

Carta ao Revdo. Clero e fiéis da Diocese do ABC. 1º de março de 1970 (cópia).

Arquivo da Associação Lar Menino Jesus (ALMJ)

MARTINS, Heloísa; BARGAS, Marita. Entrevista realizada com Dom Jorge Marcos de Oliveira (período de 18 de maio a 15 de junho de 1984).

Jornal da Tarde. Um violão e um bispo no 1º de Maio de Santo André. 2 de maio de 1967 (cópia).

O Estado de São Paulo. Bispo é alvo de severas críticas. 30 de maio de 1967 (cópia).

Folha de São Paulo. Padres do ABC defendem mudanças de estruturas. 8 de novembro de 1967 (recorte).

Demais fontes

ALMEIDA, Antônio de. *Experiências políticas no ABC paulista: lutas e práticas culturais dos trabalhadores*. Uberlândia: EDUFU, 2008.

MARTINS, H. H. T. de Souza. *Igreja e Movimento Operário no ABC. 1954-1975*. São Caetano do Sul: Hucitec, 1994.

SOBRINHO, F.C.D. *Entre fé e liberdade: Catolicismo, operariado e ditadura no ABC Paulista*. Dissertação de Mestrado: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015.

DE QUEM FALAMOS QUANDO FALAMOS DOS CONSERVADORES MIDIÁTICOS? UMA ANÁLISE ACERCA DO CONSERVADORISMO CATÓLICO NA INTERNET

*João Queiroz**

Resumo

Não é raro encontrar associações entre a noção de conservadorismo e a Igreja Católica. Essa realidade, porém, não se dá de forma homogênea. De Dom Vital a Plínio Corrêa de Oliveira, ou da Tradição, Família e Propriedade (TFP) aos novos agentes midiáticos do catolicismo conservador, o conservadorismo católico se apresenta de diversas maneiras ao longo da história, inclusive do Brasil, com nuances e variações próprias de cada contexto. Recentemente, esse fenômeno tem ganhado destaque a partir do surgimento de uma nova hegemonia de governos de extrema direita numa escala global. Nesse cenário, o conservadorismo religioso midiático aparenta desempenhar um papel relevante de (trans)formação e manutenção de discursos alinhados a essa nova hegemonia. Diante desse contexto, este trabalho se propõe a investigar a constituição recente do conservadorismo católico e sua manifestação na internet, suas especificidades e (des)continuidades com outras faces do catolicismo conservador, comparando-o, inclusive, com outras expressões do conservadorismo, em vistas de lançar luz sobre esses novos agentes que têm ganhado força considerável nos últimos anos. Além de uma revisão da literatura existente sobre o tema, utilizar-se-á da análise do discurso como ferramenta analítica do material audiovisual produzido por esses novos agentes do conservadorismo católico na internet.

Palavras-chave: Conservadorismo; Igreja Católica; Internet.

* Mestrando em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco e bolsista CNPq. Bacharel em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: queirozjvp@hotmail.com.

Introdução

A Igreja Católica é considerada no senso comum como uma religião conservadora e, de fato, carrega em sua história a autoria de narrativas, apologias e atuações facilmente classificáveis como tal. Profundamente polissêmico e elástico, o termo conservadorismo pode ser entendido por alguns – católicos ou não – como virtude, acusação ou ambos, a depender do contexto. Dentro dos próprios limites eclesiais, é possível sentir a tensão que esse significante traz. O fato é, porém, que não se pode falar de apenas um conservadorismo. O conservadorismo católico, por exemplo, se apresenta de diversas maneiras ao longo da história, inclusive do Brasil, com nuances e variações próprias de cada contexto.

Diante disso, este trabalho se propõe a investigar a constituição recente do conservadorismo católico e sua manifestação na internet, suas especificidades e (des)continuidades com outras faces do catolicismo conservador, comparando-o, inclusive, com outras expressões do conservadorismo. Dessa forma, pretende-se lançar luz, ainda que de maneira inicial, sobre os novos agentes do conservadorismo católico midiático, que têm ganhado força considerável recentemente no Brasil e no mundo. Para tanto, será feita uma distinção entre algumas expressões já conhecidas de conservadorismos; em seguida, será traçada uma relação entre esse fenômeno do conservadorismo católico midiático e a atual conjuntura política testemunhada nos últimos anos; e, por fim, será trazido, ainda de forma introdutória, um exemplo de um agente deste fenômeno, fazendo-se um primeiro esforço de perceber suas aproximações ou distâncias com alguma(s) já conhecida(s) modelo(s) de conservadorismo.

1. Do que falamos quando falamos de *Conservadorismo*?

O termo conservadorismo, com todas as suas variações e supostos sinônimos, goza de uma popularidade ímpar no contexto atual. Seja dentro da academia, nos noticiários televisivos ou nos mais corriqueiros espaços de convivência social, não é raro encontrá-lo sendo utilizado para classificar diversas experiências, pessoas e conjunturas, inclusive distintas entre si. Deste fato, pode-se destacar, ao menos, dois elementos pouco levados em conta na maioria dos casos em que o termo é acionado: sua própria natureza e, por consequência, sua heterogeneidade interna.

1.1 Conservadorismo, tradicionalismo e fundamentalismo: tanto faz?

Em primeiro lugar, é importante destacar que, ao contrário da forma com que comumente são relacionados, os termos conservadorismo, tradicionalismo, fundamentalismo etc., não são sinônimos, mas, na verdade, guardam diferenças significativas entre si. O tradicionalismo, por exemplo, de acordo com Celina Lerner (2019), seria uma “atitude inarticulada, tendência humana irrefletida, um instinto de apego a formas familiares de pensamento e ação” (LERNER, 2019, p. 51), podendo se manifestar de diversas formas, inclusive desprovidas de qualquer caráter político. Quando utilizado, porém, para classificar manifestações católicas, o tradicionalismo geralmente está associado à valorização exacerbada de normas litúrgicas, sobretudo anteriores ao Concílio Vaticano II, e do ideal de Cristandade, tendo a Idade Média como modelo de sociedade querida por Deus. Neste caso, ele poderia se configurar como uma das múltiplas faces dos conservadorismos, mas ainda assim não se deveria entendê-lo como sinônimo direto. Pensar em conservadorismo não necessariamente é pensar em tradicionalismo.

O fundamentalismo, por outro lado, sobretudo no contexto recente, é utilizado como “uma categoria de combate, mobilizada quase sempre do lado dos adversários” (BURITY, 2018, p. 18), em vistas de acusar um grupo específico de, dentre outras coisas, alienado ou ignorante. No caso brasileiro, esse termo aparece com bastante frequência para classificar a atuação dos atores religiosos – erroneamente reduzidos à alcunha também acusatória de pentecostais – na cena pública institucional, sobretudo nos debates acerca da laicidade do Estado ou de pautas ligadas a direitos reprodutivos e sexuais, e pautas identitárias. É interessante ressaltar, ainda, que no início do século XX, em reação a um contexto atravessado por profundas mudanças na cosmovisão do mundo ocidental, a partir de novas compreensões como o evolucionismo Darwinista, o fundamentalismo surge como movimento conservador político-religioso que propõe retornar aos fundamentos da fé cristã, tomando a Sagrada Escritura como

única referência ética, política e cultural. Para os fundamentalistas norteamericanos, qualquer filosofia, doutrina teológica ou social que não tivesse como princípio básico essa preponderância clara do Texto Sagrado, se converteria automaticamente em uma ameaça perigosa contra os fundamentos da nação. (CAÑEQUE, 2003, p. 2, tradução nossa)².

Fica claro, assim, que a forma com que esse termo é entendido atualmente, sobretudo no Brasil, difere gritantemente de como fora pensado em seu contexto original.

² Original: *única referencia ética, política y cultural. Para los fundamentalistas norteamericanos, cualquier filosofía, doctrina teológica o social que no tuviera como principio básico esa preponderancia clara del Texto Sagrado, se convertía automáticamente en una peligrosa amenaza contra los fundamentos de la nación.*

1.2 Conservadorismo: singular ou plural?

Além de fazer essa diferenciação entre o conservadorismo e outros termos comum e erroneamente dados como sinônimos, é importante destacar que o conservadorismo não constitui uma realidade homogênea, uma vez que é um fenômeno construído relacionalmente, ou seja, a medida em que a sociedade, e tudo que a compõe, é transformada, também o são as reações conservadoras. Dito de outra forma, qualquer expressão do conservadorismo é (re)composta a partir do contexto social no qual está inserida e ao qual responde.

Portanto, ainda que possa parecer contraintuitivo, o pensamento conservador não reproduz formas do passado, mas as reelabora a partir das dinâmicas do tempo presente. Diante disso, é possível compreender que “o conservadorismo não é a ausência de mudança. Ele é uma resistência articulada, sistemática e teórica à mudança” (HUNTINGTON apud QUADROS, 2014, p. 47), sendo esta contextual. Dessa forma, fica claro que “o conservadorismo não existe. Existem *conservadorismos*, no plural, porque plurais foram as expressões da ideologia no tempo e no espaço” (COUTINHO apud QUADROS, 2015, p. 34, grifos do autor).

Diante desse cenário, é possível traçar diferentes classificações para dar conta das diversas expressões conservadoras ao longo dos últimos séculos. Em vistas de alcançar o objetivo proposto neste trabalho, faz-se necessário levantar algumas experiências conservadoras já conhecidas historicamente, tornando possível, assim, compará-los posteriormente com expressões contemporâneas do conservadorismo católico midiático. Três casos mostram-se relevantes para esse esforço: o reacionarismo-tradicionalista, o conservadorismo liberal e o neoconservadorismo. Com suas nuances e especificidades próprias, essas três faces possíveis do que entendemos por conservadorismo lançam luz sobre o fenômeno dos novos agentes do conservadorismo católico na internet, sobre os quais este trabalho pretende se debruçar.

1.2.1 O reacionarismo-tradicionalista

O primeiro, trazendo consigo traços tradicionalistas – que, como visto acima, pode compor uma face do conservadorismo, mas não devem ser entendidos como um mesmo fenômeno – geralmente é acompanhado, segundo Quadros (2014), de uma atitude radicalista que, mais do que aproximar, traça um hiato considerável entre esta corrente e a maioria das expressões clássicas do conservadorismo, zelosas pelo “princípio de moderação e da prudência [...] quando abordam a ação política” (QUADROS, 2014, p. 49). Ao contrário dessa atitude, o reacionarismo tradicionalista visa não apenas frear as mudanças testemunhadas historicamente no mundo ocidental, mas revertê-las,

ou seja, busca “reconduzir a ordem política para um estágio anterior” (QUADROS, 2014, p. 49) da história, no qual todo e qualquer elemento advindo da modernidade seja extirpado. A estes grupos, também se pode chamar de paleoconservadores.

Ainda segundo Quadros (2015), os reacionários tradicionalistas, enraizados em cosmovisões profundamente autoritárias e antagonísticas, encontram nas instabilidades e relativizações próprias da modernidade a origem da desordem social que deve ser combatida de forma impiedosa. Para eles, o liberalismo, por ser fruto da modernidade, é tão abominável quanto o comunismo. De acordo com Quadros (2015), são exemplos brasileiros dessa mentalidade reacionarista figuras como os católicos Jackson de Figueiredo, fundador do Centro Dom Vital, e Plínio Corrêa de Oliveira, fundador da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP).

1.2.2 O conservadorismo liberal

Enraizados em valores tipicamente modernos e, portanto, consideravelmente distintos do reacionarismo-tradicionista, os conservadores liberais não entendem a tradição a ser defendida como uma realidade mística, revelada e desejada pelos céus, mas como “costumes sociais já testados pelo tempo, o que pode incluir valores como livre mercado, liberdade individual, governo limitado e democracia” (QUADROS, 2014, p. 51). Atravessados pela ameaça comum que constituíra o avanço de “regimes totalitários de esquerda e [da] lógica da Guerra Fria” (QUADROS, 2014, p. 51), os liberais e os conservadores viram uns nos outros uma aliança viável para a preservação de um modo de vida tradicionalmente estabelecido – o que não significa pré-moderno – no mundo ocidental.

Para esses grupos, a luta a ser travada não era contra toda e qualquer mudança, mas contra uma ruptura radical, que poria em xeque séculos de experiência acumulada, isto é, a própria base sobre a qual a vida social foi construída no ocidente. Ainda que, em termos gerais, se possa tratar desse fenômeno do conservadorismo liberal como próprio do mundo ocidental, é importante destacar que, por conta de especificidades conjunturais, essa ideologia política não foi uniforme e simultaneamente internalizada por todos os países que compunham o ocidente capitalista da Guerra Fria. Muitos dos elementos centrais do liberalismo clássico, defendidos por esses grupos, como o livre mercado, a democracia, o Estado mínimo e outros supracitados, não tinham como ser plenamente incorporados em países como o Brasil, que vivia, neste período, uma ditadura militar.

1.2.3 O neoconservadorismo

Essa aliança entre conservadores e liberais, porém, passa por uma mudança responsável por ampliar o alcance do pensamento conservador a outras camadas e contextos sociais. Insatisfeitos com as transformações sociais testemunhadas ao longo da segunda metade do século XX, parcelas dos conservadores liberais formam uma aliança com a conhecida direita cristã estadunidense, majoritariamente evangélica pentecostal e tradicionalmente mais interessada em pautas morais do que político-econômicas. Dessa forma, unem-se as forças da autodenominada maioria moral e dos liberais decepcionados com o cenário político-econômico no qual os Estados Unidos se encontravam nesse período.

O resultado dessa aliança, por um lado, é uma compreensão da política como uma missão transcendente. A ocupação de espaços políticos é um dever da maioria moral, judaico-cristã, para combater o enfraquecimento de seus valores, fruto da guerra cultural promovida pelas esquerdas. Como coloca Quadros (2014), para os neoconservadores, a “ação política [...] tem um dever moral com Deus e com as tradições éticas da religiosa América dos antepassados” (QUADROS, 2014, p. 57). Dessa forma, a moralização da vida pública é um imperativo, um valor precioso pelo qual se deve lutar – sobretudo porque antagoniza com a noção clássica de democracia liberal, acusada pelos neoconservadores de ser um dos fatores responsáveis pelo suposto declínio moral testemunhado no mundo ocidental.

Por outro lado, o neoconservadorismo também traz consigo uma grande força política e econômica uma vez que conta com o apoio de massas. Diferentemente de outras expressões clássicas dos conservadorismos, sobretudo políticos, o neoconservadorismo buscou esse apoio popular em vistas de alargar seu alcance político, culminando na eleição de George W. Bush, atestando ao movimento “um fôlego definitivo” (QUADROS, 2014, p. 54).

Ainda que tenha se iniciado no contexto estadunidense, o neoconservadorismo tem como uma de suas características a sua “dimensão transnacional, que contribui para sua circulação relativamente homogênea” (VAGGIONE e MACHADO, 2020, p. 9, tradução nossa)³ em diferentes países. Assim como as outras expressões de conservadorismo trazidas acima, o neoconservadorismo não escapa das dinâmicas pelas quais passam qualquer fenômeno social, como as inevitáveis transformações acarretadas pelo trânsito entre diferentes contextos e tempos históricos. O neoconservadorismo, portanto, mesmo que guarde alguns elementos gerais – que permanecem preservados nos diferentes cenários, como a forte oposição ao comunismo e às esquerdas, a abominação a qualquer noção de família ou sexualidade que fuja do modelo patriarcal tradicional e

³ Original: *transnational dimension, which contributes to its relatively homogeneous circulation*

a adesão incondicional à lógica neoliberal – precisa ser visto contextualmente, levando-se em conta cada particularidade. Como colocam Juan Vaggione e Maria Machado ao analisarem os padrões religiosos do neoconservadorismo na América Latina,

Sem negar as particularidades de cada país, a história política, as formas de regulação religiosa e o grau de pluralização da sociedade, e os níveis de desigualdade, os conservadorismos contemporâneos dividem uma agenda comum que vai além do contexto nacional de cada país. (VAGGIONE e MACHADO, 2020, p. 9, tradução nossa)⁴.

Além do apelo às massas através da aliança com a direita religiosa, de uma agenda comum transnacional e da ocupação de espaços na política institucional por meios democráticos, a popularização do neoconservadorismo se deu também por sua inserção na cultura e nos meios de comunicação. Esta, por sua vez, somada aos outros fatores já citados, contribuiu para as transformações conjunturais testemunhadas em diversos países nos últimos anos, fazendo ascender uma nova hegemonia política notadamente mais conservadora, no Brasil e no mundo.

2. O conservadorismo católico midiático e a conjuntura atual

A Itália, os Estados Unidos, o Brasil e diversos outros países ao redor do mundo, experienciam hoje o que se apresenta e é comumente classificado como uma onda conservadora, uma nova hegemonia surgida de um contexto de crise e disputa econômica, social, política etc. – ainda que, conforme Burity (2018), o contexto atual é substancialmente mais intrincado do que essa classificação alcança, isto é, uma conjuntura com raízes e causas que extrapolam o cenário nacional e que são marcadas por processos de ressentimento e autoimunização, dentre outros fatores. Nesse cenário, o conservadorismo religioso midiático aparenta desempenhar um papel relevante de (trans)formação e manutenção de discursos alinhados a essa nova hegemonia, contribuindo para sua instauração.

Trazendo para o caso do catolicismo brasileiro, esses novos agentes se assemelham bastante aos também midiaticamente atuantes neoconservadores – católicos ou não – estadunidenses, sobretudo no conteúdo das pautas e no *modus operandi*, ou seja, na defesa ferrenha do sistema neoliberal, de costumes tradicionais relacionados à ética sexual, a direitos reprodutivos e ao modelo patriarcal da família, tudo isso a partir de uma retórica agressiva, por vezes irônica, uma

⁴ Original: *Without denying the peculiarities of each country, the political history, the forms of religious regulation, the degree of pluralization of society, and levels of inequality, contemporary conservatisms share a common agenda that goes beyond each country's national context.*

postura de ataque e um tom apocalíptico⁵. Esses dois não são, porém, completamente iguais – ao menos até onde se pode observar. Tanto os neoconservadores católicos estadunidenses como os conservadores clássicos brasileiros – como a já citada TFP – se colocam, por exemplo, explicitamente contra o papa Francisco – quando não contra todos os pontificados desde o Concílio Vaticano II (CVII) – numa estratégia que, de acordo com Austen Ivereigh (apud Ferraz, 2020), jornalista que escreveu livros sobre a vida e atuação do atual papa, tem por objetivo “escandalizar. [...] A única coisa que importa é fornecer uma narrativa para alimentar o medo e o preconceito” (IVEREIGH apud FERRAZ, 2020). O discurso desses agentes políticos e religiosos é marcado fortemente por cosmovisões conspiratórias, que percebem na atuação do Papa Francisco, por exemplo, ou nos efeitos do CVII, uma tentativa friamente planejada de implodir a Igreja Católica e, assim, a sociedade ocidental, através da infiltração de comunistas e esquerdistas na Instituição.

Esse discurso, longe de ser irrelevante, é consideravelmente popular na internet, sobretudo entre os católicos. Não é difícil encontrar essas concepções nas figuras mais populares do catolicismo midiático. Ao contrário, são eles que predominam, junto com os já conhecidos padres cantores, na cena do catolicismo digital. Tanto o é que a ascensão ao poder de Donald Trump nos Estados Unidos, de Matteo Salvini na Itália, e de Jair Bolsonaro no Brasil, parece ter em comum, dentre outros elementos, uma forte atuação a seu favor desses grupos conservadores na internet – dentre os quais estão esses novos agentes do conservadorismo católico no Brasil. Ainda que não seja esta a única ou a mais potente das forças que contribuíram para o aparente surgimento de uma hegemonia de governos de extrema direita numa escala global, a presença massiva do discurso conservador na internet demonstra relevância para o mais completo entendimento desse fenômeno.

No caso brasileiro, o alcance desses agentes é tal que alguns bispos e padres da Igreja Católica se pronunciam abertamente contra eles, sobretudo por verem fiéis contrariando – quando não atacando verbal ou virtualmente – a atuação de seus párocos, de suas igrejas locais, da CNBB, ou até mesmo do papa Francisco. A título de exemplo no Brasil, o padre Paulo Ricardo, citado na introdução, já recebeu uma carta aberta de vinte e sete padres pedindo seu afastamento à CNBB (RICARDO, 2012). O fato é: essas figuras gozam de legitimidade discursiva e de um lugar de autoridade junto a milhares de católicos espalhados pelo país que os acompanham pelas mídias digitais e, por isso, são responsáveis por conflitos e disputas tanto intra como extraeclesiais. Essa responsabilidade é simultaneamente direta e indireta, isto é, tanto esses agentes como os internautas que lhes acompanham se envolvem nessas disputas e conflitos nos diversos âmbitos sociais nos quais estão inseridos.

⁵ Em seu sentido mais comumente encontrado, isto é, de desastre, de fim caótico.

Além do padre Paulo Ricardo, citado acima, outro nome que pode ser citado ao falar desse fenômeno é o do leigo católico, youtuber, jornalista autoproclamado, pupilo de Olavo de Carvalho e também politicamente alinhado a Jair Bolsonaro, Bernardo Küster, que conta com 922 mil inscritos em seu canal do YouTube⁶.

3. De quem falamos quando falamos dos conservadores midiáticos?

Como já levantado acima, Bernardo Küster é um dos agentes que compõem o fenômeno do conservadorismo católico midiático, um dos elementos que possibilitaram a ascensão de uma nova hegemonia sociopolítica no Brasil e em outros lugares do mundo. Esse fenômeno, porém, não pode ser compreendido como algo homogêneo, mas, ao contrário, é composto por diversas forças: políticas ou não, religiosas ou não, midiáticas ou não. Mesmo em casos semelhantes, cada especificidade deve ser levada em conta para que não se caia em uma análise pouco aprofundada ou errônea acerca deste tema.

Sendo assim, mostra-se bastante oportuno, ainda que de forma breve e exploratória, trazer alguns elementos empíricos acerca da atuação de um agente deste fenômeno, ilustrando, assim, as especificidades e (des)continuidades do mesmo em relação a outras faces do catolicismo conservador, como o neoconservadorismo citado anteriormente. Em vistas de ilustrar esses elementos, portanto, foi selecionado o vídeo *Gravíssimo – Lula encontra Papa Francisco* (GRAVÍSSIMO..., 2020), publicado em 13/02/2020 por Bernardo Küster em seu canal do YouTube. A escolha deste vídeo como caso a ser analisado teve como critério sua popularidade e tema, ou seja, por ser uma das publicações mais populares de seu canal em 2020⁷, com cerca de 389 mil visualizações e 63 mil curtidas, e por tratar de temática explicitamente ligada à investigação proposta neste trabalho⁸.

Küster é, ainda, diretor do Jornal Brasil Sem Medo, portal de notícias alinhado ideologicamente ao atual governo, do qual Olavo de Carvalho também é colunista, e produtor de um documentário sobre a Teologia da Libertação. Ainda que haja um predomínio de temas explicitamente relacionados à conjuntura política em seu canal, o vídeo escolhido para este trabalho trata sobre o encontro entre o ex-presidente Lula e o papa Francisco (G1, 2020), em fevereiro deste ano. Ainda que não seja dito explicitamente por Küster, esse vídeo tem dois propósitos: se colocar

⁶ Acesso em 14/10/2020.

⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tJPmYtj1ntc>. Acesso em 24/08/2020.

⁸ É importante destacar que a escolha de um único vídeo se deu sobretudo pelas limitações de tempo e do tamanho do artigo. A análise aqui apresentada, portanto, se propõe a ser uma primeira e exploratória análise acerca da constituição discursiva do agente em questão e, por consequência, do fenômeno do conservadorismo católico na internet, abrindo espaço para um aprofundamento posterior.

contra a atitude do papa, criticando-o, mesmo que implicitamente, e reforçar para seu público os elementos de seu conservadorismo, profundamente semelhantes àqueles que compõem o pensamento neoconservador. São eles: o anticomunismo, a preservação dos valores tradicionais referentes a direitos sexuais e reprodutivos, a moralização da vida pública a partir de valores de um cristianismo conservador e a noção da atuação nos espaços públicos como missão. Dentre todos os elementos destacados na seção acerca do neoconservadorismo, o único que não se apresenta de forma clara neste vídeo é o alinhamento à lógica e aos valores neoliberais. Esta ausência, porém, parece ser mais uma estratégia pensada para este vídeo especificamente do que por uma incompatibilidade entre Bernardo Küster e o discurso neoliberal, como se percebe ao acessar outros vídeos de seu canal.

Diversos são os exemplos em sua fala que atestam a presença desses elementos do neoconservadorismo no discurso de Küster. Ao longo do vídeo, Bernardo traz diversos males que acarretam o país por culpa de Lula e do Partido dos Trabalhadores (PT), intercalados por constatações de que “o povo [brasileiro] está indignado com este tipo de político, com esse tipo de gente, com essa agenda” (GRAVÍSSIMO..., 2020). A repetição de constatações como esta não apenas dá o ritmo do vídeo, mas deixam clara a mensagem central: o PT estava acabando com o país “e é por isso que nós tivemos uma mudança recente na nossa política” (GRAVÍSSIMO..., 2020). De acordo com Bernardo Küster, o PT seria o responsável por fazer do Brasil “uma das populações mais burras e assassinas do mundo” (GRAVÍSSIMO..., 2020), tendo um dos piores desempenhos educacionais e uma das maiores taxas de homicídio do mundo durante os anos em que esteve no poder, assim como tendo sido responsável pelo “maior caso de corrupção da história da humanidade” (GRAVÍSSIMO..., 2020).

Além disso, ele também atribui ao PT e à Lula, a promoção do aborto e da ideologia de gênero no país, e o financiamento do narcotráfico, do “narcoterrorismo” (GRAVÍSSIMO..., 2020) e de ditaduras fora do Brasil com o dinheiro dos esquemas de corrupção. Ainda que existam outros elementos no vídeo que poderiam ser trazidos em uma análise mais aprofundada, é interessante perceber, nestes pontos elegidos acima, o sentimento anticomunista como principal força canalizadora dos ressentimentos sociais. Na imagem do comunismo, a partir da cosmovisão dessa face atual do conservadorismo, cabe qualquer elemento negativo. Como afirma Celina Lerner, “a atribuição de valor na cosmovisão conservadora é referenciada pela proximidade ou afastamento do termo referido da ideia que os enunciadores fazem de si mesmos. O que é identificado como diferente e externo ao núcleo central é mau” (LERNER, 2019, p. 223), ou seja, tudo que é negativo existe porque *eles* existem, enquanto tudo que é positivo existe porque *nós* existimos. Cabe, portanto, ao *nós*, proteger tudo que é bom.

Essa lógica antagônica permeia o discurso de Küster e, de forma geral, desses novos agentes midiáticos conservadores. A partir de uma simplificação da realidade, tudo que é ruim compõe um mesmo pacote formado pelos comunistas, esquerdistas, feministas ou qualquer outro grupo que ameace e queira destruir a vida tal qual conhecem e valorizam os conservadores, verdadeiros bastiões do bem e da justiça. É, dessa forma, diante da adesão a essa lógica antagônica, na qual ou sobrevivem os defensores da verdade – o *nós* – ou os que odeiam tudo que há de bom – o *eles* –, que surge o apelo à ação e o entendimento da luta hegemônica como missão transcendente em defesa da vontade divina. Para Bernardo Küster, essa luta tem sido travada no Brasil sobretudo a partir dos evangélicos, tendo os católicos acordado apenas recentemente.

Esse entendimento de que se deve preservar e promover os valores cristãos conservadores na sociedade é explicitamente encontrado na fala de Küster quando ele afirma que

os evangélicos, na época em que o PT ficou aí, no poder, [...] fizeram uma coisa que foi muito importante, muito diferente de muitos católicos e até mesmo – sinto dizer – padres, bispos e cardeais brasileiros: eles mantiveram o espírito conservador do povo brasileiro e o espírito cristão fidedigno, [...] e os católicos, de três, quatro anos para cá, somente, têm acordado para os grandes problemas do nosso país. (GRAVÍSSIMO..., 2020, sic).

Há uma clara relação na fala acima entre a manutenção do espírito cristão conservador e acordar para *os grandes problemas do nosso país*. Ou seja, é justamente no espírito cristão, conservador, anticomunista, missionário e defensor da família, que se combate o mal presente na sociedade. E mais: tamanha é a importância de se defender esse espírito que ninguém está isento de correção, nem sequer o papa porque “o povo não pode se calar. Eu [Bernardo] não posso me calar. Nós não podemos nos calar” (GRAVÍSSIMO..., 2020) diante da gravidade que é um episódio como esse, do qual, ainda segundo Küster,

quem sai manchado, querido papa Francisco, não é o Lula, é o senhor, a Igreja, [...] suas vestes brancas são manchadas de vermelho. [...] o vermelho da corrupção, é o vermelho do aborto, o vermelho da ideologia de gênero, é o vermelho do comunismo, é o vermelho das ideologias que colonizam, sim, a mente das pessoas (GRAVÍSSIMO..., 2020).

Considerações Finais

A partir de uma primeira e breve análise do conservadorismo católico na internet, a partir do caso de Bernardo Küster, pôde-se perceber diversos elementos compatíveis entre seu discurso e àquele próprio do neoconservadorismo. O anticomunismo, a postura antagônica, as insinuações de tom conspiratório, a atmosfera apocalíptica de uma ameaça que visa ruir as estruturas da vida social

desejada por Deus, a defesa de uma visão tradicional de família e sexualidade, e a compreensão da disputa hegemônica como missão divina são alguns dos pontos de interseção entre Küster e o neoconservadorismo.

Este primeiro esforço, porém, não pode dar um diagnóstico completo acerca dessas novas expressões do conservadorismo católico e a possível adequação do termo neoconservadorismo para classificá-las. Ao contrário, lança luz sobre um caminho de investigação possível em vistas de um aprofundamento nas nuances que aproximam e separam este de tantos outros casos do conservadorismo católico.

Referências

BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In: ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (orgs.). **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais**. Campinas: EdUnicamp, p. 15-66, 2018.

CAÑEQUE, Carlos. El fundamentalismo norteamericano. **Revista de Debat Polític**, n. 7, p. 1-9, 2003. Disponível em https://fcampalans.cat/uploads/publicacions/pdf/7_9.pdf. Acesso em 10/10/2020.

FERRAZ, Lucas. Fake news e escândalos: a mídia católica de direita ataca o papa Francisco. CartaCapital [online], 09/01/2020. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/fake-news-e-escandalos-a-midia-catolica-de-direita-ataca-francisco/>. Acesso em: 14/01/2020.

G1. Papa Francisco se encontra com Lula no Vaticano. G1 [online], 13/02/2020. Disponível em <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/02/13/papa-francisco-se-encontra-com-lula-no-vaticano.ghtml>. Acesso em 24/08/2020.

GRAVÍSSIMO – Lula encontra Papa Francisco. Brasil, 13 fev. 2020. 1 vídeo (11 minutos). Publicado por Bernardo P Küster. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=tJPmYtj1ntc>. Acesso em 24/08/2020.

LERNER, Celina. **A mentalidade conservadora no Brasil: uma análise da interação política em redes sociais digitais (2012 - 2018)**. Tese (Doutorado em Ciências Humanas e Sociais). Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, 2019.

QUADROS, Marcos. **Conservadorismo à brasileira: sociedade e elites políticas na contemporaneidade**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

_____. Neoconservadorismo e Direita Religiosa nos Estados Unidos: Formação Ideológica, “Guerra Cultural” e Política Externa. **Espaço Plural**, n. 31, p. 43-61, 2014.

RICARDO, Padre Paulo. Comunicado a respeito da carta aberta de 27 padres solicitando o meu afastamento. Padre Paulo Ricardo [online], 28/03/2012. Disponível em <https://padrepauloricardo.org/blog/comunicado-a-respeito-da-carta-aberta-de-27-padres-solicitando-o-meu-afastamento>. Acesso em 21/01/2020.

O INTERESSE DA IGREJA CATÓLICA EM DEFENDER QUESTÕES SOCIAIS E POLÍTICAS COMO ESTRATÉGIA PARA SE REPOSICIONAR FRENTE OS DESAFIOS DO MUNDO SECULARIZADO

Nilmar de Sousa Carvalho*

Resumo

Na segunda metade do século XX, no Brasil, a Igreja Católica (1950-1960) participou, efetivamente, de vários projetos no campo político e social, dentre eles, a elaboração de uma proposta de reforma agrária. No entanto, dois detalhes chamam a atenção dos pesquisadores: entender quais eram os interesses da Instituição Católica e se ela influenciou, ou também foi influenciada, pela sociedade em movimento. Diante desses fatos, alguns autores, com o intuito de esclarecer as pretensões subjacentes da Igreja, fizeram suas interpretações. Para Thomas Bruneau a Igreja se apoiou em estratégias políticas para ganhar e exercer influência e, as ameaças do comunismo, despertaram setores da Igreja para uma responsabilidade consciente de promoção social. Segundo Luiz Gonzaga de Souza Lima, as classes exploradas da sociedade também contribuíram no reposicionamento da Igreja em relação às questões sociais. Scott Mainwaring defendeu que a Igreja influenciou e, ao mesmo tempo, foi influenciada pelas transformações sociopolíticas naquele momento histórico. O sociólogo Michel Löwy afirmou que as mudanças na Igreja foram frutos da combinação ou convergência de transformações internas e externas à Instituição, que ocorreram na década de 50, como as novas formas de cristianismos sociais, o pontificado de João XXIII (1958-1963) e o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965).

Palavras-chave: Doutrina Social da Igreja. Igreja Católica. Concílio Vaticano II.

1 Introdução

Para entender as inflexões geradas no interior da Igreja Católica no Brasil, sobretudo entre os anos 1950-1960, é fundamental ter presente o projeto de Igreja pensado após a sua separação do Estado no final do século XIX. Esse novo paradigma se fundamentou sobre três ações: recriação da

* Mestre em Ciência da Religião pela UFJF - Bolsista CAPES - Graduado em História pela Universidade Católica de Petrópolis/RJ: UCP. nilmarcarv@hotmail.com

ideia de cristandade, implantação do catolicismo social e a defesa dessa neocristandade como civilização.

Segundo a socióloga da religião Brenda Carranza (2011, p. 254), a trajetória de implantação da neocristandade no Brasil como ideologia, que permeou as ações da Igreja Católica e que consolidou o cristianismo institucional, teve a sua origem histórica num processo de reinstitucionalização, cujas bases podiam ser esboçadas num tríplice movimento. O primeiro demonstrou o esforço da Igreja pela romanização. Após o fim do regime de padroado (1890), houve uma reestruturação da Igreja no Brasil que passou a seguir as orientações doutrinárias, disciplinares e administrativas estabelecidas por Roma. O reflexo dessa modernização ultramontana, iniciada por Leão XIII (1878-1903) e, mantida pelos seus predecessores, arregimentou, no Brasil, a transição do catolicismo colonial para o universalista. Isso ocorreu com total rigidez doutrinária e moral.

O segundo movimento tratou da proposta do catolicismo social, que encontrou o seu marco histórico na publicação da encíclica *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII (1891). O Papa defendeu uma nova organização de base social da Igreja em que o ideário civilizador católico deveria estar presente em toda estrutura da sociedade. Dessa forma, a Igreja Católica passou a se preocupar com as questões sociais e, ao mesmo tempo, pretendeu retomar a sua influência política. Não mais centrado na utopia de ressacralização do mundo, mas como cristandade profana, despontou no catolicismo social um novo papel de Igreja (CARRANZA, 2011, p. 255).

Por fim, para concretizar as propostas do catolicismo social, a hierarquia investiu no terceiro movimento da recatolização denominado de movimentos eclesiais. Herdeiro da utopia de um catolicismo intransigente, fundamentado no ideal de cristandade como civilização, os movimentos sociais ligados à Igreja, aos poucos, foram se tornando verdadeiros laboratórios de reflexão, de mobilização e de ação social. Eles apontavam para uma utopia globalizante e radical de reconciliação cristã com o mundo. Inspirados neste novo jeito de ser Igreja nasceram vários grupos formados por leigos, intelectuais, estudantes e operários, as chamadas ligas católicas (CARRANZA, 2011, p. 256).

O catolicismo - chamado de intransigente - surgiu como reação contra a uma espécie de concordata não escrita entre a Igreja e o Estado. Esboçada desde o final dos anos vinte e, consolidada nos anos 30. A contestação dessa concordata não escrita assumiu, no interior da comunidade católica, uma dimensão de dissidência política. Diante desses fatos, o catolicismo intransigente não pode ser entendido fora do contexto político e religioso do final dos anos 50 e dos anos 60. Em um país que se mobilizava, a Igreja não podia manter-se refratária às mudanças, sob o risco de perder a sua influência na sociedade. Foi assim que a Igreja abriu seus espaços para grupos que representavam essas novas forças sociais. Uma perspectiva de modernização, de reforma e até

de revolução, marcou o seu processo de renovação interna, em consonância com o impulso de *aggiornamento* do pontificado de João XXIII (1958-1965) (OLIVEIRA, 1992, p. 41).

Diante do contexto de transformações vividas pela Igreja Católica, o sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira (1992, p. 41) ressaltou que foram tantas as mudanças que ocorreram no catolicismo brasileiro, a partir dos anos 50, que um observador que não tivesse acompanhado todo processo dificilmente acreditaria que ela pudesse ocorrer sem que houvesse uma ruptura institucional.

Com o propósito de entender as razões que desencadearam um novo posicionamento da Igreja Católica, Thomas Bruneau, defendeu que a Igreja estava preocupada em manter a sua influência, utilizando-se de estratégias políticas. Para Luiz Gonzaga de Souza Lima, as classes exploradas da sociedade também contribuíram no reposicionamento da Igreja em relação às questões sociais. Scott Mainwaring defendeu que a Igreja influenciou e, ao mesmo tempo, foi influenciada pelas transformações sociopolíticas naquele momento histórico. O sociólogo Michel Löwy ressaltou que as mudanças na Igreja foram frutos da combinação ou convergência de transformações internas e externas à Instituição que ocorreram na década de 50, como as novas formas de cristianismos sociais; o pontificado de João XXIII (1958-1963) e o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965).

A perspectiva teórico-metodológica que será utilizada nessa pesquisa consistirá na análise do discurso que indica que a abordagem dos processos sociais se modifica à medida que se aplicam os conhecimentos sobre o discurso. Segundo Foucault (1996), o papel do discurso é fundamental para a forma de como é pensado o poder e o controle na sociedade. O poder age através dos discursos especializados, elaborados e disseminados por pessoas/instituições que o detêm com propósito de moldar atitudes nas mesmas. De maneira que, eles podem ser empregados como um poderoso instrumento para coibir formas alternativas de pensar ou falar.

O artigo não tem a pretensão de esgotar todas as possibilidades de hermenêuticas sobre o tema, mas contribuir, apresentado uma visão multifacetada dos vários autores e, a partir da análise das variadas concepções, esboçar um parecer, mesmo que limitado, acerca do objeto estudado.

2 A ideia de influência como causa das mudanças sociais da Igreja

O sociólogo Luiz Alberto G. de Souza (1978, p. 16), analisando alguns estudos sobre as possíveis causas das mudanças na Igreja, afirmou, de maneira crítica, que assim como aconteceu em outras áreas das ciências sociais, boa parte dos trabalhos publicados sobre a Igreja Católica foram realizados por autores estrangeiros. Os livros e artigos em que os autores citam uns aos outros,

trazem o risco de ir constituindo uma história única, verdadeira e objetiva. Esta prática poderia ocultar as suas próprias limitações e preconceitos ideológicos, assim como bloquear outras possíveis interpretações.

Com a preocupação de diversificar o máximo possível a discussão, serão analisados, além de autores estrangeiros, também, pesquisadores brasileiros, acerca das inflexões da Igreja Católica.

Um dos primeiros autores a realizar uma análise minuciosa sobre as razões que moveram a Igreja a assumir um protagonismo diante das questões sociais foi o norte-americano Thomas Bruneau. Referindo-se a vocação da Igreja Católica, no que diz respeito à sua preocupação com o trabalho social, Bruneau admitiu que não via novidade nesta postura, pois durante os séculos de sua existência, são muitos os relatos de iniciativas assistencialistas. No entanto, o autor, diante do que estava acontecendo no Brasil, defendeu que a nova proposta da Igreja ia além da prática da esmola, ou seja, a promoção de mudanças sociais não poderia ser compreendida como algum tipo de assistencialismo (BRUNEAU 1974, p. 140).

Segundo Bruneau (1974, p. 141), as incertezas sociopolíticas que o Brasil atravessava, de alguma forma, preocupavam a manutenção da estabilidade e do *status quo* da Igreja. Diante dessa realidade, a Igreja reconhecia que havia uma ameaça política em curso. A primeira foi a crescente mobilização social assumida por grupos que aspiravam novos padrões de socialização e comportamento. Nem mesmo as zonas rurais, tradicionalmente seguras e passivas, ficaram de fora desta mobilização.

Outra ameaça, diz respeito ao processo de secularização que o Brasil estava vivendo, durante a década de 50 e começo de 60, graças à expansão da educação, o progresso nos meios de transportes e de comunicação etc. Ficava cada vez mais insustentável assegurar que a Igreja, dentro da pretensão de viver um modelo de neocristandade, continuar exercendo influência na cultura brasileira, mantendo o país essencialmente católico (BRUNEAU 1974, p. 141).

E por fim, a ameaça representada pelo êxodo rural. Após a Segunda Grande Guerra, a combinação entre industrialização, centralização do poder político, secas do Nordeste e inflação, causou uma onda migratória das populações rurais para as zonas urbanas do país. Como a Igreja estivera, tradicionalmente, ligada a grupos locais, a saída dos fiéis em busca de melhores condições de vida nas cidades, representou certo afastamento da prática do catolicismo (BRUNEAU 1974, p. 142).

Diante das ameaças, a Igreja se apoiou em estratégias políticas para ganhar e exercer influência, iniciativa tradicionalmente praticada pela Igreja e que havia dado certo durante o regime varguista. Sua reação imediata foi, a partir de um discurso político, combater leis contrárias à moral cristã, influenciar os poderes do Estado para que dificultasse a prática de outras religiões e,

assegurar que o Estado continuasse subvencionando os seus projetos. Apesar de perceber que a sua maior ameaça vinha da classe política, a Igreja percebia que precisava manter o seu envolvimento para garantir estabilidade. As ameaças despertaram setores da Igreja para uma responsabilidade consciente de promoção social (BRUNEAU 1974, p. 117).

As primeiras manifestações da Igreja, no sentido de rebater as ameaças e, ao mesmo tempo, manter a sua influência na sociedade, foram protagonizadas pelos sindicatos rurais ligados à Igreja do Estado de Pernambuco, em 1960. Segundo o seu principal organizador, o Padre Paulo Grespo, a Igreja havia tomado consciência de que o povo estava completamente abandonado. A preocupação da Igreja com os trabalhadores rurais foi considerada uma das demonstrações de perda da influência da Igreja no meio social (BRUNEAU 1974, p. 147).

Entretanto, a preocupação da Igreja para com os trabalhadores agrícolas, diferente da afirmação de Bruneau, é anterior a 1960. Em 1948, por intermédio da ACB, foi criado o Movimento de Natal, na capital do Rio Grande do Norte. O movimento foi objeto de estudo do escritor Alceu Ferrari, em 1968 e Cândido Procópio Camargo. Cinco anos depois, ambos escreveram duas obras com o mesmo título: Igreja e desenvolvimento.

Para Alceu Ferrari (1968, p. 43), a fundação do Movimento de Natal tinha como objetivo reivindicar, junto ao poder público, alternativas que amenizassem os graves problemas sociais que foram agravados pela saída das tropas estadunidenses, após o fim da grande guerra. O movimento foi idealizado por dois jovens padres, Eugênio Sales e Nivaldo Monte. Ferrari, parafraseando o Padre Eugênio Sales acerca do Movimento de Natal, defendeu que:

O Movimento de Natal evidenciou que a tomada de consciência da situação econômica e social do Nordeste, por parte da diocese de Natal e dos bispos da região, contribuiu para sensibilizar todo o país e estimulou uma ação governamental mais responsável (CAMARGO, 1971, p. 93).

O fato de o Nordeste ter sido palco das manifestações em prol de mudanças sociais, protagonizadas pela Igreja, se deu devido à região possuir os piores indicadores econômicos e, conseqüentemente, sociais do Brasil, daí a urgência por políticas públicas que corrigissem tais injustiças. À medida que cresciam as ameaças de ligas camponesas ou de agitadores, a Igreja se tornava mais ativa, com organizações e movimento de oposições que também procuravam promover mudanças sociais, de maneira que, há uma “correlação entre a reação da Igreja em direção às mudanças sociais e, as ameaças de natureza política à geração e exercício da influência” (BRUNEAU 1974, p. 145).

O período de 1950-1961 foi, portanto, o mais importante na formulação de propostas de mudanças sociais. Motivadas pelas ameaças, sobretudo advindas das zonas rurais, a Igreja tomou consciência do atraso de muitas estruturas sociais e da injustiça em geral, novamente Bruneau

recorreu à carta pastoral do bispo de Campanha, Dom Inocêncio Engelke, que defendeu que a realidade miserável em que viviam milhões de seres humanos e alguns elementos da Doutrina Social católica, criara a consciência de que a Igreja tinha alguma coisa a dizer a respeito da sociedade e de sua transformação. A Igreja, portanto, tinha um papel de liderança na legitimação ou na defesa de programas de mudança social (BRUNEAU, 1974, p. 150).

Em uma breve conclusão acerca daquilo que a Igreja pretendia com as mudanças sociais, Bruneau (1978, p. 154) ressaltou que as ameaças deferidas pelos comunistas e pelos políticos levaram alguns setores da Igreja a tomar consciência da verdadeira realidade brasileira. O país necessitava de reformas básicas que garantissem o mínimo de direitos sociais. Diante do impasse, a Igreja tinha que se interessar pelo bem-estar temporal do seu rebanho e advogar as reformas necessárias. A esmola, se descobriu, era apenas um expediente temporário e não resolvia os problemas básicos. A Igreja, em parceria com o Estado, deveria ajudar na promoção de mudanças estruturais, a fim de que pudesse exercer influência sociopolítica e religiosa.

4. A Igreja Católica como agente dinamizador que influencia e é influenciada pela sociedade

Utilizando praticamente as mesmas informações, mas sem apresentar, claramente, um marco teórico alternativo, Alves (1979, p. 247) chegou a uma conclusão diferente daquela defendida por Bruneau. Para o autor, os que fundamentavam suas esperanças de uma transformação profunda do regime político e social do Brasil na mobilização militante da Igreja Católica, se equivocaram. No entanto, alguns setores da Igreja contribuíram para essas transformações, mas ela não será considerada vanguardista. O interesse de sobrevivência da Instituição permitiu-lhe acomodar-se, *post factum*, a mudanças democráticas, mas nunca a elevou a posições de vanguarda.

Segundo Luiz Gonzaga de Souza Lima (1979, p. 32), além das causas descritas, houve, também, orientação de outras forças exógenas à instituição que contribuíram no seu reposicionamento em relação às questões sociais. Apesar das causas internas à instituição ajudarem a interpretar os fatos, concentrar a pesquisa baseando, exclusivamente, nestas causas, impõe alguns limites, principalmente, no que concerne à sua análise política.

Todavia, Lima (1979, p. 32) defendeu que se a pesquisa não levar em consideração a importância destas forças externas, três hermenêuticas possíveis dos princípios dinamizadores que pôs em movimento tanto a Igreja Católica quanto estes atores sociais serão dispensados, o que comprometeria os resultados do estudo. O primeiro prejuízo sofrido pela pesquisa em apresentar como agente transformador, apenas a ideia de influência e de combate ao socialismo, omitiria o fato da Igreja ter dado o mais importante dos seus passos na história recente da Instituição, ou seja, de

ter procurado estabelecer uma relação de proximidade com os movimentos de massa, participado da luta dessas massas e, conseqüentemente, de ter idealizado um projeto social mais avançado.

É possível que a ação de certos setores do episcopado tenha sido determinada pela convicção da necessidade de resolver algumas situações concretas, criadas pela estrutura da sociedade e, que para serem resolvidas, exigiam correções nas próprias estruturas sociais. No entanto, a descoberta dessas situações concretas não ocorreu por causa dos índices de miséria presentes na sociedade, muito menos, por causa da imagem negativa que esta realidade degradante comprometia o conceito de nação, pois estes dados correspondem a uma herança histórica do Brasil (LIMA, 1979, p. 33).

Sendo assim, não foi a existência da miséria que estimulou esse comportamento da Igreja, mas a ação dos abandonados da sociedade dentro de uma situação de conflito. Talvez, o elemento mais significativo desse envolvimento de grupos progressistas da hierarquia não tenha sido a necessidade de ampliar ou defender o catolicismo, com a criação de zonas sociais protegidas do comunismo, mas o seu envolvimento com um projeto social novo que vinha sendo, embrionariamente, apresentado pelos grupos sociais em movimento (LIMA, 1979, p. 33).

O segundo vetor que também não pode ser desconsiderado, diz respeito à relação entre a ação desses grupos progressistas da Igreja com a estrutura social em movimento. Essa hipótese se fundamenta na premissa que a ação desse grupo de bispos foi determinada pelo seu envolvimento no processo social e, não, pelo seu desejo de querer recuperar ou manter a sua influência. Os setores sociais nos quais o trabalho da Igreja, influenciado pelo grupo progressista, era mais significativo, no caso, a zona rural e as escolas, não foram escolhidos preliminarmente como áreas a serem defendidas. A ação dos católicos nestes setores, isto é, nestas zonas sociais, se deu porque eles começaram a se mobilizar na defesa dos seus interesses e pôr transformação nas estruturas sociais do país. Foi, portanto, esta mobilização, que além de solicitar, possibilitou a ação da Igreja (LIMA, 1979, p. 33).

Assim como defenderam, anteriormente, outros autores, Lima, (1979, p. 34), afirmou que no momento em que começava a participação destes agenciadores sociais, a CNBB estava sob a chancela do grupo progressista do episcopado que, além de concordar, estimulava a participação dos católicos envolvidos nos conflitos sociais e nas mobilizações. Vale ressaltar, portanto, a coincidência histórica de que esta participação acontecia em um momento em que a direção da CNBB estava aberta para aceitá-la.

A terceira análise que não fora explorada por estudos anteriores, refere-se ao conteúdo, isto é, os pressupostos teóricos da ação social defendida tanto pelos grupos progressistas do episcopado, quanto pelos católicos envolvidos nas lutas sociais. O conteúdo que caracterizou a ação dos

progressistas na sua tentativa de participar das transformações em curso no país foi sendo estabelecido sob a influência de dois fatores: as inovações apresentadas pela Doutrina Social da Igreja, no plano universal, principalmente, após a publicação das encíclicas de João XXIII *Mater et Magistra*, e, *Pacem in Terris*, a existência do projeto denominado de desenvolvimentista, como ideologia de aliança de classes de poder, idealizado pelos presidentes Getúlio Vargas (1930-1945, 1950-1954) e Juscelino Kubitschek (1956-1960) (LIMA, 1979, p. 34).

Lima (1979, p. 33) defendeu que, assim como as classes dominantes que se dividiam politicamente com as transformações do processo político, a Igreja, em seu conjunto, que tinha, tradicionalmente, as classes sociais dominantes como sua base de apoio, também sofreu os efeitos dessa fragmentação ideológica. Por causa dessas circunstâncias, a Igreja chegou dividida na fase final do período democrático no Brasil. A maioria do episcopado declarou apoio ao golpe civil/militar de 31/03 de 1964 e se integrou a uma nova aliança que nasceu com os mesmos atores sociais. Entretanto, esta nova aliança se mostrou muito restrita que, além de marginalizar os amplos setores da sociedade do exercício de poder, reprimiu os setores progressistas da Igreja Católica.

Para Scott Mainwaring (1989, p. 26), assim como acontece em qualquer instituição, uma Igreja influencia e, ao mesmo tempo, é influenciada pelas transformações políticas na sociedade em geral. De um modo mais específico, as ideologias políticas que reverberaram após a segunda metade do século XX, influenciaram a concepção de fé da Igreja. Por sua vez, a luta política pôde fazer com que as identidades sociais e as ideologias fossem repensadas, criando novas formas de organizações. As práticas sociais e as identidades institucionais não se modificaram porque surgiram novas ideias, mas porque os conflitos sociais conduziram a uma nova maneira de se compreender a realidade.

Todavia, o impacto da mudança política sobre as instituições depende de como elas se definem e do grau de consciência política da sociedade. No caso da Igreja Católica, historicamente, ela se mostrou resistente às mudanças causadas por conflitos sociais, no entanto, à medida que foi assumindo cada vez mais o seu papel social e, a sociedade foi se tornando mais polarizada, a Igreja passou a ser mais afetada pelas inflexões políticas. Vale ressaltar ainda, que a Igreja, também, influenciou no processo político. Ela não era somente objeto de mudanças, mas exerceu influência sobre a transformação política, afetando a consciência de vários grupos sociais e mobilizando algumas forças políticas (MAINWARING, 1989, p. 27).

Scott Mainwaring (1989, p. 30) pontuou também que, a maioria dos estudos sobre a igreja se preocupou em analisar apenas a hierarquia, com razão, pois, no geral, os movimentos formados por leigos sempre tiveram pouca autonomia no interior da Instituição. Entretanto, não se deve esquecer que a Igreja não se limita apenas a sua hierarquia. Existem outros pares que lhes dão

suporte, mesmo que não possuam o sacramento da ordem, mas atuam efetivamente para mantê-la operante, como os movimentos leigos organizados e os agentes das diversas pastorais. Embora estivessem sob o controle formal da hierarquia possuíam certa autonomia e influenciaram a Igreja.

Desde o início da década de 60, movimentos de leigos desempenharam um papel importante na transformação da Igreja. Antes mesmo de surgir a Teologia da Libertação, estes movimentos progressistas já haviam iniciado um debate acerca dos principais temas que seriam sistematizados pela nova reflexão teológica. Os próprios teólogos responsáveis pela elaboração da Teologia da Libertação, dentre eles, Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez, admitiram que sofreram influências destes movimentos.

Contudo, a transformação que ocorreu no catolicismo, no Brasil, foi o resultado de três vetores: As inflexões na sociedade e na política; as mudanças na Igreja universal e, a escolha do núncio apostólico Armando Lombardi, de perfil reformista. Apesar de Roma ter exercido grande influência sobre o desenvolvimento da Igreja no Brasil durante este período, o catolicismo brasileiro, por sua vez, também influenciou as Igrejas Católicas de vários países latino-americanos, servindo de modelo para que acontecessem transformações de viés mais progressistas (MAINWARING, 1989, p. 31).

Todavia, é plausível que a Igreja tenha se modificado, em parte, para garantir que os seus interesses tradicionais fossem protegidos no momento que a sua influência estava em declínio, mas é aceitável, também, o fato dela ter mudado porque a luta política levou pessoas e, alguns movimentos, a ter uma concepção de fé preocupada com os pobres e com a justiça social (MAINWARING, 1989, p. 34).

O sociólogo Michel Löwy (2016, p. 82), na tentativa de encontrar um marco teórico que pudesse fundamentar a origem e o desenvolvimento do Cristianismo da Libertação⁹, analisou três hipóteses possíveis com relação às causas que levaram a Igreja a se reposicionar diante dos novos desafios advindos da contemporaneidade.

Löwy (2000, p. 68) defendeu que uma das tentativas mais importantes de explicar o fenômeno foi apresentada por Thomas Bruneau, para o qual, a Igreja Católica, no Brasil, começou a inovar porque desejava preservar a sua influência. A hierarquia eclesiástica católica compreendeu

⁹Michel Löwy propõe chamar de Cristianismo da Libertação, ao invés de Teologia da Libertação por ser um conceito mais amplo que “teologia” ou que “Igreja” e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática. Dizer que se trata de um movimento social não significa necessariamente dizer que ele é um órgão “integrado” e “bem coordenado”, mas apenas que tem, como outros movimentos semelhantes (feminismo, ecologia etc.), uma certa capacidade de mobilizar as pessoas ao redor de objetivos comuns. No Cristianismo da Libertação pode-se encontrar elementos de “Igreja” e de “seita. Mas podemos entendê-lo melhor se usarmos o tipo ideal weberiano da religiosidade soteriológica comunitária, cujas origens remontam às antigas formas econômicas de ética comunitária. Todos esses elementos podem ser encontrados, em forma quase “pura”, nas comunidades eclesiais de base e nas pastorais populares da América Latina. (cf: LÖWY, Michel. **O que é cristianismo da libertação?** *Religião e política na América Latina*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2016. p. 74).

que era chegada a hora de encontrar um novo caminho e, uma das estratégias que poderia significar o início das transformações dentro da Instituição, foi voltar-se para as classes mais empobrecidas da sociedade brasileira.

No entanto, o que estava em jogo eram os interesses institucionais da Igreja, entendidos de uma forma ampla. De maneira que, a Igreja, como instituição, mudou, não tanto por razões de oportunismo, mas para manter uma influência que, por sua vez, foi definida de acordo com orientações normativas também mutantes. Segundo Löwy, tal assertiva não deixa de ter algum valor, mas “continua a ser essencialmente inadequada, pois a alegação se baseou em um argumento circular”:

A Igreja mudou porque queria manter ou expandir a sua influência, mas, por sua vez, essa influência já tinha sido redefinida de acordo com novas orientações normativas (com relação às classes dominadas). A questão é: de onde se originaram essas orientações modificadas? Por que a Igreja já não concebia sua influência naquela mesma maneira tradicional – através de suas relações com as elites sociais, com o poder político? A explicação meramente evade a questão. Além disso, o conceito de influência de Bruneau, mesmo em seu sentido mais amplo (incluído toda dimensão espiritual), não explica a profunda transformação ético-religiosa que ocorreu – muitas vezes na forma de verdadeiras conversões entre os atores sociais (tanto o clero como homens e mulheres leigos) que tinham decidido se envolver, algumas vezes com risco da própria vida, com o novo movimento social (LÖWY, 2000, p. 68).

A segunda proposição que se mostrou contrária daquilo que defendeu Bruneau foi formulada por alguns sociólogos ligados a esquerda católica, dentre eles, Luiz Alberto de Souza. Partindo de uma visão unilateral, eles defenderam que a Igreja mudou porque o povo tomou conta da Instituição, converteu-a e fez com que ela agisse em prol dos seus interesses.

Como hermenêutica possível, Löwy (2000, p. 70) apresentou a hipótese de que as mudanças na Igreja são frutos da combinação ou da convergência de transformações internas e externas, que ocorreram na década de 50 e, se desenvolveram a partir da periferia, na direção do centro da Instituição. As mudanças internas afetaram a Igreja Católica como um todo:

Foi o desenvolvimento, desde a segunda guerra mundial, de novas correntes teológicas, especialmente na Alemanha (Bultmann, Moltmann, Metz, Rahner) e na França (Calves, Congar, Lubac, Chenu, Doquoc), novas formas de cristianismos sociais (os padres operários, a economia humanista do Padre Lebreton), uma abertura crescente às preocupações da filosofia moderna e das ciências sociais. O pontificado de João XXIII (1958-1963) e o Concílio Vaticano II (1962-1965) legitimaram e sistematizaram essas novas orientações, lançando as bases para uma nova era na história da Igreja (LÖWY, 2000, p. 70).

Segundo Löwy (2016, p. 84), ao mesmo tempo em que ocorriam estes fatos na Europa, uma mudança social e política de grande envergadura estava a caminho na América Latina. A partir dos anos 1950 em diante, a industrialização do continente, sob a hegemonia do capital multinacional, “desenvolveu o subdesenvolvimento”. Isto fez com que recrudescesse, ainda mais, a dependência econômica dos países periféricos com relação aos grandes centros financeiros. O resultado foi o aprofundamento das divisões sociais, do êxodo rural e o crescimento de uma nova classe trabalhadora urbana concentrada nas cidades. No entanto, com a revolução cubana, em 1959, um novo período histórico abriu-se na América Latina, caracterizado pela intensificação das lutas sociais, o aparecimento de movimentos guerrilheiros, uma sucessão de golpes militares e uma crise de legitimidade do sistema político.

Todavia, foi a convergência desses conjuntos, muito distintos de mudanças, que criou as condições que possibilitaram a emergência da nova “Igreja dos Pobres”¹⁰, cujas origens remontam a um período anterior ao Concílio do Vaticano II. De uma maneira simbólica, “poderíamos dizer que a corrente cristã radical nasceu em janeiro de 1959, no momento em que Fidel Castro, Che Guevara e seus camaradas entraram marchando em Havana, enquanto que, em Roma, João XVIII publicava a primeira convocação para a reunião do Concílio” (LÖWY, 2016, p. 85).

Considerações Finais

Segundo Adilson Schultz (2012, p. 58), o imaginário religioso brasileiro carrega em si algo de intocável, que sempre escapa às mais detidas observações. Sempre parece permanecer alguma coisa que as pessoas não revelam; que os ritos não decifram; que o pesquisador não entende. Constata-se que o empírico está apenas, parcialmente, disponível para a progressão do saber. Parece fazer parte da religião e de seus fiéis um zelo, por não vincular ao conhecimento; a não compor lógica; a não se dar por inteira às análises. De maneira que, estudar religião exige, do pesquisador, um inevitável contentamento com a parcialidade. Diante destas observações e com o temor de não cometer incoerências, serão feitas, portanto, apenas algumas considerações sobre alguns dados revelados pela pesquisa e, não propriamente, uma conclusão do objeto estudado.

¹⁰A Igreja dos Pobres da América Latina é herdeira da rejeição ética do capitalismo pelo catolicismo e, especialmente da tradição francesa e europeia do socialismo cristão. Quando a Juventude Operária Católica aprovou uma resolução declarando que “o capitalismo é intrinsecamente mau, porque impede o desenvolvimento integral dos seres humanos e o desenvolvimento da solidariedade entre os povos”, demonstrou uma expressão mais radical e impressionante dessa tradição. Ao mesmo tempo, ao inverter, ironicamente, a conhecida fórmula de excomunhão papal do comunismo como “um sistema intrinsecamente perverso”, a Igreja se desassociou do elemento conservador “reacionário” da doutrina oficial (cf: LÖWY, Michel. **O que é cristianismo da libertação?** *Religião e política na América Latina*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2016. p. 69).

A Igreja Católica, beneficiada por um modelo de laicidade compósito, que possibilitou uma espécie de cooperação com o Estado, tornou-se uma religião pública e adaptou-se aos novos desafios da contemporaneidade para preservar os seus interesses. Ou seja, diante das ameaças vindas, sobretudo das zonas rurais e, promovidas pelos comunistas, de perder espaço, ela tratou de apresentar uma série de projetos sociais com a finalidade de continuar exercendo influência dentro da sociedade. No entanto, esta interpretação não foi aceita pela maioria dos autores que pesquisaram este tema. A Igreja almejava manter a sua influência, mas, na busca pela manutenção do seu *status quo*, ela também sofreu influências externas, vinda dos movimentos sociais.

Todavia, apresentar como agente transformador, apenas a ideia de influência, omitiria o fato da Igreja também ter tido contato com outros agentes sociais organizados, que se mobilizaram em defesa dos seus interesses e por transformações nas estruturas sociais do país. É plausível, portanto, que a Igreja tenha se modificado, em parte, para garantir que os seus interesses tradicionais fossem preservados no momento que a sua influência estava em declínio, mas é aceitável, também, o fato dela ter mudado porque a luta política no país construiu uma nova mentalidade fundada no ideal de justiça social.

Referências Bibliográficas

ALVES, Marcio Moreira. **A Igreja e a política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

BRUNEAU, Thomás C. **Catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Editora Loyola, 1974.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **A Igreja e o desenvolvimento**. São Paulo: Cebrap, 1971.

FERRARI, Alceu. **Igreja e desenvolvimento: o Movimento de Natal**. Natal: Fundação José Augusto, 1968.

LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil: hipótese para uma interpretação**. Petrópolis RJ: Vozes, 1979.

LÖWY, Michel. **A Guerra dos Deuses – religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000

_____. **O que é cristianismo da libertação?** Religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2016.

MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

SOUZA. Luiz Alberto Gómez de. **Classes Populares e a Igreja nos caminhos da história**. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 240.

_____. As várias faces da Igreja Católica. **Estudos avançados**, v.18 n. 52; São Paulo Set./Dez. 2004. p. 77-95.

_____. A Igreja Católica e a questão social. **São Paulo em Perspectiva**, 11(4) 1997. p. 76-81.

TERRA. Dom João Evangelista Martins. A Rerum Novarum dentro do seu contexto sociocultural. **Síntese Nova Fase**. v. 18 n.54, 1991. p. 347-366.

VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)**. Aparecida/SP: Editora Santuário, 2007.

INTELECTUAIS CATÓLICOS: O PROTAGONISMO POLÍTICO E SOCIAL DOS LEIGOS

Rhuan Reis do Nascimento**

Resumo

Durante o século XIX, a Igreja Católica enfrentou uma séria crise de autoridade. As raízes da dita crise, que tinha como centro o advento da modernidade, remontavam a um passado distante – Revolução Protestante e o Iluminismo são exemplos de movimentos que intensificaram a

** Doutorando em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestre em História pela mesma instituição. E-mail: nascimentorhuanreis@gmail.com. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

secularização da moral e minaram a força política da Igreja. A religiosidade foi empurrada para o âmbito privado e os sacerdotes passaram a enfrentar dificuldades para interferir nas questões políticas e sociais. Nesse contexto, tornou-se necessário afirmar a infalibilidade do papa. Em meio à desconfiança com a qual o clero era tratado, surgiu um grupo de intelectuais leigos que, com autoridade acadêmica e atuantes na imprensa, destacaram-se na defesa dos valores católicos. O primeiro grupo de intelectuais católicos a ganhar destaque foi o composto por pensadores franceses, no início do século XX. Mas esse movimento logo ganhou outros países. No Brasil, o surgimento do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem* deu voz a um conjunto de autores que desempenhou importante papel na configuração do país no século XX. É sobre o surgimento do intelectual católico no Brasil do século XX que nosso artigo pretende versar.

Palavras-chave: Intelectuais. Igreja Católica. Modernidade.

Introdução

O presente artigo, parte de uma tese de doutorado sobre a recepção do distributismo no Brasil, objetiva expor e comentar como se deu o surgimento do intelectual leigo católico no Brasil do início do século XX. Para isso, dialogaremos com a tese de doutorado escrita por Alessandro Garcia da Silva, intitulada *Sob a sombra de Deus: o catolicismo trágico de Octávio de Faria* (2018), que oferece um rico panorama sobre o assunto.

Assim, percorreremos o seguinte caminho: Inicialmente, falaremos sobre o contexto marcado por uma crise da autoridade da Igreja, que possibilitou a emergência do intelectual católico, bem como a sua tomada do protagonismo como porta voz da Instituição Religiosa em sua relação com a sociedade. Depois, abordaremos o surgimento do intelectual católico na Europa, sobretudo na França. Por fim, falaremos sobre a emergência do intelectual leigo católico no Brasil, que se deu nas primeiras décadas do século XX.

Ao falarmos sobre intelectuais, lançaremos mão do conceito de intelectual desenvolvido por Jean-François Sirinelli, entendido a partir de duas acepções: Uma “sociocultural”, que engloba criadores e mediadores culturais, como os jornalistas, os escritores, os professores secundários e os eruditos; e outra mais estreita, segundo a qual o intelectual é descrito a partir de seu engajamento nos assuntos da cidade. Sirinelli ressalta que essas duas acepções não são necessariamente autônomas, uma vez que a legitimidade da intervenção deste intelectual nos assuntos da cidade tem elementos de natureza “sociocultural” – uma notoriedade eventual ou uma “especialização” socialmente reconhecida (2003, pp. 242-243).

Além disso, utilizaremos a noção de estruturas de sociabilidade desenvolvida por Sirinelli. Afinal, estruturas de sociabilidade, também chamadas de redes, fornecem uma ferramenta para o entendimento da organização dinâmica do campo intelectual. Na visão de Sirinelli, estas redes de

sociabilidade se dão de duas formas. A primeira delas é constituída pelas forças antagônicas de adesão e de exclusão, respectivamente, afetividade e hostilidade. A segunda, por sua vez, diz respeito ao microclima, que caracteriza um microcosmo intelectual específico (2003, pp. 248-254).

1 - A crise de autoridade vivida pela Igreja

Desde a Reforma Protestante, a Igreja Católica passou a ter a sua autoridade constantemente questionada. Se durante a Idade Média a Igreja exercia a hegemonia no campo cultural, o que garantia sua ampla influência na forma como as sociedades se organizavam, com o advento da modernidade surgiram correntes de ideias e transformações sociais que empurraram a Igreja para uma posição marginal. A ampla difusão do Iluminismo, as transformações sociais oriundas da Revolução Francesa e da Revolução Industrial, e, por fim, a perda dos estados pontifícios, dão prova da perda de espaço da Igreja nas questões culturais, sociais e políticas. Assim, a Igreja precisou repensar a forma como vinha se relacionando com a sociedade moderna (MARTINA, 2005).

Ao longo do século XIX, os documentos pontifícios apresentaram a modernidade como inimiga da tradição cristã. O liberalismo político, marca do período, tratava o catolicismo como os outros credos e superstições e empurrava a religiosidade para o âmbito privado. Fruto dessa perspectiva, a proposta de separação entre Estado e Igreja criou um certo desconforto no clero, que pode ser sentido na encíclica *Mirari Vos* (1832), do Papa Gregório XVI. Neste documento, o pontífice tratou a situação como resultante da cruel situação dos tempos.

Outra encíclica que abordou a modernidade de forma crítica foi a *Quanta Cura* (1864), de Papa Pio IX. Esta carta teve como apêndice o *Syllabus*, que listava os erros da modernidade. Dentre eles estão: a separação entre a Igreja e o Estado, a liberdade religiosa, o liberalismo, o socialismo, e o comunismo (PIO IX, 1864).

As tensões entre a Igreja e a modernidade também fizeram surgir crises internas à Igreja. Visando restaurar a sociedade cristã, ameaçada pelo liberalismo, Pio IX convocou ainda o Concílio Vaticano I, no qual a infalibilidade papal foi proclamada como dogma. (MARTINA, 2005, p. 255-256).

Apesar do tom mais conciliador do papa Leão XIII, as tensões entre Igreja e modernidade seguiram durante o seu pontificado (1878-1903). Dentre os principais problemas enfrentados por Leão XIII estão os relacionados aos chamados modernistas. Apesar das dificuldades de definir o movimento modernista, que abarcou uma série de autores com características distintas, o historiador Giacomo Martina explica que os modernistas relativizavam o momento intelectual das fórmulas da

fé e do dogma, destituindo-os de seus valores objetivos (1997, p. 80). Do ponto de vista da Igreja, estes autores subvertiam os fundamentos da fé cristã. A partir disso, o papa Pio X, na encíclica *Pascendi Dominic Gregis*, (1910), ofereceu uma forte reação ao modernismo. A partir desta reação, foi formulado um juramento antimodernista, que deveria ser realizado por padres, bispos e professores de escolas católicas (SILVA, 2018, p. 25).

Segundo Alessandro Garcia da Silva, as teses defendidas nas encíclicas *Mirari Vos*, de 1832, *Quanta Cura*, de 1864, e *Pascendi*, de 1910, esclarecem que um dos maiores problemas enfrentados pela Igreja durante o século XIX é a crise de sua autoridade, tanto no que diz respeito à sua influência sobre a cultura e a política, quanto na relação entre as novas correntes teológicas e o Magistério eclesiástico (2018, p. 25-26). Como remédio à crise de autoridade surgiu uma crítica à liberdade.

Neste contexto, a Igreja passou a atuar a partir da ótica da restauração. Caberia aos católicos restaurar a sociedade cristã do mundo moderno. O clero, no entanto, era visto com desconfiança pela intelectualidade secularizada. Assim, surgiu uma figura nova, o intelectual católico leigo, que atuará como uma voz da Igreja no mundo, inclusive repercutindo em meios como a universidade e a imprensa (SERRY, 2004, p. 130).

2 - Intelectual católico: o surgimento

Segundo Henry Serry, durante a primeira década do século XX, o afastamento dos clérigos do campo cultural possibilitou o surgimento de um grupo de jovens escritores que, a partir da busca pela definição de uma estética religiosa, produziram obras que desempenharam papel importante na reconquista de uma sociedade secularizada (2004, p.130-145). Com efeito, vários romancistas, filósofos e jornalistas católicos ganharam destaque. Tal movimento alcançou tamanha repercussão que passou a ser conhecido como O Renascimento Intelectual Católico. A estratégia desses intelectuais era utilizar as armas e os meios dos intelectuais seculares para intensificar a promoção das ideias católicas. O esforço para a constituição de universidades católicas é um fruto dessa estratégia (DANIEL-ROLPS, 2006, p. 574).

Tal movimento tem como marco institucional a publicação da encíclica *Aeterni Patris* (1879), de Leão XIII. Nesta carta, o pontífice orientou os católicos do mundo a buscar a restauração da autêntica filosofia, que se daria a partir do resgate das obras de Santo Tomás de Aquino. Esta encíclica de Leão XIII é vista como a semente a partir da qual emergiu o neotomismo, movimento que tem como frutos intelectuais militantes como Jacques Maritain, G. K. Chesterton e, no Brasil, Alceu Amoroso Lima e outros intelectuais ligados ao Centro Dom Vital.

A atuação desses intelectuais militantes ultrapassava os limites das universidades e alcançavam um grande público. Com atuação literária de destaque e marcando presença constante na grande imprensa, esses intelectuais conquistaram a opinião pública e conseguiram resultados notáveis tanto na difusão do ideário católico quanto na intensificação da influência deste ideário nos ambientes políticos e sociais.

Como explica Alessandro Garcia da Silva (2018, p. 29), o uso da palavra “Renascimento” para definir esse movimento não é fortuito. Essa expressão, que carrega a ideia de um despertar após o sono, encontra sentido no fato da intelectualidade católica estar, no início do século XX, retomando os valores tradicionais católicos após um período de domínio do pensamento secular moderno.

Apesar de possuírem especificidades, alguns pontos de semelhança permitem identificar os intelectuais que faziam parte do chamado Renascimento Intelectual. Estes intelectuais são, em sua maioria, leigos e católicos conversos. O fato de serem leigos permitia que eles fugissem da desconfiança enfrentada pelos clérigos e penetrassem com mais facilidade na imprensa e na academia. Por serem convertidos, traziam em suas trajetórias a ideia de que a fé cristã venceu suas crenças anteriores devido à superioridade que carregava (SILVA, 2018, p. 30).

Como explica Alessandro Garcia da Silva:

Conversão e engajamento foram, em grande parte dos casos, dois lados da mesma moeda no que diz respeito à intelectualidade católica do fim do século XIX e começo do século XX. A conversão dos intelectuais, por si só, era mobilizada pelos católicos como um argumento em prol da Igreja e da visão de mundo a ela ligada. Nas autobiografias escritas por conversos desse período foram recorrentes um discurso de decepção com a modernidade ou alguma de suas expressões e a afirmação de que na religião católica foram encontradas respostas intelectuais e existenciais que fizeram com que o indivíduo antes fascinado pelo que lhe era contemporâneo viesse a render-se àquilo que antes negava (2018, p. 30).

Como se vê, as redes de sociabilidades católicas desenvolvidas por estes intelectuais tinha como elemento de afetividade a adesão ao catolicismo e, em contrapartida, a exclusão daquilo que lembrava o materialismo moderno.

Por fim, cabe fazer dois apontamentos: Por mais que a Igreja resistisse à modernidade, ela não conseguiu repeli-la completamente. Apesar de não ser uma instituição moderna, é fato que a Igreja existiu na modernidade. Assim, ela também recebeu influências, uma vez que movimentos como o Iluminismo transformaram intensamente a sociedade na qual a Igreja estava inserida. Mesmo os intelectuais que fizeram parte do Renascimento trazem, em suas obras, traços da modernidade, como é o caso do individualismo na obra de Léon Bloy (SILVA, 2018, p. 30).

Também é necessário apontar que os intelectuais do Renascimento, que serviram de arma cristã contra a modernidade, também enfrentaram resistência dentro da própria Igreja. Os intelectuais eram frequentemente vistos com desconfiança por parte da hierarquia; eram apresentados como uma espécie de tentativa de substituir o magistério eclesiástico por um leigo (SERRY, 2004, p.144).

3 - O intelectual católico no Brasil

O Brasil sofreu a influência dos movimentos católicos que surgiram na Europa no início do século XX. Os pensadores brasileiros leram os escritos dos intelectuais do Renascimento, sobretudo dos franceses. Essa recepção, que se deu em um momento no qual a Igreja Católica do Brasil estava se reorganizando, fomentou o surgimento de uma intelectualidade católica brasileira.

Como assinalou Alessandro Garcia da Silva (2018, p. 34-35), não seria exagero dizer que o surgimento da intelectualidade católica brasileira possui muitos paralelos com o movimento europeu. No Brasil, também ocorreram disputas em torno das do liberalismo e do modernismo. Um exemplo é a chamada “Questão Religiosa”, na qual os bispos de Olinda e do Pará, Dom Vital e Dom Macedo Costa, expulsaram os maçons das confrarias religiosas e acabaram presos por autoridades civis. A atitude dos bispos visava obedecer às diretrizes do Vaticano, mas se choraram com as prerrogativas do poder civil devido ao padroado.

De fato, a Igreja Católica Brasileira era distante da de Roma desde o período colonial. Essa situação só mudou com a Proclamação da República e o fim do padroado, quando a hierarquia eclesiástica local, experimentando maior liberdade, passou a buscar um contato maior com a Igreja Romana.

Além disso, a Igreja Católica brasileira passou por uma série de reformas internas. Foi preciso reformar a sua administração, que não contaria mais com recursos públicos. Também ocorreu uma reforma moral, para conter abusos de membros do clero. Com maior rigor, a Igreja no Brasil sofreu com a carência de religiosos. Essa lacuna foi preenchida com o auxílio de padres e freiras vindas de outros países (FREYRE, 2004, p. 840).

Apesar das transformações vividas pela Igreja brasileira, mais de 90% da população declarava-se católica nas primeiras décadas do século XX (PIERUCCI, 2011, p. 475). Esse cenário fazia a atuação dos intelectuais católicos brasileiros ser um pouco distinta daquela experimentada pelos europeus. Enquanto no além mar a proposta era resgatar o espaço perdido pela Igreja frente à modernidade, no Brasil, a ideia era purificar o catolicismo brasileiro e fazer com que este fosse relevante para a elite cultural e política. Isto, porque, a visão comum era que os pobres não

conheciam a doutrina católica e os ricos, apesar de nominalmente católicos, estavam mais interessados no positivismo e na maçonaria.

Este esforço de purificação do catolicismo e de busca por maior protagonismo dos valores católicos só ganhou força a partir da década de 1920, por obra de Dom Sebastião Leme (1882-1942). Segundo Alípio Casali, em *Elite Intelectual e Restauração da Igreja*, Dom Leme foi a figura carismática capaz de reunir as forças católicas brasileiras em torno do projeto que mais tarde passou a ser chamado de neocristandade, que contou com a intensa participação dos intelectuais católicos leigos (1995, p.78).

Em 1916, o então bispo Dom Sebastião Leme apontou, por meio de sua Carta Pastoral sobre a educação, a ignorância em relação à religião e a falta de ação social católica como as causas dos problemas enfrentados pela Igreja brasileira. Além disso, alertou sobre a urgência de que fosse realizado um esforço para a popularização da doutrina e dos valores religiosos (CASALI, 1995, p.79).

A Carta Pastoral funcionou como um manifesto do que seria o projeto de neocristandade. A partir dela, Jackson de Figueiredo, um leitor e admirador de Dom Leme que residia no Rio de Janeiro, fundou duas instituições por meio das quais a evangelização das elites seria levada adiante: a revista *A Ordem*, de 1921, e o Centro Dom Vital, de 1922.

Jackson de Figueiredo representa uma espécie de marco inicial da ação intelectual dos leigos católicos brasileiros. Existiram figuras católicas relevantes antes dele, porém, foi em torno de sua figura e das instituições de sua criação que um grupo de intelectuais se reuniu para atuar em favor do ideal cristão. O Centro Dom Vital funcionou como sede institucional desse grupo e a revista *A Ordem* como meio de difusão das ideias.

Alessandro Garcia da Silva (2018, p. 42) lembra ainda que o Centro Dom Vital foi parte de um projeto consciente da hierarquia da Igreja. O Centro foi parte de uma das frentes do projeto de Dom Leme de cristianização do Brasil, a que visava a formação de uma elite intelectual católica nacional, capaz de fazer oposição às correntes de pensamento que se colocavam contra à Igreja. Assim, todo o trabalho da instituição foi acompanhado pelas autoridades eclesiásticas, dentre as quais destacou-se o jesuíta Leonel Franca.

Em 1928, Jackson de Figueiredo faleceu. Antes disso, havia atuado na conversão de Alceu Amoroso Lima, que passou a ocupar o posto de presidente do Centro Dom Vital. Amoroso Lima também era próximo de Dom Leme e de Leonel Franca. Foi sob a liderança de Amoroso Lima que o Centro se desenvolveu e viveu um de seus períodos mais férteis.

O pensamento repercutido pelos intelectuais do Centro Dom Vital foi marcado por releituras do conservadorismo europeu. Autores críticos ao liberalismo e que valorizam a tradição,

como Burke, De Bonald, De Maistre e Donoso Cortés, eram comumente citados na revista *A Ordem*.

Bergson também foi muito importante para os autores do Centro Dom Vital. Crítico do racionalismo e do positivismo, Bergson ofereceu os caminhos para que muitos intelectuais franceses se convertessem. Jacques Maritain foi um destes, além dos brasileiros Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima. Este último, chegou a frequentar os cursos ministrados por Bergson em Paris (LIMA, 2000, p. 65).

Sob a presidência de Alceu Amoroso Lima, o Centro Dom Vital assumiu Jacques Maritain como principal referência. Quando o autor francês, que inicialmente debruçou-se sobre as questões metafísicas, passou a escrever sobre as questões sociais e políticas, Alceu Amoroso Lima rompeu com as posições autoritárias defendidas na década de 1930 e assumiu uma postura mais liberal. Parte dos pensadores do Centro Dom Vital seguiram Amoroso Lima.

Além da presidência do Centro Dom Vital e do posto de editor na revista *A Ordem*, Alceu Amoroso Lima ocupou uma série de cargos de relevância. Foi diretor da Coligação Católica Brasileira (1929) e da Ação Católica Brasileira (1934). Tornou-se também secretário-geral da Liga Eleitoral Católica (1932). Sob a liderança de Amoroso Lima e acompanhados por Dom Leme e Leonel Franca, os intelectuais católicos ligados ao Centro Dom Vital participaram dos principais debates do Brasil de seu tempo. Marcaram presença nas disputas políticas e nas culturais. Provas disso podem ser encontradas na tese *Soldados de Roma contra Moscou: a atuação do Centro Dom Vital no cenário político e intelectual brasileiro (Rio de Janeiro – 1922-1948)* (2014), de Guilherme Arduini. Neste trabalho, o autor apresenta o Centro Dom Vital e o Partido Comunista Brasileiro como os principais centros de produção de ideia do país durante a primeira metade do século XX. Além disso, expõe em detalhes a influência dos intelectuais ligados ao Centro Dom Vital na formulação de políticas públicas voltadas à educação e ao trabalho.

Como ressaltou Alessandro Garcia da Silva, mesmo tendo desempenhado um importante papel na configuração da sociedade brasileira durante o século XX, a importância dessa intelectualidade católica ainda é pouco estudada. Pensadores como Hamilton Nogueira, Perilo Gomes e mesmo o Pe. Leonel Franca foram pouco pesquisados. O mesmo ocorre com Jackson de Figueiredo e Gustavo Corção. Apenas Alceu Amoroso Lima recebeu a atenção dos acadêmicos nas últimas décadas.

Existe uma lacuna em relação ao estudo da atuação dos intelectuais católicos no Brasil do século XX, que, quando preenchida, auxiliará não apenas os estudiosos que se debruçarem sobre a obra de um desses pensadores, mas que também lançará luz sobre a mentalidade político e

intelectual da população, uma vez que durante este século a maioria absoluta dos brasileiros se como católica. É justamente esta lacuna que o presente artigo pretende ajudar a preencher.

Conclusão

O intelectual católico leigo surgiu e ganhou destaque em um momento de fraqueza da Igreja. Em um cenário no qual o clero perdia prestígio e via a autoridade da Instituição ser questionada. De fato, a religião estava sendo empurrada para o âmbito privado. Ao emergir, o intelectual leigo ofereceu uma alternativa à Igreja, para que ela dialogue com o ambiente secular a partir dos meios utilizados por seus detratores: a imprensa e as universidades. Foi por estes meios que o intelectual católico conquistou a opinião pública e voltou a colocar o catolicismo em uma posição de destaque no campo cultural, social e político.

Na Europa, este movimento teve início no final do século XIX, como reação à ampla difusão do liberalismo. Já no início do século XX, na França, um grupo de intelectuais alcançou uma repercussão expressiva, que ecoou em diversos países, inclusive no Brasil.

Em terras nacionais, o destaque aos intelectuais católicos esteve ligado ao projeto iniciado por Dom Sebastião Leme, nas primeiras décadas do século XX. Tal projeto, teve entre seus principais frutos a criação da revista *A Ordem* e do Centro Dom Vital, que funcionaram como centros de sociabilidade católica a partir do qual os valores da Igreja de Roma foram transmitidos para a sociedade brasileira. A atuação dos intelectuais do Centro Dom Vital foi relevante para a configuração política e cultural do Brasil do século XX.

Referências

ARDUINI, Guilherme Ramalho. *Os soldados de Roma contra Moscou: a atuação do Centro Dom Vital no cenário político e cultural brasileiro*. (Tese de doutorado em Sociologia) São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014.

CASALI, Alípio. *Elite Intelectual e Restauração da Igreja*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

DANIEL-ROPS, Henri. *A Igreja das Revoluções: Um Combate por Deus*. São Paulo: Quadrante, 2006.

FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. São Paulo: Global Editora, 2004.

GREGÓRIO XVI. Encíclica Del Sommo Pontifice Gregorio XVI Mirari Vos. 1832. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encycliamirari-vos-15-augusti-1832.html> (Acesso em 30 nov. 2020).

LEÃO XIII. Epístola Encíclica Aeterni Patris del Sumo Pontífice sobre la Restauracion de la Filosofia Cristiana Conforme a la Doctrina de Santo Tomás de Aquino. 1879. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_04081879_aeterni-patris.html (Acesso em 30 nov. 2020).

LIMA, Alceu Amoroso. *Memórias Improvisadas*. Rio de Janeiro: Vozes/Educam, 2000.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: De Lutero aos Nossos Dias vol III: A Era do Liberalismo*. São Paulo: Loyola, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Religiões no Brasil”. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Agenda Brasileira: temas de uma sociedade em mudança*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PIO IX. Encíclica Quanta Cura Del Sommo Pontefice Pio IX. 1864. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8decembris-1864.html> (Acesso em 29 nov. 2020).

PIO X. Carta Encíclica do Sumo Pontífice Pio X aos Patriarcas, Primazes, Arcebispos, Bispos e Outros Ordinários em Paz e Comunhão com a Sé Apostólica sobre as Doutrinas Modernistas. 1907. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/piusx/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html (Acesso em 30 nov. 2020).

SERRY, Hervé. “Literatura e Catolicismo na França (1880-1914): contribuição a uma sociohistória da crença”. In: *Tempo Social*, São Paulo, vol 16, nº 1, 2004a, pp.129-152.

SILVA, Alessandro Garcia da. *Sob a sombra de Deus: o catolicismo trágico de Octávio de Faria*. (Tese de doutorado em Sociologia e Antropologia) Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

SIRINELLI, Jean-François. “Os intelectuais”. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

**“OS RESPONSÁVEIS PELA SUBVERSÃO FORAM
OS PADRES BELGAS E FRANCESES”:
Os Padres *Fidei Donum* e o Cristianismo da Libertação no Brasil.**

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Coutinho*

RESUMO

O trabalho problematiza a atuação dos padres missionários belgas e franceses *Fidei Donum* nas periferias das grandes cidades e no sertão do Nordeste brasileiro. Estes padres fancrófonos atuaram diretamente com a população pobre, juntamente com aqueles jovens da Ação Católica Especializada, leitores do pensamento católico francês, no trabalho de “conscientização”. Foram estes padres, logo nos primeiros anos do Regime Militar brasileiro, alvo de perseguição, prisão, torturas e expulsão do país. Os agentes, membros da chamada “comunidade de informação”, os monitoraram constantemente entre 1964 até 1979. Este artigo quer se debruçar sobre um dos muitos materiais produzidos por aqueles agentes, particularmente o relatório do *Centro de Informação e Segurança da Aeronáutica* (CISA), intitulado “A Comunização do Clero Brasileiro”, redigido em 1975. Também apresentamos uma breve radiografia, com dados sociológicos e biográficos, de alguns destes padres que atuaram no Brasil e que ajudam a explicar a influência que exerceram no desenvolvimento de um Cristianismo da Libertação no Brasil.

Palavras-chave: Missionários – Ação Católica Especializada – Repressão.

Introdução

Michael Löwy consagrou a tese sobre a questão do porquê o movimento de uma “Esquerda Cristã”, que serviu de inspiração e ponto de partida para a formação do “Cristianismo da Libertação”, teve mais sucesso no Brasil do que nos outros países da América Latina. Uma das causas históricas mais importantes, segundo ele, teria sido a ligação privilegiada entre a Igreja Católica francesa e a brasileira. (LÖWY, 2000, p. 230-231)

A tese mergulha na contribuição do pensamento católico francês mais avançado que alimentou o “pensamento e a prática de toda uma geração de cristãos brasileiros durante os anos da ‘grande virada’, de 1959 a 1962”, e que se tornou uma fonte essencial para compreender as origens dessa profunda transformação da cultura católica, mais no Brasil que no restante do continente latino-americano, que permitiu um compromisso massivo dos cristãos nos movimentos sociais de emancipação. (LÖWY, 2000, p. 255)

* Doutor em História pela UFG, docente de História do Brasil Contemporâneo no Departamento de História das Faculdades Integradas UPIS – DF e de História da Igreja na América Latina e Brasil na Faculdade Franciscana São Boaventura – DF.

Longe de levantar dúvidas acerca desta já consolidada tese, queremos acrescentar a ela um outro elemento que ainda precisam de estudos um pouco mais aprofundados: a atuação dos padres missionários belgas e franceses *fidei donum* nas periferias das grandes cidades e no sertão do Nordeste brasileiro.

Foram estes padres que, logo nos primeiros anos do Regime Militar brasileiro, foram alvo de perseguição, prisão, torturas e expulsão do país. Os agentes, membros da chamada “comunidade de informação”, os monitoraram constantemente entre 1964 até 1979, quando da abertura política e quando também puderam até mesmo retornar ao Brasil.

Este artigo quer se debruçar sobre um dos muitos materiais produzidos pelos agentes da “comunidade de informações”, e que estão disponibilizados no *Serviço de Informação do Arquivo Nacional* (SIAN), especialmente um relatório do *Centro de Informação e Segurança da Aeronáutica* (CISA) intitulado “A Comunização do Clero Brasileiro” de 1975. Neste material os agentes da Aeronáutica desenvolvem a tese de que os padres de língua francesa (belgas e franceses), oriundos da Resistência e da *Gauche Catholique* (Esquerda Católica), foram “os maiores responsáveis pela onda de subversão violenta que assolou o clero brasileiro” (CISA, 1975, p. 3).

Além disso, apresentamos uma breve radiografia, com dados sociológicos e biográficos, de alguns destes padres que atuaram no Brasil e que ajudam a explicar, por meio das experiências de vida que tiveram, sua formação político-teológica e opções pastorais, a influência que exerceram no desenvolvimento de um Cristianismo da Libertação.

1. “A Comunização do Clero Brasileiro”

O documento do CISA é um “Relatório Mensal de Informações”, de maio de 1975, com 56 páginas, “reservado”, sem autoria e com uma tiragem de 100 cópias, distribuídas para os diversos departamentos, bases aéreas e setores da Aeronáutica.

O Relatório está organizado da seguinte forma:

1. A Gradual Comunização da Igreja Romana
2. As Teologias da Violência e da Libertação no Brasil
3. A Teologia da Violência praticada pelo Clero Brasileiro
4. A Estratégia Não-Violenta
5. A Estratégia Não-Violenta praticada pelo Clero Brasileiro
6. Conclusão da I Parte
7. Bibliografia (CISA, 1975)

Vamos nos debruçar sobre as 3 primeiras partes do Relatório, pois é onde o mesmo procurou articular a seguinte equação: padres franco-belgas – Vaticano II/Medellín – Teologia de Violência – Teologia da Libertação.

Segundo o Relatório, anos antes da realização do Concílio Vaticano II (1962-1965) foi possível observar, no exterior, uma série de eventos que sinalizavam “manifestações esquerdistas no seio da Igreja Católica”.

Durante a IIª Guerra Mundial, especialmente após a ocupação da França, “os comunistas franceses passam a ofensiva e criam a conhecida ‘Resistência’ a qual se filiam leigos e sacerdotes católicos propiciando uma intimidade prolongada e favorecendo a baldeação ideológica entre comunistas e ingênuos patriotas”. E, após a libertação, em 1944, segundo o Relatório, o marxismo tinha sido “plantado” no campo da Democracia e do Capitalismo, “germinando” a infiltração comunista entre os padres seculares e religiosos (CISA, 1975, p. 01).

Segundo o Relatório, com o fim da IIª Guerra certas tradições religiosas foram abolidas e um “ativismo” religioso, propiciado pela Ação Católica, foi “se transformando em progressismo”. Na sequência deste processo, outros fatos se agregaram:

Ainda em 1947, nascia na França o movimento dos padres-operários, mais tarde exportado para o Brasil. Em 1953, Pio XII resolve acabar com o movimento dos Padres Operários. Em 1954, os padres operários insubordinaram-se contra a decisão Papal, condenando o “*Comportamento Capitalista da Igreja*” e reafirmando o seu indissolúvel compromisso em relação a “*luta de classes*” exigido pela “*dignidade, humana*”. E enfatizaram, referindo-se ao capitalismo, que “*a metade da humanidade, já rejeitou de fato este regime*”. De 1954 a 1962, devido a efervescência da “*Gauche Catholique*” a que se somaram as ideias incutidas pelos comunistas da Resistência, o aparecimento da Igreja Jovem, as atividades da ação católica e o movimento dos padres operários, vamos encontrar a Igreja psicologicamente preparada para acolher, durante o Vaticano II, teses eminentemente pastorais abertas para o “*ecumenismo*”, forma eufêmica encontrada por expressiva fração do clero, para camuflar com conotação mais suave, a abertura para ideologias esquerdizantes que avançariam a passos largos para o marxismo de hoje (CISA, 1975, p. 02. O grifo é do original).

Ainda segundo o Relatório, os padres “comuno-progressistas” fizeram uso indevido do Vaticano II (1962-1965) visando confirmar suas teses que não tinham sido “homologadas” pelo Concílio. No entanto, “quando católicos mais avisados deseja[va]m ater-se aos textos aprovados recebe[ia]m esta resposta: ‘Sim, isto não está nos textos oficiais, mas é o espírito do Concílio, e o espírito conta mais que a letra’” (CISA, 1975, p. 12).

Mais grave ainda, segundo os agentes da Aeronáutica, foi a adesão dos padres progressistas as teses da chamada “Teologia da Violência” e esta foi levada à *IIª Conferência do Episcopado latino-americano*, realizada em Medellín (Colômbia), em 1968. Para o Relatório, havia uma forte pressão por parte do clero progressista para que as teses da *Populorum Progressio*¹¹ em

¹¹ Encíclica social do Papa Paulo VI publicada em 1967.

relação ao uso da violência fossem aprovadas e legitimadas pelo Papa, mas isto não ocorreu (CISA, 1975, p. 3).

Na verdade, no discurso de abertura da Conferência, em 25 de agosto de 1968, o Papa Paulo VI deixou bem clara sua posição acerca do uso da violência: “Entre os diversos caminhos para uma justa regeneração social, nós não podemos escolher nem o marxismo ateu nem o da rebelião sistemática, nem o do derramamento de sangue e da anarquia”.¹²

Para o Relatório estas teses encontraram terreno fértil “na maior concentração de católicos do mundo que é o Brasil”. Deste modo, concluiu que os maiores responsáveis “pela onda de subversão violenta que assolou o clero brasileiro” foram os padres belgas e franceses, “remanescentes das ligações da Resistência com os comunistas, e os chamados padres progressistas, que adotaram de imediato, as teses não homologadas, mas abundantemente propagadas como decisões do Vaticano II e II CELAM”. (CISA, 1975, p. 3.)

No item 2 do Relatório, intitulado “As Teologias da Violência e da Libertação no Brasil”, o texto descreveu vários discursos e documentos de padres progressistas, todos eles ligados a Ação Católica Operária (ACO), a Juventude Operária Católica (JOC) e de uma palestra de Dom Geraldo Proença Sigaud (1909-1999)¹³. Entre estes fragmentos estavam as anotações do padre francês da Congregação dos Assuncionistas, Michel Le Ven, preso na Paróquia do Horto de Belo Horizonte, em 1968, com outros dois colegas (François Xavier Berthou e Hervé Croguenec) e de um diácono brasileiro (José Geraldo da Cruz) (CISA, 1975, p. 06).

Mas o exemplo maior e mais significativo, se não o grande ideólogo, da “Teologia da Violência” foi, segundo o Relatório, o padre belga Joseph Comblin que produziu, nas vésperas da Conferência de Medellín, “Notas sobre o documento básico para a II Conferência final do CELAM”. Este texto ficou conhecido por “Documento COMBLIN”. Para o CISA a análise do *Documento COMBLIN* levou a “surpreendente conclusão” que os “comuno-progressistas” da Igreja brasileira, partidários da “Teologia Violenta”, seguiram, na década dos sessenta e até 1973, “religiosamente, as premissas por ele ditadas”. (CISA, 1975, p. 11)

Pe. Joseph Comblin, que havia chegado ao Brasil em 1958, estava trabalhando na Arquidiocese de Recife e Olinda, a convite de Dom Helder Camara, como professor do Instituto de Teologia. Foi o próprio Dom Helder quem solicitou-lhe a produção de uma reflexão acerca do documento básico em preparação à Medellín. O documento “vasou” e teve ampla divulgação pela imprensa, sendo visto por muitos como um “documento subversivo”. A partir deste evento, Pe.

¹² *Jornal do Brasil*, 25/08/1968, p. 2.

¹³ Na época era Arcebispo de Diamantina (MG), crítico do chamado clero progressista e simpatizante da organização conservadora *Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade* (TFP).

Comblin passou a ser monitorado constantemente pelos órgãos de informação do regime, mesmo após sua expulsão do país em 1972.

Para exemplificar como as ideias de Comblin redundaram em “práticas subversivas” pelos padres, o Relatório apresentou, na parte 3, “A Teologia da Violência praticada pelo Clero Brasileiro”. O texto descreveu 4 casos exemplares: os Dominicanos de Marighela; Dom Pedro Casaldáliga e a “célula Amazônica”; a “célula” de Belo Horizonte; e a “célula” de Ribeirão Preto (CISA, 1972, p. 22 e 23).

Diante desta análise, feita pelos agentes da Aeronáutica, cabe agora fazermos uma breve descrição dos maiores “responsáveis pela onda de subversão”: os padres belgas e franceses.

2. Os padres *fidei donum* franceses e belgas no Brasil.

Segundo José Cardonha, a saga dos missionários franceses (e belgas) que atuavam no Brasil pós-1964, é um capítulo à parte na longa história de perseguição dos setores progressistas da Igreja pela ditadura militar. A rigor, o monitoramento desses missionários se inicia logo após o golpe.

Como apresentamos acima, nos arquivos da repressão eles são vistos como fazendo parte do esquema do *movimento comunista internacional* para derrubar a ditadura e implantar um regime socialista. Ora aparecem como fazendo parte do esquema castrista de exportar a revolução para a América Latina, ora são tidos como ligados ao *Partido Comunista Francês* – PCF. Em alguns documentos são vistos como agentes de *Charles De Gaulle* para facilitar a penetração francesa no Brasil. Na verdade foram missionários que atuavam junto a camponeses e operários, e que a polícia política queria vê-los como perigosos agitadores de fábricas, ou organizadores de guerrilhas (CARDONHA, 2011, p. 435).

Se um missionário francês atuante nas comunidades pobres era motivo de suspeição, a desconfiança aumentava quando ele assumia a condição do pobre para vivenciar sua prática evangelizadora. Esse missionário estrangeiro ficou conhecido na linguagem eclesial de *fidei donum*.

A expressão *fidei donum* foi empregada para designar os padres missionários vinculados a dioceses estrangeiras que, atendendo aos apelos do Papa Pio XII (1939-1958), através da Encíclica *Fidei Donum* [Dom da Fé] (1957), engajaram-se no apoio às Igrejas do chamado Terceiro Mundo.

Caroline Sappia, a partir de um relatório sobre a presença dos padres *fidei donum* na América Latina de 1968, elaborou um estudo sobre o estado da ajuda clerical europeia à América Latina. Um total de 227 dioceses de 20 países latino-americanos receberam pelo menos um padre europeu em dezembro de 1968, totalizando 1302 padres missionários. (SAPPYA, 2019a)

Só para exemplificar esta presença no Brasil, tomamos o caso do Maranhão que pesquisamos. Em 1955, de 130 padres, 51,1% eram brasileiros (67) e 48,9% eram estrangeiros (63). Já em 1968, de 212 padres, 27,3% eram brasileiros (58) e 72,7% eram estrangeiros (154). Destes 154 estrangeiros, somavam 28 os padres *fidei donum*, representando 18,2% (sendo 23 italianos e 5 franceses). (COUTINHO, 2015, p. 166)

Dois órgãos de cooperação internacional católicos enviaram padres missionários franceses e belgas para o Brasil: *Comité Épiscopal France-Amérique Latine* (CEFAL) e *Collège pour l'Amérique Latine* (COPAL). Em 1968, o número de padres enviados pelo CEFAL foram de 146. O destino preferido foi o Brasil com 62 *fidei donum*, ou 42,5% do efetivo francês: isso é quase 20 pontos a mais do que o percentual de destinação ao Brasil dos padres europeus como um todo (24,7%). Em relação ao envio de padres pelo COPAL, percebemos uma distribuição relativamente mais equilibrada com 29 padres para o Brasil (21,4% dos membros do COPAL), 27 para o Chile (20,6%) e 25 para a Venezuela (19,1%). (SAPPIA, 2019a)

A seguir temos um quadro com a distribuição dos padres *fidei donum* por Estados e Municípios no Brasil, em 1968 (LISTE, 2019):

Estado	Município	CEFAL	COPAL
Pernambuco	Afogados de Ingazeira	02	
Pernambuco	Floresta		01
Pernambuco	Recife	06	03
Sergipe	Aracajú	05	
Paraíba	Campina Grande	02	
Paraíba	João Pessoa		03
Ceará	Fortaleza	05	
Rio Grande do Norte	Natal		01
Bahia	Salvador	07	07
Maranhão	São Luís	05	
Piauí	Teresina	02	
Goiás	Goiânia	03	
Minas Gerais	Juiz de Fora	03	
Rio de Janeiro	Rio de Janeiro	02	
Rio de Janeiro	Nova Iguaçu	02	
Rio de Janeiro	Petrópolis	02	
São Paulo	Ribeirão Preto		02
São Paulo	Santo André	03	01
São Paulo	Santos	06	
São Paulo	São Paulo	06	09
São Paulo	Taubaté	01	
Pará	Ponta de Pedras		02
	TOTAL	62	29

3. O Cristianismo da Libertação dos *fidei donum* franco-belgas: testemunhos

De fato, eliminando toda a ênfase numa “teoria da conspiração”, o Relatório do CISA tinha razão: a experiência da IIª Guerra e de “resistência” à presença da Alemanha nazista na ocupação de seus países, deu a estes padres uma experiência de vida, e de vida religiosa, que foi transladada para o Brasil de algum modo.

A experiência da destruição, da pobreza, da dor, da morte, do militarismo autoritário nazista, da clandestinidade, da “Resistência”, mas também a experiência do trabalho coletivo, da solidariedade junto ao povo simples e pobre, foram elementos significativos que podem ajudar muito a entender as opções sócio-político-pastorais assumidas pelos *fidei donum* francófonos¹⁴.

A experiência da IIª Guerra estava atrelada diretamente ao ódio ao “alemão”, e tudo o que ele representava. Isso explicava muito o envolvimento destes padres tomando posição de enfrentamento, cada um ao seu modo, ao regime autoritário brasileiro naqueles anos 1960 e 1970.

[Joseph Comblin¹⁵]: Quando tinha 15 anos, um dia um dos meus professores nos disse: “Vocês são uma geração sacrificada”. Pensava: vão todos perecer na guerra. E a guerra caiu sobre nós como um furacão. Em 18 dias, o Exército belga foi aniquilado. Em 50 dias, o Exército francês capitulou e a Inglaterra ficou sozinha para enfrentar a arrogância do monstro.

Por rádio, ouviam-se os discursos de Hitler. Criavam terror. Parecia a encarnação de satanás. Os gritos dele pareciam que saiam do inferno. Todos rezando para que a Inglaterra pudesse resistir.

[Xavier Gilles de Maupeau D’Ableiges¹⁶]: Éramos uma família muito católica. Tive três tios padres. Um deles faleceu na África como missionário; **o segundo morreu num campo de concentração na Alemanha** e o terceiro morreu há poucos meses, com oitenta e poucos anos.

Éramos uma família numerosa. Quando chegou a guerra, foi aquela confusão; **meu pai foi preso, na rápida derrota que a França sofreu contra a Alemanha. Ficou praticamente cinco anos na cadeia – isso marcou muito sua personalidade –**, e nós ficamos com mamãe e minha avó, **o que me marcou muito...**

¹⁴ Evidentemente que esta experiência não foi exclusividade de franceses e belgas. Ela também foi vivida pelos outros padres *fidei donum* europeus e norte-americanos (EUA e Canadá) que vieram para o Brasil.

¹⁵ Joseph Comblin nasceu em Bruxelas, Bélgica, em 1923. Iniciou sua formação eclesial aos 17 anos, no seminário diocesano de Malinas, a qual foi intercalada por um período de estudos universitários em Louvain. Concluiu sua formação em 1950. Em 1958, como *fidei donum*, foi para a cidade de Campinas (SP). Em 1962, atuou como professor em Santiago do Chile. Transferiu-se para o Recife em 1965, para trabalhar com Dom Helder Câmara. Em 1972, foi expulso do Brasil, retornando somente em 1982. Faleceu em 2011 na Bahia.

¹⁶ Xavier Gilles de Maupeau D’Ableiges nasceu em Saumur, França, em 1935. Inicialmente optou por seguir a carreira militar, a exemplo do pai. No posto de tenente, prestou serviço na Tunísia e depois na Argélia, período em que entrou em contato com o mundo islâmico. Ao ser ferido em combate, foi enviado para um hospital em Paris. Após se recuperar, ingressou no seminário. Logo depois de sua ordenação, em 1962, aceitou convite do bispo auxiliar de São Luís do Maranhão, Dom Antonio Fragozo, para trabalhar junto à Ação Católica Operária. Em 1971, foi preso pela ditadura militar. Foi bispo de Viana (MA), de 1998 até 2010.

[Joseph Servat¹⁷]: Nasci numa família massacrada, onde as pessoas eram marcadas pelo luto, pelo sofrimento e pelo **ódio ao alemão**. Na minha família, os meus avós e os meus pais expressavam nesse tempo o ódio desse “bicho” que era o alemão. [...] Na minha região, todos tinham “o seu morto”. **Mortos pelos alemães, “selvagens, bárbaros”**. (MONTENEGRO, 2019, p. 142; 331; 201. Os grifos são nossos)

A “Resistência” francesa, contra a ocupação alemã, possibilitou, sem dúvida alguma, uma profunda experiência de luta contra qualquer regime autoritário e o contato com grupos de diferentes posições ideológicas, mas que tinham o mesmo objetivo: a libertação do dominador.

[Joseph Servat]: É difícil entender a situação francesa nesse tempo: o governo assinou o armistício e depois iniciou um processo de colaboração com os alemães, através do Marechal Pétain, para lutar contra o comunismo. Também os seminários e a Igreja, na sua maior parte através dos velhos bispos, seguiram essa orientação do governo. Para combater o comunismo, justificavam aliar-se com os alemães. [...] **Não se preocupava em saber se o poder era legítimo**; essas coisas não se discutiam. Nós, os jovens, discutíamos, e na nossa região teve um cardeal, já velho, Saliège, que afirmava: “Vocês fiquem em casa ou participem da Resistência; mas ninguém colabore com a Alemanha”. Esses acontecimentos marcaram profundamente minha juventude. Em razão da experiência de vida, interrompi os estudos por dois anos e passei a viver como a maioria dos jovens. Afastei-me do isolamento do seminário. **A experiência de vida e o conhecimento de novas pessoas, trabalhadores, refugiados políticos, jovens escondidos, tudo isso mudou minha mentalidade**. (MONTENEGRO, 2019, p. 205. Os grifos são nossos)

A “opção pelos pobres” já alimentava o desejo destes padres de sair de seu país e entrar no programa *fidei donum* a partir de suas experiências com a pobreza. Este desejo estava no projeto missionário do Pe. Xavier de Maupeau.

No final do seminário, surgiu a encíclica *Fidei Donum* [...]. No meu caso, talvez em razão da morte de meu tio na África, tinha o desejo de realizar um trabalho de evangelização além-mar. Nessa época, passou ao seminário um bispo chileno, Monsenhor Larraín, que nos explicou a situação da América Latina. **Como estava marcado pela questão dos pobres, percebi que não tinha opção evangélica fora da opção preferencial pelos pobres e do combate pela justiça**. Aquele continente era uma opção. Entrei em contato com uma congregação religiosa, os Filhos da Caridade, **para trabalhar essa questão dos pobres**. (MONTENEGRO, 2019, p. 335. Os grifos são nossos)

¹⁷ Nascido em Poitiers, França, em 1922. Ordenou-se padre em 1947 e, em 1964, chegou ao Recife, a convite de Dom Helder Camara, para realizar um trabalho no meio rural Pernambucano, que posteriormente se estendeu da Bahia ao Maranhão. Foi um dos responsáveis pela criação da Ação Católica Rural (ACR), que depois se transformou em Animação dos Cristãos no Meio Rural. Faleceu em 2014.

Este “combate pela justiça” passava muito pela organização e “conscientização” (prática temida pelos militares brasileiros) dos trabalhadores, do campo e da cidade. O Pe. Servat carregava este projeto desde sua experiência na França.

Descobri nesse período, com minha família, com meus irmãos e amigos, a **Ação Católica Francesa**, que nesse tempo de guerra evoluiu, saindo do “religioso” para o “real”. Antes a JAC [Juventude Agrária Católica] apenas desenvolvia atividades de formação religiosa. No entanto, soube sair do religioso distante da vida cotidiana e **se tornou um elemento de transformação [...] assumindo os problemas sociais da população.** (MONTENEGRO, 2019, p. 206. Os grifos são nossos)

A formação destes padres foi marcada por diferentes tendências, mas sempre com uma forte ênfase sócio-histórico-crítico, inclusive no campo da teologia. Este arcabouço teórico vai ajudar muito nas ações pastorais desenvolvidas pelos *fidei donum* no Brasil.

[Joseph Servat]: No seminário, não se discutia a questão social. Se você falasse acerca de Karl Marx – e eu sempre fazia perguntas na aula –, os professores respondiam: “Vá perguntar ao bispo por que não colocam esse autor no programa”. Nós, um grupo, **começamos um curso sobre marxismo, porque não se podia pensar a vida sem conhecer a realidade do marxismo.** Isso foi em 1945, 1946. Esses estudos eram realizados à tarde ou à noite, escondidos. [...] Os animadores dos movimentos da Ação Católica entravam à noite no seminário para **discutir conosco acerca da realidade social, política, econômica.**

[Joseph Comblin]: Naquela época **estava nascendo uma nova teologia francesa, que foi logo qualificada de “nova teologia”.** Era na França uma mudança bastante radical. Os centros eram a escola dominicana do Saulchoir e a faculdade jesuíta de Lyon-Fourvière. [...] Nos anos 1940 ainda não tinha havido reação romana e a nova teologia se espalhava sem obstáculos, a não ser a preguiça intelectual de numerosos centros teológicos. **Para nós eram os novos interlocutores.** (MONTENEGRO, 2019, p. 207; 145. Os grifos são nossos)

Considerações finais

Antonio Torres Montenegro desenvolveu uma pesquisa em história oral sobre os padres *fidei donum* europeus que atuaram no Nordeste brasileiro nos anos 1950 até 1990. Sobre a atuação deles, ele afirma que era possível compreender que houve uma “significativa mudança de visão e prática religiosa que a experiência de atuar no Brasil” significou para estes padres. Isto porque “a formação intelectual e todo um conjunto de experiências trazidas da Europa pouco valiam para sua missão de padre”, pois foi um choque cultural, social e político a que foram submetidos e que exigia a lenta e tortuosa desconstrução da visão europeia e colonialista em que fora formado. (MONTENEGRO, 2019, p.61-62)

Discordamos em parte da afirmativa de Montenegro. Os padres missionários *fidei donum* não eram os missionários europeus do séc. XIX que foram para África, por exemplo. Sem dúvida que os *fidei donum* traziam juntos de si sua visão etnocêntrica, e eurocêntrica, pois ninguém abandona por completo sua cultura em contato com a outra. Encontros e desencontros certamente aconteceram.

Acontece que os *fidei donum* partem da Europa com uma perspectiva e uma compreensão de “missão” bem diferente do que até então se tinha.

Em meio ao desastre da IIª Guerra, Henri Godin e Yvan Daniel escreveram em 1943 um pequeno livro de bolso intitulado “França, país de missão?”, em que descrevem uma França secularizada, sem religião. Esta afirmação convulsionou a compreensão geográfica da missão e do cristianismo: como converter em “objeto” da missão, aquele que foi o “sujeito” tradicional dos missionários?

Daí se desenvolveu todo o empenho dos católicos franceses em (re)construir pontes entre a Igreja “oficial” e a massa de trabalhadores, incluindo aí todos os esforços da Ação Católica e da JOC. Por outro lado, a imagem poderosa de Charles de Foucauld na França, inspirou o cardeal de Paris, Emmanuel Suhard, para começar o movimento dos “padres operários” em 1944 – convidava aos sacerdotes a deixar suas casas paroquiais e conseguir trabalhos manuais –, com o objetivo de viver a presença cristã nas oficinas e fábricas. Este movimento representou um modelo alternativo de missão.

No entanto, dentro de uma outra perspectiva missionária, muito diferente daquela praticada no séc. XIX, os padres *fidei donum* traziam consigo para o Brasil experiências de vida e de vida pastoral inserida na realidade social e política, em defesa dos mais pobres. Foi essa experiência classificada (e temida) pelos militares como “subversiva”, “violenta”, “de conscientização”, “comunista”, “progressista” e, por isso mesmo, deveria ser vigiada, controlada e extinta de alguma forma.

Referências bibliográficas

Jornal do Brasil

CARDONHA, José. *A Igreja Católica nos “Anos de Chumbo”*: Resistência e Deslegitimação do Estado Autoritário Brasileiro, 1968-1974. São Paulo, 2011. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

CENTRO DE INFORMAÇÃO E SEGURANÇA DA AERONÁUTICA (CISA). A Comunização do Clero Brasileiro. Brasília: Ministério da Aeronáutica, 1975, mimeo. Sistema de Informação do Arquivo Nacional (SIAN), Código: BR_DFANBSB_V8_MIC_GNC_AAA_75085114.

CHATELAN, Olivier. Le Comité épiscopal France-Amérique latine (CEFAL). *Chrétiens et sociétés* [on-line], Numéro spécial III, 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/chretienssocietes/4863>. Acesso em: 19/07/2019.

COUTINHO, Sérgio Ricardo. “*Verbalização do Sagrado*” em tempos de fronteira: a recepção do Concílio Vaticano II no Maranhão, 1959-1979. Goiânia, 2015. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás.

_____. “Uma Igreja em estado de perseguição” – Uma década de opressão e resistência, entre Medellín e Puebla (1968-1979). In: SOUZA, Ney; SBARDELOTTI, Emerson (Orgs). *Puebla: Igreja na América Latina e Caribe, opção pelos pobres, libertação e resistência*. Petrópolis: Vozes, 2019.

LISTE DES 1302 PRETRES FIDEI DONUM RECENSES EN AMERIQUE LATINE EN DECEMBRE 1968. *Chrétiens et sociétés* [on-line], Numéro spécial III, 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/chretienssocietes/4848>. Acesso em: 20/07/2019.

LÖWY, Michael. *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *Travessias: padres europeus no nordeste brasileiro (1950-1990)*. Recife: CEPE, 2019.

SAPPPIA, Caroline. Bilan statistique des prêtres *Fidei Donum* européens présents en Amérique latine en décembre 1968. *Chrétiens et sociétés* [on-line], Numéro spécial III, 2019a. Disponível em: <http://journals.openedition.org/chretienssocietes/5004>. Acesso em: 17/07/2019.

_____. Le Collège pour l’Amérique latine (de Louvain). *Chrétiens et sociétés* [on-line], Numéro spécial III, 2019b. Disponível em: <http://journals.openedition.org/chretienssocietes/4852>. Acesso em: 20/07/2019.

AS REPRESENTAÇÕES COMUNISTAS NO JORNAL CATOLICISMO E NA REVISTA HORA PRESENTE (1960-1978)

Victor Gama

Resumo

Este trabalho busca fazer demonstrar que os movimentos da direita católica do século XX, especialmente da segunda metade, embora recebessem inspirações das mesmas fontes, possuíam distinções de compreensão do fenômeno do comunismo, especialmente em sua realidade soviética. São dois os movimentos escolhidos para esta comparação, dentre os mais relevantes que ocuparam as páginas da história política do Brasil à época: a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade e o movimento Hora Presente, ambos situados em São Paulo e com origens remotas nos movimentos da Ação Católica paulista. Orientados por dois intelectuais católicos de importância em seu tempo, Plínio Corrêa de Oliveira pela TFP e José Pedro Galvão de Sousa pela

Hora Presente, seguiam os movimentos orientações políticas de matrizes diferentes, embora ambos fundassem no magistério católico seu sentimento anticomunista.

Palavras-chaves: anticomunismo, integrismo católico, Tradição, Família e Propriedade, TFP, Hora Presente.

Introdução

Ao longo da década de 1960, apogeu dos confrontos ideológicos da Guerra-Fria com suas tensões e ameaças, criou-se um imaginário de recusa ao comunismo da União das Repúblicas Soviéticas e à sua mecânica revolucionária.

Essa rejeição se mostrava por parte de alguns setores da sociedade brasileira ora um fenômeno de natureza político, ora um fenômeno de natureza religiosa. Seleccionamos duas organizações da dita direita católica que campeavam nos dois campos para a breve análise deste trabalho: a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade, a TFP, fundada pelo advogado paulista Plínio Corrêa de Oliveira em 1960 e o movimento Hora Presente, fundado pelo jusnaturalista e professor universitário José Pedro Galvão de Sousa em 1968.

Embora uma distância de oito anos separe o surgimento dos dois movimentos, os personagens que os liderava tiveram uma relação de proximidade desde a década de 1930, nos ambientes da *Ação Católica*¹⁸ paulista, onde se conheceram e estabeleceram uma relação de colaboração no jornal *O Legionário*¹⁹ que duraria até a década de 1940.

Após isso, as divergências ideológicas os afastaria, mas não seriam divergências tão profundas a ponto de coloca-los em lados opostos nas trincheiras da guerra promovida contra o movimento comunista internacional.

Plínio Corrêa de Oliveira, que inicia sua carreira política e religiosa quase concomitantemente, ingressa na Ação Católica no início da década de 1930 e participa da fundação da *Ação Universitária Católica*, movimento que surge nos ambientes do *Centro Dom Vital - CDV*²⁰, como um setor especializado em levar os debates políticos e religiosos que ocorriam no CDV ao ambiente universitário.

Também José Pedro Galvão de Sousa integrou a *Associação Universitária Católica*, da qual foi presidente. Foi na Ação Católica Paulista que estabeleceu relações com Plínio Corrêa de

¹⁸ Conjuntos de organizações de leigos católicos que se organizavam com o objetivo de colaborar com a Igreja Católica na sua missão. No Brasil, a Ação Católica ganha impulso com o cardeal dom Sebastião Leme, do Rio de Janeiro.

¹⁹ Jornal pertencente à Congregação Mariana da paróquia de Santa Cecília, em São Paulo, da qual ambos eram membros atuantes.

²⁰ Centro que reunia o laicato católico do Rio de Janeiro, fundado pelo advogado Jackson de Figueiredo (1891-1928) no ano de 1921, ainda em funcionamento.

Oliveira, se afastando mais tarde e aproximando-se cada vez mais com as ideias do tradicionalismo hispânico²¹.

Cabe ressaltar que o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira ao longo dos anos sofre uma movimentação: de inspirado no catolicismo intransigente do século XIX e nos ultramontanos franceses, passa a uma ligeira contemporização com teses liberais ao fim da vida.

Por sua vez, José Pedro mantém uma inalterada filiação à visão tradicionalista, da qual se torna um dos maiores representantes no Brasil, como afirma Francisco Elias de Tejada, seu amigo e expoente do pensamento tradicionalista na Espanha. (TEJADA, 1984).

Ambos compartilham, porém, eixos comuns de pensamento: o catolicismo intransigente, o anti-progressismo em matéria teológica e o anti-comunismo. E esses pontos de convergência serão herdados, naturalmente, pelos movimentos que fundam e lideram.

A Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade e o jornal Catolicismo

Em 1960, após sair da Ação católica, Plínio Corrêa de Oliveira funda a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade -- TFP, com outros ex integrantes do movimento católico. O nome, segundo Plínio, tinha como objetivo contrastar com a negação desses três valores que considerava o ponto terminal da civilização cristã e do Ocidente. (OLIVEIRA, 2015, p. 447).

A escolha do nome já indica qual o papel o comunismo assumiria no imaginário da organização. Ao exaltar a propriedade como um valor e uma herança civilizacional do cristianismo, a eleva a uma condição de sacralidade, rejeitando uma das características do modelo comunista.

O nome perfeito do nosso grupo deveria ser Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade. É o modo de nós fazermos uma ação anticomunista não meramente negativista, mas afirmando três valores que, por uma erosão lenta, o comunismo quer derrubar para depois vencer. (OLIVEIRA, 2015, p. 447)

Já na escolha e justificativa do nome da organização se percebe a forma como se encara o comunismo -- não muito diferente da forma como movimentos neoconservadores o encaram na atualidade-- . Um fenômeno que visaria não simplesmente um modelo social que se fundamenta na coletivização dos meios de produção, mas como uma força que visaria, em última instância, pulverizar o que Plínio compreendia como valores ocidentais criados sob inspiração e bafejo do catolicismo.

²¹ Corrente que reúne ideias monarquistas, aristocráticas, o corporativistas e municipalistas, orientadas pela doutrina católica.

Certamente que nessa compreensão um tanto ampla, entram os documentos do magistério católico como elementos importantes da formação deste imaginário anticomunista. Pio XI, em sua encíclica *Divini Redemptoris* (1937) define o comunismo como “horível flagelo”. Essa compreensão de um comunismo como fator de desintegração de uma sonhada civilização cristã encontra correspondência, portanto, na própria concepção da Igreja amplamente compartilhada pelos católicos na época:

Contra a Igreja, no decurso dos séculos, se levantaram a Sinagoga, o Império Romano, o Arianismo, os Bárbaros, a Renascença, a Reforma Protestante e a revolução Francesa; todos êsses inimigos foram vencidos, também o será o inimigo da undécima hora - o Comunismo Ateu. Aguardemos o soar da hora marcada pela Providência (CABRAL, 1949, p.30)

Desta forma, a TFP parece poder ser identificada como uma representante expressiva do pensamento católico acerca do tema. No contexto do movimento da neocristandade²², surgem muitas organizações que compartilham este sentimento anticomunista como ponto de cruzamento ideológico. Rodrigo Patto Sá Motta afirma que “para alguns intelectuais católicos o comunismo era o último desdobramento das transformações da modernidade, atualização para o século XX dos “erros” iniciados no período da renascença (MOTTA, 2000, p. 36).

Percebe-se, portanto, que a precisão terminológica ao tratar deste fenômeno que era o comunismo nunca foi uma preocupação presente na intelectualidade da época, que simplesmente o identificava a uma síntese dos maiores “erros” da modernidade e que angustiava os intelectuais católicos do período.

Este tipo de compreensão sintética do comunismo será herdado por Plínio Corrêa de Oliveira e pela TFP, que no livro *Revolução e Contrarrevolução* (1959), principal obra de Plínio, faz uma descrição ampla, imprecisa e confusa do comunismo, visto em primeiro lugar como um fenômeno com substrato religioso, ao ser definido como seita que teria sua origem mais remota em algumas facções surgidas com a Reforma Protestante do século XVI (OLIVEIRA, 2009, p. 24).

Compreende também que o comunismo, como este fenômeno de fundo religioso que seria, tem sua origem no orgulho, que:

²² Movimento impulsionado pelo arcebispo de Olinda e Recife e mais tarde do Rio de Janeiro, dom Sebastião Leme (1882-1942), com o objetivo de organizar o laicato católico a fim de promover ações políticas e intelectuais por meio do laicato. Em sua carta pastoral de 1916 em que conclama os católicos a esta organização, dom Leme identifica a “fragilidade da Igreja institucional, deficiência das práticas devocionais populares, falta de padres, estado precário da educação religiosa, ausência de intelectuais católicos, limitada influência política da Igreja e sua depauperada situação financeira.”. (MAINWARING, 2004, P. 41).

[...]inimigo de toda superioridade, haveria de investir contra a última desigualdade, isto é, a de fortunas. E assim, ébrio de sonhos de República Universal, de supressão de toda autoridade eclesiástica ou civil, de abolição de qualquer Igreja e, depois de uma ditadura operária de transição, também do próprio Estado, aí está o neobárbaro do século XX, produto mais recente e mais extremado do processo revolucionário. (OLIVEIRA, 2009, p. 24)

Desta citação se pode extrair algumas considerações sobre a forma como Plínio e a TFP encaram o comunismo: a) uma seita religiosa que teria fundamentos na própria Reforma Protestante, considerada por Plínio primeiro estágio do processo revolucionário; b) o comunismo almejava a criação de uma República Universal, desintegrando as realidades nacionais e as soberanias de capa país; c) que compreende a definição formal de comunismo como processo no qual a ditadura do proletariado seria um estágio provisório até o fim do Estado, mas mescla essa definição com outros elementos próprios do tefepismo, ampliando a própria definições enxertando outros elementos.

O jornal *Catolicismo*, fundado em 1951 em Campos dos Goytacazes (RJ) por membros do grupo de discípulos de Plínio, operará, a partir de 1960, como veículo de ressonância ideológica da TFP. É ali que seu anticomunismo se expressará até mais que em suas publicações.

Já na década de 1960 o jornal assume a luta contra a reforma agrária como um dos temas principais. As críticas a dom Hélder Câmara, a Jacques Maritain, às CEBs, aos Cursilhos de Cristandade... Em todos esses personagens e organizações se via a penumbra do comunismo que ameaçava a Igreja Católica.

A Revista Hora Presente

Em 1968 cria-se em São Paulo a revista denominada *Hora Presente*, órgão do grupo de mesmo nome, cujos membros, segundo Glauco de Souza: “fizeram parte dos meios da magistratura e do magistério da cidade de São Paulo, sendo professores, diretores e reitores de universidades que se ligavam diretamente ao regime militar.” (SOUZA, 2011, p. 726)

Os integrantes do corpo editorial da revista eram José Pedro Galvão de Sousa, principal nome e inspirador, José Orsini, Adib Casseb, Clóvis Lema Garcia, José Fraga Teixeira de Carvalho, Ítalo Galli, além de outros elementos que colaboravam com a revista ou que dela eram próximos, como o professor Alexandre Correia, Gustavo Corção, Paulo Kassab, Leonardo Van Acker, Gladstone Chaves de Melo e o desembargador Ricardo Dipp. No campo eclesiástico, nomes como o do cônego Emílio Silva.

Efetivamente, o anticomunismo que marcava as páginas da revista era impregnado pela atmosfera que a ditadura brasileira produzia. Tendo inimigos comuns com o Estado, o grupo de Hora Presente avança em relação a TFP no que diz respeito a assumir um efetivo apoio à ditadura brasileira.

Em 1972, no Congresso de *Lausanne*²³, que congregava a direita católica da época num evento transnacional na Suíça, José Pedro Galvão de Souza participa em nome da revista, onde profere um discurso de pleno apoio não só à ditadura brasileira, mas inclusive apoio à repressão.

Intitulado *Vers un groupement de forces contre la subversion universelle*²⁴, José Pedro reafirma seu compromisso anticomunista, mas não mais fundamentado naquelas razões nas quais se baseava o anticomunismo católico da primeira metade do século XX. Agora o problema político que o comunismo comportaria assume o lugar privilegiado seja na compreensão tefepista, seja na de Hora Presente.

Ao fim de sua apresentação, uma permanência de seu anticomunismo católico: “a subversão é portanto totalitária, porque ela abrange o homem inteiramente e vem a substituir a religião”. (SOUZA, 1972, p.139)²⁵

Por ser um movimento de forte tradição acadêmica, há nos textos da revista Hora Presente uma preocupação em que a expressão “comunismo” não se torne um recurso semântico explorado indevidamente. De fato, ao contrário da TFP que fazia uma compreensão ampla do que seria o comunismo, englobando toda e qualquer realidade que se aproximasse ainda que ligeiramente do igualitarismo, a revista Hora Presente tinha uma clara preocupação com os usos adequados dos conceitos.

Em 1998 se publica o Dicionário de Política, assinado por três integrantes do movimento: José Pedro Galvão de Souza (falecido em 1992), Clóvis Lema Garcia e José Fraga Teixeira de Carvalho. Nele, o verbete “comunismo” é um dos maiores, ocupando cerca de 5 páginas.

Iniciando com uma definição do ponto de vista histórico-filosófico, passa em seguida por determinar as características do comunismo, sem deixar de pulverizar no texto suas críticas:

O marxismo deita raízes no Idealismo, que é a insubmissão da inteligência à realidade, levando-a a elaborar ideias desligadas do ser das coisas. Se não há verdade objetiva a ser contemplada pela razão, outra coisa não há a fazer senão atuar. (SOUZA et alii, 1998, p. 116)

²³ Congresso ocorrido entre 1964 a 1977, na Suíça. Reunia os intelectuais da direita católica da época e era organizado pelo Office international des œuvres de formations civiques et d'action doctrinale selon le droit naturel et Chrétien, sob a direção de Jean Ousset, intelectual católico e maurrasiano francês.

²⁴ Rumo a um agrupamento de forças contra a subversão universal

²⁵ La subversion est, donc, totalitaire, parce qu'elle embrasse l'homme tout entier et vient se substituer à la religion.

Mas há alguns momentos em que Hora Presente tem certos cruzamentos com a compreensão dilatada de comunismo que se encontra no tefepismo, sobretudo quando se trata da realidade eclesial católica. Há em ambos movimentos a sensação de uma penetração de ideias comunistas no ambiente do clero católico, de modo especial no Brasil.

De fato, em alguns casos pode-se notar uma forte inflexão de setores do catolicismo brasileiro à esquerda. A Juventude Universitária Católica -- JUC, braço especializado da Ação Católica nos meios universitários, sob influência de pensadores progressistas europeus, começa a mudar de rumo. Vale destacar que tanto Plínio Corrêa de Oliveira quanto José Pedro Galvão de Souza integraram, na juventude, os núcleos universitários da Ação Católica, o que faz com esta mudança fosse mais sensível a ambos.

Afirma Julio Loredó de Izcue que “ a guinada à esquerda foi facilitada pelo envolvimento da JUC com a UNE (União Nacional dos Estudantes), próxima ao Partido Comunista” (IZCUE, 2016, p. 105).

A JUC, que definia sua ação política de forma muito próxima ao pensamento marxista, acaba por fim em se seccionar numa facção interna denominada *O Grupão* que se transforma depois em Ação Popular.

Além disso, as CEBs desempenhavam, segundo compreensão dos dois movimentos aqui analisados, um canal de penetração do comunismo na Igreja. Para Izcue, nos EUA teria havido uma fusão entre CEBs e a chamada esquerda populista. Também na Itália teriam sido protagonistas das lutas da extrema esquerda. (IZCUE, 2016, p. 335). Em Catolicismo, o tema das CEBs é tomado como de importância capital. É o que se percebe, por exemplo, no artigo de janeiro de 1986, denominado “Religiosidade nova, repleta de conteúdo revolucionário”, que sintetiza o sentimento tefepista em relação às CEBs no Brasil. (CATOLICISMO, 1986, p. 04)

No Brasil, tanto no jornal Catolicismo, órgão da TFP, quanto na Hora Presente, estes assuntos ocupavam espaço privilegiado. No próprio número 1 da Revista Hora Presente já se encontravam textos como “*O idealismo de Che Guevara*”; “*O próximo passo dos católicos progressistas*”; “*Socialismo e Progresso*” e “*Progressismo Católico*”, que aponta para um certo cruzamento com as angústias e preocupações de *Catolicismo*.

O historiador espanhol Ricardo de la Cierva reconhece na TFP uma das mais articuladas organizações na denúncia das CEBs no Brasil. Diz ele que “Sua análise do fenômeno comunidades de base é profunda e amplíssima, baseado em uma documentação fortíssima” (CIERVA, 1986, p. 116)

Refere-se ele a dois livros publicados pela TFP, o primeiro no ano de 1983 e o segundo em 1981, a saber: *As CEBs... as quais muito se fala e pouco se conhece. A TFP as descreve como são e*

Sou católico: posso ser contra a reforma agrária?, ambos publicados pela editora Vera Cruz, ligada ao movimento.

Os temas que envolvem o catolicismo embora estejam presentes na revista de José Pedro, ocupa-se ela mais do comunismo em sua forma mais pragmática, ativa, tocando especialmente no tema da subversão de forma recorrente. Hora Presente, inclusive, dará apoio explícito à ditadura militar brasileira.

Tratando deste apoio, Glauco de Souza diz:

[...] por viverem em um estado de constante ameaça comunista no país, o grupo defende a eliminação dos inimigos políticos pelos esquadrões da morte, composto por policiais do regime militar brasileiro. Apesar do grupo ser contra a violência, a morte tornou-se legítima no período pois o Estado procurava defender os valores cristãos da sociedade brasileira²¹. Além da Seção de Comentários, as Janelas também trazem notas que referentes aos episódios entre Igreja e Estado nesse período. São 11 notas sobre a “enganosa” perseguição religiosa e o envolvimento de Dom Helder nessa propaganda. O grupo Hora Presente deixa a sua opinião sobre esse assunto bem clara: “Se um bispo disser: amo o Brasil e quero a desordem e um soldado disser: amo o Brasil e quero a ordem, eu direi: cale-se o bispo e fale o soldado”. (SOUZA, 2011, p. 732)

Vale destacar que o cônego Emílio Silva, sacerdote que integrava os quadros de colaboradores da revista, é autor de um livro denominado Pena de morte já! (1986), com prólogo do desembargador Ítalo Galli, também integrante de Hora Presente.

No livro se busca justificar, como uma possibilidade abstrata e do ponto de vista católico, a pena de morte como recurso último de punição.

A presença do catolicismo é forte tanto na TFP como em Hora Presente, que condicionam seus pensamentos na doutrina católica. Por ter essa sensibilidade anticomunista também fundada sob princípios católicos, de modo especial nas encíclicas dos papas intransigentes do século XIX e XX como Leão XIII, Pio X e Pio XI, que o mais simples sinal de uma contemporização da Igreja com qualquer posição que possa se aproximar com o que compreendem por comunismo é repelida.

Tão logo sai a encíclica *Mater et Magistra*, do papa João XXIII, José Pedro Galvão de Sousa se apressa em oferecer uma interpretação na contramão dos jornais que a apresentavam “desvirtuando o sentido daquele documento” (SOUZA, 1963, p.5)

Seu livro *Socialismo e Corporativismo em face da encíclica Mater et Magistra* (1963), lamenta que tantos católicos tenham se orientado politicamente à esquerda e contribuído para o progresso do partido comunista (SOUZA, 1963, p.5).

No livro, percebe-se que sem abandonar certo rigor terminológico que deve acompanhar a análise das ideias, José Pedro lê o socialismo no todo coerente dos documentos sociais do

magistério católico, da *Rerum Novarum* à *Mater Magistra*. Isso quer dizer que embora tenha uma definição mais precisa do fenômeno que trata, é crítico e o compreende sempre de forma negativa.

Em 1974 também a TFP recebe a postura do papa, desta vez Paulo VI, em relação ao comunismo, porém de maneira muito diversa. Seu anti-progressismo, que a fazia ver na Igreja um campo infestado de inimigos e vulnerável desde dentro por uma infiltração comunista que já denunciara em diversas publicações²⁶, a levava a ver nas atitudes -- ou falta delas -- da parte de Paulo VI não só uma contemporização, mas um verdadeiro apoio discreto ao movimento comunista internacional. (OLIVEIRA, 2015, p. 599)

Por brevidade não é possível deter-nos no tema, mas como exemplo dessa visão pessimista que a TFP tinha da própria Igreja em relação ao comunismo, damos o chamado “Manifesto da Resistência”, que Plínio Corrêa de Oliveira escreve em 1974, colocando-se por ele em posição de resistência à “política de mão estendida” de Paulo VI em relação ao comunismo, após o cardeal Agostino Casaroli ter visitado Cuba e dito à imprensa que ali os católicos viviam em paz. O gesto simples de Casaroli foi interpretado como um baixar as guardas oficialmente da Igreja.

Durante o Concílio Vaticano II (1962-1965) a TFP participa atuando nos bastidores, e diante daquele evento que discutia a relação da Igreja com a modernidade, ela apresentou, através do arcebispo de Diamantina Dom Geraldo de Proença Sigaud (1909-1999), dois abaixo-assinados dos padres conciliares pedindo uma expressa condenação da Igreja ao comunismo, compreendido pela TFP como problema maior da modernidade com a qual a Igreja procurava dirimir suas históricas diferenças²⁷.

É perceptível que o comunismo torna-se um obsessivo medo para a TFP, que o vê não só como grande perigo imperialista no seu formato soviético, mas também como uma ameaça à própria fé, estando impregnado no catolicismo através de seus representantes. É assim que ele é representado nas páginas de seu jornal, que após o Concílio Vaticano II começa a publicar com mais veemência contra o clero católico envolvido em atividades políticas.

Em Hora Presente, por sua vez, embora o tema seja onipresente nas edições da revista, o comunismo é compreendido muito mais como um problema político, contra o qual se lutava com recursos da ordem temporal, mesmo que compreendessem a presença de forças de esquerda atuando na Igreja Católica e as denunciasses.

²⁶ Além do próprio jornal *Catolicismo*, caixa de ressonância do anticomunismo tefepista, as publicações do movimento a nível nacional e internacional se ocupavam basicamente da questão do comunismo. São algumas: *Reforma agrária: questão de consciência* (1960); *La Iglesia del silencio em Chile* (Publicado no Chile em 1976); *A Igreja ante a ameaça da escalada comunista: apelo aos bispos silenciosos* (1976); *Izquierdismo em la Iglesia: compañero de ruta del comunismo* (publicado no Uruguai em 1976) e vários outros cujo tema colateral era o comunismo que por brevidade omitimos.

²⁷ Para mais informações sobre a atuação tefepista no Concílio Vaticano II e sua recusa conciliar, ver: GAMA, Víctor Almeida. *A recepção tefepista do Concílio Vaticano II (1959-1988)*.

Conclusão

Um trabalho para analisar a representação anticomunista presente nas páginas destes dois órgãos da direita católica no Brasil valeria um esforço que a limitação de espaço não nos permite levar adiante.

Nosso objetivo foi o de demonstrar como, mesmo tendo como fundamentos o magistério católico dos séculos XIX e XX, as encíclicas sociais e as condenações da Igreja ao socialismo e ao comunismo, a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade e o movimento Hora Presente tinham suas diferenças de compreensão do fenômeno e mesmo de tratamento do mesmo, e assim transmitiam através das páginas de seus órgãos de comunicação.

A primeira, marcada por uma obsessão ideológica que a fazia enxergar o comunismo como um fenômeno dilatado, amplo o suficiente para ser representado pelo presidente francês Mitterand, por Stálin, Fidel Castro ou mesmo um Alceu Amoroso Lima e um Jacques Maritain, compreendidos todos como representantes de um mesmo movimento que tinha, como escopo, destruir os resquícios de “civilização cristã”.

Os valores que a TFP desejava preservar sob o nome de civilização cristã eram, muitas vezes, contraditoriamente, opostos à civilização cristã. A ideia de liberdade que opunha à de servidão comunista, o apreço que foi se criando na entidade ao capitalismo ou a sacralização do modelo de propriedade privada atual em detrimento dos outros formatos que a propriedade teria assumido ao longo da história, são resultados de um esforço anticomunista levado a tão alto grau que por fim acaba se afastando da própria doutrina católica.

A TFP criava assim o seu comunismo para então pensar no seu próprio anticomunismo.

Por sua vez, o grupo de Hora Presente transitava ora por uma compreensão mais afinada com o próprio conceito de comunismo, ora cruzava-se com o alarde anticomunista tefepista.

Embora seus artigos tenham sido, na curta duração da revista, marcados por certa precisão terminológica, não deixavam de conter fortes críticas. Talvez por ser formado essencialmente por professores, reitores de universidades, juristas, pessoas envolvidas profundamente com o universo acadêmico.

É o que se pode notar, por exemplo, a partir da leitura do Dicionário de Política, publicado em 1998, trabalho minucioso de anos, saído a lume apenas seis anos após o falecimento de José Pedro Galvão de Sousa, seu principal autor.

Desta forma, pretendemos ter mostrado que a TFP formulou um anticomunismo *sui generis*, que a tornou um movimento distanciado de seus congêneres à época.

Bibliografia

CABRAL, Padre J. *A Igreja e o Marxismo*. São Paulo: Panorama, 1949. p.30

CATOLICISMO. Religiosidade nova, repleta de conteúdo revolucionário. *Jornal Catolicismo*, jan. 1986. Disponível em: <http://catolicismo.com.br/acervo/num/0421/P04-05.html>. Acesso em 30 de nov. de 2020.

IZCUE, Julio Lored de. *Teologia da Libertação: Um salva-vidas de chumbo para os pobres*. São Paulo: Artpress, 2016.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o perigo vermelho*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

OLIVEIRA, Plinio Corrêa de. *Minha vida pública: compilação de relatos autobiográficos de Plinio Corrêa de Oliveira*. São Paulo: Artpress, 2015.

OLIVEIRA, Plinio Corrêa de. *Revolução e Contrarrevolução*. São Paulo: Artpress, 2009.

SOUSA, José Pedro; GARCIA, Clóvis Lema; CARVALHO, José Fraga Teixeira. *Dicionário de Política*. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1998.

SOUSA, José Pedro Galvão de. *Socialismo e corporativismo em face da encíclica Mater et Magistra*. Petrópolis: Vozes, 1963.

SOUZA, Glauco Costa de. *“Esta é a hora”: o anticomunismo católico representado nos artigos da revista Hora Presente em anos ditatoriais (1968-1974)*. Congresso Internacional de História.

TEJADA, Francisco Elias de. *José Pedro Galvão de Sousa en la cultura brasileña*. Speiro: 1984.

GT 2: CATOLICISMO E EDUCAÇÃO

Coordenação

Andréa Silveira de Souza
Maria Luiza Higino Evaristo

Ementa:

O presente GT tem por objetivo sistematizar estudos e pesquisas sobre a relação entre catolicismo e educação a partir da Ciência da Religião, considerando assim, a religião como objeto de estudo na educação básica. Nesse sentido, visa o debate de trabalhos que compreendem os atravessamentos entre o catolicismo e a educação no Brasil — o que perpassa as relações entre religião e esfera pública —, religião nos currículos escolares, metodologias, subsídios pedagógicos, materiais didáticos, Ensino Religioso como componente pedagógico, políticas públicas para a educação relacionadas ao fenômeno religioso, diversidades religiosas e étnico-culturais, diálogo inter-religioso e abordagens do ensino não-proselitista sobre o catolicismo na educação básica.

e-mail para contato:

andrea_silveira@yahoo.com
mlieteja@yahoo.com.br

O PAPEL DAS ESCOLAS CONFESSIONAIS CATÓLICAS NA EDUCAÇÃO DE MULHERES

Josélia Henriques Pio Gouvêa*

Resumo:

As mudanças em relação à educação de mulheres começaram no decorrer do século XIX com algumas alterações propostas para o ensino no Brasil, mas ainda era reduzido o número de meninas que podiam estudar. À mulher estava destinado o casamento, filhos, a educação dos mesmos e os cuidados com os afazeres da casa. Uma mulher intelectual não era bem vista para se casar, pois estaria se comparando a um homem, ou seja, não podia raciocinar. Era necessário viver no mundo do romantismo, fora das razões. Já a partir do século XX vieram para o Brasil algumas congregações católicas femininas para cuidar da educação de meninas a fim de prepará-las para serem boas mães, esposas e atualizadas com os assuntos de um país que se tornava urbano. Neste artigo enfatizo duas congregações que atuaram em Juiz de Fora: Servas do Espírito com o colégio Stella Matutina e as irmãs de Santa Catarina. Mais tarde, essas mesmas congregações criaram alguns cursos para profissionalização, de acordo com as orientações das famílias e imposição da sociedade. Eram profissões que, segundo afirma Swain (2014), demonstravam características de carinho, delicadeza e doçura que combinavam com a fragilidade feminina. Sendo assim, algumas famílias tiveram os critérios de matricular as filhas em colégios de irmãs para receberem valores cristãos.

Palavras-chave: Mulheres. História. Educação. Catolicismo.

1– Introdução

O presente trabalho tenta abordar a história das mulheres no contexto educacional com o objetivo de refletir a respeito do silêncio que imperou sobre elas no decorrer dos séculos passados. Também sobre as suas lutas e a sua inserção no trabalho fora de casa nas profissões que foram consideradas próprias para o seu gênero, a partir dos anos mil e novecentos. As oportunidades para frequentarem escolas lhes foram concedidas de igual vantagem em relação aos homens? Quem eram essas mulheres que podiam estudar? Quais eram as finalidades dos estudos? Por que o magistério era considerado uma profissão adequada para as mulheres?

O que motivou a escolha do tema é o fato de compreender a necessidade de trazer à tona temas relacionados à história, às lutas, as conquistas, escolhas e atuação das mulheres na

* Possui mestrado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

vida das suas famílias, na educação, na igreja e em todas as esferas da sociedade. Os escritos sobre o gênero feminino ainda são em número bastante reduzido. Há um silêncio profundo que insiste em perpetuar às gerações. Para mim, escrever sobre e para mulheres é um compromisso, uma responsabilidade, uma meta de vida, uma atitude de amor e solidariedade. É necessário buscar espaço para expressar e também conceder voz a quem teve poucas oportunidades nas décadas e séculos passados.

Como esse assunto será desenvolvido? Em primeiro lugar será realizada uma descrição e reflexão a respeito da história da educação da mulher ocidental na Idade Média. Será que nesse período elas tinham liberdade para estudarem e atuarem fora dos contextos familiares? De que forma foram conquistando espaço no decorrer da história? E qual era o papel do homem durante todo esse tempo? Depois dessa primeira explanação, o texto irá discorrer sobre as mulheres que passaram a frequentar instituições educacionais católicas no Brasil e a sua capacitação e a inserção no trabalho fora de casa, de maneira particular no magistério. As referências bibliográficas utilizadas serão os artigos, dissertações, teses e livros de autores que já se debruçaram em estudar e escrever sobre este e outros assuntos relacionados.

1.2 - A mulher ocidental e a sua história na educação

Escrever sobre mulheres significa romper o silêncio em que ficaram fechadas a vida toda (Perrot, 2007).

Os seres humanos pela própria natureza durante todo o percurso da vida precisa refletir as suas atitudes e repensar novos caminhos até mesmo para a sua sobrevivência e da sua família. Sendo assim é fundamental que continuem se formando para manter os seus empregos e outras garantias. Mas essa regra só funcionava para os homens nos séculos passados, pois no caso da mulher ocidental a situação era bem diferente até há alguns anos.

De acordo com diversos autores, o papel das mulheres nos séculos anteriores era de restrição, controle e submissão. Isso era explicado de diversas formas e uma dessas justificativas era por causa das suas condições biológicas. Pensavam que o sexo feminino era por natureza frágil e, portanto, inferior ao masculino. Às mulheres não eram permitidos exercerem vida pública, darem aconselhamentos e também não podiam estudar ou fazerem outras atividades destinadas aos homens da época. A esse respeito, Leite e Noronha (2015) ressaltam que o sexo feminino já sofreu muito durante a história por causa do preconceito por não serem consideradas competentes iguais aos homens. A justificativa era por conta da

capacidade física e até mesmo a maternidade que as deixavam por um período mais sensíveis. Elas eram excluídas principalmente do direito de estudar.

Foi a partir do século XII, com o surgimento de diversos mosteiros femininos na Europa Ocidental, que algumas mulheres ousaram quebrar a barreira do silêncio e levantaram as suas vozes. Mas para isso, muitas tiveram que entregar-se aos serviços da Igreja Católica e diziam que eram apenas instrumentos ou porta vozes de Deus. Evitavam assumir a própria autoria dos seus livros. Muitas foram ouvidas e aceitas, enquanto outras, foram consideradas hereges, relapsas e condenadas à fogueira.

1.3 - Os estudos da mulher no Brasil

De acordo com o Centro Cultural da Secretaria de Comunicação Social das Câmara dos Deputados (2018), No Brasil, até final do século XIX, somente os homens podiam ocupar os espaços públicos enquanto a mulheres ficavam confinadas dentro de casa cuidando dos afazeres domésticos e tudo o que se referia aos cuidados com a família. Passaram-se muitos séculos para as mesmas tornarem-se pessoas participantes que são hoje. Não era concedido à mulher o direito de aprender a ler, ter opinião a respeito de alguma coisa, herdar qualquer tipo de bens. Dependiam de um tutor masculino para tudo. O seu mundo estava reduzido às paredes da sua casa. Os homens da elite costumavam ir para a Europa cursarem graduações, mas a mulher não. Para alcançarem o direito de estudar, se profissionalizar e votar, as mulheres precisaram quebrar a barreira da sociedade que acreditava que os seus lugares eram dentro de casa. Entretanto, na medida em que o capitalismo avançou, as mulheres passaram a lutar por igualdade de direitos e tentaram ocupar espaço no mercado de trabalho e em outros lugares que antes não lhes eram permitidos. Dessa forma, começaram a se destacar e serem a maioria em vários setores da sociedade como em universidades, empresas, segurança e outros. Isso resultou em autonomia financeira e liberdade para definirem os próprios rumos.

Também nesse contexto de pensar a história da mulher e a sua educação, Dotta e Tomazoni (2015) acentuam que na época do Brasil Colônia, o acesso delas na escola era quase zero. Somente em algumas famílias as meninas tinham o privilégio de estudar. Os estudos iniciais eram feitos em casa com professores particulares e, depois, continuavam o ensino em instituições religiosas com o objetivo de serem freiras. Foi somente a partir das reformas de Marquês de Pombal que as meninas tiveram a permissão para frequentarem à escola desde que não ocupassem os mesmos ambientes que os meninos.

De acordo com Habner (2008), no Brasil até o século XIX a educação conservou-se bastante limitada às famílias que possuíam “berço” ou status social. Até esse período, menos de vinte por cento da população masculina e um número inferior a doze por cento de mulheres sabia ler e escrever. A ideia de um ensino formal para meninas foi somada de forma gradativa ao pensamento de que deveriam receber um ensino para cumprirem as responsabilidades domésticas, mesmo que essa educação fosse bem diferente da que os meninos recebiam. Enquanto o pai vigiava e controlava o ensino dos meninos, a mãe era quem cuidava da formação das meninas até chegar a data do casamento.

A educação de mulheres de classe alta era centrada na preparação para seu “destino final” de esposa e mãe. Além disso, elas eram vistas como as guardiãs do lar e da família e mantenedoras da “base moral” da sociedade. Alguma educação poderia auxiliá-las a serem mães melhores companheiras para seus maridos (Habner, 2018, p. 57).

Se o saber não era bem visto historicamente para as mulheres porque era o oposto do que os homens almejam para uma esposa, já a partir do final do século XIX a preocupação mudou. Como afirma Perrot (2007), passou a haver um incômodo, inclusive por parte da Igreja Católica sobre a necessidade de educar as meninas. Esse educar significava dar a elas somente conhecimentos necessários para torná-las agradáveis e úteis: era uma formação para saberem cumprir os papéis de esposas, mães, donas de casa. Esse ensino deveria oferecer conhecimentos de economia, de higiene, de obediência, renúncia, polidez, sacrifício, valores morais de pudor e outros.

De acordo com Monteiro (2012), as mudanças em relação às mulheres chegaram junto com o século XIX, permitindo a criação de ensino básico tanto na Europa quanto na América e também o surgimento de escolas para o curso de magistério feminino. A Igreja Católica rapidamente publicou manuais de condutas que a mulher cristã precisava seguir. A partir daí, ocorreram inúmeras discussões a respeito de como as mesmas deveriam ser educadas. Surgiu também um novo modelo de mãe e educadora e os aspectos sensíveis e frágeis do sexo feminino que até então eram vistos como negativos, passaram a ser considerados como coisas positivas desse gênero. Por outro lado, muitas pessoas enxergavam essas mudanças como caminhos de liberdade para as mulheres alcançarem o trabalho fora de casa.

A literatura rompe fronteiras e, com a leitura surge uma solidariedade feminina que atinge mulheres de todas as classes sociais e de todas as gerações, iniciando reflexões acerca de vivências e experiências pessoais. São dados, assim, os primeiros passos para a docência feminina imaginável e possível, talvez, porque a sociedade já via com outros olhos o trabalho da mulher (MONTEIRO, 2012, p. 14).

Para Oliveira (2019), os pais tinham uma concepção de que o ensino para as meninas tinha que ser diferente da educação dos meninos. Para a mulher bastava saber ler e escrever dentro dos seus próprios lares. Quando iam para o convento significava ampliar o conhecimento na área de bordados, costura, doces, músicas, francês e escrever outras coisas que pudessem ajudar na formação da sua futura família. A religião católica tinha um importante papel no sentido de moldar os padrões de comportamentos femininos. Para o pensamento católico conservador da época, um ensino em escolas laicas, sem a presença de uma formação religiosa iria contaminar as mulheres e poderia prejudicar as famílias. Por isso precisava de escolas católicas para atender as moças, futuras educadoras do lar.

Neste sentido vieram para o Brasil diversas congregações femininas para cuidar da educação, pois eram necessárias mulheres para educar outras mulheres. As irmãs de Santa Catarina chegaram em 1897 na cidade de Petrópolis onde permaneceram por um ano. Pouco tempo depois estabeleceram-se em Juiz de Fora para oferecer serviços na área da saúde e também na educação. No início, os serviços de professora foram para atender à solicitação do Cônsul da Alemanha para educar as crianças da colônia alemã de Juiz de Fora. O ensino era voltado para meninas, mas não tinha o objetivo de formar profissionais. Não demorou muito para o colégio transformar-se em internato feminino, permitindo que outras famílias de média e alta renda colocassem as suas filhas para estudar.

Em 1900, chegavam à cidade mais algumas irmãs para atender à instrução dos colonos alemães de confissão católica. Também elas vinham de Petrópolis (...) para se dedicarem à instrução e educação das crianças da colônia alemã. Alojaram-se provisoriamente no Asilo João Emílio, onde já trabalhavam três irmãs de sua congregação. No dia 15 de janeiro foi reaberta a Escola Católica, também chamada Escola da Glória (AZZI, 2000, p. 156-157).

Assim como as irmãs de Santa Catarina, o colégio Stella Matutina também iniciou os seus trabalhos em 08 de setembro de 1902, quando as primeiras missionárias da Congregação Servas do Espírito estabeleceram-se em Juiz de Fora, dando origem ao colégio. O Colégio Stella Matutina representou um marco na história da educação feminina de Juiz

de Fora, dando espaço e oportunidade para a mulher no contexto social da época. Esse colégio só permitiu o compartilhamento de meninos e meninas numa mesma sala após setenta anos de inauguração.

Além de ter fundado a congregação dos missionários do Verbo Divino, o padre Arnaldo Janssen fundou também uma congregação feminina: as Servas do Espírito Santo. O Colégio Stella Matutina, destinado exclusivamente à educação feminina, foi fundado pelas Servas do Espírito Santo em 1903, e tornou-se o estabelecimento católico mais importante do gênero (AZZI, 2000, p. 158).

No final do século XIX, já havia chegado à cidade de Juiz de Fora duas congregações masculinas: Verbo Divino e Redentorista. A primeira, ocupou-se mais com a educação de meninos, enquanto a segunda dedicou-se às pregações por meio de trabalhos missionários. Tanto uma quanto a outra vieram com o objetivo de colocarem em prática o projeto de romanização em Juiz de Fora, trazendo influências culturais, costumes e hábitos das suas terras de origem. Os redentoristas, apesar de não terem dedicado ao magistério, deram apoio às irmãs da Congregação de Santa Catarina que, durante os primeiros anos lecionaram no próprio salão paroquial da igreja.

Neste sentido Oliveira (2019) destaca que já existia na sociedade do final do século XIX, um pensamento progressista, de mulheres esclarecidas que cuidam, amam, amparam e educam. Essa crença se estendeu até início do século XX. Foi dessa maneira que inventaram a figura da mulher, mãe e professora. Da mesma maneira que uma mãe cheia de amor educa os seus filhos com os ensinamentos morais, essa mulher teria o compromisso de educar também filhos de outras pessoas. Assim, ela foi inserindo-se no espaço fora de casa, podendo ser o sinônimo de autonomia e liberdade.

E a respeito dessas moças, Almeida e Nicolete (2017) acentuam que a revolução do magistério feito por elas e não mais por homens professores, estão relacionadas às mudanças do patriarcado que, desde o início do século XX vinha se transformando. Na época em que os homens dominavam a questão do ensino, essa ocupação era praticada por eles conjuntamente com outras como: medicina, direito, engenharia, jornalismo e padre. Isso tinha duas importâncias: aumentar a renda e ganhar destaque na sociedade. Era um privilégio somente para os homens. O papel mais importante que a mulher poderia desejar no início do século passado era se tornar professora infantil. No novo país/Brasil que surgia e se renovava, cabia ao gênero feminino a importante missão de ensinar. A partir de então,

O magistério alicerçou-se como trabalho feminino em definitivo principalmente no ensino primário e pré-primário e manteve as prerrogativas conquistadas. Os homens concentraram-se no ensino secundário e superior, que foram gradativamente feminizando-se em algumas áreas, como a da educação. A sociedade masculina aceitou sem mais protestos, com exceção de uma ou outra voz isolada, a profissão de professora (ALMEIDA; NICOLETE, 2017, p. 218).

Dessa forma, Santos (2010) acentua que o magistério se tornou coisa de mulher porque a menina já nascia com inclinação para a educação. Isso porque de acordo com a mentalidade da época a maternidade era a realização mais importante da vida da menina. Por conta disso, cada aluno e aluna deveria ser enxergado também como um filho ou filha espiritual. Consideravam próprio da mulher a paciência, o trabalho minucioso e sendo assim o magistério significava uma vocação, sacerdócio que deveria ser exercido com amor, paciência, entrega e doação. Esse discurso justificou as saídas dos homens da sala de aulas, mas não lhes tirou a obrigação de serem os provedores e darem os sustentos às famílias. Por conta disso, as mulheres ganhavam salários baixos e continuavam protegidas, controladas e vigiadas pelos homens da família.

De acordo com a literatura estudada, as autoridades públicas criaram leis para o exercício feminino durante o dia, de modo que não atrapalhasse os cuidados com a casa. Também criaram férias e salários não diferentes dos homens, pois afinal, na década de trinta já poderiam ser eleitoras. Para justificar a função da mãe como educadora, Oliveira e Pereira (2014) escreveram a respeito de uma obra de Jules Mechelet que retrata a mãe como aquela responsável para dar a base da formação e suporte da família, do país, da harmonia e da mãe natureza.

O que justifica estudar e escrever sobre mulheres no contexto educacional? Poderia elencar inúmeras razões, mas vou priorizar umas quatro principais. Em primeiro lugar é o fato de compreender a necessidade de trazer à tona temas relacionados à história, às lutas, as conquistas, escolhas e atuação das mulheres na vida das suas famílias, na educação, na igreja e em todas as esferas da sociedade. Os escritos e pesquisas sobre o gênero feminino ainda são em número bastante reduzidos. Há um silêncio profundo que insiste em perpetuar às gerações. Para mim, escrever sobre e para mulheres torna-se, daqui por diante, um compromisso, uma meta de vida e uma atitude de amor e solidariedade.

Uma história “sem as mulheres” parece impossível. Dessa história, eu, assim como muitas outras mulheres, fui testemunha e atriz. Escrever a história das mulheres é sair do silêncio em que elas estavam confinadas. Mas por que

esse silêncio? Ou antes: será que as mulheres têm uma história? (PERROT, 2007, p. 13-16).

Em conformidade com Perrot (2007), no imenso silêncio em que as mulheres permaneceram durante todos os séculos passados, não estavam sozinhas. Com elas estão inúmeras vidas afogadas no esquecimento, representando parte da humanidade inteira. No entanto esse silêncio é bem mais pesado sobre elas. Porque, para muitas sociedades, calar as mulheres significa colocar ordem nas coisas. Por isso, falavam-se pouco delas. Se não eram vistas não eram faladas.

Conclusão

Para encerrar este artigo com um tema de proporção tão relevante e necessário faz sentido parafrasear as palavras de Perrot (2007), que escrever sobre mulheres é mais do que adquirir conhecimentos a respeito da sua história. Significa transpassar o silêncio em que ficaram enclausuradas a vida toda. É necessário que mais pessoas digam sobre elas, falem e escrevam a respeito das suas lutas, conquistas e concedam espaço para as suas falas. Pois o silêncio que predominou sobre diversos grupos na história, aconteceu de forma bastante acentuada para o feminino. Desde a antiguidade, passando pela Idade Média até chegar aos nossos dias não tem sido nada fácil a conquista da liberdade e o direito de ter voz e presença em todas as esferas da sociedade. Não são muitos os relatos sobre a presença da mulher na escola nos séculos passados. Foi a partir do início do século XX com as modificações nas leis educacionais e com as instalações de algumas congregações religiosas femininas é que um determinado número de moças, de situação social e econômica favorável, teve acesso aos estudos. Já a sua capacitação para o trabalho, de modo especial para atuar no magistério só aconteceu de forma mais frequente a partir da década de trinta.

Bibliografia

AQUINO, Maurício de. **A diáspora das congregações femininas portuguesas para o Brasil no início do século XX: política, religião, gênero.** Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010483332014000100393>. Acesso em: 09 de nov. 2020.

AZZI, Riolando. **O altar unido ao trono: um projeto conservador.** São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. **Sob o báculo episcopal:** a Igreja Católica em Juiz de Fora, 1850-1950. Juiz de Fora: Centro da Memória da Igreja de Juiz de Fora, 2000.

ALMEIDA, Jane Soares de.; NICOLETE, Jamilly Nicácio. **Professoras e rainhas do lar:** o protagonismo feminino na imprensa periódica (1902-1940). Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010440602017000600203&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 30 de ago. 2020

Assis, Maria Elisabete Arruda de; Santos, Taís Valente dos (Org.). **Memória feminina: mulheres na história, história de mulheres.** Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2016.

DOTTA, Alexandre Godoy; TOMAZONI, Larissa Ribeiro. **A condição da mulher no espaço educacional brasileiro: aspectos históricos sociais da trajetória.** Disponível em: https://educere.bruc.com.br/arquivo/pdf2015/19934_11310.pdf. Acesso em: 04 de abr. 2020.

LEITE, Renata Macedo e NORONHA, Rosângela Moraes Leite. **A violência contra a mulher:** herança histórica e reflexo das influências culturais e religiosas. Revista Direito e Dialogicidade, Crato, CE, vol.6 , n.1, jan./jun. 2015.

LEONARDI, Paula. **Congregações católicas e educação: o caso da Sagrada Família de Bordeaux.** Disponível em: www.uem.br . Acesso em: 09 de nov. 2020.

LOURO, Guacira Lopes. Mulheres na sala de aula. In: Mary Del Priore (org.); **História das mulheres no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2004.

MONTEIRO, Ivanilde Alves. **A mulher na história da educação brasileira.** Disponível em: www.histedbr.fe.unicamp.br/seminario9/PDFs/4.09.pdf. Acesso em: 01 de ago. 2020.

MOTTA, Vera Lúcia Barreto; SANTOS, Valéria Maria Barreto Motta dos. **Liderança feminina à luz da Bíblia.** Qualit@s Revista Eletrônica ISSN 1677 4280 Vol.8. No 1 (2009). Disponível em: <http://revista.uepb.edu.br/index.php/qualitas/article/view/393/275>. Consulta realizada em: 09 de jul. 2020.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. **A escrita feminina medieval: mística, paixão e transgressão.** In: GONZÁLEZ, José María Salvador. (org.). Mirabilia 17 (2013/2). Disponível: <<https://dialnet.unirioja.es> > descarga > articulo>. Acesso em: 18 de set, 2019.

OLIVEIRA, Terezinha; Pereira, Jacqueline Nunes. **Jules Michelet:** um olhar sobre a mãe no papel de formação da criança. Disponível em: Educação e Fronteiras On-Line, Dourados/MS, v.4, n.12, p.118-127, set./dez. 2014. Acesso em: 28 de ago. 2020

O PROGRESSO DAS MULHERES NO BRASIL 2003–2010 / Organização: Leila Linhares Barsted, Jacqueline Pitanguy – Rio de Janeiro: CEPia ; Brasília: ONU Mulheres, 2011.

PEREIRA, Mabel Salgado. **Romanização e reforma ultramontana: Igreja em Juiz de Fora, 1890 – 1924.** Juiz de Fora: Notas e Letras, 2004.

Perrot, Michelle. **Minha história das mulheres.** Tradução Ângela M. S. Côrrea]. — São Paulo: Contexto, 2007.

____. **História das mulheres no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2004.

____. **As mulheres ou os silêncios da história.** Bauru,SP, EDUSC, 2005.

PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. (Org). **Nova história das mulheres no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2018

REZZUTTI, Paulo. **Mulheres do Brasil: a história não contada.** Rio de Janeiro: Leya, 2018.

ROGERS, Rebecca. **Congregações femininas e difusão de um modelo escolar: uma história transnacional.** Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/pp/v25n1/v25n1a04.pdf>>. Acesso em: 09 de nov. 2020.

SAPATERRA, Paula Sapaterra. **Colégios católicos femininos: a educação no colégio patrocínio.** Verbum –Cadernos de Pós-Graduação, n. 1, p. 48-65, 2012.

SWAIN, Tânia Navarro. **Por falar em liberdade...** In: STEVENS, Cristina; OLIVEIRA, Susane Rodrigues de; ZANELLO, Valeska. **Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas.** Ilha de Santa Catarina: Mulheres, 2014. 620 p.

Disponível em: <<http://www.novosite.ssps.org.br/public.asp?366-367-historico>>. Acesso em: 11 out. 2020.

Disponível em: www.arquisp.org.br. Acesso em: 11 out. 2020.

Disponível em: <congregar.org.br/a-historia> Acesso em: 11 out. 2020.

Disponível em: www.acss.org.br. Acesso em: 11 out. 2020.

RELIGIOSIDADE CATÓLICA NA INFÂNCIA

Viviane de Sousa Rocha*

Resumo:

Este trabalho aborda a religiosidade na infância, tema cujo interesse foi despertado pela leitura do livro de Antônio Ávila, *Para conhecer a psicologia da religião* (2007), que fez parte da bibliografia sugerida na disciplina Psicologia da Religião, cursada no ano de 2020. A pesquisa consiste em um estudo bibliográfico. Nosso objetivo geral é investigar o fenômeno da religiosidade na infância, de acordo com a percepção da psicologia evolutiva religiosa, através de um diálogo crítico e recíproco entre a psicologia e a religião. Os objetivos específicos do trabalho consistem em: investigar a religiosidade na infância; estudar autores de referência teórica, tais como Jean Piaget; James Fowler e cotejar os materiais das teorias de nossa referência com outros textos e a prática do ensino religioso escolar. O trabalho divide-se em: introdução ao tema da religiosidade infantil, justificativa, desenvolvimento (em que nos aprofundamos nos conceitos, definições e teorias de Fowler e Piaget), outros textos e considerações finais.

Palavras-Chave: Religiosidade. Infância. Fases do Desenvolvimento.

1 - Introdução

O tema deste trabalho consiste na religiosidade na infância, cujo interesse foi despertado a partir da leitura do livro *Para conhecer a psicologia da religião* (ÁVILA, 2007), sugerido na disciplina *Psicologia da Religião*, cursada no ano de 2020 na *Especialização em Ciência da Religião*. Além disso, podemos afirmar que a vivência e a experiência com crianças no ambiente profissional e familiar, pois sou mãe de dois meninos um de 6 anos e outro de 8 anos, professora e já fui catequista, e atuei no movimento da Renovação Carismática Católica com as crianças no ministério para crianças, também justificam a

* Especialista em Língua Portuguesa(2003) e Estudos Literários pela UFJF(2001), licenciada em Letras pela Universidade Federal de Juiz de Fora, Pós-Graduada em Ciências da Religião/Ciências Humanas, pela mesma universidade. A perspectiva de confessionalidade católica perpassará alguns pontos do trabalho, justamente por ser esta a confissão teológica da autora, devido à sua vivência e experiência. País de origem: Brasil. E-mail: visrocha1977@gmail.com.

escolha temática, pois pude observar a adequação da linguagem e o brincar como ferramenta pedagógica, assim como as etapas que fala Piaget.

Como professora de língua portuguesa de uma escola municipal percebo a ausência do conteúdo ensino religioso e em trabalhos realizados das crianças e adolescentes percebe-se a necessidade de esclarecimentos de termos de forma reflexiva e compreensiva. Por exemplo, o termo protestantismo, cito um trabalho do Gênero textual biografia que realizei, em que o aluno fez sobre Martin Luther King descobrindo que ele era protestante, porém desconhecia o termo. A própria turma esclareceu o termo com base nas aulas de história se referiram ao Lutero. Pensei como daria um trabalho interdisciplinar ou transdisciplinar se tivesse o professor de ensino religioso, como poderia ampliar a cultura e outros aspectos como o conhecimento de direitos humanos e a alteridade, tolerância e a diversidade cultural. Cabe ressaltar que a rede municipal de educação de Juiz de Fora não possui a disciplina, o conteúdo ensino religioso, porém como profissional da humanas, letras, ensino de língua portuguesa, a partir do exemplo, pode-se problematizar essa ausência da disciplina na rede pública de ensino municipal, já que consta como área de conhecimento na BNCC.

A Psicologia da Religião preconiza investigar o fenômeno religioso a partir de sua motivação, sua percepção e seus efeitos na psique humana, tanto individual quanto coletivamente. Distinguindo-se das Ciências Sociais, a Psicologia da Religião investiga os fenômenos religiosos grupais a partir de suas condicionantes psicológicas e de seus efeitos sobre a psique dos respectivos indivíduos. Distingue-se também da Teologia, pois não se ocupa com a questão da verdade propriamente dita nas distintas religiões, mas com as repercussões anímicas destas sobre o ser humano, em suas emoções, cognições e comportamentos. Assim, ela promove um diálogo crítico e recíproco entre a Psicologia e a Religião e esta será a perspectiva neste trabalho, abordaremos conceitos, definições e temas distintos, tais como *religião*, *religiosidade*, *experiência religiosa*, *religiosidade na infância*, *fases da infância e estágios da fé*, os quais servirão de embasamento para as reflexões e problematizações dos aspectos do ensino religioso de forma prática.

Já, quanto a religiosidade o livro de Ávila (2007, p.69) diferencia *experiência religiosa* de *religiosidade*. Segundo o autor, esta última é diferente em cada fase do desenvolvimento do ser humano, de modo que a religiosidade na infância apresenta características próprias. A teoria de Jean Piaget acerca das fases do desenvolvimento cognitivo infantil e de James Fowler sobre os *estágios da fé* constituem a base teórica deste trabalho. A religiosidade na infância, portanto, será abordada a partir de uma introdução ao

tema proposto por estes autores, a partir da leitura do livro de Ávila (2007) em diálogo com outros textos.

Nosso objetivo geral é investigar o fenômeno religioso infantil e a religiosidade na infância, na percepção da psicologia evolutiva religiosa, de acordo com a proposta da *Psicologia da Religião*. Os objetivos específicos do trabalho consistem em investigar a religiosidade na infância, analisar a referência teórica (a saber: as teorias de Jean Piaget e de James Fowler) em relação com outros textos. O trabalho é uma pesquisa inicial, bibliográfica, podendo suscitar outras questões.

2. Justificativa

As crianças compõem um grupo disruptivo no contexto religioso, já que seu choro e brincadeiras importunam fiéis e pregadores durante as missas. Muitas vezes, as crianças são tratadas como “miniadultos” por alguns, esperando-se que, quando nas catequeses ou nas igrejas, nas famílias, ou nas escolas, crianças de cinco anos apenas se sentem e ouçam àquilo que dizem o adulto, o catequista, o pregador. Já o professor na escola, ou nos diversos ambientes da sociedade, a linguagem deve se adequar a fase das crianças. Assim justifica-se esta pesquisa ao olhar diferenciadamente para a criança a partir das pesquisas já existentes de Jean Piaget e outros pesquisadores.

Segundo Piaget, a coerção não funciona: é através da brincadeira que se constrói o conhecimento, ou seja, a partir da participação ativa (música, teatro, fantoches, jogos etc). É importante observar as características de cada fase da criança e contemplá-las para a realização das atividades propostas pelo adulto, seja na escola ou na catequese, na comunidade ou em casa. De acordo com a fase da criança, deve-se atentar para a utilização de uma linguagem adequada, que engloba, por exemplo, música, trabalho com as cores, arte, material concreto e brincadeiras. Na catequese, uma forma de falar a linguagem da criança consiste, por exemplo, na utilização da Bíblia da Criança e na contação de histórias; assim como uso de materiais concretos na escola como tangram, alfabeto móvel, jogos pedagógicos etc. Na escola o material dourado, tangram, alfabeto móvel, no ensino religioso outros materiais poderão com criatividade ser utilizados de acordo com cada etapa pelo professor ao observar sua prática pedagógica.

3. Desenvolvimento Referências Teóricas

3.1 Religião

Sabemos que a religião fala também sobre o ser humano. Somente humanos são religiosos. A religião e o humano são do nosso interesse de estudo.

Para desenvolver o presente trabalho, iremos delimitar o objeto e apresentar o conceito de religião utilizado (ÁVILA, 2007, p.13-15). Dentre tantas definições, trata-se aqui daquela elaborada por Juan Martín Velasco, presente no livro de Ávila (2007, p.14):

A religião é um fato humano complexo e específico: um conjunto de sistemas de crenças, de práticas, de símbolos, de estruturas sociais por meio das quais o homem, nas diferentes épocas e culturas, vive sua relação com um mundo específico: o mundo do sagrado. Esse fato caracteriza-se por sua complexidade e - nele põem-se em jogo todos os níveis da consciência humana - e pela intervenção de uma intenção específica de referência a uma realidade superior' invisível, transcendente, misteriosa, da qual se faz depender o sentido último da vida (VELASCO apud ÁVILA, 2007, p.14).

A religião é um fato humano complexo, uma busca de sentido, e o que distingue a busca religiosa de outros tipos de busca é a referência ao Sagrado. Santo Agostinho afirmou: “Fizeste-nos para Ti e inquieto está nosso *coração*, enquanto não *repousa* em Ti” (CONFISSÕES). Benko (1991, p.9) afirma que “durante séculos o leitor descortinou nas Confissões de Santo Agostinho a riqueza das vivências da procura de Deus e seu encontro”. Essa é a substância da religião; o que a distingue de outros fenômenos humanos, segundo Ávila (2007, p. 15), é a busca pelo Sagrado. O autor Ávila(2007) ainda apresenta o termo *espiritualidade*, usado por alguns no lugar de *religiosidade*, sem, no entanto, aprofundar o debate. Ele utiliza os termos *religiosidade* e *religião*, dos quais também faremos uso. Não nos aprofundaremos, neste trabalho, no termo *espiritualidade*.

3.2 Experiência religiosa e religiosidade

No que se refere à diferença entre *experiência religiosa* e *religiosidade*, Ávila afirma que uma *experiência religiosa*, íntima e pessoal, pode fundamentar ou não uma vivência religiosa plena (ÁVILA, 2007, p.69). Já para designar a *religiosidade*, o foco do nosso trabalho, o autor afirma que ela consiste em todo comportamento, atitude e crença de caráter religioso, independentemente de sua origem (experiência pessoal, aprendizagem, tradição, rotina etc.) e de toda avaliação (maturidade, sanidade, profundidade, intensidade etc.).

3.3 Fowler e Piaget

Para responder à nossa questão, acerca de como a criança adquire a religiosidade, apresentamos, de forma introdutória e breve, as etapas do desenvolvimento da infância, propostas por Piaget, e os *estágios da fé*, identificados por James Fowler. Dentre as fases propostas por Piaget, nos deteremos especialmente sobre aquelas denominadas *período sensório-motor, pré-operacional e operações concretas*.

O período “sensório-motor” compreende as crianças de zero a dois anos. Nessa fase, ela evolui as respostas ao meio, deixando de ser capaz apenas de respostas reflexas e desenvolvendo outras, nas quais existe uma incipiente intencionalidade. Há, também, um progressivo avanço em sua compreensão da realidade, de modo que se torna capaz de se diferenciar do outro e do mundo externo. O desenvolvimento mental da criança inicia-se com o nascimento, talvez até antes. Os comportamentos “sensório-motores”, assim, englobam os aspectos mais primitivos do desenvolvimento intelectual. “Embora na etapa dos 0 aos 2 anos não sejam dados nem sequer os primeiros sinais de religiosidade, ela é crucial para a futura religiosidade da criança, porque nela se constituem as estruturas básicas de sua personalidade.” (ÁVILA,2007, p. 138)

Já dos dois anos aos seis anos, a criança encontra-se na fase “pré-operacional”. A aquisição da linguagem é a fronteira que marca o limite entre o período “sensório-motor” e a etapa seguinte, uma vez que a criança se torna capaz de representar a realidade por meio de conceitos e símbolos, adquirindo uma capacidade intelectual que supera a etapa anterior. “Dos 2 aos 3 anos e meio aproximadamente, na qual aparecem referências a alguns sinais e símbolos religiosos, como, na tradição cristã, a cruz, as imagens de Jesus ou da Virgem Maria etc.,” assim como os primeiros comportamentos “religiosos”: algumas orações simples aprendidas de cor, benzer-se etc. Na aparição desses comportamentos, assinala Montessori, tem um papel importante a imitação dos adultos com quem a criança convive, suas atitudes e a educação religiosa que lhe dão. Nessa imitação existe grande influência afetiva, já que se imita aquele de quem se gosta. O período “pré-operacional”(ÁVILA, 2007, p. 140) caracteriza-se por seu egocentrismo, embora mais moderado que na etapa anterior. Vive sua relação com a realidade a partir de sua concepção animista. Deus, o mundo e suas relações mútuas expressam-se por meio de uma linguagem de fábula. Também nessa etapa encontra-se a concepção antropomórfica de Deus, a criança no final dessa etapa, em torno dos 5 anos, inicia um período, que se prolonga até os 11 anos, no qual articula pela primeira vez o conceito de Deus.

Finalmente, na fase de “operações concretas”, que se estende dos 7 aos 11 anos, verifica-se uma maior atividade intelectual, relativa à entrada na escola, à realização de tarefas e ao aumento gradual da percepção e de conhecimento do mundo. “Há uma mudança na compreensão da realidade, que se torna mais objetiva e operativa, marcando o período compreendido entre o final da etapa anterior e a chegada da puberdade”(ÁVILA, 2007, 141-143).

Ávila (2007, p.138), afirma que alguns autores tendem a localizar o surgimento da religiosidade quando aparecem os primeiros gestos religiosos, entre 2 e 3 anos, ou com o início do “uso da razão”, em torno dos 7 ou 8 anos. Alguns, inclusive, situam a religiosidade em período mais tardio da vida. O pesquisador K. Tamminen (1991, p.41-62 apud ÁVILA, 2007, p.149) constatou que as crianças têm mais experiências religiosas, estando mais próximas de Deus antes da puberdade. No entanto, os relatos das pesquisas não têm necessariamente o mesmo significado, pois, quando entrevistados acerca das experiências religiosas, os adolescentes tendem a fazer relatos pessoais ricos e variados, enquanto as crianças tendem a destacar eventos concretos (ÁVILA, 2007, p. 149). Portanto podemos constatar que a partir dos pesquisadores citados há uma concordância que há religiosidade na infância, mas o seu surgimento para uns é em determinado tempo mais cedo que para outros que tendem a situar a partir dos 7 ou 8 anos com início do “uso da razão”.

4 Religiosidade na Infância

Ainda que faltem estudos sobre o tema, a experiência parece demonstrar que as crianças que tiveram na infância uma iniciação à abertura do Mistério e à oração encontram-se mais capacitadas para desenvolver essa atitude que aquelas que, embora vivessem entre adultos que a possuíam, não se preocuparam em abri-la para seus filhos por falta de tempo ou por respeito à sua liberdade: "Deixemos que ela decida quando for maior" (ÁVILA, 2007).

Ao ler a citação acima, referendamos os ensinamentos de Piaget e Fowler, citados em Ávila (2007), no que diz respeito à necessidade imperativa de se conhecer as etapas do desenvolvimento humano para melhor adequar a linguagem a um público específico e tornar mais eficaz a comunicação. E a necessidade da comunidade ser respeitada, e saber que a religião(ou melhor o sentimento religioso) tornou-se foro íntimo. “Para o homem moderno, entretanto, sentimentos religiosos pertencem à esfera íntima, porque carentes de função publica.”(ZILLES, 2006, p.249) Pois em ambiente escolar público o ensino é laico, no Brasil,

voltado para um público diversificado inserido no contexto de pluralismo religioso em que vivemos. Segundo Elisa Rodrigues a religião está duplamente autorizada na sociedade do ponto de vista jurídico e cultural. Portanto de forma não confessional nas escolas públicas. Relaciona-se com o que a BNCC preconiza de diversidade, direitos humanos e cultura da paz. E sabe-se que a religião está na sociedade na cultura, exemplo literatura, arquitetura, pinturas etc. Segundo Elisa Rodrigues: “Compreender o ER como área de conhecimento da Educação Básica significa tematizar o fenômeno religioso desde as séries iniciais, a fim de contribuir para a própria manutenção do sentido de Estado laico no Brasil” admite a relevância do fato religioso como elemento que constitui nossa cultura.

Ponderamos, aqui, sobre a importância do ensino religioso escolar e diferenciamos, ensino sobre religião (ensino religioso) de ensino de religião que deixamos para a família, a catequese, as igrejas, comunidades, a educação para fé, que possui liberdade na nossa sociedade.

Observa-se o que as pesquisas trazidas por Antonio Ávila abordam como resultados de pesquisa no mundo sobre a temática religiosidade na infância. Pensando também em comunidades religiosas e na influência da família. Fala em linguagem com caracteres cristãos exemplos das crianças e da religião, cabe também ressaltar que o ensino religioso que se refere das pesquisas parecem ser de caráter confessional e ocorre em outro contexto diferente do Brasil. Os resultados das pesquisas contidas no livro de Antonio Ávila que expõe quanto a influência dos pais ou pessoas próximas, em que Ávila (2007, p. 152-153) explica que todas as pesquisas que estudaram a influência dos pais na religiosidade infantil convergem para a conclusão de que “as mães têm um papel primordial na religiosidade de seus filhos, tanto na infância como na adolescência ou primeira juventude.” No entanto, essa influência, às vezes, pode ser indireta, pois são os pais que, de alguma forma, controlam as "outras influências" na vida dos filhos (por exemplo: frequentar ou não a igreja, escolher a escola etc.). Os estudos constataram que a frequência dos pais à igreja é o fator mais importante. Entretanto, a socialização pode ter duas direções, de modo que os filhos também podem afetar as atitudes e a religiosidade de seus pais, especialmente quando estes definem a educação que lhes será dada ou frequentam escolas de pais, grupos de catequistas etc. R. Vianello (apud AVILA, 2007, p.152) realizou um estudo comparativo sobre a influência do ensino religioso sistemático no ambiente escolar, no qual compara duas amostras, formadas por um total de cem crianças entre 6 e 10 anos, distribuídas proporcionalmente segundo idade e ambiente. A primeira amostra correspondeu a um centro onde existia normalmente o ensino religioso, enquanto a segunda foi formada por uma escola rural da província de Veneza, onde a

disciplina não era dada havia três anos. Vale ressaltar que, nos dois grupos, existia educação religiosa nas famílias.

R. Vianello (apud AVILA, 2007, p.152) realizou um estudo comparativo sobre a influência do ensino religioso sistemático no ambiente escolar, no qual compara duas amostras, formadas por um total de cem crianças entre 6 e 10 anos, distribuídas proporcionalmente segundo idade e ambiente. A primeira amostra correspondeu a um centro onde existia normalmente o ensino religioso, enquanto a segunda foi formada por uma escola rural da província de Veneza, onde a disciplina não era dada havia três anos. Vale ressaltar que, nos dois grupos, existia educação religiosa nas famílias.

Em seu estudo, Vianello concluiu que as crianças de todas as idades com ensino religioso escolar referiam-se mais frequentemente a Deus e assimilavam melhor os conceitos sobre ele do que aquelas que careciam desse ensino. As crianças mais instruídas pareciam assimilar melhor as noções religiosas, mas essa melhor escolarização não se traduzia em um encontro pessoal com o divino. Assim, embora não se possa estabelecer exatamente que a variável instrução seja totalmente responsável pelas diferenças entre os grupos, pode-se afirmar, com toda segurança, que ela é corresponsável pela religiosidade. A partir do estudo de Vianello, confirma-se a hipótese de que a instrução religiosa sistemática na escola influi sobre o aspecto cognitivo da imagem de Deus, ainda que não haja evidências de que exerça influência sobre seu aspecto afetivo.

Posteriormente, sucederam-se estudos feitos em distintos países, com resultados semelhantes. A catequese familiar e comunitária, diferentemente do ensino religioso escolar, não influi na aquisição cognitiva dos atributos divinos, mas permite o processo de interiorização dos conceitos e das vivências, sendo fonte de autênticas atitudes religiosas. No despertar para a religiosidade, influem, em ordem decrescente, a educação familiar, a reflexão pessoal e a escola. Já quanto as etapas, as fases, as idades vejamos o que tem a nos dizer Piaget e Fowler. Dada a importância dos estudos de Piaget sobre os estágios de desenvolvimento intelectual humano, muitos autores usufruíram de sua construção para desenvolverem seus estudos em suas áreas temáticas. Um destes que podemos citar é o americano James Fowler, que aqui nos é interessante, pois, traz à baila uma análise relacionada a religiosidade do homem e, o que nos interessa, a religiosidade infantil.

Piaget fala em fases do desenvolvimento cognitivo da criança e Fowler, no campo da psicologia evolutiva, baseia-se sobretudo em Erikson, Piaget e Kohlberg para falar de *estágios da fé*. Utilizamos Piaget e Fowler como referência para tematizar a religiosidade da criança, sem nos aprofundar em todos os estágios de Fowler apenas citando dois: **Estágio 0 (0 a 2**

anos): fé original, que envolve princípios da confiança emocional básica que ocorre no útero materno e durante os primeiros meses de vida da criança. **Estágio 1 (2 a 6 anos):** fé intuitivo-projetiva. Ocorre na primeira infância. Corresponde à etapa pré-operacional de Piaget, quando há a aquisição da linguagem e a criança torna-se capaz de representar a realidade por meio de conceitos e símbolos, o que lhe dá uma capacidade intelectual que supera a etapa sensório-motora. Emerge da "fé original ou indiferenciada". É o resultado da união dos ensinamentos e dos exemplos dos adultos significativos com o desenvolvimento cognoscitivo egocêntrico e a capacidade imaginativa da criança. Ela intui a experiência do Sagrado, além de conhecer as proibições e o conceito inicial de moralidade. A transição para o próximo estágio se dá com o surgimento do pensamento operacional concreto e a resolução das questões edipianas” (SILVA, 2012, p. 34). Cabe ressaltar a importância da linguagem em que:

O desenvolvimento da linguagem, da capacidade de percepção e do pensamento está relacionado com o desenvolvimento do conhecimento sensório-motor. Para Fowler a criança, nesta fase, usa as novas ferramentas da fala e a representação simbólica para organizar a sua experiência sensorial transformando-a em unidades de sentido. (SILVA, 2012, p. 34)

No contexto do Brasil, o ensino religioso escolar não está presente em todas as escolas e em algumas redes como na rede municipal de ensino de Juiz de fora, o conteúdo não existe. Percebe-se a necessidade de conhecer as Teorias de Piaget para o ensino religioso escolar. Mas também em todo e qualquer ambiente de ensino, e em todas as disciplinas e séries os professores deveriam estudar e fazer uso destas teorias.

Assim, de acordo com cada fase, para que a comunicação seja efetiva, deve haver a utilização de uma linguagem própria, como a linguagem voltada para etapa sensório-motor. Para Fowler a criança, nesta fase, usa as novas ferramentas da fala e a representação simbólica para organizar a sua experiência sensorial transformando-a em unidades e conteúdo adequado podendo suscitar aprendizagem que resultará na reflexão do educando e na formação de cidadãos mais adiante infere-se, e é o que observa-se a partir das colocações sobre ensino religioso escolar de Elisa Rodrigues:

Se a Educação Básica deve ocupar-se da formação dos nossos jovens cidadãos, como indica claramente a Constituição, a fim de que exerçam plenamente seus direitos e deveres, inclusive, no tocante à liberdade de crença, de culto e ideológica, a escola brasileira (pública ou privada) deve cultivar o respeito pela diferença e o reconhecimento dela. O que significa dizer que quando na escola o educando aprende a reconhecer a diferença e respeitá-la, aprende também que todos/as – independente da classe social, da faixa etária, da etnia, da condição sexual e da religião – são dignos de serem tratados com dignidade e igualdade. (RODRIGUES, s/d, p.5)

Elisa Rodrigues aborda a questão do ensino religioso escolar e as etapas de acordo com Piaget, na importância da prática de ensino religioso escolar, expõe prática bem sucedida de uma professora em que trabalha com o globo terrestre e as várias religiões do mundo e chama a atenção das crianças para a noção de responsabilidade e cuidado da Terra. Elisa aborda de forma crítica quanto ao fato dos educadores conhecerem as teorias de Piaget e registra que:

(...) seria pedir demais aos educadores que fossem também especialistas em psicologia, mas sabemos que parte da sua formação volta-se para o conhecimento das fases do desenvolvimento cognitivo da criança. Seja com Piaget (1896-1980) ou com Vygotsky (1896-1934), ou, tomando ambos em perspectiva complementar, a ênfase do primeiro que destaca o desenvolvimento cognitivo conforme estágios que evoluem de estruturas simples para mais complexas que resultam em comportamentos específicos de determinadas fases (sensório-motor; pré-operatório; operatório concreto; operatório formal) e, a ênfase do segundo, cuja abordagem do desenvolvimento cognitivo prima pelo aspecto sociocultural, são aqui, desde já, supostas como necessárias para se pensar o ER e a sua prática.

Percebe-se que não somente necessárias para pensar a prática de ensino religioso na escola, mas também para uma catequese, ou para a família compreender melhor a linguagem da criança de forma a não repreender as descobertas, o brincar, (ou o amigo invisível) se faz importante o conhecimento das teorias de Piaget. Quando uma criança joga ou quebra seu brinquedo, pode estar vivendo segundo estas fases, um processo de aprendizagem. Na escola as crianças na fase pré-operatório por exemplo, (02-06 anos de idade) observa-se no ensino da língua portuguesa o uso do alfabeto móvel, ou outros recursos como tangram, material dourado, exemplos de materiais concretos. Concorda-se assim, que é necessário conhecer um mínimo destas fases para atuação direta, melhor, eficaz e que envolva as crianças portanto, linguagem adequada.

O Professor Eduardo Gross em artigo para a revista *Numen* explicita a religião como objeto de importância para o conhecimento presente na cultura humana e a dimensão humanista e compreensiva na Ciência da religião e no Ensino religioso :

A valorização da religião como uma dimensão importante da existência humana é o fruto mais significativo que pode brotar desta confluência de interesses entre o Ensino Religioso e a Ciência da Religião. Ninguém questiona a presença dos Estudos Literários na universidade e nem na escola. Apesar de a valorização social destes estudos ainda estar aquém do que uma postura humanista desejaria, ao menos não se vislumbra uma escola sem literatura, nem uma universidade sem ela. Com a

introdução recente da Filosofia nos currículos escolares, embora de modo ainda precário, pode-se esperar uma situação semelhante com relação a esta disciplina. **Por que com a religião deveria ser diferente?** Podemos evocar razões históricas e mesmo erros grosseiros da tradição religiosa ocidental para explicar a necessidade desta pergunta. Diante disso, cabe afirmar a importância de se conceber o estudo acadêmico da Ciência da Religião e o Ensino Religioso como instrumentos de elaboração crítica e significativa de um **conhecimento presente na cultura humana.** (GROSS, 2014,p.136)(negrito nosso)

Considerações Finais

Tendo exposto os estágios do desenvolvimento humano propostos por Piaget, e os “estágios da fé” propostos por Fowler é possível inferir que a religiosidade e a fé na infância são caracteres que estão intimamente relacionados às interações do indivíduo com o meio. E que a disciplina ensino religioso na escola no contexto do Brasil não está presente em todas as escolas públicas (ausente na rede municipal de Juiz de Fora por exemplo), mesmo sendo área de conhecimento na BNCC, fato que abordamos como problematizador, porém sem desenvolvê-lo. Já “o Ensino Religioso como instrumento de elaboração crítica e significativa de um conhecimento presente na cultura humana” (GROSS, 2014,p.136) influi para ampliar o conhecimento da criança de forma crítica e reflexiva na sociedade e na cultura humana. E o ensino religioso para Gross se refere a uma disciplina humanista e compreensiva e Elisa Rodrigues importa para a cidadania, reconhecimento da diversidade e reflexão do educando. Sendo assim um conteúdo que poderia estar presente também na rede municipal de ensino de Juiz de Fora.

Referências

ÁVILA, Antônio. *Para conhecer a psicologia da religião*. São Paulo: Loyola, 2007.

BENKÖ, Antal. *Psicologia da religião*. São Paulo: Loyola, 1981.

GROSS, Eduardo. *Conhecimento sobre religião, Ciência da Religião e Ensino Religioso*

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 17, n. 1, p. 119-138 ano 2014

RODRIGUES, Elisa. Ensino religioso: área de conhecimento da educação básica DISPONÍVEL em:

https://www.academia.edu/3726804/Ensino_religioso_como_%C3%A1rea_de_conhecimento

Acesso: 16-11-2020

SILVA, M. E. A. . O processo de desenvolvimento da fé e a formação docente, a partir de James w. fowler. In: IX Congresso Nacional de Educação PUCPR, 2012, Curitiba. EDUCERE IX Congresso Nacional de Educação, 2012.

ZILLES, Urbano, Situação Atual da Filosofia da Religião. Rev.trim. Porto Alegre. v.36 no151 Mar.2006 p.239-271.

GT 3: CATOLICISMO, GÊNERO E SEXUALIDADE

Coordenação

Marcela Máximo

Renan Maciel

Ementa:

Tem-se questionado na atualidade como o catolicismo hegemônico, uma das vertentes institucionais moralistas do cristianismo, impõe um padrão sexual binário e, por consequência, regulador do desejo e do prazer, e, ao final exerce um poder sobre o corpo. O presente Grupo de Trabalho pretende reunir pesquisadores que se deitam a investigar questões relacionadas à ingerência católica no que concerne ao corpo do indivíduo, à sua sexualidade, ao exercício do prazer, e como, a reunião de todos esses elementos, podem “performatizar” o gênero e o sexo binários em masculino/feminino e, como isso pode ser útil ao exercício controlado da fé e da crença- o que reflete se vê refletido na política, no direito de liberdade e expressão e, mais ainda, no direito à liberdade religiosa, assentando a igreja católica em oposição à diversidade sexual e de gêneros. Procura-se discutir trabalhos que versem, dentre outros, sobre 1) sexualidade e religião católica, 2) diversidade sexual e religiosidade/espiritualidade/, 3) corpo, prazer e desejo na prática da fé cristã, 4) gênero e sexualidade na igreja, 5) moral cristã, 6) ministério eclesial e a diversidade sexual, 7) conflitos políticos e institucionais entre a igreja católica e a diversidade sexual, 8) exegese bíblica, sexualidade e o controle da carne, etc. Os temas deverão enriquecer a discussão da atualidade sobre fé católica, corpo e sexualidade, desejo e prazer no exercício da fé e da prática religiosa cristã.

e-mail para contato:

marcela.fmaximo@gmail.com
gestao.renan@gmail.com

CORPO, DESEJO E PRAZER, PARADIGMA A ATUALIZAR NOS PERCURSOS DE FÉ, E NOS DA PROCURA DA SUA CONSTRUÇÃO, NA IGREJA CATÓLICA.

*António de Oliveira Pena**

Resumo:

Este trabalho foi motivado em aprendizagens sobre corpo, desejo e prazer no processo de envelhecimento com longevidade na sequência de comunicações anteriores, destacando-se: 10º Congresso da SOPCOM (Viseu/IPV), *Estratégias de Comunicação para conseguir envelhecimento com Qualidade de Vida* (novembro2017) e I Congresso Internacional Cristianismo Contemporâneo, (Lisboa/ULHT), *Estratégias de Comunicação para conseguir mais influência do Cristianismo na Qualidade de Vida* (maio2018). A postura bíblica sobre género e sexualidades preocupa-se em convencer as mulheres a praticar a castidade e os homens a dominar os desejos sexuais exaltando a continência, percebendo-se a resistência à possibilidade de padres e bispos acederem ao sacramento do matrimónio e de mulheres ao da ordem. No texto salienta-se o corpo como motivação de desejo e prazer para justificar a procura em que seja atualizado a forma de ver da Igreja Católica sobre o assunto a partir do pressentimento de alterações na pastoral católica sobre o sacramento da penitência e do estudo dos pontos de vista de alguns ministros católicos. No prefácio do livro de Naomi Wolf, *“Vagina – Uma nova biografia”*, do padre, professor de Filosofia, Anselmo Borges, consta: *“Mas a obra entra com saber por outras áreas e questões fundamentais deste tempo e de sempre, como a diferença entre a sexualidade feminina e a sexualidade masculina, a relação corpo-mente, no contexto de uma antropologia que se queira atenta aos novos continentes das neurociências e da bioquímica, a influência essencial da linguagem, a violência sobre a mulher e os seus traumas e memórias destruidores, os malefícios ruinosos da pornografia – a pornografia reconfigura o cérebro –, uma educação humanizante para a sexualidade – (...)”*.

Palavras-chave: Corpo como paradigma de fé;Bíblia e sexualidade;Sacramento da Penitência.

Introdução:

A referência à teoria dos campos sociais de Pierre Bourdieu consta no texto para expressar terem sido considerados suficientes os conhecimentos, experiências e competências de algumas envolvidas desta problemática para se aceitar como verdade científica a necessidade de mudanças na Igreja Católica.

* Doutorado em Ciências da Comunicação (FCSH/UNL – 23 de janeiro de 2006). Membro emérito do CICANT/ULHT. E-mail: antoniopena@netcabo.pt

O limite de páginas imposto e de certo modo tratar-se apenas de manifestar a vontade de fazer saber às pessoas que importa procurar mudanças na postura da Igreja Católica face à interligação de corpo/desejo/prazer na atualidade dos percurso de fé, contribuiu para se abordar o assunto em três âmbitos, *postura bíblica*, *sacramento da confissão* e algumas bases sobre *educação da sexualidade como contributo para a Qualidade de Vida*.

Dos estudos sobre a Bíblia podemos salientar que nada se encontrou para além da confirmação de que *Corpo/Desejo/Prazer*, traduzido em sexo, é saudável e agradável, mas nunca casual e sempre realizado apenas no casamento. Neste primeiro número do texto relevou-se a conveniência em ajustar a linguagem não discriminatória que promova a igualdade entre homens e mulheres nos textos bíblicos expressos em português em lecionários e livros respeitantes à oração universal como tarefa vital para provocar, só por si, mudanças prioritárias.

A exigir mais envolvimento académico como fonte de influência para mudanças de comportamento a conseguir na Igreja Católica, depositam-se esperanças em haver bons resultados a partir do comportamento atual dos efeitos da Confissão e dos estudos sobre os efeitos da sexualidade na qualidade de vida, importando sempre ter presente que é no agir que nos aparece a atualidade, o presente a presença.

1. Postura Bíblica.

Ao percorrer as bíblias aqui de casa, *Nova BÍBLIA dos Capuchinhos* (Difusora Bíblica/1998) e *A Bíblia de Jerusalém* (Edições Paulinas/1989) e observar o Google sobre o assunto, fica-se com a sensação de que segundo a *Bíblia* o sexo nunca é casual sendo considerado saudável e bom, mas sempre dentro do casamento. No entanto estudando o *Livro das Origens – Génesis*, fica-se com algumas pontes a partir de 1: 27-28, “*Deus criou o ser humano à sua imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou homem e mulher. Abençoando-os, Deus disse-lhes: ‘Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a Terra (...)’*”. Depois, em 4 *Descendências de Caim*. 5 *Patriarcas*. 6 *Dilúvio*: 1-2, “*Aconteceu que os homens começaram a multiplicar-se sobre a Terra e deles nasceram filhas. Os filhos de Deus, vendo que as filhas dos homens eram belas, escolheram entre elas as que bem quiseram, para mulheres*”. 9 *Bênção renovada e Aliança*: 1, *Deus abençoou Noé e os seus filhos, e disse-lhes: ‘Sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a Terra’*. 25 *Os filhos de Quetura*. 26 *Casamento de Esaú*. 38 *Judá e Tamar*. Por fim terminou-se esta observação, em que se seguiu a *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, com 46 *Família de Jacob*.

Este percurso pelo *Génesis – Livro das Origens* motivou a continuação dos estudos no sentido de se conseguir alguma mudança na interligação de corpo/desejo/prazer com a fé católica a partir da hipótese de ter acontecido alteração da vivência dos prazeres corporais com novas ideias filosóficas proporcionadas no ocidente na sequência da morte e ressurreição de Jesus Cristo.²⁸ Na verdade é fácil de reconhecer que atualmente apenas as religiões consideram de evitar as liberdades sexuais, embora se considere que a Igreja Católica nos seus normativos conhecidos, encíclicas, cartas e outros documentos da Santa Sé, exagere nas proibições tendo em vista continuar a pensar que as maravilhas corporais, o prazer, contribuem para afastar as pessoas de Deus. Ao chegarmos a esta parte da análise é conveniente assumir o que se pensa sobre o adultério como fuga a necessidades excepcionais de desejo mesmo em mundos de casamento onde já se perdeu, pelas mais diversas razões, sofríveis ligações de amor e sexo. Embora se considere que importa continuar a motivação para melhorar a interligação de corpo/desejo/prazer no percurso de fé da Igreja Católica, admite-se que a fidelidade, ou seja, renúncia da sexualidade fora do casamento, merece ser considerada a melhor opção por favorecer a consciência do sofredor ou da sofredora.

Por fim nesta *Postura Bíblica* apresentada por um homem, fiel leigo que desempenha o serviço de leitor na sua paróquia (Igreja Católica), ministério que obriga a preparação espiritual e técnica, membro emérito dum Centro de Investigação do âmbito da Comunicação, releva-se a conveniência em ajustar a linguagem não discriminatória que promova a igualdade entre homens e mulheres nos textos bíblicos expressos em português em lecionários e livros respeitantes à oração universal. Na língua portuguesa escrita nos textos da Igreja Católica é comum a utilização do género masculino para designar as pessoas de ambos os sexos identificando os homens com a universalidade dos seres humanos escondendo a mulher do muito da sua prática religiosa. Nas referências ao conjunto do género humano é conveniente utilizar em vez de Homem ou homem, ser humano, pessoas ou humanidade e em termos de especificação, formas duplas f/m ou feminino/masculino, procurando evitar este caso porque alonga os textos e prejudica a sua aparência.

2. Ajustamentos no Sacramento da Penitência ao longo dos anos

²⁸ Observações resultantes da leitura da p 95 do livro, *Como pensar mais sobre sexo*, Alain de Botton, Lua de Papel – Expresso, 2012.

O sacramento da penitência – Confissão – envolve o perdão dos pecados exercido na sequência do exame de consciência das pessoas e sequente arrependimento em termos de não mais pecar, havendo cumprimento da penitência proferida por quem confessou que permite a absolvição, ou seja, perdão de Deus.

A revisão dos pecados que se deve fazer no exame de consciência baseia-se nos dez mandamentos exigidos pela ética católica, destacando-se no âmbito que estamos a abordar: o sexto, *Não pecar contra a castidade* e o nono, *Não desejar a mulher do próximo*, baseados no Êxodo 20, Decálogo moral. Para além das alterações em termos de mostrar que tanto pecam homens como mulheres, importa ter em consideração o que se disse no final do número anterior relacionado com a conveniência em ajustar a linguagem não discriminatória que promova a igualdade entre homens e mulheres.

O trabalho sobre este número implicou em várias leituras sobre aqueles dois mandamentos, nomeadamente saber como eram referidos no *Compêndio da Doutrina Social da Igreja* do Conselho Pontifício “Justiça e Paz”, Editor Principia, 1ª edição, novembro de 2005. Neste livro, 607 páginas, em *O drama do pecado* (pp 88/89/90) nada se refere em relação ao assunto e depois, pp 150/151/152, *O matrimónio, fundamento da família*, alíneas, *O valor do matrimónio* e *O sacramento do matrimónio*, pouco se refere o pecado, havendo partes importantes em termos de servirem de base a ajustamentos que se pretendem, no entanto consideram-se textos adequados.

Embora haja que estudar o assunto e aguardar oportunidades importa dar outra orientação às bases sugeridas para se fazer o exame de consciência parecendo de ajustar o recomendado, por exemplo no Google (08-10-2020/18h26): “*Guardei a castidade? Consenti em maus pensamentos? Participei em conversas indecentes? Pratiquei alguma ação grave contra a castidade (masturbação, relações sexuais fora do casamento, leitura, audição ou visionamento de material pornográfico, práticas homossexuais)? No namoro, tenho pedido a ajuda da graça de Deus para levar por diante um relacionamento puro? No casamento, peço a ajuda da graça de Deus para ser fiel e obediente aos ensinamentos da Igreja sobre a regulação dos nascimentos?*”

Este assunto foi largamente trabalhado pelo intelectual, talvez melhor filósofo, francês Michel Foucault em *História da Sexualidade* cujo objetivo consistiu em procurar mostrar a realidade sobre o sexo em termos dos seus poderes e dos seus efeitos durante muitos séculos sendo a sua obra desenvolvida de 1954 a 1984, ano da sua morte. A forma como interroga o presente como questão a exigir mudanças no tratamento do assunto corpo/desejo/prazer através de três obras publicadas na sua vida, havia prevista uma quarta

que não acabou, podem basear o estudo que permita que haja mesmo mudança nas vivências atuais a partir das evidentes alterações práticas que têm acontecido no sacramento da penitência – Confissão – da Igreja Católica. Quando para preparar esta intervenção no Simpósio se voltou a rever *A Vontade de Saber*, exemplar publicado em Portugal em 1994 e à peça do jornal Expresso Espelhos da História que tinha junto do livro, não resistimos a salientar: Do livro,

Evocam-se muitas vezes os numerosos processos pelos quais o cristianismo antigo nos terá feito detestar o corpo; mas pensemos um pouco em todas aquelas astúcias pelas quais, há vários séculos, nos fizeram amar o sexo, pelas quais nos tornaram desejável o seu conhecimento, precioso tudo o que dele se diz; pelas quais nos incitaram também a utilizar todas as nossas habilidades para o surpreender, e nos amarraram ao dever de extrair a sua verdade; (...).²⁹

Da peça recordamos José Augusto Nunes Bragança de Miranda, nosso orientador no mestrado (1994/1997) e doutoramento (1998/2006) para concordar que o mesmo se exige hoje para haver mudança na Igreja Católica sobre este assunto:

Dialogar com Foucault passará por deixar-se interpelar pela ideia que o interpelou. Dividia não entre o ‘bom e o mau’, o ‘progressivo’ e o ‘regressivo’, mas entre o que está pesadamente aí e o que pode ser ‘melhor’, ‘mais justo’, ‘mais livre’. Tanto mais necessário quanto mais inexistente. Mas do inexistente de nada serve falar, é preciso agir. É só através do agir, como diz Octavio Paz, que ‘aparece o outro tempo, o verdadeiro, o que buscamos sem o saber: o presente, a presença’. Foucault lutava por isso.³⁰

Esta breve passagem pela história considerou-se conveniente para valorizar a importância da Confissão no processo de mudança para atualizar nos percursos da fé católica a importância de corpo/desejo/prazer.

3. Educação Humanizante da Sexualidade – Contributo do Corpo, Desejo e Prazer Sexual, Para a Qualidade de Vida.

Para a esta comunicação se incluir no Grupo de Trabalho Catolicismo, género e sexualidade, atendeu-se à conveniência em diferenciar a comunicabilidade, face a homens ou a mulheres, em especial em alguns âmbitos da *Qualidade de Vida* de pessoas de mais idade.

²⁹ FOUCAULT, Michel (1994); História da Sexualidade – I, *A Vontade de Saber*; Relógio D’ Água Editores; Lisboa (original de 1976); p 161

³⁰ No semanário Expresso, ainda não sabendo a data, mas deve ser de 1995, a peça ocupa as pp 64, 65, 66, 68 e 69.

Este terceiro e último número do texto considera que para além de atividades físicas, culturais e sociais; de o “eu” e o “outro” e da influência do cristianismo na Qualidade Vida, importa valorizar o prazer sexual como agente de redução de *stress* e promotor de capacidades aproveitando a disponibilidade corporal para produzir dopamina a partir de certas células do cérebro. Nesta intervenção teve-se em atenção o que se deseja conseguir em mudança nas pessoas para a partir dessa compreensão se ir atuando nas estruturas orientadoras da Igreja Católica para haver outra postura em relação a corpo/desejo/prazer. Esta questão envolve aspetos de comunicabilidade, *estado do que é comunicável*, recomenda, “(...) *toda a comunicação só faz sentido se interpretada numa relação, definindo assim o conceito de interação. Quando eu critico alguém, estou a fazê-lo no contexto de uma relação, real ou imaginária, que tenho com essa pessoa.*”³¹ Na verdade aconteceu estudo e meditação para decidir iniciar trabalhos sobre este assunto uma vez que a sexualidade ainda se pode considerar tabu nas conversas com pessoas de mais idade. A metodologia de *comunicação* adequada a fazer saber e levar à prática o prazer sexual como agente para reduzir *stress*, melhorar autoestima, reduzir ansiedade e promover capacidades ao nível da disponibilidade corporal para produzir dopamina, tem como principais linhas de orientação:

- Aceitar conhecimentos e competências sobre o assunto suficientes para basear a argumentação tendo em vista a *contribuição da teoria dos campos sociais para se aceitar a investigação empírica*, ou seja, podem não ser apenas médicos, psicólogos e terapeutas a obter mudanças em relação ao ser considerado que as práticas sexuais influenciam o bem-estar e promovem saúde. A metodologia seguida nesta análise, por se achar que o sexo acontece mesmo quando o preconceito considera que não existe em pessoas de mais idade, também considera de destacar do método científico a *prática baseada na evidência* por permitir utilizar resultados de estudos sobre o assunto para conseguir mudanças.

- Considerar que neste assunto o homem é diferente de mulher havendo que preparar *planos de comunicação* individuais respeitantes aos cuidados a ter. “*Quais os sistemas ou agentes capazes de os comunicar? Que pessoas e meios estão em posição de ajudar a alterar comportamentos no sentido de se perceber que as práticas sexuais promovem saúde?*”

- Domínio da Comunicação relevando os *critérios epistémicos* por parte da maioria dos intervenientes não havendo necessidade desse cuidado na classe médica.

A propósito da apresentação da tradução portuguesa do livro de Naomi Wolf, *Vagina – Uma nova biografia*, com prefácio da autoria do padre, professor na Universidade de

³¹ GAMEIRO, José (2014); *Diário de um psiquiatra – A MICROCIRURGIA DO OUTRO*; in Revista do Expresso de 25 de outubro de 2014, p 16.

Coimbra, Anselmo Borges, no Diário de Notícias de 22 de março de 2014, a jornalista Joana Emídio Marques apresenta, em Artes, a reportagem.

Vagina é um ensaio onde se fundem experiências pessoais da autora, as suas conversas com médicos e cientistas de campos tão diversos como as neurociências, a medicina, a psicologia, a antropologia e até a literatura. (...) recorre a clássicos da literatura para explicar as relações entre a vivência corporal e sexual e a criatividade, a saúde, a capacidade de perceber o mundo e comunicar experiências.

Na peça a autora salienta a intervenção do padre Anselmo Borges na defesa da importância do livro para a definição do papel da mulher, sem esquecer a sexualidade masculina. Na parte final do Prefácio, diz-se:

Mas a obra entra com saber por outras áreas e questões fundamentais deste tempo e de sempre, como a diferença entre a sexualidade feminina e a sexualidade masculina, a relação corpo-mente, no contexto de uma antropologia que se queira atenta aos novos continentes das neurociências e da bioquímica, a influência essencial da linguagem, a violência sobre a mulher e os seus traumas e memórias destruidores, os malefícios ruinosos da pornografia – a pornografia reconfigura o cérebro – uma educação humanizante para a sexualidade – não se procure aqui o erótico picante –, o misticismo. Uma obra que, pela originalidade provocante, vinculando neurofisiologia, história, espiritualidade e cultura, honra a autora e a Nova Delphi.³²

As leituras e intervenções em *Encontros* como em Oeiras (CASO/IASFA – *Viver os Desafios da Idade Maior* – dias 20 e 21 de novembro de 2014), relacionadas com a importância da atividade sexual ao longo da vida, fundamentam esta parte do trabalho. Daquele *Encontro*, painel 1 SAÚDE E SEXUALIDADE, destacam-se os temas *Sexualidade feliz* e *Sexualidade no idoso*, salientando: *Sexualidade uma energia; Barreiras à sexualidade; Ensinar a mexer em todos os botões; Aquilo que toda a gente sabe e ninguém fala; Quem fala com idosos sobre problemas sexuais? A sexualidade é a área da vida em que mais se mente; Temática totalmente posta de lado; Descoberta do corpo*. Desta experiência resultou considerar-se que na cultura portuguesa envolvente das pessoas de mais idade a atividade médica é a mais adequada para conseguir mudanças nesta problemática, daqui a justificação da necessidade de a envolver na questão.³³

³² BORGES, Anselmo (2014); excerto do Prefácio, in livro, *VAGINA – Uma nova biografia*; Naomi Wolf; Editora Delphi; Funchal. p 13. (Título original; *Vagina – A New Biographi*; 2012)

³³ Este número do texto foi adaptado da comunicação que se apresentou no 10º Congresso da SOPCOM, “Ciências da Comunicação: vinte anos de investigação em Portugal”, realizado em Viseu nos dias 27, 28 e 29 de novembro de 2017. A comunicação designou-se: “*Estratégias de Comunicação para conseguir envelhecimento com Qualidade de Vida*”.

Conclusão

O desafio inicial, contribuir para relevar a influência do gênero e sexualidade no catolicismo, resultou em termos de satisfação pessoal pelo dever cumprido, mas mostrou a dificuldade em provocar mudanças. Estas bases e este acrescento de competências merecem aperfeiçoamento e muito de trabalho de Comunicação, mesmo apenas para *Fazer Saber*.

A esperança que se teve no Papa Francisco, a sua Sabedoria, a sua idade (também nasceu em 1936) e a sua postura face à totalidade dos povos da Terra, provoca certezas respeitantes ao se acreditar que é escutado e lido pelos Católicos e muitos outros seres humanos envolvidos em religiões e tradições diferentes e até estudado por quem nada tem de religioso.

No respeitante a início de ajustamentos (mudanças) na Igreja Católica, em aspetos de transformação social que possam resultar do acesso de padres e bispos ao Sacramento do Matrimónio, mulheres ao Sacramento da Ordem e influência de Corpo/Desejo/Prazer nos percurso da fé, nada ou muito pouco, se pode inferir das duas últimas Encíclicas (segunda e terceira), *Laudato Si' – Sobre o cuidado da casa comum* (24 de maio de 2015) e *Omnnes Fratres – Todos Irmãos* (03 de outubro de 2020), do Papa Francisco.

Em termos de conclusão final a merecer continuação, gostava de saber o que pensa o Cardeal, Poeta, José Tolentino Mendonça quando salienta na parte final do seu artigo, *Todos Irmãos*, publicado na página 98 de E – A Revista do Expresso, de 03 de outubro de 2020, quando recombina da Encíclica, “*a repensar os nossos estilos de vida, as nossas relações, a organização das nossas sociedades e sobretudo o sentido da nossa existência*”.³⁴ E, talvez ainda, “*Os grupos fechados, que se constituem na prática como um ‘nós’ contraposto ao mundo, rapidamente se tornam uma desculpa para o egoísmo social e a autoproteção dos seus interesses*”, no artigo, “*A Amizade Social*” publicado no E – A Revista do Expresso seguinte, 10 de outubro de 2020.

Referências

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM (1989); Edições Paulinas; São Paulo.
- BOTTON, Alain de (2019); *Como pensar mais sobre sexo*: Lua de Papel; Alfragide (original de 2012).

³⁴ Semanário Expresso de 03 de outubro de 2020, E – A Revista do Expresso, p 98.

- BOURDIEU, Pierre (1998); *O Que falar Quer Dizer*; Dif Editorial; Lisboa.
- CONSELHO PONTIFÍCIO “JUSTIÇA E PAZ” (2005); *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*; Editor Principia; Cascais.
- FOUCAULT, Michel (1994); *História da Sexualidade – I, A Vontade de Saber*; Relógio D’ Água Editores; Lisboa (original de 1976).
- NOVA BÍBLIA DOS CAPUCHINHOS (1998); Difusora Bíblica; Fátima.
- Semanário Expresso de 03 de outubro de 2020.
- Semanário Expresso de 10 de outubro de 2020.
- PENA, António de Oliveira (2016); *Estratégias de Comunicação para reduzir a incerteza em situações complexas de decisão*; Curitiba/Brasil, Editora CRV.
- Wolf, Naomi (2014); *VAGINA – Uma nova biografia*; Funchal, Editora Delphi. (original de 2012, *Vagina – A New Biographi*).

CELIBATO COMPULSÓRIO E PERSEGUIÇÃO ÀS MULHERES “BRUXAS”: O CONTROLE DA SEXUALIDADE MASCULINA E FEMININA PELO CATOLICISMO

*Erik Dorff Schmitz**

Resumo:

A presente pesquisa apresentará de que forma o Catolicismo construiu uma política e ideologia de controle da sexualidade, e dos corpos masculinos e femininos, em fins da Idade Média e início da Modernidade, instituindo dois dispositivos: o celibato compulsório e a perseguição às mulheres “bruxas”. Com metodologia bibliográfica histórico-crítica buscaremos as bases históricas e teóricas para afirmar que a instituição criou tais dispositivos para exercer um poder e um controle sobre corpos, mentes e regular a sexualidade dos indivíduos que estavam sob seu poder, e também em lugares e espaços afastados da instituição Católica. Tais dispositivos criados, geraram uma estrutura de poder, saber, controle e influência da instituição Cristã Católica na vida íntima, desejos, vontades e no modo de viver a sexualidade dos indivíduos e da sociedade ocidental na medievalidade e modernidade. Com base em obras de Michel Foucault, Uta Ranke Heinemann, Keith Thomas e outros pensadores, queremos olhar para eventos e momentos passados e indicar as consequências e

* Doutorando em Literatura, Universidade Federal de Santa Catarina; Graduando em Letras Português, Universidade Federal de Santa Catarina; Mestre em Literatura, Universidade Federal de Santa Catarina (2019); Bacharel em Teologia, Faculdade Católica de Santa Catarina (2015); Bacharel em Filosofia, Faculdade São Luiz (2011). E-mail: erikschmitz@hotmail.com.

reverberações que tais dispositivos ainda provocam em vários ambientes religiosos e sociais nos dias atuais.

Palavras-chave: Sexualidade; Celibato; Mulheres; Controle; Poder.

Introdução

Nessa pesquisa buscaremos apresentar dois temas que perpassam a história do catolicismo: o celibato compulsório e a perseguição às mulheres “bruxas”. Devido ao espaço e tempo limitados, não faremos uma análise exaustiva, mas buscaremos as bases históricas e teóricas para afirmar que a instituição criou tais dispositivos para exercer um poder e um controle sobre corpos, mentes e regular a sexualidade dos indivíduos que estavam sob seu poder, e também em lugares e espaços afastados da instituição Católica.

Ambos os dispositivos só puderam ser construídos a partir da visão negativa que permeou a filosofia e teologia Cristã já em seus primeiros séculos, influenciadas pelo platonismo, gnosticismo e maniqueísmo. Como afirma Uta Ranke-Heinemann, em sua obra *Eunucos pelo Reino de Deus*:

A visão negativa do prazer sexual que prevaleceu no estoicismo e que foi característica dos dois primeiros séculos depois de Cristo viu-se ainda fortalecida pela invasão do pessimismo, que pouco antes do nascimento de Jesus surgiu no Oriente, provavelmente na Pérsia, abriu caminho para o Ocidente e veio a se revelar no competidor mais perigoso do cristianismo. Esse movimento que se intitula gnosis (ciência), acreditava ter reconhecido a inutilidade e a inferioridade de tudo o que existe. (HEINEMANN, 1996, p. 27)

Mas para além do gnosticismo, a visão ainda mais negativa dos prazeres sexuais foi imposta pela entrada do maniqueísmo na filosofia e teologia Cristã. Como também afirma Uta Ranke-Heinemann em sua obra:

Fundado pelo persa Mani (nascido ca. 216 d. C.), o maniqueísmo foi o último grande movimento religioso no Oriente depois do cristianismo e antes do islamismo. Mani se apresentava como o Espírito Santo prometido por Jesus. Segundo ele, a terra era o “reino das trevas infinitas” criadas pelo demônio. A procriação era um ato diabólico, porque o homem era uma partícula de luz aprisionada num corpo gerado por demônios. Os maniqueus, como todos os anteriores gnósticos rigorosos, rejeitaram o Antigo Testamento, por este vincular o Deus bom com a criação do mundo, já que consideravam o mundo e o corpo provindos do demônio maligno. (HEINEMANN, 1996, p. 93)

Ao criar uma dicotomia entre Bem/Mal, Luz/Trevas, Deus/Diabo, o maniqueísmo inseriu no cristianismo uma aversão ao que é terreno, carnal e prazeroso ainda em seus primórdios. Nos séculos posteriores, e ainda hoje, a visão negativa dos prazeres sexuais influenciou a construção teológica de muitos Padres da Igreja, Bispos, teólogos, santos e santas que em seus escritos e pregações, ditaram a conduta moral dos fiéis.

1. O Celibato Compulsório

O celibato, regra imposta pelo catolicismo aos seus sacerdotes, ao contrário do que muitos pensam, não esteve desde os primórdios na legislação da Igreja. Já no início do catolicismo tal tema começou a ser abordado por Padres da Igreja, Bispos e teólogos, sobretudo a partir de interpretações de passagens do Novo Testamento, interpretadas já com as influências do gnosticismo e maniqueísmo. Uma passagem da Primeira Carta de Paulo aos Coríntios foi muito utilizada para se elaborar a regra do celibato compulsório. Uta Ranke-Heinemann nos mostra que:

Ainda outra passagem do Novo Testamento foi mal-interpretada como se nele se defendesse o celibato. Alguns cristãos, influenciados pelo ódio gnóstico ao corpo, perguntaram a Paulo se não seria bom que um homem não tocasse uma mulher (1 Cor 7,1). A maioria dos comentaristas celibatários até hoje lê este versículo (“Penso que seria bom ao homem não tocar mulher alguma”) como a resposta de Paulo, embora aí ele estivesse apenas repetindo a pergunta que lhe foi feita. Dessa forma a heresia dos gnósticos foi transformada no apoio apostólico ao celibato e ao ideal da castidade. Contra suas próprias intenções, o novo Testamento foi tomado pela maré crescente do pessimismo sexual. (HEINEMANN, 1996, p. 53)

A partir dessas primeiras interpretações foi se construindo além de um ódio ao corpo, como afirma Uta, um menosprezo do corpo da mulher. Vista como fonte das tentações, do pecado, das paixões, das seduções, a mulher e sua sexualidade foram aos poucos sendo estigmatizadas como fonte do Mal, via para o Diabo, lugar de perdição. Aos poucos com o passar dos séculos a doutrina do celibato vai se afirmando, e o desprezo aos corpos, aos prazeres e as mulheres também. Mas como se operou essa legislação do celibato compulsório? Uta Ranke-Heinemann nos mostra com mais detalhes:

Foi sobre o transfundo de hostilidade ao sexo e ao casamento por parte dos principais teólogos e, em particular, dos papas que o celibato compulsório foi impingido aos sacerdotes católicos. Os primórdios do ataque celibatário ao corpo são encontrados já nos séculos iniciais de nossa era, embora esse

desenvolvimento só fosse determinado por lei tardiamente e, mesmo assim, em dois estágios: **primeiro em 1139, quando o Papa Inocêncio III declarou a ordenação clerical um impedimento “destrutivo”**. O que significa que a ordenação e o casamento eram mutuamente exclusivos; todo o casamento por parte dos sacerdotes depois dessa data foi invalidado. A Igreja não tinha um instrumento não mãos para impedir o casamento de padres; mas depois obteve um outro instrumento de controle: **no Concílio de Trento (1545-63) criou-se uma cerimônia formal obrigatória para contrair-se o casamento**. Até então o casamento não exigia formalidades, ou seja, as pessoas podiam se casar em segredo, contrariando casamentos válidos sem sacerdotes ou testemunhas. Ao estipular que o casamento ocorresse perante o pastor local e testemunhas, a Igreja impedia que homens que se tivessem casado em segredo se tornassem padres. **Assim, depois de 1139 era impossível para os padres se casarem, e depois de Trento era impossível para homens casados tornarem-se padres**. Depois da época em que os padres podiam se casar, veio a época dos casamentos sacerdotais clandestinos e perseguidos. Depois de Trento o concubinato passou a ser a única saída, uma opção triste mas não raramente escolhida. A história do celibato foi conturbada, não só para aqueles que a iniciaram e a desenvolveram como também para os pessoalmente atingidos. Para muitas dessas pessoas, sobretudo para as mulheres, significou um desastre. (HEINEMANN, 1996, p. 113, grifo nosso)

Assim, a partir de 1139, a ordenação era um impedimento para um homem se casar. Ou seja, um homem já ordenado não poderia casar-se. Porém, os casamentos de padres continuavam clandestinamente. Mas a partir do Concílio de Trento com a criação de uma cerimônia formal, não era mais possível que padres se casassem escondidos.

De 1139 em diante, os homens casados não mais eram ordenados padres, desde que a Igreja soubesse que eram casados. Isso, no entanto, nem sempre se deu antes de 1563 (quando a cerimônia formal do casamento se tornou obrigatória). Até esse ano, portanto, existiam ainda do ponto de vista do Direito Canônico padres validamente casados, sempre e quando houvessem casado em sigilo antes de sua ordenação. Mas, na terminologia da Igreja, as esposas dos padres foram, desde 1139, rotuladas sem distinção de “concubinas” ou “prostitutas” pelo Papa Alexandre III (m. 1216). Em 1231, o Sínodo Provinciano de Ruão determinava a raspagem do cabelo das concubinas dos padres perante a comunidade reunida num ofício de acusação e então eram severamente punidas. (HEINEMANN, 1996, p. 123-124, grifo nosso)

A partir do Concílio de Trento o celibato vale com regra oficial para os sacerdotes. Tal regra, veio na esteira da Contra Reforma Católica, onde a Igreja buscou moralizar sua estrutura e burocracia, frente aos diversos questionamentos internos e externos à instituição, de muitos que queriam uma Igreja mais próxima aos ensinamentos da pessoa de Jesus, e longe da imponência, luxo e poder na qual tinha se inserido. Com o celibato compulsório instituído, o catolicismo deu um passo a mais no menosprezo ao corpo, a sexualidade e às mulheres.

Citando Ranke-Heinemann mais uma vez, afirmamos que: “A história do cristianismo é quase a história de como as mulheres foram silenciadas e privadas de seus direitos. E se esse processo não mais prossegue no Ocidente cristão, não é graças à Igreja, mas apesar dela, e por certo ainda não foi detido na própria Igreja.” (HEINEMANN, 1996, p. 140-141)

2. Perseguição às mulheres “bruxas”

Um pouco antes que o celibato compulsório fosse imposto, o catolicismo iniciou sua perseguição às mulheres consideradas bruxas. A obra *Malleus Maleficarum*, escrita em 1484 pelos inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger, apresenta de maneira sistematizada como eram os procedimentos de perseguição, prisão, julgamento, tortura, condenação e morte de mulheres consideradas bruxas, feiticeiras ou possuídas. Em seu prefácio da 8ª edição brasileira, Rose Marie Muraro afirma que:

E é logo depois dessa época, no período que vai do fim do século XIV até meados do século XVIII que aconteceu o fenômeno generalizado em toda a Europa: a repressão sistemática do feminino. Estamos nos referindo aos quatro séculos de “caça às bruxas”. [...] Os quatro séculos de caça às bruxas e aos heréticos nada tinham de histeria coletiva, mas, ao contrário, foram uma perseguição muito bem calculada e planejada pelas classes dominantes, para chegar a maior centralização e poder. Num mundo teocrático, a transgressão da fé era também transgressão política. (KRAEMER, SPRENGER, 1991, p. 13.15, grifo nosso)

Uma grande estrutura de controle, saber e poder, criada pelo sistema religioso dominante e apoiada pelo sistema político e cultural da época (que se confundia com o religioso) foi elaborada para extirpar dos rincões da Europa traços das religiões antigas, celtas e nórdicas que resistiam as grandes ondas que cristianização que invadiram por séculos e séculos a Europa. As mulheres bruxas ou feiticeiras eram aquelas que viviam nas florestas, campos, matas e preservavam os cultos a deusas e deuses antigos, bem como rituais de fertilização para pessoas, animais e plantas. Possuíam o conhecimento da mística primitiva em utilizar plantas, ervas, raízes, animais e minerais, para elaborar poções, chás, unguentos para as diversas enfermidades dos camponeses. Muitas pessoas e famílias iam ao encontro delas para buscar uma cura ou solução para suas enfermidades e problemas, de qualquer ordem, inclusive sexual. Keith Thomas em sua obra *Religião e o declínio da magia*, nos mostra como a bruxa era vista para além do mal que poderia fazer para as pessoas que se

aproximavam dela, como também um caminho para a heresia, a transgressão da fé, algo muito perigoso segundo a pregação cristã Católica:

Foi só no fim da Idade Média que se somou um novo elemento ao conceito europeu de bruxaria, que deveria distingui-lo das crenças em bruxas de outros povos primitivos. Tratava-se da noção de que a bruxa tinha seus poderes devido a um pacto deliberado com o Diabo. Em troca de uma promessa de fidelidade, acreditava-se que ela ganhava o poder de vingar-se de seus inimigos de modo sobrenatural. Vista desse novo ponto de vista, a essência da bruxaria não era o dano que causava a outras pessoas, mas o seu caráter herético – a adoração do Diabo. (THOMAS, 1991, p. 357)

Estando longe da moral e pastoral Católica, as práticas das bruxas eram vistas como pecaminosas, imorais e um caminho para o encontro com o Diabo. Em tempos em que a instituição começou a ser questionada internamente e externamente, justamente por suas práticas contraditórias, a própria Igreja precisou criar inimigos para movimentar as massas numa guerra contra os considerados hereges, pecadores, imorais, e assim fortalecer seu discurso, poder e atuação na sociedade.

A bruxa ou feiticeira era aquela que tinha teoricamente feito um pacto deliberado com o Diabo, possuindo assim poderes especiais sobre seu corpo, as plantações, os animais, a lua, a noite. Já a possuída era aquela que tinha seu corpo tomado pelo Diabo à força, no qual era travada uma batalha através de um tripé: possuída, Diabo e exorcista. Em todos os casos, com a onda inquisitorial que varreu a Europa por essa época, o discurso do pecado, da imoralidade, e do pacto ou possessão diabólica se fortaleceu e impôs medo nas famílias cristãs. A figura do Diabo se tornou um estratagema para rotular tudo o que a Igreja via como transgressor. Assim afirma também Keith Thomas:

Satã era uma explicação conveniente para as doenças estranhas, os crimes sem motivo ou o sucesso incomum. As histórias contadas sobre a intervenção dele nos assuntos cotidianos mostravam-no punindo perjuros e blasfemadores, levando embora os bêbados, matando os ímpios. Proporcionando uma sanção para a moralidade tradicional, elas serviam ao mesmo propósito que as outras histórias de “julgamentos” e “providências” que o clero, especialmente o clero puritano, divulgava para a edificação do seu rebanho. As intervenções de Satã também podiam proporcionar uma explicação aceitável para o fracasso profissional, para um naufrágio ou o desmoronamento de uma mina. Os sentimentos de culpa evocados pelos sonhos sexuais e pelas poluções noturnas podiam ser aliviados pela reflexão de que um incubo ou um súcubo deviam ter estado em ação. (THOMAS, 1991, p. 387)

Assim, o Diabo deixa de ser um inimigo, a ser um suposto amigo da instituição, quando ela se utiliza de sua imagem formulada no imaginário popular, para fortalecer seus próprios discursos.

3. Sexualidade masculina e feminina: sob o poder e saber do cristianismo

Nessa onda de controle da sexualidade e corporeidade tanto de homens como de mulheres, outro dispositivo foi criado para que a Igreja pudesse fortalecer sua atuação cada vez mais no interior da mente dos fiéis: a confissão. Vale ressaltar também a importância deste, pois ele influenciou e continua influenciando outras estruturas da sociedade moderna, até os tempos atuais. Os estudos de Michel Foucault publicados na obra *Os anormais*, fortalecem nossa apresentação de que a instituição cristã Católica através de dispositivos sistemáticos, criou formas de gerenciar corpos e mentes. Podemos afirmar que:

Ora, o que vai acontecer na segunda parte da Idade Média (do século XII ao Renascimento) é que a Igreja vai recuperar de certa forma, no interior do poder eclesiástico, esse mecanismo de revelação que até certo ponto a tinha despojado de seu poder na operação penitencial. Essa reinserção da revelação no interior de um poder eclesiástico fortalecido é o que vai caracterizar a grande doutrina da penitência que vemos se formar na época dos escolásticos. E isso por vários procedimentos. Primeiramente, vemos aparecer no século XII a obrigação de se confessar regularmente, pelo menos uma vez por ano para os leigos, uma vez por mês ou mesmo por semana para os clérigos. [...] Em segundo lugar, a obrigação da continuidade. Isso quer dizer que todos os pecados devem ser ditos, desde pelo menos a confissão precedente. [...] Enfim, e sobretudo, obrigação de exaustividade. Não bastará dizer o pecado no momento em que foi cometido, e por achá-lo particularmente grave. Vai ser preciso enunciar todos os pecados, não apenas os graves, mas também os que são menos graves. [...] Portanto, existe a obrigação de regularidade, de continuidade, de exaustividade. (FOUCAULT, 2001, p. 220-221, grifo nosso)

A prática da confissão foi cada vez mais incentivada e também imposta compulsoriamente para os fiéis católicos, exercendo um mecanismo de controle tanto para a moral sexual de casais, homens, mulheres, jovens, adultos e idosos. O sacerdote confessor, que também já possuía a obrigatoriedade do celibato, começou a ser o juiz de casuísticas através do uso indiscriminado de manuais de confissão, onde para cada pecado, dependendo da intensidade, gravidade e imoralidade, haviam punições mais brandas ou mais rigorosas. Dessa maneira a moral cristã Católica adentrou na mente dos fiéis e das famílias através da necessidade de se falar sobre sexo para uma pessoa: o confessor. Caberia a ele analisar e

julgar o que era pecado ou não. As confissões nessa época, fins da Idade Média e início da Idade Moderna, eram necessariamente bem explícitas, sobretudo no que se tratava de temas sexuais, onde a Igreja punha sua inspeção mais minuciosa. Foucault em *História da Sexualidade I*, nos mostra que:

Consideremos a evolução da pastoral católica e do sacramento da confissão, depois do Concílio de Trento. Cobre-se, progressivamente, a nudez das questões que os manuais de confissão da Idade Média formulavam e grande número daquelas que eram correntes no século XVII. Evita-se entrar nessa enumeração que, durante muito tempo, alguns, como Sanchez ou Tamburini, **acreditaram ser indispensável para que a confissão fosse completa: posição respectiva dos parceiros, atitudes tomadas, gestos, toques, momento exato do prazer – todo um exame minucioso do ato sexual em sua própria execução.** (FOUCAULT, 1997, p. 22, grifo nosso)

Ou seja, com a criação desse dispositivo, a Igreja elaborou um instrumento para o conhecimento sobre a sexualidade e corporeidade das pessoas que estavam dentro de seus muros. Aqueles que estavam fora dessa moralidade eram os imorais, pecadores, hereges. Ao mesmo tempo ela incitou que as pessoas falassem sobre sexo. Com isso o sexo não é propriamente proibido, mas começou a ser regulado, pelo cristianismo, por uma polícia do sexo, como afirma Foucault: “Polícia do sexo: isto é, necessidade de regular o sexo por meio de discursos úteis e públicos e não pelo rigor de uma proibição.” (FOUCAULT, 1997, p. 28)

Tal dispositivo – a confissão - foi aos poucos sendo incorporado a outros setores da sociedade moderna como o Direito, a Prisão, a Medicina, a Psiquiatria, a Escola, o Manicômio, etc. Criou-se assim uma *microfísica do poder*, como o próprio Foucault explana em outra obra sua. Saber e poder se entrecruzaram nas estruturas da sociedade moderna, e lançaram gradativamente discursos para controlar corpos, mentes e comportamentos. O corpo dócil motivado pela pastoral cristã, beneficiou a construção de outros espaços de poder e disciplina na modernidade onde homens e mulheres foram analisados, trancafiados, utilizados: manicômios, escolas, internatos, prisões, fábricas, etc. O que é um corpo dócil? Para Foucault em *Vigiar e Punir*: “É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado.” (FOUCAULT, 1987, p. 126)

Esse corpo domesticado e manipulado por ideologias, foi o corpo controlado e influenciado pelos discursos institucionais do catolicismo, bem como também do protestantismo e do pentecostalismo, posteriormente. Na modernidade, a partir do momento em que surge o sujeito, ele é objeto de discursos de diversas matizes ideológicas para fins

variados. Em muitos casos o que podemos observar na história da humanidade moderna, e também do cristianismo que surge com ela, foi a construção de discursos que objetificaram o sujeito, tentando totalizar sua mente e seu corpo. O que esses discursos de poder, ideologicamente pensados fazem? Usando as palavras de Foucault, afirmamos que:

O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação ideológica da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama a disciplina. Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele exclui, reprime, recalca, censura, abstrai, mascara, esconde. (FOUCAULT, 1987, p. 172)

Saber, poder, disciplina. O catolicismo de variadas formas estabeleceu suas gerências sobre o corpo e mente de homens, mulheres, casais, e conseqüentemente de suas sexualidades.

Conclusão

Longe de esgotar esse tema, podemos a título de conclusão afirmar que nossa breve pesquisa mostra como discursos, dispositivos, práticas perpetradas pela instituição cristã Católica estabeleceram sobre os sujeitos, homens e mulheres sua visão de mundo, e com ela as normas, regras, leis e comportamentos que deveriam ser seguidos na prática da intimidade sexual: o celibato compulsório proibindo o exercício dela; a perseguição às mulheres bruxas eliminando as mulheres consideradas imorais; e a confissão unindo vários elementos para controle da sexualidade de homens e mulheres, sobretudo casais.

Tal mentalidade se não está impregnada de maneira total nos cristãos, delimita ora mais, ora menos, em parte maior, em parte menor, a cultura e o comportamento sexual dos sujeitos no século XXI. É claro que a Revolução Cultural e Sexual da década de 1960, de certa forma romperam barreiras que possivelmente não serão levantadas novamente. Porém vê-se em círculos cristãos, sobretudo de linha neopentecostal, conservadora e moralista, o retorno de ideias, práticas e comportamentos que lembram o tempo do Concílio de Trento. É possível que a história possua retornos, mas queremos crer que ela anda para frente, e aqui usamos as palavras do Papa Francisco, atual líder do catolicismo, numa recente entrevista em que exalta o prazer da sexualidade humana:

“A Igreja condenou os prazeres desumanos, grosseiros, vulgares, mas por outro lado sempre aceitou os prazeres humanos, sóbrios, morais”, estima o papa argentino quando questionado por Carlo Petrini, escritor e gourmet

italiano. “O prazer vem diretamente de Deus, não é católico, nem cristão, nem nada parecido, é simplesmente divino”, enfatiza o pontífice. “O prazer de comer serve para manter uma boa saúde, da mesma forma que o prazer sexual serve para embelezar o amor e garantir a continuidade da espécie”, disse Francisco. O papa se opõe categoricamente a uma “moralidade abençoada” que rejeita a noção de prazer, como aconteceu na história da Igreja Católica, porque “é uma interpretação errônea da mensagem cristã”. Esta visão “causou enormes danos, que ainda são perceptíveis em alguns casos”, acrescentou.³⁵

Nessa afirmação podemos ter um sinal de como o cristianismo e o catolicismo não possuem a palavra final em matéria de sexualidade. Esta deve, seguindo o princípio do respeito à dignidade humana, ser buscada e vivida por cada ser humano em sua corporeidade, mentalidade e interioridade.

Referências

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12 Ed. Rio de Janeiro: Editora Graal. 1997.

_____. **Os anormais**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes. 2001.

_____. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**. Tradução de Ligia M. Pondé Vassallo. 7 Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

HEINEMANN, Uta Ranke: **Eunucos pelo reino de Deus: mulheres sexualidade e a Igreja Católica**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras: Malleus Maleficarum**. Tradução de Paulo Fróes. 8. Ed. Rio de Janeiro: editora Rosa dos Tempos. 1991.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. Tradução de Denise Bottmann e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras. 1991.

Papa Francisco chama prazer culinário e sexual de “simplesmente divino”. Disponível em: <https://istoe.com.br/papa-francisco-chama-prazer-culinario-e-sexual-de-simplesmente-divino/>. Acesso em: 22/09/2020

³⁵ Papa Francisco chama prazer culinário e sexual de “simplesmente divino”. Disponível em: <https://istoe.com.br/papa-francisco-chama-prazer-culinario-e-sexual-de-simplesmente-divino/>. Acesso em: 22/09/2020

REUNIFICAÇÃO FAMILIAR E O REFORÇO PELA HETERONORMATIVIDADE NO PROCESSO DE INTERIORIZAÇÃO DE MULHERES VENEZUELANAS REFUGIADAS

Kátia Aline da Costa**

Resumo:

O catolicismo foi por muito tempo o cordão umbilical que administrou a vida das mulheres, e possível afirmar, controlou as sociedades como um todo, à veemência de sua história. O debate a respeito das lutas e construções dos movimentos feministas, vem trazendo em suas diferentes formas de reflexão, rupturas e quebras com os antigos e tradicionais modelos de sociedade e de família patriarcal. Por outro lado, os processos de deslocamentos e/ou as diásporas vivenciadas por mulheres e homens ao longo da história, tem demonstrado permanências e rupturas nas questões relacionadas ao cotidiano, práticas culturais e subjetividades. Dessa forma, procura-se discutir o domínio exercido sobre o cotidiano, o corpo, as práticas e as famílias de migrantes e venezuelanas refugiadas residentes em Dourados-MS, uma vez, que a religião é uma instituição carregada de poder, moldada em ideias conservadoras, deterministas e patriarcalistas, e as igrejas entidades, que engajadas em ações construídas e historicamente reforçadas, anterior a acolher, regulam, controlam, impõem e preservam a estrutura histórico-social da relação heterossexual, especialmente se analisado os processos de deslocamento e as consequências da interiorização na modalidade reunificação familiar.

Palavras-chaves: Patriarcalismo; Dominação; Resistência.

Introdução

O presente texto intenta dialogar sob os domínios e as relações de poder em torno dos fluxos migratórios, ao apresentar as dinâmicas construídas nas relações fronteiriças e no processo de interiorização. Como resultante, esse texto integra um complexo de análises e estudos que tem se desenvolvido, e que está relacionado ao projeto de doutorado intitulado “Mulheres venezuelanas refugiadas: trajetórias, rearranjos familiares, e de gênero em Dourados-MS (2015-2020)”, financiado com bolsa de doutorado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Este projeto pretende historiar e investigar a trajetória e os percalços de mulheres refugiadas de nacionalidade venezuelana, especialmente grupos de mulheres interiorizadas

**Mestre em História, e doutoranda em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: katia_ufgd@hotmail.com

pela Operação Acolhida³⁶, e residentes no município de Dourados, estado de Mato Grosso do Sul-MS, tendo como problemáticas diversas questões como: que sujeitos compuseram os processos migratórios, os motivos que levaram à migração e que tencionaram os processos de deslocamentos de seu local de origem, a vivência anterior ao processo migratório, os elementos que motivaram a migração, as relações de gênero e poder construídas na vida entre esses deslocamentos, as relações sociais e familiares durante o processo migratório, as relações sociais, comunitárias, coletivas e de integração construídas posterior aos processos de deslocamentos, a vida de mulheres imigrantes refugiadas e seus familiares/parentes, o cotidiano e a vida de mulheres venezuelanas em Dourados-MS, as opções e escolhas de trabalho, o modo de vida e as sociabilidades entre mulheres imigrantes e os outros grupos sociais, as disparidades na forma como diferentes mulheres viveram/vivenciam o processo migratório, as relações com outras mulheres imigrantes no município, os sonhos, lutas e as experiências que compõem o significado de suas vidas, as múltiplas e variadas representações acerca de si mesmas e do grupo social que se vinculam, a importância de permanecer e lutar por melhores estratégias de vida e oportunidades mais dignas, o processo de interiorização e novas perspectivas.

Entre as questões que perpassam esse texto reflexivo, fundamenta-se a principal problemática que, primeiro, pessoas do sexo masculino foram interiorizadas no município de Dourados, e somente muito tempo depois nas últimas etapas da interiorização da Operação Acolhida, as mulheres de fato, incluíram os processos migratórios, ou seja, primeiro migraram seus companheiros e/ou esposos/maridos. Como possíveis elementos norteadores desse fluxo migratório, em princípio estima-se a oferta de trabalho, especificamente para companheiros masculinos, e/ou esposos/maridos que migraram logo nas primeiras etapas, o que tem provocado rearranjos familiares e de gênero ao longo desse processo, pois os fluxos migratórios são também estratégias familiares.

Como aportes teórico-metodológico, a pesquisa com esse grupo investigativo, é desenvolvida por meio da análise crítica e sistemática e no trato com fontes primárias e secundárias, como os métodos que envolvem a História Oral, análise iconográfica, leitura e crítica de documentos oficiais de instituições, organizações governamentais e não-governamentais, estudos bibliográficos, relatórios técnicos, aplicação de formulários, trabalho

³⁶ Também denominada Força-Tarefa Logística Humanitária para o estado de Roraima, é coordenada pela Casa Civil da Presidência da República, em conjunto com o Exército Brasileiro, o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), a Organização Internacional para as Migrações (OIM), e outras organizações e entidades da sociedade civil, como representantes religiosos.

com diário de campo. A perspectiva se enquadra numa história do tempo presente, e lida com questões que provocam o deslocamento como fluxos migratórios, histórias de vida, temas que envolvem a dominação, resistência, e categorias de análise como patriarcalismo, família, gênero, subjetividades e linguagem.

Em que condições migram as mulheres?

As questões que envolvem os fluxos migratórios são muito dinâmicas, envolvem diversidade de modalidades migratórias que se inter-relacionam, e especialmente devido as transformações no século XXI, as intensificações dos deslocamentos populacionais se tornaram muito mais complexas.

Como base para desenvolvimento deste texto, em que condições migram as mulheres? Realmente, as mulheres querem migrar? Anterior a migração, será que essa pergunta foi realizada para as sujeitas envolvidas nesses processos? Quais os motivos da migração de mulheres? Logo, assume-se a utilização pelo termo migrante e refugiada, pois são conceituações presentes na documentação consultada sobre migração, em que pretende apresentar um panorama, os caminhos e as soluções para o tratamento das categorias migratórias. Temos em vista, a compreensão de que pessoas não são resumidas em categorias migratórias, mas como as sujeitas que compõem o atual fluxo migratório de venezuelanas para o Brasil, se regularizam por meio das categorizações que compõem os processos de migração, e ao levar em consideração a própria legislação em questão, respeitamos a categorização, pois é um recurso que garante o pedido, o processo de análise, permite a solicitação, e possibilita o status de direito a pessoa que solicita.

As palavras e linguagens são importantes para combater a desinformação, e no caso do atual fluxo migratório de pessoas de nacionalidade venezuelana, especialmente, para garantir a busca pela proteção, seja para solicitante de refúgio, pessoa refugiada, migrante, pessoa apátrida, pessoas deslocadas internamente, meninos e meninas separadas, em asilo, reassentamento, repatriação voluntária. No que tange para este texto, o interesse é a verdadeira integração local. Segundo o Glosario para Combatir la Desinformación, entende-se por integração local:

Una solución duradera para las personas refugiadas que implica su asentamiento permanente en un país de asilo. La integración local es un proceso complejo y gradual que comprende tres dimensiones distintas pero interrelacionadas: legal, económica y sociocultural. El proceso con frecuencia se concluye con la naturalización. (ACNUR, 2020, p.04)

Conforme apresentado anteriormente, os processos migratórios são muito complexos, envolvem espacialidades distintas, sentidos conflituosos, temporalidades e especificidades amplas, ao mesmo tempo, em que são também processos de reprodução social. (SINGER, 1976). Igualmente, relevante é a necessidade de avaliar as condições e estratégias de integração local de pessoas que buscam refúgio.

Ao buscar atender a demanda de refletir sobre os grupos que solicitam refúgio hoje no Brasil, buscou-se levantar informações por meio de pesquisas, no qual constatou-se que segundo o Alto Comissariado das Nações Unidas para o Brasil (ACNUR, 2020, p. 12), os países com maior número de solicitantes de refúgio são Venezuela, Haiti, Senegal, Cuba, Bangladesh, Angola, Nigéria, Síria e República Democrática do Congo. Também em consulta as fontes do Guia para Contratação de Refugiados e Solicitantes de Refúgio, verifica-se que “depois da Venezuela, os países da África, juntos, formam o grupo que mais pede refúgio no Brasil”. (2020, p. 12).

Dados atualizados em 15 de junho de 2020, pela Operação Acolhida, apontam que foram interiorizados no Brasil 35.567 refugiados e migrantes venezuelanos. O município de Dourados, estado de Mato Grosso do Sul, é o terceiro maior município a receber fluxos migratórios de venezuelanos, e está apenas atrás dos estados de Manaus e São Paulo. A interiorização de pessoas de nacionalidade venezuelana em Dourados-MS, ocorreu incentivada pela Operação Acolhida, assistida pela Força Tarefa Logística Humanitária. O ano de 2019, foi fundamental para o aumento dos fluxos migratórios venezuelanos, uma vez, que neste ano o município de Dourados-MS, passou a receber venezuelanos, em torno de 1261 devido à Operação Acolhida, esse número mais tarde soma-se ao total de 1968 pessoas. Análises historiográficas indicam que a migração no estado de Mato Grosso do Sul, iniciou-se no século XIX, ainda na ocasião sendo estado do antigo Mato Grosso. Os fluxos migratórios para este estado, compunham a presença de migrantes europeus, entre italianos e espanhóis, migrantes japoneses, árabes, e também de populações fronteiriças, das regiões do Paraguai e da Bolívia. Recentemente novas ondas migratórias transfronteiriças, deslocam-se para a região Centro-Oeste do país, com a chegada de haitianos, peruanos, colombianos e venezuelanos.

Quais seriam as pessoas de nacionalidade venezuelana interiorizadas pela Operação Acolhida? Que grupos foram ensejados à integração local no município de Dourados-MS? Em que condições o restante de 707 pessoas refugiadas, e tantas outras, que vivenciaram esse processo de deslocamento se encontram em Dourados-MS?

Verifica-se que, pessoas contempladas no processo de interiorização ensejado pela Operação Acolhida, migraram para Dourados-MS pela modalidade de oferta de emprego ou interiorização para o trabalho. Essa promoção foi realizada, no primeiro momento, ao grupo masculino. Esse rearranjo de promoção de pessoas que foram interiorizadas, se completam aos dados verificados sobre o predomínio do componente masculino nos processos de migração, embora de modo geral, recentemente há outros estudos que caminham no sentido de analisar a tendência de feminização das migrações.

Ocorre que, a interiorização de venezuelanos em Dourados-MS, demanda das próprias características do município, que ensejou novas oportunidades para desafogar o fluxo contínuo de migrantes venezuelanos em Roraima, o estado mais ao norte do Brasil, ao mesmo tempo, a interiorização neste município ocorreu por vagas de emprego, ou seja, oferta de trabalho, e analisado o perfil por sexo de venezuelanos interiorizados para Dourados-MS, constata-se que da primeira a quinta etapa foi realizada a interiorização de pessoas do sexo masculino, e somente a partir da sexta etapa à diante, que pessoas do sexo feminino migraram para esse município pela Operação Acolhida.

Verifica-se que, os desdobramentos locais da interiorização de pessoas venezuelanas em Dourados-MS, estão relacionadas as modalidades de trabalho e de reunificação familiar. Nesse sentido, há um pressuposto de que as dinâmicas que envolvem as modalidades dos fluxos migratórios para esse município, do mesmo modo, que outras dinâmicas que envolvem a ajuda humanitária internacional, apresentam perfis específicos para promoção de fluxo migratório.

Tendo em vista documentos de análise da Operação Acolhida, e leituras em vistas aos estudos realizados por Sampaio e Silva (2018), distinguem-se modalidades de interiorização compreendidas como interiorização “abrigo a abrigo”, interiorização por reunião familiar, por oferta de emprego, além de distintos outros modelos de deslocamentos auxiliados por diversas organizações da sociedade civil, inclusive por entidades religiosas com variadas fontes de recurso.

Na modalidade oferta de emprego, é possível verificar que a Força-Tarefa direciona migrantes para destinos onde possam ser contratados. Por outro lado, na modalidade de reunião familiar, e/ou o que se nomeia como reunificação familiar, a Força-Tarefa direciona igualmente, migrantes para destino onde residem seus companheiros, familiares, esposos e/ou maridos.

As dinâmicas de migração são complexas, as formas de migrar são subjetivas, e carregam elementos muito pessoal de cada pessoa que vivencia os processos de

deslocamentos. Do mesmo modo, atravessar a fronteira, sair de seu país de origem, muitas vezes coloca pessoas migrantes e refugiadas em um terceiro lugar. Nessa perspectiva, para entender a condição de terceiro lugar nos fluxos migratórios, é necessário provocar um deslocamento de si mesmo, a fim de romper com o conservadorismo existente na sociedade, e a dominação que controla e molda ideias conservadoras, determinantes e patriarcalistas.

Temos consciência, e as experiências históricas das sociedades confirmam, que muitas instituições, e incluem-se as instituições religiosas, são dominadoras e patriarcalistas, formulam seus engajamentos em ações historicamente construídas e reforçadas, - e anterior a acolher -, regulam, controlam, impõem e preservam a estrutura histórico-social da relação heterossexual. Instituições se apropriam dos campos, das vidas, das relações, e pensar o âmbito religioso e o uso que se pode realizar da religião, é primordial para compreensão das lacunas presentes na modalidade de reunião familiar e oferta de trabalho.

Como pensar o gênero nas relações sociais e institucionais? Ao avançar mais ainda, como articular as redes de gênero no âmbito do deslocamento ensejados e/ou patrocinados pela ajuda de instituições religiosas? Estudos pautados em Joan Scott (1990), possibilitam ampliar a perspectiva de análise de gênero, e implicam refletir uma preocupação com o campo teórico e de compreensão na tentativa de reconhecer seus elementos inter-relacionados. Nesse sentido, compreende-se gênero envolvido por diferentes aspectos e elementos inter-relacionados, em sentido contrário as construções dominantes e estruturadas.

Especialmente, neste texto, a atenção está voltada para a modalidade de reunificação familiar, e reconhece-se que as relações contemporâneas são muito complexas, suas redes são amplas, ao passo em que se evidencia que no processo de interiorização de pessoas de nacionalidade venezuelana para Dourados-MS, entidades, instituições e representantes religiosos atuam em conjunto com a Operação Acolhida. Ainda no que tange a migração venezuelana para o município de Dourados-MS, o processo de interiorização conta com instituições religiosas como Comunidade Evangélica Aprisco, Metodista, Assembleia de Deus, Comunidade Tempo de Vida, Igreja Jesus Cristo dos Últimos Dias, Cáritas Diocesana em Dourados.

Em se tratando, da modalidade oferta de emprego, a inserção e/ou promoção de venezuelanos em Dourados-MS, foi possibilitada pela oferta de emprego junto à empresa JBS. Essa empresa atua em mais de quinze países, e tem entre seus funcionários colaboradores uma diversidade de gentes advinda de vários países. Somente no Brasil, a empresa JBS emprega mão de obra de senegaleses, haitianos e venezuelanos. Conforme avaliam Cervo e Bueno (2015), o Brasil é um espaço em trânsito devido as migrações

internacionais, e aliado a esse elemento, tem ainda a dinâmica da questão de expansão do capital, que impulsiona a busca pela expansão e consolidação do papel de grandes empresas nacionais no cenário internacional.

Ou seja, diferentes fatores pressupõem reforçar a seleção e/ou promoção de grupos masculinos numa perspectiva de relação direta dos fluxos migratórios e a configuração com o mercado de trabalho. O elemento acima destacado de expansão do capital e oferta de trabalho, remete outro fator na competitividade entre países, empresas e pessoas, o que se assemelha em prevalecer essa seletividade nos fluxos migratório, pois “(...) do ponto de vista do debate internacional a mão de obra qualificada seria considerada, portanto, como recurso estratégico às empresas transnacionais e aos países”. (DOMENICONI, 2020, p. 345). Ao mesmo tempo, e de modo geral, verifica-se que os fluxos migratórios para o Brasil, em século passado, já se associavam entre diversos fatores, as questões relacionadas as crises econômicas, conflitos étnicos, sociais e políticos, que atingiram especialmente a Europa, aliados as iniciativas imperiais de desenvolvimento.

Algumas questões: Então, primeiro, grupos masculinos compunham a mão de obra qualificada e precisam se arranjar nos fluxos migratórios? A interiorização de privilegiados pela dominação do sexo masculino, - nas primeiras etapas da Operação Acolhida, - está relacionada a necessidade de competição de mercado de trabalho, de economia global, de força física e exploração?

Esses fluxos migratórios para Dourados-MS, conjectura ser formatado, a partir das premissas de heteronormatividade. Nessa compreensão, é como se “o princípio da continuidade geracional restaura a primazia da paternidade e obscurece o trabalho real e a realidade social do esforço das mulheres no ato de dar à luz”. (SCOTT, 1990 p. 77). Ocorre, que prevalece, nas etapas da Operação Acolhida, primeiro a migração de homens, provedor da família, do sustento, para somente depois, em etapas futuras do processo a interiorização de mulheres. A tal problemática de reconhecimento desses deslocamentos e de suas dinâmicas fluídas e complexas, assemelha-se que as subjetividades das mulheres são marginalizadas e/ou ignoradas.

Obviamente as mulheres tem escolhas. São respeitadas suas escolhas, ou são realizadas subjeções as suas opções? Frequentemente, mulheres sempre foram colocadas em condições de silenciamento, renegadas ao cuidado dos/as filhos, à submissão ao marido/esposo/companheiro, a dedicação e preservação à família, aos cuidados do lar, destinadas ao espaço privado, a prática da caridade. Ao buscar romper com a colonialidade dos gêneros, pretende-se caminhar rumo a um “feminismo descolonial”, como propôs María

Lugones (2014), ao construir suas análises sobre a lógica opressora da modernidade, a crítica a homogeneização das mulheres, ao mesmo tempo, em que esta estudiosa também incentiva a reflexão sobre as categorias, e busca se distanciar das dicotomias existentes, de modo a atender que a modernidade não pode ser definida por um padrão social.

Lugones (2014), afirma que ainda prevalece uma hierarquia dicotômica na modernidade, por esse motivo sustenta-se neste texto, a proposta de superação da heterossexualidade, uma vez que se observa que nas modalidades de fluxos migratórios, ora compreendidos, há igualmente hierarquias dicotômicas, por isso a problematização das etapas de interiorização de mulheres migrantes e refugiadas de nacionalidade venezuelanas.

Em questão, outras possibilidades e diversas premissas podem ocorrer durante esses fluxos migratórios, como é possível que mulheres não queiram migrar, e outras que queiram sair da Venezuela, mas por não terem companheiros/esposos/maridos no Brasil, não consigam migrar, é possível ainda, que algumas mulheres não queiram ser religiosas, e/ou que não são religiosas, mas que se submetem a condição e assumem a religiosidade pelo fato de sua migração ser promovida por estas instituições religiosas em conjunto com a Operação Acolhida, ou seja, mulheres que não são simpáticas ao cristianismo institucional, mas que pelo fato de sua migração para Dourados-MS pelas modalidades reunificação familiar, são submetidas à religião, seus dogmas e doutrinamentos.

Igualmente, podem estas mulheres vivenciarem ainda outras situações de violação de suas vontades e escolhas, e/ou a submissão imposta pelo poder que possibilita sua migração para esse país, mas que não possibilitam experimentar as mesmas oportunidades que as destinadas aos homens pela modalidade oferta de trabalho. Algumas dessas situações ou o seu conjunto, podem subjugar mulheres migrantes e refugiadas às condições conservadoras e as instituições patriarcalistas que visam disciplinar e controlar.

O constructo conservador ainda prevalece na sociedade, nas relações familiares, no campo do trabalho, nas instituições políticas e religiosas. Portanto, é necessário pensar tentativas de resistência de mulheres refugiadas as circunstâncias que são impostas, e caminhar no sentido de libertação das opressões.

Mulheres venezuelanas conseguem migrar sozinhas, conseguem pensar e decidir sua própria vida, são actoras de seu destino, são protagonistas de suas vidas, tem escolhas individuais, tem desejos, sonhos, vontades de rupturas e de permanências, e as modalidades de migração de oferta de trabalho e de reunificação e/ou reunião familiar não podem instrumentalizar e legitimar suas vidas, seus deslocamentos e definir seu futuro.

Uma terceira questão que, especialmente, proporciona esta reflexão sobre o processo de interiorização dessas mulheres, é que muitas podem inclusive, não desejar a “reunião familiar”, podem no trajeto da migração, e/ou em suas escolhas particulares, não pretenderem mais permanecer na “reunião familiar” que as trouxe no processo de interiorização, pois tem o direito a reunificarem suas vidas e rearranjarem suas famílias de diversas outras maneiras que os modelos tradicionais.

Como instrumento legitimador, o campo religioso, legitima o processo migratório, conserva o modelo tradicional de casamento, sustenta a manutenção de elementos de repetição, da família como a base da sociedade, da heterossexualidade como norma, do patriarcalismo e da dominação masculina como regra, inclusive para o sustento, para as oportunidades e para as configurações do mercado de trabalho.

Em oposição a essa heteronormatividade, a migração é compreendida como compartilhada, avançamos na perspectiva de gênero, quando pensamos nas amarras que conservam os homens, ao investigar as modalidades de migração e as oportunidades proporcionadas primeiro ao sexo masculino na interiorização, nas diferenças estruturais que subsistem, na construção de suas relações com outros homens e com as mulheres. Nessa compreensão, utilizamos do conceito de gênero segundo Scott (1990).

Por gênero me refiro ao discurso da diferença dos sexos. Ele não se relaciona simplesmente às ideias, mas também às instituições, às estruturas, as práticas cotidianas, como aos rituais, e tudo o que constitui as relações sociais. O discurso é o instrumento de entrada na ordem do mundo, mesmo não sendo anterior à organização social, é dela inseparável. Segue-se, então, que o gênero é a organização social da diferença sexual. Ele não reflete a realidade biológica primeira, mas ele constrói o sentido desta realidade. A diferença sexual não é causa originária da qual a organização social poderia derivar: ela é antes, uma estrutura social móvel que deve ser analisada nos seus diferentes contextos históricos (SCOTT, 1990, p. 15).

Igualmente, ao escrever sobre gênero levamos em consideração categorias que envolvem classe, raça, etnia, geração e sexualidade. As mulheres que migram, tem nacionalidades, ocupação, escolaridade, vida anterior à migração, anseiam por um destino construído por elas mesmas, e não unicamente orientadas pelas escolhas e oportunidades daquele que migrou primeiro.

Por que não podem as mulheres migrantes e refugiadas venezuelanas serem contempladas e interiorizadas anterior as etapas da migração de seus

maridos/esposos/companheiros? Entende-se que a interiorização não é uma promoção, não se caracteriza como um processo seletivo, mas integra um processo muito doloroso, complexo, multifacetado, carregado de questões e elementos subjetivos, históricos e culturais.

Construímos para este texto duas hipóteses, várias reflexões, e não chegamos até agora a conclusão nenhuma. A primeira, por que os homens migraram pelas etapas de interiorização primeiro, que as mulheres? Mantem-se o sexo masculino dominante na hierarquia das relações que dinamizam os processos migratórios? A segunda hipótese reflexiva compreende a seguinte questão: Será que as mulheres realmente querem migrar, desejam um outro país, e concordam com as etapas que trazem sua vinda, a modalidade de reunificação familiar? Parece um consenso entre nós, que oferta de trabalho, todas, todos e todes queremos, mas em que circunstâncias e condições? Em entendimento a cada mulher migrante e refugiada responsável única por sua própria leitura e posicionamento de viver e de seu deslocamento, pensamos na compreensão das subjetividades deslocadas, numa perspectiva pós/decolonial que pretende romper com a dominação estrutural que persiste desde a colonização até os dias atuais, e por esse motivo propomos esta reflexão.

O tributo sexual ainda perdura na sociedade, e igualmente nas relações de trabalho. O “mandato de masculinidade” prevalece, e se afirma pela condição de reprodução necessária do patriarcal. A migração primeiro de homens nas etapas de modalidade do processo de interiorização da Operação Acolhida para Dourados-MS, constitui-se um paradigma a ser analisado, é tipo de dominação. Como salienta a pensadora feminista decolonial Rita Segato (2012), “a violência de gênero atravessa a sociedade como um todo”, por isso “(...) entender las formas de violencia de género hoy es entender lo que atraviessa la sociedad como un todo” (SEGATO, 2012, p.97).

Por último não menos importante, se defende também o interesse pelas questões que envolvem as relações históricas, econômicas, culturais e sociais, de reconhecimento dos significados que as mulheres migrantes e refugiadas atribuem ao seu processo de migração, e como os diferentes grupos contribuem para as estruturas atuais dos fluxos migratórios. Como as sujeitas migrantes e refugiadas vivenciam individualmente sua experiência de migração, e coletivamente, como se organizam, integram e resistem as amarras da dominação, do conservadorismo e do patriarcalismo?

Os fluxos migratórios estão interligados por mudanças estruturais, naturais, econômicas, políticas, sociais e culturais, e ao mesmo tempo, esses fluxos são envolvidos por elementos que perpassam as relações de gênero e poder, de representações, violências, de questões do mundo do trabalho, dentre outras...

Referências

ACCIOLY, Tatiana de Almeida. Reestruturação produtiva e flexibilização da legislação para a imigração qualificada no Brasil a partir da década de 1990. In: Anais encontro nacional de estudos populacionais, 17, Caxambu. Anais... Caxambu-MG, Abep, 2013.

ACNUR, Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. Glosario para combatir la desinformación. Diseño editorial por Yasmín Echegaray Pinto, Publicista titulada de la Universidad Central de Chile, 2020.

ACNUR, Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. Guia para contratação de refugiados e solicitantes de refúgio. Garantindo uma inclusão de sucesso. Com apoio de Acnur, Missão paz, Tent. Disponível em: <https://www.tent.org/> Acesso em: 27.10.2020

CERVO, Amado Luiz; BUENO, Clodoaldo. História da política exterior do Brasil. São Paulo, Ática, 2015.

DOMENICONI, Joice de Oliveira Santos. Migrações qualificadas: trabalhadores do conhecimento no Brasil do século XXI. In: BAPTISTA, Dulce Maria Tourinho;

HABERMAS, JURGEN. A inclusão do outro: estudos de teoria política. 3. ed. Sao Paulo: Loyola, 2007.

LUGONES. Rumo a um feminismo descolonial. In: Revista Estudos Feministas. Florianópolis, Vol.22 n.3 Florianópolis set./dez. 2014.

MAGALHÃES, Luís Felipe Aires (org). Migrações em expansão no mundo em crise. São Paulo: EDUC: PIPEq, 2020, p. 341-375, 378p.

SAMPAIO, Cyntia; SILVA, João Carlos Jaroshinski. Complexidade X singularidade - A necessidade de outras soluções duradouras. In: BAENINGER, Rosana; SILVA, João Carlos Jaroshinski (coord). Migrações venezuelanas. Campinas – SP: Núcleo de estudos de população “Elza Berquó” – NEPO/UNICAMP, 2018, p. 391-394.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: Em busca de chaves de leitura y de um vocabulário estratégico descolonial. In: Cadernos CES. Coimbra/PT. N. 18. Dezembro de 2012. Disponível em:

https://pdfs.semanticscholar.org/1f33/fec944190f8ca2534edbd3218c26784f6004.pdf?_ga=2.258408201.2018487868.1602695168-1113694906.1602695168 Acesso em: 17.11.2020.

SINGER, P. (1976). Migrações internas: considerações teóricas sobre o seu estado. In: MOURA, H. A. (org.) Migração interna, textos selecionados. Fortaleza, BNB/ENTENE, 1980, p. 211-244, 722p.

SCOTT, Joan. Gênero: Uma categoria útil de análise histórica. In: Revista Educação & Realidade, v.1S, n.2, jul./dez. 1990, pp. 71-99. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71721/40667> Acesso em: 17.11.2020.

A HETEROSSEXUALIDADE QUESTIONADA POR UMA TEOLOGIA QUEER

*Marcela de F. M. Máximo Cavalcanti**

Resumo:

Tem-se questionado como a religião cristã hegemônica impõe um padrão sexual binário e, por consequência, delimita a liberdade de qualquer variação de desejo e prazer corporais. Todavia, não se leva em consideração que a imposição de determinado comportamento sexual é igualmente uma espécie de violação à liberdade religiosa. Outras perspectivas de fé, como, por exemplo, a Teologia Queer, tem-se mostrado um caminho de confronto e, ao mesmo tempo, de harmonização entre a sexualidade diversificada e o exercício da fé, mediante um projeto de superação da heteronormatividade (condição sexual fictícia), há muito imposta pelas muralhas sexuais da religião cristã, com a tentativa de ressignificar a sexualidade e o gênero. É o direito a ser queer e professar a fé com liberdade, incondicionada à orientação sexual e ao gênero do indivíduo. É a ressignificação da sexualidade e do gênero, com vistas a permitir o usufruto da liberdade religiosa, cuja proposta só pode se dar pela Teologia Queer.

* Doutoranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre em Direito Público/Direitos Humanos pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Graduada em Direito. Pesquisa desenvolvida a partir do Grupo de Estudos em Religião, Educação e Gênero- REDUGE, cadastrada na plataforma Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

É, portanto, propor um novo formato de exercício da fé cristã, a partir da liberdade de gênero e sexualidade, inserido numa sociedade contemporânea, que urge por uma mudança nas bases do cristianismo em sua atritada relação com a diversidade sexual.

Palavras-chave: Teologia. Queer. Sexualidade. Gênero.

Introdução

Um dos grandes conflitos gerados a partir dessa dita complexidade, trazida, notoriamente, pela conscientização política e jurídica, a partir da internalização das normas de direitos humanos, foi o conflito ascendido pela diversidade sexual e de gênero diante das instituições religiosas cristãs no Brasil, que, até então, emudeciam as relações sexuais “despadronizadas”, engendrando-as ao modelo heterossexual imposto.

A partir desse novo panorama e do avanço da luta por respeito, pela dignidade da pessoa humana e por igualdade sexual e matrimonial, a religião foi tida como a grande matriz violadora dos direitos humanos relacionados à diversidade sexual e de gênero. De posse da premissa fundamental de que foi na religião judaico-cristã, que permeia a história e a cultura da sociedade contemporânea, notadamente a brasileira, que se deu a incontestável origem do pensamento heteronormativo, imposto às relações políticas, sociais, familiares e principalmente sexuais, e da proposição de que o caminho de cerceamento da liberdade religiosa seria um caminho de reafirmação da discriminação, foi preciso buscar um novo método que conseguisse, pelo menos, repensar o modelo binário de sexualidade, numa perspectiva preferencialmente teológica.

As sexualidades não podem ser determinadas biologicamente, mas devem ser refletidas politicamente. Por isso, torna-se fundamental dissociar os argumentos conclusivos da religião cristã na determinação da heterossexualidade, das teologias sexuais, que surgem como uma forma de repensar esta imposição binária — masculino e feminino — pautada na construção cultural-histórico-religiosa, que foi fundamental ao desenvolvimento da sacralização dos corpos e brutal em ignorar o desejo. Esta pesquisa vem contestar a heterossexualidade como único fundamento epistemológico válido para a igreja cristã e considerar novas reflexões teológicas, a partir da compreensão dos sujeitos marginalizados de fora dela e, principalmente, dos sujeitos cristãos de dentro dela.

Nesse sentido, a proposta queer³⁷, expressão esta nascida em campo sociológico, em campo teológico, aparece como uma espécie de instrumento de paz numa era histórica de contraposição entre religiosidade e sexualidade, mostrando que esses dois discursos ideológicos podem ser associados. Por fim, a proposta do presente trabalho é discutir questões que envolvem a introjeção da heteronormatividade originária da religião cristã, no imaginário do consciente cultural religioso, numa tentativa de ressignificar a sexualidade e o gênero, com vistas a permitir o usufruto da liberdade religiosa, cuja proposta só pode se dar pela Teologia Queer.

1 - A Teologia Queer como modalidade de desconstrução da Heteronormatividade Queer

Para aqueles que já experimentaram o mistério que se chama Deus, sabe-se que Ele não proporciona apenas um caminho de ascensão ao seu encontro, tudo é caminho e cada ser se faz sacramento para se dignar a esse encontro. A teoria do único caminho é a ilusão ocidental, particularmente das igrejas cristãs, com sua pretensão de monopolizar a revelação divina dos meios de salvação e reafirmar a segregação religiosa. Na verdade, sempre quando falamos do misticismo bíblico e tudo que se refere a ele, como a ciência Teológica, nos deparamos com distintas reações, atualmente mais contrárias do que a favor. Por ser a bíblia vista como uma forma de manipulação e poder que insere valores morais rígidos e inflexíveis através das instituições eclesiais, posicionamento equivocado e reducionista que desperta sentimentos relutantes e negativos, é o que faz surgir sentimentos de oposição entre bíblia e ciência, que herdamos de nossa sociedade culturalmente voltada à racionalidade.

É nesse contorno que a importância de se ter uma ciência teológica, que apesar de se prender ao estudo de religiões cristãs, se presta ao importante papel de tentar tornar científica algumas premissas bíblicas, interpretá-las e significá-las de modo a compreender melhor as suas bases culturais, a relação do homem com o mundo ao seu redor a partir de seu paradigma espiritual, uma espécie de “antropologia sobrenatural”. A crença emerge como força propulsora da natureza humana tentando explicar a origem da vida e da morte que nos impele à obediência e, logo após, à transgressão. Contudo, a Teologia possui conhecimento próprio

³⁷ Queer (em português: excêntrico, insólito). Expressão de origem inglesa, originalmente utilizada para depreciar os homossexuais e designá-los como abjeto, estranho, à margem. Atualmente, com a apropriação do termo pelas ciências humanas, é bem utilizada para designar pessoas que não seguem o modelo da heterossexualidade, ou da binaridade de gênero. O termo é utilizado para representar Gays, Lésbicas, Bissexuais, Pansexuais, Polissexuais e Assexuais, e frequentemente, as pessoas não-binárias, transgêneros, intersexuais e transexuais

de mundo e de vida e implica uma elucidação ordenada da “Revelação”, através da qual se pretende definir a sexualidade humana, no seu sagrado, se houver, ou no seu profano, se quiser.

A Teoria Queer, por sua vez, surgida inicialmente no polo extremo da teologia, e apesar de possuir diversas linhas de estudo, será utilizada aqui como aquela que pretende desconstruir a explicação teológica das produções culturais normativas que oprimem outras formas de sexualidade e excluem a diversidade sexual que afetam as relações de gênero, de família e por consequência a sua interação com as expressões religiosas cristãs. A partir desse escopo teórico, as questões de gênero e sexualidade ganharam reconhecimento e centralidade, especialmente no contexto eclesiástico que se movimentaram contra numa tentativa de expurgar o pecado a imoralidade sexual atribuída às diversidades sexuais.

Cientes de que o gênero, a raça e a consciência homogênea foram alcançados através do processo histórico permeado pelas experiências religiosas cristãs, especialmente no que concerne a sexualidade humana, a Teoria Queer surge como uma hipótese de hibridação do sexo e do gênero contra as ideologias homogeneizadoras, que transgride e desestabiliza os limites que dividem o normal do que é considerado desviado, mau, pecaminoso, e se organizou como um pensamento desconstrutivo da heteronormatividade, fruto da base cultural judaico-cristã.

Sem negar a religião, a ciência Teológica será lida e interpretada num clima de profunda revisão das coletividades com uma forma didática de apropriação da análise sociológica, a Teoria Queer. Essa união pretende pacificar as militâncias políticas, em suas distintas modalidades, e a religiosidade intrinsecamente humana, sem obstruir a expressão religiosa e sem codificar a diversidade da expressão sexual, ambos direitos humanos garantidos. Desse modo não precisamos negar os dogmas ou tradições religiosas, mas reinterpretá-los, contextualizando os seus sentidos e valores diante das novas circunstâncias do mundo contemporâneo (SESBOÜÉ, 2002, p.91).

Estamos inseridos, atualmente, num momento histórico permeado por ressignificações de velhos conceitos e, por isso, de enfrentamento de velhas ideologias que não mais são admitidas como fundadoras da moral e da ordem social imposta. Uma delas é a liberdade religiosa que encontra na pós-modernidade uma força propulsora que a obriga a se remodelar e a repensar suas rígidas doutrinas, especialmente no que diz respeito à sexualidade humana e à inevitável diversidade de tendências sexuais dela decorrentes. É nesse atual contexto, que surge o conflito entre a liberdade de consciência religiosa, utilizada de forma equivocada pelas religiões cristãs, e a liberdade de orientação sexual e de gênero, que após

sofrerem décadas de exclusão social e jurídica, ainda precisam enfrentar a ingerência cristã na perpetuação dessa marginalização fruto de seus dogmas e princípios irrevogáveis. Ambas as liberdades foram construídas sobre muita perseguição, discriminação, como resultado de grandes revoluções políticas e sociais, e se estabeleceram como um direito humano irrevogável. Mas, mesmo considerando seus pontos de congruência e a similitude entre as bases de suas conquistas históricas, não conseguem encontrar uma forma de conviver pacificamente.

Quando a Bíblia fala da homossexualidade na antiguidade ela não se utiliza precisamente dos elementos que possuímos hoje a respeito desse complexo fenômeno humano, tampouco ousa considerar a possibilidade de viver a homossexualidade como parte integrada da humanidade. Ao contrário, como já vimos, os textos bíblicos se referem sempre à formas sexuais distintas da heterossexual como desviantes e de modo pejorativo.

De posse dessa atual performance da igreja cristã na sociedade, as manifestações da população LGBTQI (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e travestis, Queers e Intersexuais) cresceram consideravelmente de modo a impedir que esse discurso religioso cristão, que pecaminiza as relações sexuais e os modos de se ver pessoa integrada (gênero), não heteronormativas, seja difundido de modo irreversível. Quando se permite um entendimento maior dos significados religiosos em nossa enculturação ocidental, é possível combatê-los de dentro da própria religião. Com a passagem bíblica onde Jesus, diante da legalidade dos judeus sobre o adultério, prescreve que adular é mais do que o ato de fazer, mas é também o ato de pensar, demonstra a tentativa de rompimento do cristianismo com círculo vicioso da proibição que gera o desejo de transgredi-la, o mesmo círculo descrito em Romanos 7:7: “Que diremos, pois? É a lei pecado? De modo nenhum. Mas eu não conheci o pecado senão pela lei; porque eu não conheceria a concupiscência, se a lei não dissesse: Não cobiçarás.” (Rm, 7,7). Jesus rompe, na verdade, com o padrão de controle institucional sobre os instintos e outorga liberdade ao indivíduo de tomar conta da sua própria liberdade e decidir sobre ela, e, não reforça, ao contrário, a força legalista e controladora judaica sobre a sexualidade. “A suspensão superegóica das proibições morais é a característica crucial do nacionalismo “pós-moderno” de hoje,” [...] “onde o fundamentalismo nacionalista serve, antes, como operador de um “você pode” secreto e mal dissimulado.”(ZIZEC, 2015, P.95).

Quando o Outro, por motivo de gênero, raça, classe ou sexualidade, surge na sua alteridade, não apenas traz uma crítica à atual teologia, mas também, personifica uma crítica viva à ortodoxia religiosa, ou seja, “os historicamente insignificantes – os que não são dignos

de significar social, política ou teologicamente -, constituem o horizonte revelatório da igreja e a Revelação é uma questão epistemológica”(ALTHAUS-REID,2008, p.107).

O reconhecimento no Outro sob uma perspectiva sexual como uma pessoa com igual dignidade e direito ao respeito e consideração leva à necessidade de construção de novos paradigmas religiosos cristãos, com vislumbre no acolhimento integral de todos que desejem expressar sua fé, para uma nova constituição originária de formas sexuais diversas, distintas da heteronormatividade, de se relacionar, cujos comportamentos afetivos não venham condicionar sua relação com Deus. Para Zizec o princípio cristão do amor é o condicionamento razoável para o verdadeiro exercício do cristianismo, subvertido pelos fundamentalistas:

...a falsa idolatria idealiza, fecha os olhos para as fraquezas do outro- ou melhor, fecha os olhos para o outro como tal, usando o ser amado como uma tela branca sobre a qual ela projeta suas próprias construções fantasmagóricas; já o verdadeiro amor aceita o ser amado como ele é, simplesmente colocando-o no lugar da Coisa, do Objeto incondicional. Como sabe todo verdadeiro cristão, o amor é o trabalho do amor- o trabalho árduo e difícil do repetido “desacoplamento”, em que, o tempo inteiro, temos de nos desprender da inércia que nos obriga a nos identificarmos com a ordem particular em que nascemos. Pelo trabalho cristão do amor compassivo é que percebemos naquilo que era até então um corpo estranho e importuno, tolerado e até moderadamente suportado, de modo que não nos importunava muito, um sujeito com sonhos e desejos destroçados- é essa a herança cristã do desacoplamento que é ameaçada pelos fundamentalistas atuais, sobretudo quando se proclamam cristãos. (ZIZEC, 2015, p.115).

É o fundamentalismo cristão que se apropria de conceitos equivocados para gerar discriminação e expurgação, que subverte o sexo enquanto desejo e realização corporal e espiritual como condenação. Mesmo na condição heterossexual performática da bíblia o sexo era somente admitido para a reprodução ou para alguma satisfação masculina. Mas o que não se sabe é que o prazer sexual, seja aposto a quem quer que seja, encontra no gozo pleno da espiritualidade a sua maior expressão e, é na sexualidade experimentada integralmente que se tem o maior êxtase espiritual entre o terreno limitado e o divino ilimitado. A pulsão espiritual é também sexual, pois a realização plena do indivíduo na sua espiritualidade só pode se dar se houver o esgotamento sexual. A busca pela continuidade da vida humana para além do mundo imediato designa uma maneira de proceder essencialmente religiosa; dentro da forma familiar ocidental o erotismo sagrado se confunde pela busca pelo amor de Deus.

A pulsão sexual nada mais é que a pulsão pela espiritualidade, pelo mistério de Deus, ambos andam de comum acordo e fazem parte da maior aspiração do homem: a sua integralidade e sua continuidade. A pecaminização do prazer sexual dentro dos padrões heteronormativos, e principalmente, desse prazer fora do padrão cristão imposto para além da

conjugalidade adâmica, subverte o objetivo da formação humana na sua origem: sexualmente espiritualizada. A humanidade da criação só pode ser humana se for sexual mais do que categorizada por arquétipos de sexo e gênero. A igreja sempre se ergueu como expressão dessa a violência religiosa que ainda emoldura de malignidade a diversidade sexual por não conseguir compreendê-la definem as pessoas de acordo com a sua teologia do pecado e redefine o lugar solitário daqueles que contrariam suas regras. Essa compreensão pode alterar fundamentalmente a consciência religiosa sobre a abrangência do desejo sexual para além da heterossexualidade e desconfigurá-lo como “pecado”. Da mesma forma que a religiosidade extraiu de suas próprias proibições o espírito de transgressão, ela se opõe a esse espírito transgressor. A partir desse desenvolvimento religioso cristão que transgride é que se deu essa oposição relativa, a mesma técnica que a Teologia Queer utilizará.

O sujeito sexual sempre foi insignificante para a que nunca pensou em se desenvolver numa perspectiva sexual. Por isso, a igreja nunca se prendeu a uma reflexão séria sobre o tema por medo de que ter que levar a sério os sujeitos sexuais na história e o controle do comportamento heterossexual e a atribuição dos papéis de gênero foram desenvolvidos durante muito tempo na igreja que se serviu bem a esse propósito.(ALTHAUS-REID, 2008, p.107). A heterossexualidade foi a forma encontrada de significação da sexualidade dentro do cristianismo mais legitimada e disfarçada para excluir os “diferentes”, os “estranhos” e todos aqueles que não conseguiam se enquadrar nesse formato: o que atualmente conhecemos como queers.

Os Queers, como visto, antes assim marcados como expurgos da sociedade, estranhos (à normalidade), decidiram se reapropriar desse significado e torná-la um símbolo de resistência, dando origem a uma das mais modernas teorias que pretendem desmistificar o sexo e o gênero, a Teoria Queer, responsável pela superação do enquadramento heterossexista e criação de um pensamento político voltado para a crítica da ordem social e da ordem sexual. A criação de uma nova identidade religiosa para a diversidade de gênero e sexo tornou-se emergente para alargar a compreensão da sexualidade e do gênero, suas articulações, de modo a ser enfrentada pela Teologia como um paradigma sexual. Essa Teologia não poderia ser voltada somente para questões sexuais, mas a própria desconstrução da heterossexualidade invoca também o olhar sobre questões políticas e sociais sustentadas pela religião e combatidas pela Teoria Queer, que analisa não somente a construção do gênero, mas também da sexualidade como produções ideológicas. Logo, se a heterossexualidade se revela como uma produção ideológica e história construída culturalmente, a teologia, como parte da

história cultural cristã ocidental, tem o dever de enfrentar as suas significações, percorrer e reler o caminho da sexualidade humana construído por ela.

O problema é que a Teologia não está acostumada a lidar com um sujeito instável, ao contrário, comporta-se como uma ciência jurídica, onde as exceções não são viáveis. Isoladamente não seria capaz de compreender a diversidade sexual, colocar a complexa sexualidade humana de volta na pauta da religião cristã e de confrontar as premissas da heterossexualidade principalmente nas definições de gênero, pois “gênero requer crença: não causa surpresa que a descrença no gênero esteja na base de muitos pecados.”(ALTHAUS-REID, 2008, p.106). Mas, a Teoria Queer se permitiu esse confronto. Ao se apropriar dessa instabilidade ela rompe com as barreiras das leis escritas que modulavam as identidades sexuais e se recusa a admitir quaisquer identidades homogêneas às opções sexuais diferentes e com os gêneros ensaiados.

Nasce então, como hipótese de rejeição às formas naturalmente impostas de (hétero)sexualidade, a fusão entre a reflexão teológica, por se considerar a fixação do sexo e do gênero fruto da religião judaico-cristã, e a perspectiva desconstrutiva queer, tão abrangente quanto as formas de desejo e sexo existem: a Teologia Queer., que pode ser considerada como um “complexo resultado de uma reflexão teológica que considera aquilo que as diferentes construções da sexualidade e do gênero têm a dizer sobre nossa compreensão de Deus, do amor e da comunidade.” (ALTHAUS-REID , 2008, p.110). Nesse escopo, a Teoria Queer fornece dados importantes à Teologia como a reflexão sobre o pressuposto da heterossexualidade como uma identidade sexual universal e estável, “parte de uma ordem (sacralizada) natural” e de que a “percepção hegemônica da identidade sexual contribuiu, ao longo da história, para consolidar estruturas opressoras de relações de poder na igreja e nas teologias cristãs” (ALTHAUS-REID , 2008, p.110).

A Teologia gay considerada precursora da Teologia Queer, identificam a heterossexualidade como uma ideologia que contribuiu muito não só para criar uma estrutura de violência, mas também para ignorar a experiência religiosa dos não-heterossexuais, que perseguiam o direito de exercer sua fé e crença publicamente, mesmo não compactuando com o modelo normativo sexual imposto por elas. Se a homossexualidade é tão inventada quanto a heterossexualidade e por ela também formatada, esta só existe pela repugnância àquela, logo ambas não são categorias fixas da natureza biológica humana, mas invenções culturais religiosas, o que permite a confluência de inúmeras outras identidades não-heterossexuais. É nesse momento que se dá a ruptura entre os fundamentalistas cristãos e os cristãos desacoplados de Slavoj Zizec. A solidificação da Teologia Queer como uma nova forma

religiosa de fé cristã que visa o desencobrimento da diversidade sexual e a eleva ao maior nível de espiritualidade como uma das formas de demonstração da existência de Deus só poderá se dar pelo “desligamento” presente nos ensinamentos de Cristo que considera o “núcleo subversivo do legado cristão como base de uma política de emancipação universal” e critica o violento ataque pós-moderno de uma espiritualidade vazia e raivosa:

A resposta é que o “desligamento” cristão não é uma postura contemplativa interior, mas sim o trabalho ativo do amor que necessariamente leva à criação de uma comunidade alternativa. Além disso, em claro contraste com o “desligamento” carnavalesco fascista das regras simbólicas estabelecidas, que funciona como transgressão inerente da ordem simbólica, o desacoplamento cristão propriamente dito suspende não tanto as leis explicitas, mas seu obscuro suplemento espectral implícito. (ZIZEC, 2015, p. 117).

A proposta da Teologia Queer é interromper a lógica circular do preconceito e da discriminação que demoniza a sexualidade “anormal” para restabelecer o verdadeiro amor primitivo de Cristo mantendo a liberdade individual às variadas sexualidades no contexto cristão. O “desacoplamento” cristão propõe uma morte simbólica para a Lei, pela subversão da “palavra de Deus”, para o que é teoricamente obrigatório na ordem divina, e um renascimento de dentro da mesma ordem subvertendo-a (atirar em si própria) para que as premissas cristãs possam de fato ressurgir como um elo de religamento religioso e não o contrário. A Teologia Queer visa não só uma nova conceitualização da sexualidade sob a perspectiva religiosa, retirando-lhe o caráter maligno, mas também, recolocar o gênero num espaço de indefinição, o que só pode ser feito se a masculinidade de Deus for revista. Não só para isso, mas redefinir o gênero de Deus é uma forma também de questionar o domínio do androcentrismo e as metáforas patriarcais sobre todos os modos de vida, herdado da história da religião cristã. Evidentemente, inexitem metáforas capazes de designar o gênero ou o sexo de Deus, cuja complexidade é inerente ao caráter de qualquer divindade criada. Mas, repensá-la permite novas maneiras de captar a realidade do verdadeiro elemento divino e enriquecer a sua ingerência na história da sua relação com a humanidade.

Se a heterossexualidade é, de fato, um construto religioso judaico-cristão, inferido ao homem na história pelas tradições culturais ocidentais e consolidado pela perpetuação da ingerência negativa da igreja nas relações sociais da sociedade, é preciso restabelecer o modo de exercer essa religiosidade subvertendo sua ordem natural de dentro dela, por um “desacoplamento” cristão, utilizando-nos do conceito queer sobre as questões teológicas de sexualidade. Assim torna-se urgente que “a Teologia passe a confrontar hermeneuticamente

com a irrupção do sujeito sexual na história da mesma forma como os liberacionistas se confrontaram com a irrupção da igreja dos pobres ou dos desgraçados da história” (ALTHAUS-REID, 2008, p.107). Não há espaço para desconstruirmos, a partir de uma hermenêutica/ teológica/antropológica, a homossexualidade enquanto pecado e desestruturar esse construto equivocado da religião cristã, como idealizo. Mas, fica a pergunta que poderá impelir a um pensamento transgressor da ordem heterossexual comprovadamente imposta pela moral judaico-cristã: como um Deus, uma criação divinizada para dar forma às hipóteses do bem e do amor ao próximo, pode ser tão egocêntrico, para criar seres humanos, propositalmente, com uma pulsão natural para descumprir seu desígnio sexual heteronormativo e transgredir sua Lei?

É essa contradição que, infelizmente, ainda sustenta a fé do cristianismo: a capacidade que ele tem de criar a moral para gerar o desejo de transgredi-la. A Teologia tradicional reafirma a transcendência divina no topo da relação com o homem e distancia a criatura do criador, sem autoredenção, sublinhando a onipotência de Deus e tornando-o regulador da conduta humana, da sua sexualidade e principalmente de todas as relações de poder existentes dentro da sociedade. A Teologia Queer irá colocar essa Teologia e, por resultado, as igrejas cristãs do século XXI em crise, pois ela resiste a definições simples e rígidas e fez a opção por lançar seu olhar para a margem da heterossexualidade e como tal se mostra como uma teologia desconstrutivista, que questiona o sistema da lógica binária do cristianismo, ressignificando todas as estruturas de pecado existentes: é, pois, deixar Deus ser muito mais do que nossas bestas ideologias que o tem aprisionado, ao longo do curso da história, a partir de nossas percepções de sacralidade.

O “desacoplamento” Cristão se dá pelo religamento espiritual genuíno e é justamente a maneira de combater a exclusão e o exercício distorcido da fé cristã retomado pela igreja primitiva. (ZIZEC, 2015). É ressuscitar o verdadeiro propósito da origem da crença cristã que é capaz de ser Queer e lançar sua policromia deificada sobre a sociedade que é plural, dinâmica, histórica e diversificada, sobre todos os povos e nações, independente de padrões normativos, especialmente quando esse formato é utilizado na produção de leis dentro do Estado, constitucionalmente laico.

É preciso desmascarar as ideologias sexuais presentes na teologia que tanto fomentam as disputas de poder e criam obstáculos à realização plena da religiosidade e da sexualidade, pela própria teologia. A Teologia Queer é a prova de que é mais perturbador aceitar a existência de Deus, e, ao mesmo tempo, produtivo, reconfigurar a religião a partir dela própria, revelando a possibilidade de um novo paradigma religioso, de fé e de crença. A

Teologia Queer é, por fim, um método conciliatório entre religiosidades, espiritualidades e sexualidades.

Conclusão

É para tantos cristãos que ousaram retomar o controle da sua sexualidade, da sua corporeidade, e de seus mais profundos desejos, audaciosamente, pela corrente e inadiável necessidade de se tentar demonstrar que a diversidade sexual e de gênero não afrontam a Deus e não podem legitimar ações de repúdio da igreja, que a Teologia Queer se molda. Paradoxalmente, se molda, para que o legado do cristianismo possa ser retomado por todos quantos sentem possuir o direito à fé e crença cristãs.

A construção cultural-histórica-religiosa foi fundamental ao desenvolvimento da sacralização dos corpos e à institucionalização do modelo de família advindo das tradições judaico-cristã heteronormativas, eurocêntricas e androcêntricas. Esse formato binário representado pela masculinidade atribuída a Deus como “pai” é a metáfora que está intimamente ligada com o desenvolvimento de uma estrutura eclesiástica centrada no homem, neste caso no pater famílias, seguindo, desta forma a estrutura social, política e econômica do oikos (casa) greco-romano dos primeiros séculos da Era Cristã. (MUSSKOPF, 2007, nº 230) e é de posse dessa projeção que a não heterossexualidade pós-moderna se torna o pecado (mal) principal do homem e fruto de perseguição religiosa em pleno século XXI. Em uma missão com raros precedentes teológicos, que visa incorporar à fé e à crença no Deus cristão o direito de liberdade de escolha sexual e a diversidade de identificação de gênero, não somente de modo inclusivo, mas realocadas no âmbito religioso cristão, vistas como parte legítima do corpo de cristo. Livres de toda condenação sexual veiculada pela religião cristã.

A heteronormatividade impede o pleno exercício indiscriminado da religião cristã por todos aqueles que a buscam. A revelação trazida pela Teologia Queer nos apresenta o Rosto “policrômico” de Jesus, colorido, diversificado, que reflete a pluralidade da humanidade, que representa a multidão de aspirações, e não o rosto monocromático, excludente e discriminatório, unilateral, tendencioso, que tentam atribuir a Ele, um rosto de uma só cor, de uma só forma, que represente e reflita apenas um determinado grupo ou nação, ou apenas uma “moral”. não pertence ao legado cristão da era primitiva, na forma nebulosa como se encontra hoje. Sempre quando definimos uma forma fixada para um símbolo religioso, automaticamente excluimos todos os demais que não se identificam com a forma imposta. Por isso, o cristianismo atualmente se vale da forma monocromática de Jesus que

reflete sua luz somente sobre um determinado grupo de pessoas “eleitas”, “escolhidas” por Deus desde a fundação do mundo, e que seguem os padrões legalistas criados pela ordem eclesiástica, sem os quais não haveria significado na fé.

Assim, não é proposta deste trabalho esgotar as discussões que envolvem a questão queer na sua forma teológica, mas reconstruí-la como uma nova forma metodológica de pensar a teologia para além das identidades de sexo e gênero, subvertendo o Opus Dei e a fé cristã que deixa de ser a categoria máxima da imposição sacralizadora do sexo heteronormativo. A Teologia queeriana vem reinterpretar a alternatividade das sexualidades humanas e sua acomodação ao cristianismo.

Toda essa alteração se insere numa perspectiva que busca interagir a religiosidade e a sexualidade ressignificando a fé cristã numa fusão sexual queer para deixarem a ambiguidade, onde um termo invariavelmente exclui o outro. Nesse sentido, a proposta queer em campo teológico aparece como uma espécie de instrumento de paz numa era histórica da religiosidade em contraponto aos direitos humanos, e que, portanto, os tornam indissociáveis. A Teologia Queer é o verdadeiro símbolo do “desacoplamento cristão” de Slavoj Zizec: o legado do cristianismo que nos foi deixado precisa ser recuperado. A sexualidade será apenas uma via de ressurgimento dos verdadeiros valores cristãos. É o rosto policrômico de Jesus, a sexualidade Queer de Deus e o não-gênero do Espírito Santo - é a revelação da santa Trindade, fundamento modulador da religião cristã, que mais nos dá prova da não-heteronormatividade, do poli-amor de Deus.

Referências

ALTHAUS-REID, Marcella Maria. Sobre Teoria Queer e Teologia da Libertação: a irrupção do sujeito sexual na teologia. In *Concilium: Revista internacional de teologia*, n. 324, p. 104 a 120. Petrópolis: Biblioteca Redentorista, 2008.

BERKINS, Lohana. Un itinerário político del travestismo. In: MAFFIA, Diana. *Sexualidades migrantes: géneros y transgenero*. Buenos Aires: Librería das Mujeres, 2009, p. 143-156.

HARAWAY, Donna. *Ciencia, cyborgs e mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995.

MUSSKOPF, André Sidnei. Deus é pai ou mãe: uma reflexão. *Revista do Instituto Humanistas-Unisinos On Line*, São Leopoldo, 06 ago. 2007. Ano 8, nº 230. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1189&secao=230> Acesso em: 20 nov. 2015.

PENEDO, Susana Lopes. El labirinto queer: la identidad em tempos de neoliberalismo. Barcelona, Madri: Egales, 2008.

SESBOÛÉ, Bernard. WOLINSK, J. História dos dogmas. Tomo I. O Deus da salvação: (Séculos I a VIII). São Paulo: Loyolas, 2002.

TRAVÉZ, Diego Falconi. La leyenda negra marica: uma crítica comparatista desde el sur a la teoria Queer hispana. in _____ Resentir lo queer em América Latina: diálogos desde/com el sur. Barcelona: EGALES, 2014, p. 81-116.

ZIZEC, Slavoj. O absoluto frágil ou porque vale a pena lutar pelo legado cristão? Trad. Rogério Bertoni. 1º ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

A HAGIOGRAFIA FEMININA NOS PRIMEIROS SÉCULOS DO CRISTIANISMO

*Marcelo Massao Osava**

Resumo

As primeiras testemunhas do acontecimento que fundamenta o cristianismo, a ressurreição de Jesus Cristo, não foram os apóstolos, mas, algumas mulheres, entre elas “Maria Madalena, Joana e Maria mãe de Tiago. Também as outras, que estavam com elas, contaram essas coisas aos apóstolos” (Lc 24,10). As mulheres fazem parte do movimento de Jesus no início do cristianismo, inseridas em uma tradição de espiritualidade e liderança. Os relatos evangélicos não deixam dúvidas de que as mulheres exerceram um grande protagonismo no anúncio do Reino de Deus. Porém, na medida em que a Igreja foi institucionalizando-se, esse protagonismo foi marginalizado. O presente trabalho propõe que as mulheres foram tão relevantes quanto os homens no processo do estabelecimento da ortodoxia da fé no cristianismo nascente.

Palavras-chave: Mulher, Cristianismo nascente, Padres da Igreja, Ortodoxia.

1. Introdução

A questão da presença e participação das mulheres, no cristianismo nascente, é, sem dúvida, permeada de injustiça e incompreensão. Não restam dúvidas, de que, por causa de uma leitura androcêntrica, seja, das Sagradas Escrituras, ou, da literatura pós-apostólica, a figura feminina ficou relegada a um quase esquecimento no decorrer da história cristã. Desde o Antigo Testamento é possível identificar a relevância das mulheres no desenvolvimento da saga do povo de Deus, culminando, com a contribuição que tiveram no acompanhamento de

* Mestre e doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. marcelorb@gmail.com.

Jesus Cristo. Porém, nem sempre é explícita tal atividade, pois, no caso do cristianismo nascente, o enfoque é quase que exclusivamente na missão desempenhada pelos discípulos homens, deixando, assim, as discípulas, em um esquecimento amargo, seja de propósito ou não.

As mulheres, junto com os homens, desempenharam um papel extraordinário na difusão da mensagem de Jesus. As mulheres foram fiéis do começo ao fim, ou seja, a maioria dos discípulos que estavam aos pés da cruz, não eram homens, mas aquelas consideradas como o “sexo frágil”. Certamente, a passagem da morte de Jesus na cruz, revela o quão forte são as mulheres, ao contrário do que a história acabou sufocando. Após a era apostólica, a atividade feminina no alvorecer do cristianismo, não cessou, muito pelo contrário. Grandes Padres da Igreja, tiveram a companhia e o apoio teológico, de grandes mulheres. Que o diga Jerônimo e sua discípula Marcela. É apenas um caso, dentre vários, que demonstra a capacidade intelectual das mulheres e de que maneira contribuíram para o cristianismo nos primeiros séculos.

2. Desenvolvimento

Não foram os apóstolos aqueles que testemunharam, pela primeira vez, o acontecimento que fundamenta o cristianismo, ou seja, a ressurreição de Jesus Cristo, mas sim, algumas mulheres, entre elas “Maria Madalena, Joana e Maria mãe de Tiago. Também as outras, que estavam com elas” (Lc 24,10). O evangelista Lucas, “descreve uma tradição de espiritualidade e liderança de mulheres, tanto no movimento de Jesus, quanto nos primórdios da Igreja” (REIMER, 2013, p. 48). Além do mais, o mandato missionário de Jesus: “Não temais! Ide anunciar a meus irmãos que se dirijam para a Galileia”. (Mt 28,10), foi dirigido, em primeiro lugar, às mulheres. Não restam dúvidas, a partir do que é narrado nos evangelhos, de que as mulheres, exerceram um protagonismo no anúncio do Reino de Deus.

O então cardeal Joseph Ratzinger, na obra *A Filha de Sião*, faz um breve panorama da presença das mulheres nas Sagradas Escrituras e esboça também um paralelo, entre a figura de Eva, “a mulher”, e Maria, a mãe de Jesus. De acordo com Ratzinger, já é possível constatar, desde o Antigo Testamento, uma perfeita teologia da mulher:

Toda a piedade mariana, bem como a teologia mariana posterior, apoiam-se fundamentalmente na existência, no Antigo Testamento, de uma teologia da mulher profundamente consolidada e imprescindível para a sua construção geral: a figura da mulher na estrutura da fé e da piedade veterotestamentárias

como um todo, ao contrário de um preconceito largamente difundido, ocupa um lugar insubstituível (RATZINGER, 2014, p. 10)

Um trecho do evangelho, narrado por Marcos, é importante para demonstrar que as mulheres não eram figuras anônimas no seguimento de Jesus:

Estavam ali também algumas mulheres olhando de longe; entre elas, Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago Menor e de José e Salomé. Quando ele estava na Galileia, essas o seguiam e lhe prestavam serviços. Estavam ali também muitas outras mulheres que com ele haviam subido a Jerusalém (Mc 15, 40-41).

De acordo com Tepedino (1987, p.124), “o fato de serem nomeadas três mulheres revela que elas eram conhecidas e reconhecidas na comunidade como exercendo alguma liderança no movimento cristão da palestina”. Ainda de acordo com o autora, no momento de maior sofrimento de Jesus, aos pés da cruz, os homens desapareceram e restaram apenas alguns poucos:

Parece uma tremenda ironia, que precisamente neste momento de sofrimento, os homens tivessem desaparecido, e só as mulheres estivessem presentes; só elas seguem Jesus do princípio até o fim, correndo o risco de serem reconhecidas como tendo ligação com ele, e como era costume, serem também condenadas à morte. As mulheres, portanto, são suas discípulas mais corajosas (TEPEDINO, 1987, p. 127)

O papa João Paulo II, na carta apostólica *Mulieris dignitatem*, deixa explícito que, “em todo o ensinamento de Jesus, como também no seu comportamento, não se encontra nada que denote a discriminação, própria do seu tempo, da mulher. Ao contrário, as suas palavras e as suas obras exprimem sempre o respeito e a honra devidos à mulher”.

Em um ambiente social e cultural, marcado pela desvalorização de sua própria dignidade, as mulheres cristãs, com a força irradiada do Cristo Ressuscitado, se colocaram à disposição do anúncio e propagação do Reino de Deus. Conforme Reimer (2013, p. 77), as mulheres entravam no discipulado e seguimento à Jesus de várias formas, e acrescenta que “nos evangelhos, não há narrativas que as colocam restritas à casa, ao casamento e à procriação e cuidado de filhos e filhas”. Assim, muitas mulheres foram reconhecidas, no início do cristianismo, em várias frentes de atuação, como as virgens, as viúvas, as diaconisas, as monjas, e as mártires.

As virgens ocuparam um lugar de destaque nos primeiros séculos do cristianismo, de tal modo que serviram de inspiração para alguns Padres da Igreja escreverem a respeito. Cipriano de Cartago, na obra *Conduta das Virgens* (2016, p.49), a respeito da beleza da virgindade, declarou que as virgens “são a flor da semente da Igreja, beleza e honra da graça espiritual, obra íntegra e incorrupta, digna de louvor e estima, imagem de Deus correspondendo à santidade do Senhor, a mais ilustre porção do rebanho de Cristo”. De acordo com Alexandre (1990, p. 513), “Jerônimo aconselha longamente, em verdadeiros tratados da virgindade, as esposas de Cristo”. Uma das grandes conquistas das mulheres, advindas com o cristianismo, foi a concepção de liberdade, no sentido de poderem não mais se sujeitar ao homem, e, uma das formas de demonstrar tal atitude, envolvia a questão da sexualidade. Salisbury (1995, p. 16) declara que “os Atos dos Apóstolos - Apócrifos retrataram um tipo de posicionamento feminino, a saber, o de valorizar o celibato como condição *sine qua non* de uma existência cristã”. Mas, qual relação pode ser estabelecida entre, a opção por uma vida casta e o papel da mulher no cristianismo nascente? Salisbury (1995, p. 16) complementa: “A renúncia à sexualidade e a preservação da virgindade, ou mesmo da castidade, eram o suficiente para conquistar algum grau de poder: poder sobre seus próprios corpos, e por extensão, sobre suas vidas”. As virgens, eram tão consideradas nos primeiros séculos do cristianismo que, de acordo com Salisbury (1995, p. 52), “o poder espiritual advindo de uma vida casta assemelhava-se ao poder que os mártires conquistavam através do sacrifício...escolhendo a vida espiritual, uma virgem matava sua própria carnalidade”, ou seja, uma virgem equiparava-se aos mártires através de sua espiritualidade. Ainda de acordo com Salisbury (1995, p.52), Ambrósio fez também uma comparação entre virgindade e martírio: “Pois a virgindade não é elogiável por se encontrar nos mártires, mas porque faz mártires por si mesma”.

É importante destacar que, na Igreja em vias de institucionalização, as mulheres não ocupavam ministérios determinados, mas, alguns grupos começavam a se formar, como, por exemplo, o das viúvas. A própria tradição contida nas Escrituras já colocava-as em uma posição de particular proteção de Deus. Têm-se assim, a imagem da viúva de Sarepta, de Judite, de Ana profetisa etc. Eusébio de Cesareia (2000, p.337) descreve que em Roma (251), de acordo com o bispo Cornélio, existiam mais de mil e quinhentas viúvas e indigentes que eram socorridos pela Igreja. Em sua primeira carta a Timóteo, Paulo destaca um grupo especial de viúvas, ou seja, aquelas que se entregaram à continência definitiva e se agregaram a uma ordem. “Todavia, a que é realmente viúva e está desamparada depositou a sua esperança em Deus e persevera, noite e dia, em súplicas e oração” (1Tm 5,5). Inácio de

Antioquia (1995, p. 120), aos Esmirniotas, saúda “as famílias, com suas mulheres e filhos e as virgens chamadas viúvas”. Fabris (1986, p. 66), afirma que “para algumas mulheres cristãs, a presença ativa se vale da experiência positiva das viúvas, oficialmente inscritas numa espécie de ordem eclesial”.

Uma discussão, que se apresenta sempre muito atual, é sobre a ordenação de mulheres para o diaconato. Recentemente o Papa Francisco, junto à Congregação para a Doutrina da Fé, reabriu a discussão, instituindo uma nova comissão para o estudo a esse respeito. O resultado dos estudos é imprevisível, mas, é perfeitamente possível retornar aos primórdios do cristianismo para constatar, naquele período, a presença e atuação de diaconisas. A *Didascália dos Apóstolos* (2015, p. 266), século III, um texto que comprova a escolha de mulheres para o diaconato, instruiu assim: “Os que te agradarem de entre todo o povo, escolhe-os e constitui-os diáconos, um homem, para cuidar de muitas coisas necessárias, e uma mulher para o ministério das mulheres”. E ainda acrescenta: “Há casas onde não podes enviar diáconos às mulheres, por causa dos gentios, e enviarás então diaconisas. Aliás, as mulheres diaconisas também são necessárias em muitas outras coisas”. Swan (2001, p.106) descreve que, “com o tempo e com diversas expressões do cristianismo emergindo, o termo diaconisa começou a aparecer. Inicialmente, isso era esporádico e, eventualmente, tornou-se a referência normativa para as mulheres”. Bianco (2002, p. 780), descreve que, embora não sendo consideradas parte do clero, a partir do século IV, “os testemunhos sobre as diaconisas tornam-se mais numerosos... a virgindade ou o ser viúva de um só marido é requisito indispensável”. É importante destacar que, as diaconisas não eram confundidas com as mulheres que faziam parte da ordem das viúvas, pois o diaconato expressa uma função e a viuvez um estado de vida. Almeida (2017, p.221), não concorda com Bianco, em relação a posição ocupada pelas diaconisas, pois, para a autora, “as diaconisas faziam parte do clero e tinham precedência, na comunhão, sobre as outras viúvas e virgens”. Especificamente uma diaconisa se destacou, por volta do século IV, e mereceu uma carta do seu amigo pessoal João Crisóstomo: “Uma das mais influentes diaconisas dessa época foi Olímpia que, com apenas trinta anos – quando a idade mínima era de sessenta – foi ordenada diaconisa”. (ALMEIDA, 2017, p.221).

O protagonismo das mulheres, nos primeiros séculos do cristianismo, também pode ser constatado realizando uma abordagem histórica a respeito da vida monástica. Surgem as Mães do Deserto, ou seja, aquelas mulheres que optaram por uma vida ascética vivendo em mosteiros, muitos deles fundados por elas próprias. É importante destacar que, nestes verdadeiros oásis cristãos, não se vivia apenas de oração e contemplação, mas, também de

muito estudo e ensino. Swan (2001, p. 12) afirma que as “ammas do deserto dedicavam tempo todos os dias aos estudos e à oração”. A participação feminina na expansão da vida monástica é algo extraordinário: Melânia fundou um mosteiro das virgens, depois um mosteiro de homens no Monte das Oliveiras (ALEXANDRE, 1990, p. 513); Macrina, a jovem, foi a inspiradora para que uma das primeiras comunidades monásticas fosse fundada, em Annisa, perto do Mar Negro (SWAN, 2001, p.14); Marcela, viúva, foi uma das primeiras cristãs a estabelecer uma comunidade monástica em Roma, no seu palácio no Monte Aventino. Paintner (2012, p. 21), lamenta que não se sabe tanto a respeito das Mães do Deserto, suas obras e escritos, quanto é possível saber em relação aos colegas do sexo masculino, mas destaca a importância das mulheres para o desenvolvimento do monaquismo cristão, citando por exemplo que “Amma Sinclética é uma das mulheres mais conhecidas e foi levada muito a sério pela tradição masculina. No século IV, Gregório de Nissa escreveu sobre a vida de sua irmã, Santa Macrina, e nele se refere a Amma Sinclética como ‘a professora’”.

Nos primórdios do cristianismo, é possível identificar que, no contexto social e cultural, mesmo com alguns avanços, a mulher era colocada em uma posição inferior em relação ao homem. Mas, quando o assunto é o martírio, é possível identificar uma paridade entre o homem e a mulher, ou seja, o gládio não fazia distinção de sexo. A presença de homens e mulheres, na lista dos condenados a sofrerem juntos os suplícios, e darem o mesmo testemunho corajoso de fé, de acordo com Cândido (2005, p. 81), “leva a deduzir um protagonismo e até vanguarda femininos dessa nova novel religião”. Ainda de acordo com o autor, no período pós *Pax Constantini*, é bastante vasta a literatura martirial dos primeiros cristãos, compondo “um precioso dossiê onde abundam figuras femininas, objeto de leitura, reflexão e pregação” (2005, p. 81). Mocellin (2000, p. 51) destaca que, “diante do martírio, não há narrativas na qual não esteja assinalada a presença de mulheres”. Eusébio de Cesareia (2000, p. 426), apresenta um belíssimo testemunho a respeito da coragem que acompanhavam as mulheres cristãs: “Quanto às mulheres, não eram menos valentes que os homens pela doutrina do Verbo divino: umas, submetidas aos mesmos combates que os homens, alcançaram prêmios iguais de virtude”.

Diante do exposto, é possível constatar que, as virgens, as viúvas, as diaconisas, as monjas e as mártires, marcaram uma presença relevante, e não menos importante do que os homens, na história dos primeiros séculos do cristianismo. Porém, a história é testemunha do processo de discriminação pelo qual as mulheres passaram, e ainda passam. Fabris (1986, p. 36), declara que “a mulher é indubitavelmente subordinada ao homem: excluída da vida social e pública, limitada e controlada, mesmo na vida religiosa”. Tepedino (1987, p. 124) destaca

como “é interessante notar que nos livros em que os seguidores de Jesus são estudados, as mulheres nem são mencionadas”.

Alguns autores defendem a ideia de que a discriminação das mulheres na vida eclesial, é devido ao processo de hierarquização pelo qual a Igreja foi sendo submetida. Bingemer (2013, p. 77), destaca que “sempre e necessariamente leigas, já que não têm acesso à hierarquia e reivindicando já há muitas décadas seu lugar ao sol na sociedade e na Igreja, as mulheres formam a maioria expressiva do povo de Deus”. De acordo Mocellin (2000, p. 51), “à medida que se processou a hierarquização da Igreja o papel da mulher foi limitado, tanto que a palavra e o ensino a elas foram interditados”. Porém, mesmo tendo suas funções limitadas, as mulheres nunca estiveram totalmente ausentes ou excluídas de forma integral da vida eclesial. De acordo Boff (2016, p. 99), “enquanto o homem faz o serviço do altar, a mulher faz o serviço da mesa. Este não é menos importante e nem mais valorizado que o primeiro. Trata-se de servir e servir na fé, na esperança e no amor”. Fiorenza (1992, p. 82) ressalta que as mulheres são mencionadas no Novo Testamento principalmente em duas situações: quando elas apresentam uma exceção ou um problema. Alexandre (1990, p. 512) defende a existência de dois polos que delimitam a imagem e a atuação das mulheres no cristianismo: condenação e exaltação. Alexandre e Fiorenza, compartilham, então, da mesma visão, ou seja, que esse “conflito apontaria para um processo gradativo de institucionalização da igreja e simultânea exclusão de mulheres do exercício das funções eclesiásticas” (REIMER, 2013, p. 51). Hinson e Siepierski (2018, p. 123) destacam que, em determinado período (80-325), o cristianismo deixou de lado o “feminismo” de Jesus e voltou-se ao patriarcalismo do Antigo Testamento.

Embora, seja comum nos livros de história do cristianismo, encontrar destaques, dignos e merecidos, da atuação e importância dos Padres da Igreja, sem, contudo, oferecer quase nenhum relato de participação das mulheres no início do cristianismo, a própria história é testemunha de que alguns Padres tiveram, ao seu lado, a companhia de grandes mulheres, sejam elas, teólogas, viúvas, monjas, mártires ou diaconisas. Engana-se quem pensa que, nos primórdios do cristianismo, fazer teologia era uma tarefa primariamente delegada aos homens e que as mulheres não tinham nenhum tipo de participação. De acordo com Alexandre (1990, p. 549) “as mulheres empenharam-se também nas querelas teológicas, com o ardor da sua fé, da sua cultura profana e religiosa, das suas influências nestes mesmos círculos”. Ainda de acordo com a autora, Jerônimo, no tempo do Papa Anastácio (399-402), escreve que Marcela esteve na origem da condenação de Orígenes (1990, p. 549). Neste ponto, ao contrário do que possa ter sido propagado, é importante destacar que, as mulheres exerceram grande

participação na instrução intelectual dos próprios maridos e da comunidade em que viviam. De acordo com Cândido (2005, p. 198), a mulher tinha um perfil que pode ser definido como altamente intelectual:

O perfil que nos apresenta da mulher educadora revela um círculo feminino proeminentemente intelectual, de mulheres instruídas, consagradas ou casadas, leitoras e cultoras da Sagrada Escritura, relativamente enfronhadas nas questões teológicas, correspondentes de bispos e sacerdotes, preceptoras de outras mulheres.

No intuito de fazer uma relação entre as mulheres e o importante papel que desempenharam no ensino e estabelecimento da ortodoxia da fé, nos primeiros séculos do cristianismo, é importante destacar algumas delas e suas respectivas contribuições para a teologia. Melânia (a velha), de acordo com Paladius, era “muito instruída e gostava de literatura. Ela transformou a noite em dia, analisando todos os escritos dos antigos comentadores. Leu três milhões de linhas de Orígenes e duzentas e cinquenta mil linhas de Gregório...” (SWAN, 2001, p. 118). Além do mais, Melânia leu as escrituras (hebraica e cristã) completamente três a quatro vezes por ano. De acordo com Swan (2001, p. 117), Melânia influenciou um círculo de homens, cujos escritos se tornariam altamente influentes na formação da teologia cristã.

Dois padres capadócijs, irmãos, ficaram conhecidos por conta de sua defesa da fé e ortodoxia: Gregório de Nissa e Basílio de Cesareia. Porém, pouco é escrito ou conhecido a respeito de sua irmã, Macrina. De acordo com Aquilina e Bailey (2018, p. 80), a irmã teve uma importância de primeira grandeza na formação intelectual e doutrinária de Gregório e Basílio, pois o primeiro estava sempre pronto a reconhecer a superioridade intelectual da irmã nas discussões: “nas conversas com ela que ele anotou, é Gregório quem entende as coisas errado ou se dá por vencido em desespero, e Macrina é quem o corrige”.

Em relação a desenvoltura intelectual das mulheres nos primeiros séculos do cristianismo, é possível lembrar de uma nobre romana chamada Marcela. Jerônimo, um dos homens mais inteligentes do mundo naquele tempo, era seu amigo íntimo e por vezes queixava-se do comportamento de Marcela, pois em determinados momentos, ele, talvez o maior estudioso bíblico de sua época, precisava recorrer aos seus livros para responder aos questionamentos que a amiga fazia. “Às vezes Jerônimo chamava-a de feitor de escravos e uma vez queixou-se que ela o fez ficar acordado a noite toda até ter dor de estômago de tanto pesquisar para satisfazer as exigências dela” (BAILEY e AQUILINA, 2018, p. 80). A partir

dos exemplos de Macrina e Marcela, e existem outros, é possível constatar que realmente as mulheres tinham muito a contribuir no estudo e desenvolvimento da doutrina nos primeiros séculos.

As mulheres desempenharam um papel importante em relação ao estudo das Sagradas Escrituras e ensino da doutrina, mas a atuação das mesmas nos primeiros séculos do cristianismo também foi marcada pelas ações de assistência aos irmãos e irmãs necessitados. Fabris destaca que “a presença e o papel das mulheres na Igreja, segundo o autor da primeira carta a Timóteo, concentra-se essencialmente na atividade de assistência aos necessitados, entre os quais se colocam, em primeiro lugar, órfãos e viúvas” (FABRIS, 1986, p. 67). Se, por um lado, as ações em prol do estabelecimento da ortodoxia por parte das mulheres, praticamente ficaram esquecidas na história, por outro, as atividades caritativas foi o que basicamente marcou as histórias das primeiras cristãs. De acordo com Fabris (1986, p. 67), “o requisito básico, que define o ideal da mulher cristã que se empenha, é o exercício da caridade, na forma de assistência aos irmãos”.

A prática da caridade por parte das mulheres, é testemunhada em passagens da Sagrada Escritura, sobretudo no Novo Testamento. No livro dos Atos dos Apóstolos, é narrada a história da ressurreição de Tabita, por intermédio da oração de Pedro. De acordo com Reimer (1995, p. 59), Tabita era uma das mulheres que ajudava outras mulheres e homens, na organização da comunidade, sobretudo praticando a caridade.

É inegável o fato dela ter sido importante. Sua memória foi preservada, certamente com o objetivo de incentivar outras mulheres e homens à prática do discipulado de Jesus Cristo, discipulado que abrange desde o anúncio e o testemunho da Palavra até o fato de colocar o fruto do trabalho à disposição de pessoas necessitadas.

Os homens e as mulheres estavam envolvidos, tanto na evangelização quanto em obras de misericórdia, no entanto, em relação às mulheres, parece que apenas a ação caritativa mereceu a devida importância na história. Tal constatação pode soar como desmerecimento da práxis em relação ao ensino da doutrina, porém, é preciso observar a questão por outro ponto de vista. Paulo, na carta aos Gálatas, deixa claro a relação entre a ortodoxia, representada pela fé, e a práxis, representada pela caridade: “Estar circuncidado ou incircunciso de nada vale em Cristo Jesus, mas sim a fé que opera pela caridade” (Gl 5, 6). As mulheres, no início do cristianismo, atuaram tanto no ensino e defesa da doutrina, quanto, vivenciaram a prática da fé, através das obras de caridade. Boff (2012, p. 120), comenta a respeito da relação fé e práxis:

A práxis animada pela caridade corresponde à fides formata. Quer se chame obediência, serviço, compromisso ou ação, a práxis é um componente integrante da fé. É a fé informada, concreta, completa e encarnada, inclusive no âmbito social, em termos de justiça, solidariedade e libertação. É, de certa forma, a fé acabada, cumprida, consumada, terminada.

E, se as mulheres exerceram o serviço ao próximo, de maneira intensa, eram certamente movidas por algo maior, não o simples “fazer por fazer”, ou seja, eram animadas pelo amor e conhecimento que tinham de Jesus Cristo. De acordo com Schmaus (1978, p. 171), “a ortopraxis supõe a ortodoxia”.

Conclusão

Poderíamos então, falar em um processo de libertação pelo qual as mulheres necessitam estar inseridas, a fim de que as suas contribuições para a teologia, tanto nos primeiros séculos do cristianismo, como nos dias de hoje, possam realmente ser reconhecidas. Conforme Reimer (2005, p. 17), as mulheres querem vivenciar a espiritualidade de forma profunda e a “teologia feminina insere-se num mais amplo e histórico movimento de articulação e organização de lutas por libertação de mulheres”. É preciso, não apenas aprofundar a temática da mulher na teologia, ou simplesmente atestar a mulher como um sujeito que faz teologia, mas sim, conforme Boff (2012, p. 52), “ver a fé e o mundo a partir da ótica da mulher. Mais amplamente falando, trata-se de assumir a questão do gênero, o que compreende a mulher e varão, como seu respectivo ‘gênio’ próprio”.

O texto de Paulo aos Gálatas: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (3,28), precisa ser vivido de maneira prática, igualando em dignidade homens e mulheres, sobretudo, na reflexão teológica. De acordo com Gibellini (2012, p. 430), o texto de Gálatas é a “magna carta do feminino cristão”. É preciso também, que, de uma vez por todas, as mulheres passem de objetos para sujeitos da reflexão teológica. As relações de complementariedade, entre o homem e a mulher, precisam também refletir na teologia, pois, de acordo com Fabris (1986, p. 204), “para que a Igreja seja fecunda, é preciso que a mulher permaneça o ‘outro’ do homem, e não o seu ‘igual’. Para o crescimento da Igreja, é importante que a mulher esteja presente e faça ouvir a sua voz”. Ainda, conforme o autor, seria muito triste se os teólogos-varões dissessem de uma teóloga-mulher: “É aceitável, parece quase um de nós! Nesse dia

estaria destruída a alteridade; e a reflexão teológica estaria mais pobre, porque órfã de mãe!” (1986, p. 204).

A figura de Maria, Mãe de Jesus, mulher forte, discípula por excelência entre os discípulos, é fundamental na recuperação da identidade da mulher e de seu valor na Igreja. No trecho de Atos dos Apóstolos, antes da manifestação do Espírito Santo no dia de Pentecostes, temos o registro de que Maria, e outras mulheres, também estavam reunidas em oração com os apóstolos no Cenáculo: “Todos eles perseveraram na oração em comum, junto com algumas mulheres e Maria, mãe de Jesus, e com os irmãos dele” (At 1, 14). De acordo com Boff (2016, p. 99): “A figura simbólica do feminino nesse contexto nos traz a presença atuante e cheia de fé e entusiasmo das nossas evangelizadoras de hoje”.

Referências

ALEXANDRE, M. Do anúncio do Reino à Igreja. Papéis, ministérios e poder feminino. In: DUBY, G.; PERROT, M. (Orgs.). **História das Mulheres no Ocidente**. Volume I: A Antiguidade. Porto: Edições Afrontamento, 1990. p. 512-563.

ALMEIDA, A. J. **Teologia dos ministérios não-ordenados na América Latina**. São Paulo: Loyola, 1989.

ALMEIDA, R.S. **Vozes femininas no início do cristianismo**. São Paulo: Hagnos, 2017.

BAILEY, C.; AQUILINA, M. **Madres da Igreja**. O testemunho das cristãs primitivas. São Paulo: Loyola, 2018.

BIANCO, M.G. Diaconisas. In: BERARDINO, A.(org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 780-782.

BIANCO, M.G. Marcela. In: BERARDINO, A.(org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 877-878.

BIBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BINGEMER, M.C.L. **A experiência de Deus num corpo de mulher**. São Paulo: Loyola, 2002.

BINGEMER, M.C.L. **Ser cristão hoje**. São Paulo: Ave-Maria, 2013.

BOFF, C. **Teoria do Método Teológico**. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOFF, L. **Como tudo começou com Maria de Nazaré**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2016.

CÂNDIDO, E.R. **A Mulher no Pensamento de Gregório Nazianzeno**: entre teologia, literatura e pastoral. Roma, 2005. 252p. Tese. Instituto Patrístico Augustiniano, Pontificia Universidade Lateranense.

- CIPRIANO DE CARTAGO. **Coleção Patrística** vol. 35/1. São Paulo: Paulus, 2016.
- EUSÉBIO DE CESAREIA. **História Eclesiástica**. Coleção Patrística vol. 15. São Paulo: Paulus, 2000.
- FABRIS, R. **A Mulher na Igreja Primitiva**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- FIORENZA, E.S. **As Origens Cristãs a partir da Mulher: Uma nova hermenêutica**. São Paulo: Paulinas, 1992.
- GIBELLINI, R. **A Teologia do Século XX**. São Paulo: Loyola, 2012.
- HINSON, E. G.; SIEPIERSKI, P. **Vozes do Cristianismo primitivo**. São Paulo: Arte, 2018.
- INÁCIO DE ANTIOQUIA. **Coleção Patrística vol. 1**. São Paulo: Paulus, 1995.
- JOÃO PAULO II, PP. **Carta Apostólica Mulieris Dignitatem sobre a dignidade e a vocação da mulher por ocasião do ano mariano**. São Paulo: Paulinas, 1988.
- MOCELLIN, R. **As mulheres na antiguidade**. São Paulo: Editora do Brasil, 2000.
- PAINTNER, C.V. **Desert Fathers and Mothers: Earty Christian Wisdom Sayings**. EUA: SkyLight Publishing, 2012.
- RATZINGER, J. **A Filha de Sião**. A Devoção Mariana na Igreja. São Paulo: Paulus, 2014.
- REIMER, I.R. **Grava-me como selo sobre teu coração**. Teologia Bíblica Feminista. São Paulo: Paulinas, 2005.
- REIMER, I.R. **Maria, Jesus e Paulo com as mulheres**. Textos, interpretações e história. São Paulo: Paulus, 2013.
- REIMER, I.R. **Vida de Mulheres na Sociedade e na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1995.
- SALISBURY, J.E. **Pais da Igreja, Virgens Independentes**. São Paulo: Editora Página Aberta, 1995.
- SCHMAUS, M. **A fé da Igreja** - vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1978.
- SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA. **Didascália dos Apóstolos**. Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. 2ª edição Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015. p. 266.
- SWAN, L. **The Forgotten Desert Mothers: sayings, lives, and stories of early christian women**. New Jersey: Paulist Press, 2001.
- TEPEDINO, A.M.A.L. **Discipulado de iguais**. Um estudo sistemático-pastoral sobre o discipulado das mulheres nos Evangelhos. Rio de Janeiro, 1987. 220p. Dissertação. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

RELIGIÃO, GÊNERO E SEXUALIDADE NO CAMPO DA RELIGIÃO: PROVOCAÇÕES A PARTIR DA IGREJA CATÓLICA E A SEXUALIDADE HOMOSSEXUAL

Renan da Cruz Maciel*

Resumo:

Nas relações humanas, através do contato com o outro e com as instituições em que transitam, estão em jogo situações de uma vida que se expande. Nessas relações é possível pensar em como as noções sexualidade e gênero se entrelaçam com a religião cristã de matriz católica, considerando as inúmeras discussões que giram em torno dessas questões e, entre elas as novas formas de pensar a religião num cenário que insiste em fixá-las a partir da dicotomia público versus privado. A análise que se pretende colocar em pauta neste trabalho parte dos estudos da Ciência da Religião e dos estudos das relações de gênero e sexualidades com o objetivo principal de compreender alguns modos como a vida social pode ser afetada por relações existentes entre as experiências de homens gays e o cristianismo católico Apostólico Romano, uma vez que, a partir de meados do século XX, essas questões ganharam voga. Justifica-se esta proposta de análise pelo impacto que tais relações vêm obtendo no campo das pesquisas e da vida social, visto a necessidade de considerar os novos arranjos sociais e as identidades sexuais e de gênero que se revelam na sociedade atual. Para isso, foram empregadas a análise de documentos da Igreja Católica e entrevistas com homens gays católicos, considerando os aspectos dos modos de endereçamento ao qual a religião aponta.

Palavras-chave: Religião; Sexualidade; Gênero; Homossexualidades; Ciência da Religião.

Introdução

Há uma notória compreensão da cultura brasileira de que religião não se discute, todavia, a discussão inicial enquanto religião, no campo das evidências, é um importante elemento para pensar as religiões que conhecemos e os seus desdobramentos. O antagonismo que compreende esse quadro de possibilidades desse fenômeno coloca em questão a religião em uma via dupla: de um lado os que acreditam que a religião não deve ser estudada cientificamente, pois trata-se de um objeto particular, de caráter íntimo e pessoal; de outro, aqueles que acreditam que a religião é um objeto de pesquisa à luz da subjetivação ou de

* Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora; especialista em Gestão Pública Municipal pela Universidade Federal Fluminense; especialista em Gênero e sexualidades em perspectivas interdisciplinares pela Universidade Federal de Juiz de Fora; Graduado em Gestão Pública pela Universidade Severino Sombra – 2010; graduado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora – 2017. E-mail: gestao.renan@gmail.com.

questões externas à religião. Importante ressaltar que não pretendemos neste artigo reduzir o cristianismo a um movimento de prisão, sequestro ou de salvação para os seus crentes, uma vez que o cristianismo é um movimento amplo que ao mesmo tempo possui uma dissonância em que se dividem católicos romanos tradicionais, progressistas, protestantes, pentecostais e etc., e em que reúnem-se em uma biblioteca bíblica, onde surgem diversas interpretações e originam diferentes teologias.

Após alguns anos de vivência em grupos de jovens na Igreja Católica Apostólica Romana, percebendo o grande leque de possibilidades em que os sujeitos ofertam através de suas experiências particulares, o tema da religião e sexualidade foi percebido como um grande tabu dentro da esfera religiosa. Nesse sentido, as motivações para este estudo tentam em certa medida, analisar junto outras pesquisas o grande oceano de dúvidas e de mecanismos em que os sujeitos religiosos permanecem.

Ainda nesse sentido, este artigo tem o objetivo de analisar e comparar os documentos oficiais da Igreja Católica, com a finalidade de investigar os seus discursos e como os sujeitos se articulam perante o universo de cristãos católicos, considerando as suas negociações utilizadas para permanecerem na fé e ao mesmo tempo viverem sua sexualidade. Para tal, a revisão bibliográfica, a análise de documentos e as entrevistas nos auxiliam a checar as possibilidades e hipóteses levantadas nesse estudo, que nos direcionam à crítica das fontes que pode nos fazer compreender como se dão as relações de descrição ou de diálogo entre sujeito e instituição, para que haja plenitude de vida em sua singularidade.

Constitui como justificativa para este estudo no campo da Ciência da Religião, o que defende Tiele (1897, p. 5), ao apontar a investigação como um “fenômeno histórico-psicológico-social e totalmente humano³⁸”, dentro dos limites dos sujeitos, e de que forma os sujeitos interpretam esse fenômeno, através do olhar de uma hermenêutica, sem reduzir o que é transcendente, objetos sagrados ou rituais que elevam ao divino ou ainda das experiências religiosas particulares.

A hipótese levantada para este estudo, partem da declaração da subcomissão de Prevenção da Tortura da Organização das Nações Unidas (ONU), presidida pela senhora Margarida Pressburger, que relata o Brasil como um “*país racista e homofóbico*³⁹” e que esta relação pode ser uma pressão política-religiosa, à qual a sociedade moderna está inserida, já que a sociedade brasileira incorporou à sua organização social os elementos de bem e mal, de

³⁸ Tradução nossa

³⁹ Disponível em <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,somos-um-pais-racista-e-homofobico,700956>. Acesso em 07 de setembro de 2019.

papéis de homem e mulher, de certo e errado. Tendo como ponto de partida o problema apresentado anteriormente – como o cristianismo católico coloca-se em relação às homossexualidades masculinas -, nossa hipótese caminha para o entendimento de que as regulações para as sexualidades da Igreja provocam a negação de outras formas de vivência das sexualidades, que motivam a rejeição e auto-violência dos homossexuais, uma vez que excede a classificação de certo e errado orientado pela doutrina católica.

Para os estudos de gêneros e sexualidades, essa metodologia de leitura baseada em determinadas narrativas míticas⁴⁰ expressas no livro base do cristianismo, aponta para sintomas de homofobia, ligadas ao impulso de rejeição da modernidade, como reação e resistência às novas formas de expressão da humanidade (COSTA, 2012). Para Louro (1999, p. 29):

A homofobia expressa-se pelo desprezo, pelo afastamento, pela imposição do ridículo. Como se a homossexualidade fosse “contagiosa”, cria-se uma grande resistência em demonstrar simpatia para com sujeitos homossexuais: a aprovação pode ser interpretada como uma adesão a tal prática ou identidade. O resultado é, muitas vezes o que Peter McLaren (1995) chamou de um apartheid sexual, isto é, uma segregação que é promovida tanto por aqueles que querem se afastar dos homossexuais como pelos próprios.

Tal proposta apocalíptica aponta para um movimento de antagonismos na cultura que promove um choque entre aquilo que é compreendido como bem x mal, mulher x homem, certo x errado e etc., e que oferece também ao mundo um caráter de organização no eixo judaico-cristão. Tais padrões de classificações possuem uma forte referência na compreensão do mundo, e conseqüentemente nesses padrões, as relações entre a igreja (povo de Deus) e os sujeitos dissidentes da heteronormatividade⁴¹ entram em choque, considerando as atitudes combativas derivadas de uma postura alicerçada em um conjunto de leis e regras consideradas por este grupo, sagrada.

1 - A religião na pós-modernidade e as relações com as sexualidades

⁴⁰ Diferente daquilo que popularmente é conhecido como mentira, o mito é uma narrativa acerca de um dado histórico, que possuem a prerrogativa de transmitir conhecimentos ou de explicar determinados temas. Os mitos podem transmitir fatos, danças, rituais, sacrifícios, histórias e são dotadas de uma série de simbologias ou metáforas. Os mitos fazem parte do universo das linguagens da religião.

⁴¹ Termo utilizado para descrever as orientações sexuais divergentes da heterossexual. É utilizado nos contextos em que essas orientações são colocadas à margem, ignoradas ou perseguidas por práticas sociais, políticas ou de crença.

As identidades culturais atuais no que se tratam das questões de sexualidade, remete às maneiras como cada um se percebe e se posiciona no mundo a partir dos discursos, práticas, simbologias e linguagens que envolvem as experiências com os corpos, prazeres, desejos e afetos. Especificamente no Brasil, campo orientado por preceitos da teologia cristã, alguns sujeitos ainda possuem em certa medida um efeito de verdade de um pensamento dado como ‘comum’ ou ‘natural’ no meio religioso cristão. Tais argumentos são inspirados tanto por sua doutrina, quanto pelo seu discurso conservador, que tem a capacidade até mesmo de esfriar os debates públicos sobre a sexualidade. (MUSSKOPF, 2012).

Tais preceitos podem dificultar em certa medida a vida das pessoas que não possuem os mesmos desejos sexuais dados como ‘naturais’ pelo que é apontado pela religião. Tendo em vista que a religião indica parâmetros e princípios através de suas fontes literárias, que podem ser compreendidas através da Bíblia ou de discursos via exortações, cartas e documentos que oferecem em certa medida, elementos de controle para a vida, onde se enquadram as noções de heteronormatividade.

O processo de modernização a partir da segunda etapa da revolução industrial, que corresponde ao período de 1860 a 1900, e posteriormente a terceira etapa, que corresponde aos avanços tecnológicos do Século XX, de certa forma deu uma nova face para as experiências urbanas, de modo que as pessoas se vestiram de novos óculos para a transformação da condição humana e conseqüentemente, nas possibilidades de escolhas (BERGER, 2017). Todavia, essa liberdade de escolha é marcada pelo grande mercado de serviços, identidades e por um Estado democrático. Essas novas configurações urbanas – principalmente marcadas pelo êxodo urbano - possibilitaram um maior contato entre as diversidades, questionando a lógica monocultural. Segundo Lopes (2012, p. 135):

O Século XX, porém, começa mais enfaticamente a problematizar essa lógica monocultural, notadamente, por meio dos movimentos sociais feministas, GLBTs e negros, cujas narrativas colocam em xeque um mundo proveniente de tal visão que os apagava. Deve ser lembrada aqui uma série de estudos/teorizações pós-coloniais, feministas, antiracistas e *queer*, que vem colocar questionamentos sobre os discursos normalizadores dos gêneros, das raças e sexualidades.

Nesse sentido, no atual contexto, esses determinados conflitos contra as sexualidades consideradas renegadas, incorporam o seu passado, a sua história e tatuam nos corpos considerados dissidentes que sejam pessoas que atentam contra a sociedade. Nesse aspecto, as relações entre a discrição dos sujeitos religiosos através de suas indumentárias a fim de que suas sexualidades não sejam questionadas; assim como sexualidade e os processos de

construção das identidades originaram determinados conflitos e interações (NATIVIDADE, 2010), que ainda estão presentes na atual pluralidade da vida social.

2 - As relações entre a Igreja Católica e as homossexualidades

Ainda que o tema das sexualidades seja cada vez mais debatido nos espaços coletivos, tal questão ainda é um tabu fora dos espaços destinados às pessoas LGBTQI+⁴², principalmente nos espaços religiosos, pelo menos nos discursos legitimados nas Igrejas enquanto instituições de fé. Em tais discursos institucionais, os corpos não devem ter desejos, não se vinculam a prazeres eróticos e não existem como forças ou como resultados de suas práticas sociais. Para Louro (1999), essa fórmula pedagógica, que disciplina os papéis e identidades, são transmitidas e ensinadas através de sutis investimentos também nas instituições religiosas.

Esse modelo mostra uma coexistência de fronteiras que são atravessadas dentro das próprias pessoas, mas em diferentes posicionamentos, em formas particulares como produtos de uma história pessoal nos espaços, através do campo, do *habitus*, dos capitais culturais e simbólicos e também do caráter situacional de cada sujeito. (BOURDIEU, 1990).

Como relação entre cristianismo e as homossexualidades⁴³, trazemos à tona o exemplo da Igreja Católica, sob atual tutela do religioso de formação Jesuítica Jorge Mario Bergoglio, nomeado Papa Francisco, que possui uma visão conhecida popularmente como progressista. A Igreja Católica Apostólica Romana possui um longo processo de negação às pessoas homossexuais e para fundamentar tal processo, desde os anos de 1970, alguns documentos foram produzidos em escala mundial e traduzidos para os diversos países, e entre eles, os de língua portuguesa.

Neles, podemos destacar três documentos importantes: 1) “Declaração da persona humana – sobre alguns pontos da ética sexual”; 2) “Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre o atendimento das pessoas homossexuais”; 3) “Catecismo da Igreja Católica”. Esses três documentos serão tratados a seguir.

No primeiro caso, o documento “Declaração da Persona Humana – Sobre alguns pontos da ética sexual”, o discurso aponta para o desordenamento das sexualidades desviantes da heteronormatividade ao referenciar que: “§8: Os atos de homossexualidade são

⁴² Utilizamos o termo LGBTQI+ (Lesbicas, Gays, Bissexuais, Transsexuais, Queer, Intersexuais), como forma de apontamento para as minorias sexuais, porém, sabe-se que existem uma variada gama de diversidade sexual e de gênero, bem como de siglas.

⁴³ Pessoas que se relacionam com outras do mesmo sexo ou identidade de gênero.

intrinsecamente desordenados e que eles não podem, em hipótese nenhuma receber qualquer aprovação”. Esse argumento baseado nas Sagradas Escrituras demonstra que a aceitação das pessoas homossexuais coloca em risco o mito e do rito da tradição religiosa em questão.

No segundo caso, o documento considerado como um instrumento pastoral nomeado “Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais” afirma que as “condições sexuais possuem uma vida imoral e que sua prática impede a felicidade por ser contra a sabedoria divina”, apontam para um movimento de homofobia pastoral (NATIVIDADE, 2009) do qual infere-se um conjunto de discursos, sejam eles explícitos ou não, e orientações práticas baseados em dispositivos religiosos pautados em uma cosmologia ou em textos bíblicos que desclassificam os homossexuais e que se revelam nos relatos de homossexuais que pertencem a doutrina católica.

Ainda caminhando nos campos da homofobia pastoral ditada pela hierarquia da Igreja Católica, o documento Catecismo da Igreja Católica afirma que a homossexualidade é uma “depravação grave”, e ainda que “os atos homossexuais são desordenados e contrários ao dom da vida e que não procedem de uma vida verdadeira”, e ainda convida os/as homossexuais a provarem uma castidade abdicando-se de prazeres carnis dedicando-se para a purificação de seus espíritos.

Mesmo com essas publicações, no atual papado de Francisco, alguns discursos têm apontado para uma mudança deste tipo de pensamento. Em uma entrevista concedida por ocasião da Jornada Mundial da Juventude - realizada no Rio de Janeiro em 2013, o papa Francisco deu a seguinte resposta: “*Se uma pessoa é gay e procura o Senhor e tem boa vontade, quem sou eu para julgar?*”⁴⁴, o que revela uma abertura não mais pensando na categoria de uma sexualidade, mas sim em uma categoria de pessoas. Outro sinal de uma possibilidade de diálogo é visível na Exortação Apostólica *Amoris Laetitia*⁴⁵ que mostra que a pessoa, independentemente de sua orientação sexual, deve ser respeitada e acolhida com respeito, sem ferir a sua dignidade.

Essa última experiência, portanto, nos remete a uma novidade na vivência religiosa, que envolve elementos teóricos (mitos e símbolos) e sociais (a vida em comunidade), que juntas, formam todo um arcabouço. Talvez sejam novos arranjos para pensar a sexualidade dentro do grupo religioso católico.

⁴⁴ Disponível em <https://internacional.estadao.com.br/blogs/jamil-chade/entrevista-com-o-papa-francisco-quem-sou-eu-para-julgar-os-gays/>. Acesso em: 15 de julho de 2019.

⁴⁵ *Amoris Laetitia* é uma Exortação Apostólica escrita pelo Papa Francisco e publicada em 08 de abril de 2016. Entende-se por Exortação Apostólica como um documento oficial da Igreja Católica Romana em que é transmitido um ensinamento do papa sobre um determinado assunto. A Exortação Apostólica *Amoris Laetitia* foi baseada no Sínodo dos Bispos sobre a Família, ocorrido em 2014 e 2015.

Poderíamos dizer que este fenômeno está atrelado ao ganho do processo de construção do Ocidente, frente a um novo mundo que surge através da conquista de novas terras e ao encontro com outros sujeitos diferentes. Se no período de colonização, houve um processo de destruição das diferenças com o objetivo de garantir benefícios e de comportamentalização dos sentidos e seus significados, hoje nos deparamos com as diferenças sendo emergidas, porém, indo de encontro a um certo “pânico moral” (MISKOLCI; CAMPANA, 2017).

Quanto ao pânico moral, este instaura o medo e aversão aos dissidentes da heteronormatividade, uma vez que as igrejas possuem poder econômico, político, e podem também ser consideradas fontes de produção de sentido e formadoras de opinião pelas suas diversas fontes de saberes que estão marcados tanto no corpo quanto na alma e que ainda promovem um impacto no mundo das ideias como construções sociais e posições pontuais de produção. Se o sujeito é homossexual, ele, conseqüentemente, na visão de alguns religiosos, geralmente fundamentalistas, é uma pessoa que ameaça a cultura normativa da sociedade. De acordo com Natividade (2013, p. 45):

Do ponto de vista interno da religião poderíamos dizer que estão em jogo definições de pecado e códigos de santidade. Mas uma análise que discute a distribuição de privilégios e status sociais busca entender que tipo de estereótipos e visões negativas estão implícitas. Em todo o debate que acompanhamos, nas esferas públicas e privadas, é realçada a atribuição de valor positivo à heterossexualidade e desqualificação da homossexualidade e demais expressões da diversidade.

Neste contexto, há um investimento na formação do homem e da mulher cisgênero, que mantêm relações com pessoas de gênero distinto do seu. Em certa medida, pode-se inferir que a preferência por tal caracterização está relacionada ao pensamento disseminado pela religiosidade cristã e seu padrão de moralidade. Neste ponto, a negação encontra-se com a intolerância (desrespeito), pois o diferente não é aceito e tampouco digno de frequentar os mesmos espaços sociais, que são majoritariamente feitos para uma determinada parcela da população (MUSSKOPF 2012).

2.1) Pensando no campo

Sabe-se que a sexualidade é maior do que o sexo e implica numa dimensão social. Nas pessoas, o entendimento sobre sua sexualidade e seu gênero ocorre de forma progressiva

até atingir um patamar definitivo, através de uma construção (CARLOTO, 2001). Isto está para além da biologia do ser humano e da cultura, pois afeta questões de poder dentro de uma sociedade falocrática⁴⁶. A sociedade, portanto, ao instituir a heteronormatividade, que diz que a experiência heterossexual é a única e legítima maneira de conduta de expressar a sexualidade, acaba por gerar dificuldades em olhar e enxergar o outro como humano.

Esse tipo de problema social é compreendido por Giumbelli (2002) como “dramas sociais”, onde emergem diversas definições conflitantes de uma determinada realidade e convergem em reconfigurações. Por mais que estas questões não sejam pensadas como religiosas, pode ser interpretados como conservadoras, que englobam justificativas religiosas, uma vez que a cosmologia cristã proporciona um idioma e um repertório de justificativas (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 81) que acionam em certa medida, uma defesa contra a diversidade de gênero e de sexualidades e que implicam a vida dos sujeitos homossexuais que desejam se manter na religião.

“Deus me fez assim, mas eu sempre lutei contra isso. Peço aos meus santos e santas que estão ali, que me protejam e me amparem, eu sei que Deus tem um propósito e que ele não vai me abandonar, e por eu ser esse pecado, tenho que estar a serviço do Reino. Eu sei que a homossexualidade é natural também, mas não é aceita pela sociedade. Hoje, eu consigo ter amigos gays e tal, mas todos estão no mesmo nível que eu, assim, sem dar muita pinta, só percebe quem também é. Eu sou um cara muito discreto e fora do meio, se é que você me entende.” (Entrevistado 2)

Isto posto, tais dramas motivam a uma discrição da homossexualidade frente um movimento pastoral que se apresenta enfático sobre o assunto. Para este argumento, as entrevistas representam o delineamento destes dramas, pois os entrevistados veem a instituição e a própria sexualidade conforme os documentos mais antigos e não conforme as recentes declarações do papa Francisco, por exemplo. Apesar dessas narrativas pessoais, percebemos como a doutrina da Igreja é conservadora. Para entendermos esse cenário, os sujeitos dotados de uma linguagem religiosa, partem de uma experiência do sagrado, e ao mesmo tempo trabalham a partir de uma experiência de vida, nesse sentido, trata-se de uma experiência humana, apropriada e “condicionada por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico e cultural” (CROATO, 2001, p 41) e também religioso conservador.

Essa relação constitui os sujeitos, pelas suas formas de agir e de pensar, ou seja, é uma vivência relacional. Tal vivência aponta para a relação com o próprio mundo, com o outro indivíduo e com o grupo humano, que tem uma grande influência na socialização do

⁴⁶ Sociedade onde os homens exercem um poder maior sobre as mulheres.

sujeito, que oscila entre aquilo que é subjetivo ou relacional e demonstra ainda que este princípio é formulado a partir da alteridade, que possibilita uma compreensão da diversidade das ações humanas, ou seja, a fuga do meio religioso para experimentar as diferentes formas de sexualidades não se trata de indicações éticas ou catequéticas, mas sim de um movimento, discreto e objetivo, de libertação sexual.

“Quando eu quero fazer alguma coisa eu vou pra outra cidade e faço o que tenho que fazer e depois eu volto pra casa como se nada tivesse acontecido. Vou pra essa cidade porque lá é menos arriscado alguém me conhecer e dizer pra todo mundo o que eu gosto de fazer.” (Entrevistado 2)

Com este argumento, as análises tornam-se mais consistentes à medida que possibilitam uma melhor identificação do outro, especialmente quanto às pessoas e grupos. Neste ponto, as evidências apontadas nas entrevistas nos revelam que estas questões geram uma consciência de necessidades específicas, psíquicas, e socioculturais que retroalimentam também a falta de sentido, e que tentam, em certa medida romper os limites dos próprios sujeitos. Sobre essas considerações, Paul Tillich (1967) aponta que as relações religiosas se dão na mesma medida da experiência geral que podem ser diferenciadas, mas não separadas.

“Com quem tem a sexualidade mais assumida assim, já vi sim, pessoas sendo afastadas até. Não por parte do clero, mas por parte dos leigos [...], então tenho medo de expor a minha sexualidade para que eu me mantenha dentro da Igreja.”
(Entrevistado 1)

“[...] Uma vez eu fiz uma viagem, e nessa viagem fiquei com um cara que dividia o quarto comigo, fomos a Fátima, e lá esse moço que também era assim como eu, me cantou e aconteceu. Achei que ia ser legal porque poderíamos até namorar e ter um namoro santo, mas não deu. Então eu tento ao máximo não ter ninguém na minha vida, mas só que as vezes eu tenho que escapar e depois pedir perdão a Deus por isso.” (Entrevistado 2)

Ambos os entrevistados veem a instituição e a própria sexualidade conforme os documentos mais antigos e não conforme as recentes publicações do papa. Apesar dessas narrativas, e documentos, percebemos o conservadorismo da Igreja e de seu conjunto de fiéis.

Conclusão

Os papéis de gênero heterossexuais considerados “tradicionais” são colocados como naturais e são ordenados por uma qualidade que os torna transparentes para algum tipo de análise sociocultural. Tal naturalização legitima um atraso nos direitos das minorias. Essa

característica do rompimento na nova modernidade no ocidente permitiu, portanto, uma grande ruptura na ordem radical do mundo, de forma capaz de redesenhar as experiências humanas.

O que essa grande questão entre religião e sexualidade engloba é a investigação entre as estratégias que a Igreja Católica molda para sobreviver às mudanças que estão acontecendo na sociedade e como esse discurso pode ser modificado, traçando de certa forma o cenário das tensões e as disputas em torno da sexualidade que perpassam os ambientes religiosos católicos apostólicos romanos e como elas integram ao tecido eclesiástico, e ao mesmo tempo como os sujeitos se adaptam para continuarem vivendo suas sexualidades e suas formas de viverem a fé dentro de uma instituição, que começam a partir da discrição em níveis extremos a fim de que não sejam levantadas suspeitas sobre sua sexualidade e que interferem nas suas relações sociais.

Esse pluralismo de questões que envolvem os sujeitos e a coexistência de diversas esferas sociais demonstram um leque de possibilidades de estudos, pois envolvem elementos sociais, seja da parte de um fundamentalismo que tem o poder de engessar uma sociedade, ou do relativismo que segundo Berger (2017) “enfraquece o consenso moral”, capaz de direcionar os atos políticos sociais. Esses questionamentos podem ser resolvidos na medida em que se promova uma proposta de entre-lugar e de diálogo entre os extremos, pois se para uma parte a religião determina a forma de olhar o mundo, para outra parte, a sua forma de viver em plenitude também dá uma lente, independente de crença ou de ausência de uma religião.

Referências

ARAÚJO, Dhyego C. **Heteronormatividade jurídica e as identidades LGBTI sob suspeita**. Revista Direito & práxis. Rio de Janeiro, Vol. 9, N. 2, 2018, p. 640-662. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rdp/v9n2/2179-8966-rdp-09-02-640.pdf>. Acesso em 15 ago 2019

BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017

BOURDIEU, P. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo*. In: LOURO, Guaracira Lopes (Org). **O corpo educado**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

CARTA AOS BISPOS DA IGREJA CATÓLICA SOBRE O ATENDIMENTO PASTORAL DAS PESSOAS HOMOSSEXUAIS. Cidade do Vaticano, 01 out. 1986. Disponível em:

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_po.html>. Acesso em: 12 jun 2018.

CAMURÇA, Marcelo. Ciência da religião, ciências da religião, ciências das religiões? In: _____. **Ciências sociais e Ciências da religião, polêmicas e interlocuções**. São Paulo: Paulinas, 2008.

CARLOTO, Cássia M. **O conceito de gênero e sua importância para análise das relações sociais**. Serviço social em revista. Vol 03. N 02. UEL. Londrina, PR. 2001. Disponível em 2010. Disponível em http://www.clam.org.br/bibliotecadigital/detalhes.asp?cod_dados=695. Acesso em 10 ago 2019.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (CIC). Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, Paulus, 2009.

COSTA, Daniela M. C. **Descortinando a homofobia**. Revistas estudos Feministas. Vol 20. N 2. Florianópolis. 2012. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2012000200019. Acesso em 12 ago 2019

CROATTO, José Severino. **As Linguagens da Experiência Religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

DUARTE, Luiz Fernando. Desejo e diferença – à guisa de prefácio. In: NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro. **As novas guerras sexuais**: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano – a essência das religiões**. Tradução de Rogério Fernandes- São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1996.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. A vontade de saber. Rio de Janeiro. Ed. Graal. 1988.

GEERTZ, C. **The interpretation of cultures**. Nova York: Basic books. 1973

GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião**: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: CNPq/PRONEX; Attar, 2002

GOLDBERG, Maria Amélia Azevedo. **Educação sexual**: uma proposta, um desafio. 4.ed. São Paulo: Cortez, 1988.

HEILBORN, Maria Luiza. “Construção de si, gênero e sexualidade”, in: HEILBORN, Maria Luiza. (org.). **Sexualidade**: o olhar das ciências sociais, IMS/UERJ. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999, p. 40-59.

LOPES, Luiz P. M. Sexualidades em sala de aula: discurso, desejo e teoria queer. In CANDAU, Vera Maria; MOREIRA, Antonio Flavio. **Multiculturalismo**. Petrópolis, RJ. Vozes, 2012. p.125-148

LOURO, Guacira (Org). **O corpo educado** – pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte, MG. Autentica, 1999.

MERTES, K. **Reflexões sobre a elaboração da homofobia na Igreja Católica**. Revista theologie.geschichte. Vol 11. 2016. Disponível em <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/issue/view/38>. Acesso em 30 jul 2019

MESQUITA, Daniele T. PIERUCCHI, Juliana. **Não apenas em nome de deus:** discursos religiosos sobre homossexualidade. Revista psicologia & sociedade. Vol 28. 2015. P. 105-114. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v28n1/1807-0310-psoc-28-01-00105.pdf>. Acesso em 10 ago 2019

_____. Richard; CAMPANA, Maximiliano. **Ideologia de gênero:** notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. Revista Sociedade e Estado. Vol 32, Número 3. 2017. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/se/v32n3/0102-6992-se-32-03-725.pdf>. Acesso em 14 ago 2019

MONTERO, P. **Secularização e espaço público:** a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. REVISTA ETNOGRÁFICA. Vol 13, 2009. Disponível em <https://journals.openedition.org/etnografica/1195#article-1195>. Acesso em 01 ago 2019

MUSSKOPF, Andre Sidnei. **Via(da)gens Teológicas:** itinerários para uma teologia queer no Brasil. São Paulo. Fonte Editorial, 2012

NATIVIDADE, Marcelo T. **Homofobia religiosa e direitos LGBT:** Notas de pesquisa. *Revista Latitude*. Vol 07. 2013.

_____. **Sexualidades ameaçadoras:** religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. Revista sexualidade, saúde e sociedade. n 02. 2009. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/32/445>. Acesso em 10 ago 2019

_____. **Uma homossexualidade santificada?** Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. Revista Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, vol 30. n 2, 2010. p. 90-121. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872010000200006. Acesso em 11 ago 2019

NATIVIDADE, Marcelo T.; OLIVEIRA, Leandro de. **Nós acolhemos os homossexuais:** homofobia pastoral e regulação da sexualidade. Revista TOMO. n 14. 2009.

NOLASCO, Patrícia Carmello. **A educação jesuítica no Brasil colonial e a pedagogia de Anchieta:** catequese e dominação. Dissertação de mestrado. UNICAMP, Campinas, SP, 2008

RODRIGUES, Elisa. **Ciência da religião e ciências sociais.** PLURA, Revista de Estudos de Religião, vol. 2, nº 1, p. 65-79, 2011

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração Persona Humana sobre alguns pontos de ética sexual.** Cidade do Vaticano, 29 dez 1975. Disponível em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1975_1229_persona-humana_po.html. Acesso em 15 ago 2019

SERRA, Cristiana de Assis. **Vimos pra comungar:** estratégias de permanência na Igreja desenvolvidas por grupos de católicos LGBT brasileiros e suas implicações. Dissertação de mestrado. UERJ, RJ, 2017.

SILVA, Adriana Nunan do Nascimento. **Homossexualidade e discriminação:** o preconceito sexual internalizado. Tese de doutorado. PUC-Rio, RJ, 2007.

SOUZA, Eloisio M; PEREIRA, Severino J. N. **(Re)produção do heterossexismo e da heteronormatividade nas relações de trabalho:** a discriminação de homossexuais por homossexuais. Revista de Administração Mackenzie. Vol. 14. N 4. São Paulo. 2013. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-69712013000400004. Acesso em 15 ago 2019

GT 4: CATOLICISMO E HISTÓRIA

Coordenação

Mariana de Matos Pontes Raimundo
Rafael Bertante (UFJF)

Ementa:

A proposta deste Grupo de Trabalho é promover diálogos sobre as diversas expressões históricas do catolicismo ao longo do tempo e espaço e as dimensões e significações de sua presença na sociedade, contemplando também as interseções com os aspectos institucionais. As reflexões estarão abertas à pluralidade de interpretações, de opções e de interações teóricas e metodológicas que perpassem as relações sociais e históricas do catolicismo em variados âmbitos, uma vez que o tema abrange pesquisadores da Ciência da Religião, História, Teologia, Antropologia e outros campos. Nesses termos, pretende ser um espaço de debates sobre a atuação de grupos, movimentos, ideias, agentes, que, por algum meio ou de algum modo, estejam ligados às dinâmicas do catolicismo, entendendo que os trabalhos poderão apresentar singularidades entre si, mas, ao mesmo tempo, poderão enriquecer articulações na perspectiva histórica.

e-mail para contato:

marianamatospr@hotmail.com

rbertante@gmail.com

A DOMINAÇÃO ECLESIÁSTICA DE CORPOS NEGROS NA FORMAÇÃO DO IMAGINÁRIO MINEIRO: a caminho do racismo religioso

Amauri Carlos Ferreira*

Resumo

Esta comunicação⁴⁷ apresenta parte de uma pesquisa situada na segunda metade do século XIX na região do Vale do Paraopeba, Minas Gerais, que evidencia representantes da Igreja Católica com filhos (faltas por “fragilidade humana”) e donos de escravos. Os objetivos propostos são compreender a formação do imaginário católico mineiro no que se refere à dominação eclesiástica sobre os corpos negros; problematizar a categoria racismo religioso e sua relação com o preconceito; investigar nos arquivos públicos (mineiro e da cidade de Bonfim – Minas Gerais) a posse de escravos pelos representantes religiosos e elencar alguns padres com filhos a partir de testamentos. O caminho escolhido é o histórico/analítico, tendo como procedimentos metodológicos o levantamento de fontes históricas; a transcrição e análise de testamentos e inventários de alguns representantes religiosos. Os resultados parciais desta pesquisa têm apontado para um vetor de formação do imaginário mineiro, a partir das autoridades eclesiásticas, que deu origem ao racismo religioso católico.

Palavras-chave: Racismo religioso. Escravidão. Imaginário Católico. Dominação. Fragilidade humana.

Introdução

A instituição da escravidão se perde no tempo. Os pesquisadores a apontam em várias culturas em que ocorre a apropriação do outro. É o outro escravizado que me interessa, tendo em vista os discursos ético-religiosos sobre ele. Não há ética e religião sem o outro. A questão instigante é quando na história nos deparamos com representantes de uma religião escravizando o corpo do outro, tornando-o uma coisa para justificar e legitimar um modo de

* Doutor em Ciências da Religião (UMESP), mestre em Ciências da Religião (PUC SP) com Pós-doutorado em Educação (UFMG) e professor de Filosofia da PUC Minas e Ista. mitolog@pucminas.br

⁴⁷ Esta comunicação está vinculada à pesquisa em andamento, sob minha coordenação, intitulada “Racismo religioso - A Dominação Eclesiástica de Corpos Negros na Formação do Imaginário”. A pesquisa está vinculada ao Instituto Santo Tomás de Aquino, constituída por uma equipe interdisciplinar e interinstitucional pelos seguintes pesquisadores/as nas áreas de Ciências Humanas e Sociais: Dr. Anderson Marinho Maia (Facisa), Dr. Célio de Pádua Garcia (Centro de Estudos Fray Batoloné de las Casas – CFBC – Havana – Cuba), Dra Lilian Cristina Bernardo Gomes (Ciência Política - Ista) Luiz Henrique Lemos Silveira (Instituto da Bahia), Dra Sônia Missagia de Mattos (UFES), Dra Soraia Aparecida Belton Ferreira (Facisa/Colégio Cem).

vida. Tal atitude forma uma imagem sobre o outro. É essa imagem formada sobre o outro escravizado que é instaurada e reavivada na formação do imaginário.

Há um silêncio nos arquivos da história oficial sobre a relação entre igreja e escravidão. Existem vozes silenciadas de homens e mulheres negras. Para dar conta desse silêncio das fontes, é necessário buscar pistas, esculpir o tempo, invocar a memória de acontecimentos, ler nas entrelinhas, compreender contextos. Nos materiais impressos nas casas de cultura, nos arquivos públicos e eclesiásticos, os vestígios e as pistas estão espalhados para que possamos, a partir de fragmentos, imagens, pequenas constatações, buscar compreender o que interiorizamos e reproduzimos sobre o negro em um projeto de coisificação desse outro.

Sobre padres com filhos, também não se configura como novidade ao refletirmos sobre “a fragilidade humana”⁴⁸. No entanto, as pesquisas são escassas no que se refere à relação de dominação de corpos femininos a partir de representantes religiosos. Ocorre uma apropriação indevida e imoral, tendo em vista que há juramentos quebrados no campo religioso e um impedimento legal de contrair matrimônio e constituir família.

Essas duas situações são constitutivas da dominação de corpos, negros ou não, e conduz a entender aspectos da formação de imagens sobre o negro, que se instaurou no imaginário e originou um tipo de racismo ou um de seus tentáculos, aqui considerado religioso.

A categoria racismo religioso é pouco investigada nas Ciências Humanas e, na área das Ciências da Religião, há um silêncio. Nos estudos sobre catolicismo mineiro, não aparece. Tal categoria tem sido mencionada pelo movimento negro e por alguns estudiosos das religiões de tradição afro que apontam a intolerância religiosa como uma forma de preconceito religioso. É a formação de um imaginário racista, com base no religioso, que pretendo apontar nessa investigação, buscando a origem dela na segunda metade do século XIX.

Nesta comunicação, faremos uma discussão da formação de um dos tentáculos do racismo e será apresentada uma situação histórica em forma de estudo de caso.

1 Da formação do imaginário católico sobre o negro: a caminho do racismo religioso

⁴⁸ Fragilidade humana é o termo utilizado quando os padres possuíam filhos. Nas declarações deles constava: “Tive os seguintes filhos por fragilidade humana”.

Não é novidade constatar que a Igreja Católica estava atrelada ao Estado, quando nos referimos à História do Brasil. Ela está ancorada nessa relação justificada pelo seu princípio ordenador de evangelizar. A utilização da força física e do aparato do Estado demarcam um processo de violência já conhecido, quando pesquisamos o projeto de evangelização dessa instituição.

É no passado da escravidão que imagens negativas sobre o negro são formadas. A escravidão traz elementos substantivos para se compreender o processo de tornar o ser humano um objeto de exploração e comércio. Temos pesquisas, e alguns dados suficientes, nesse processo de dominação do corpo do outro, considerando-o como um objeto. Nesse processo, em meados do século XVI aos fins do século XIX, a utilização da mão de obra negra, sob o regime da escravidão e da legitimação do segmento católico, instaurou no imaginário a imagem negativa sobre o negro em terras brasileiras. Entender essa relação do povo luso com autoridades católicas é conferir à instituição que escraviza o outro o poder de decisão sobre os corpos. Para Baddillo (1994):

Desde suas primeiras origens, a Igreja Católica aceitou e promulgou a escravidão com uma prática institucional que se considerava justa, necessária ou inevitável. As escrituras não a condenavam e esse fato facilitou aos cristãos fazerem uso dela sem problemas de consciência (apud BILHEIRO, 2008, p.94).

A escravidão é uma instituição enigmática. Ela aparece em segmentos em que não se espera e de atitudes e declarações revoltantes por parte de representantes religiosos. A posse de escravos por parte dos representantes religiosos não é novidade para as pesquisas sobre escravidão. Ela é nomeada. Entender a questão da imagem que foi construída sobre o outro nesse processo de torná-lo um objeto, uma coisa que tem valor, sem direito à fala, sem a oportunidade de expressar seus sentimentos, é crucial na formação de imagens negativas sobre esse outro.

A participação de religiosos no tráfico de corpos negros evidencia a conivência e legitimação desse exercício da violência. Desde o início do processo de colonização, os Jesuítas e a Ordem Religiosa do Carmelo possuíam escravos, para ficarmos em duas ordens religiosas importantes, com o objetivo de manter a missão de evangelizar. Não é necessário recuarmos até o período colonial para a constatação de que a Igreja possuía escravos. Alguns estudos apontam para essa situação emblemática da Igreja Católica. Situação essa causadora de estranheza e indignação.

A tradição cristã com uma denominação católica e seus representantes se aliaram a esse processo de escravização do outro. De forma ilustrativa, essas duas ordens religiosas atestam esse processo de legitimação. Tanto uma como a outra possuíam escravos. No que se refere à Companhia de Jesus, até sua saída no século XVIII do Brasil, estava envolvida na posse de escravos, mesmo tendo alguns oponentes dentro da própria ordem. Ocorreu a extensão da utilização da mão de obra escrava por parte dos religiosos⁴⁹. Na Ordem do Carmelo, nos estudos de Nunes (2011), cuja primeira expedição data de 1589 em Santos⁵⁰, também atesta a posse de escravos. Essas duas ordens religiosas em suas missões católicas evidenciam que, ao evangelizar, escravizavam.

É a escravidão de corpos negros, na apropriação eclesiástica de seus corpos, que nos interessa. Tem-se em vista que: “De todos os humanos, o negro é o único cuja carne foi convertida em mercadoria (MBEMBE, 2018, p. 215), e que teve a legitimação desse processo de violência pela instituição religiosa católica. A escravidão é entendida como uma instituição para manter e aumentar riquezas. O processo de escravidão nessa relação comercial e mercantil tem no aumento da propriedade a necessidade dessa mão de obra. Essa relação atravessa o Brasil Colônia se ancora no Império e, na segunda metade do século XIX, temos a constatação de um racismo que se objetivou e tem sido considerado estrutural.

As discussões em relação ao comércio de pessoas que foram escravizadas têm registrado no imaginário essas imagens deixadas pelo processo da escravidão. Investigar esse processo da participação da Igreja na escravização é buscar a origem de um racismo religioso⁵¹ por parte da Igreja Católica, que fomentou essas imagens na continuidade de possuir escravos na segunda metade do século XIX.

Ao pensarmos o racismo e associá-lo à intolerância religiosa, ocorre um abrandamento da violência sobre o corpo do outro. Sidney Nogueira (2020), ao estabelecer a diferença entre intolerância e racismo religioso para compreender a violência sofrida pelas religiões de tradição afro, afirma que:

A intolerância religiosa é uma categoria maior e mais generalizante. Mas ela não dá conta do racismo porque ela é igualmente cordial, gentil, suportável e

⁴⁹ Ver o artigo esclarecedor de Ronaldo Teixeira Couto, A Companhia de Jesus: além das fronteiras da missionação, em que descreve e analisa a relação dos Jesuítas nessa posse de escravos.

⁵⁰ A Senzala e o Claustro - A escravidão e a Ordem Carmelita na Cidade de São Paulo no século XIX (1840 a 1888) de Flavius Lucilius Buratto Nunes.

⁵¹ OLIVEIRA, (2017, p.6) em sua dissertação sobre religiões afro-brasileiras e o racismo: contribuição para categorização do racismo religioso, aponta para a escassez de pesquisas e bibliografias sobre o racismo religioso, afirmando que “o termo é geralmente empregado por militantes de movimentos sociais, como os movimentos negros, e também por membros da comunidade afro-religiosa”.

feita para justificar a própria intolerância. A intolerância geralmente incide sobre a crença. Não tem como origem a pessoa, a própria origem da crença e, neste caso pode existir desde que apartada da minha territorialidade. No racismo religioso, não tolera existências...é marcado pela necessidade da existência de uma única crença se fortalece por meio dele porque cria um demônio com vistas à oferta de um Salvador'. (NOGUEIRA, 2020, p.38).

Não se tem discutido o racismo religioso cometido sobre as religiões do negro e a tradição religiosa que se perpetuou no imaginário das pessoas. A legitimação de imagens sobre o negro tem seu fundamento por parte da Igreja Católica numa ideologia bíblica que não se justifica humanamente. No entanto, é utilizada como forma de justificar a escravidão. A ideia da maldição divina apontada por Bilheiro (2008, p.97), em que aponta para a escravidão como fruto do pecado de Adão e Eva... e a justifica sem fazer referência a um determinado grupo. Uma outra face da justificativa dessa maldição humana é a de que os africanos são filhos de Caim, ligando-os, *a posteriori*, à negritude dos africanos como uma marca cutânea imposta por Deus a ele. Assim, a escravidão como sendo uma penitência a ser praticada por parte dos tidos descendentes do primeiro homicídio, é atribuída aos negros africanos. A terceira perspectiva, segundo o autor, segue igualmente a ideia de impor aos negros uma ascendência de pecado, que destinou a eles a praga da escravidão como castigo de Deus. Nessa, porém, os africanos são descendentes de Cam, outro personagem bíblico cujo pai, Noé, o amaldiçoou (e toda sua descendência). Essa maldição, segundo a teologia, justificava e dava manutenção à escravidão brasileira, aprovada e ratificada pelo próprio criador.

Essas justificativas no plano religioso como maldição divina legitimam a dominação sobre os corpos. De tal maneira que as discussões em relação ao comércio de pessoas que foram escravizadas têm registrado no imaginário essas imagens deixadas pelo processo da escravidão. Investigar esse processo da participação da Igreja na escravização é buscar a origem de um racismo religioso, por parte da Igreja Católica, que fomentou essas imagens na continuidade de possuir escravos na segunda metade do século XIX. Nesse momento, já havia as leis no processo de abolição⁵².

Voltar aos estudos sobre a escravidão e a alguns documentos que trazem situações emblemáticas para a Igreja Católica, é compreender questões que são colocadas no presente

⁵² Essa situação é emblemática, tendo em vista que no aspecto legal a extinção da escravidão já apontava para as leis Eusébio de Queirós, de 1850, Ventre Livre (ou Lei Rio Branco), de 1871, Lei dos Sexagenários (ou Lei Saraiva- Cotegipe), promulgada em 1885, e finalmente, a própria Lei Áurea, de 1888.

em relação ao racismo. Daí a necessidade de buscar discutir a relação da Igreja Católica nesse processo de escravização do negro.

Há por parte de alguns representantes da Igreja continuidade na posse de escravos e a dominar o corpo das mulheres ao possuir filhos. Os arranjos familiares e a configuração da família por parte da religião católica têm expressão maior no século XIX. Nos estudos de Nolasco (2014) & Lislieu (2018), o padre é constituidor de família no século XIX⁵³. Segundo Nolasco & Lislieu (2018, p. 134), “Os padres, embora ‘impedidos’ pela condição sacerdotal de arranjar mulheres e terem filhos, os tiveram e viveram ‘maritalmente’, constituindo um tipo de arranjo familiar”. A esse impedimento, os autores remontam a Luiz Mott (2008) em seus estudos em que afirma: “As relações amorosas vivenciadas pelos padres com as mulheres recaíam em duplo crime, pois violavam dois sacramentos: o do matrimônio e da ordem, sendo este último associado ao celibato”.

Essa relação dos representantes da Igreja Católica com as mulheres configurou a fragilidade humana. Por fragilidade entende-se o não cumprimento do juramento em manter o celibato. Não cumprir o celibato, numa perspectiva individual, não teria problema algum para nossa análise se o descumprimento seguisse o direito de herança, o reconhecimento da paternidade e a escolha do feminino para esse ato. Em alguns testamentos, esse direito de herança nem sempre ocorria e quando acontecia era para justificar um arranjo familiar (As mulheres negras, livres ou forras nem sempre tinham acesso à herança). Os filhos de padres não tinham reconhecimento e ocorre uma negação dessa paternidade. Em muito casos, ao que tudo indica, era uma apropriação do corpo do outro para fins sexuais.

Para entender essas imagens que atravessam o tempo e se registram no imaginário, é necessário buscar nos arquivos da segunda metade do século XIX os representantes religiosos possuidores de escravos e com filhos/filhas para trazer elementos demonstrativos que essa apropriação de corpos negros e de mulheres, talvez, negras. Esses fatos podem oferecer pistas de uma abordagem na formação do racismo religioso em Minas Gerais⁵⁴. Essas duas situações emblemáticas, possuir escravos e ter filhos, foi se tornando natural na constituição de riquezas e formou um imaginário preconceituoso sobre o negro.

2 O Vale do Pararopeba: fragilidade e dominação dos corpos

⁵³ Ver a dissertação de Edrina Aparecida Nolasco, Por “Fragilidade Humana”: Constituição Familiar do Clero: em nome dos padres e filhos e o artigo de Edrina Nolasco Entre famílias – alianças matrimoniais vinculadas às relações de poder: padres e filhos, Minas Gerais (século XVIII e XIX).

⁵⁴ Essa constatação está sendo discutida por nossa equipe de pesquisa.

A região do Vale do Paraopeba, conhecida pelos bandeirantes desde o início do século XVII, foi desbravada e ocupada. Até 1729, o Vale do Paraopeba não tinha importância para a Coroa Portuguesa, tendo em vista a pouca extração de ouro. É no ano de 1734 que ocorre o pedido das cartas de sesmarias que configuraria o alargamento das fronteiras dos governadores. É pelas concessões que se passa a ter uma ideia do povoamento dessa região.

A região de Bonfim, situada no médio Paraopeba, é o *locus* de nossa investigação. Antes com o nome Vila de Bonfim, foi elevada à categoria de cidade em 7/10/1860, pela lei Provincial de número 1094, com a denominação de Bonfim do Paraopeba. Por fazer parte do quadrilátero ferrífero, sem nenhuma referência às atividades mineradoras, tornar-se-á importante em toda a região pela atividade agropastoril. Em termos de população, no ano de 1836, Bonfim era o terceiro povoado mais populoso do distrito de Congonhas do Campo, conforme aponta Ferreira (2014, p.36): “São Brás do Suaçuí tinha 1.618 habitantes e Brumadinho com 1.235 habitantes. A sede do Distrito de Congonhas contava com 134 casas e 112 habitantes. O arraial de Bonfim contava com 158 casas e 1.216 habitantes”.

Há em Bonfim uma população expressiva para a época. O ano de 1831 apresentar-se-á como seminal, uma vez que “o Inventário do Fundo Presidência da Província na série de Divisão administrativa, eclesiástica e judiciária da Província” estabelece e mostra na relação dos habitantes do Distrito da Capella do Senhor do Bonfim, do Termo da Real Villa de Queluz, da freguesia de Congonhas do Campo, dados da população⁵⁵: habitantes 1.727: livres 1.042; cativos 685; e forros 234. Há uma conjugação administrativa e eclesiástica que pode ser aferida em 1832 constituída de paróquia do município de Queluz.

No primeiro censo de Bonfim do Paraopeba, de 1831, mostra-se a seguinte composição da população:

597 pardos, representando 40,365% da população; 360 pretos, representando 20,84% da população; 344 crioulos representando 29,92% da população; 7 cabras, representando ,041% da população num total de 1.722 habitantes. Desses 1.042 (60,34% principalmente brancos e pardos eram livres). (CUNHA , 2008, p.66).

A Província de Minas, em seu apego à escravidão, foi a última região a aceitar a abolição. Nas observações de Martinez (2006, p.91):

O peso dos escravos chama atenção na composição da população mineira. A lista nominativa de 1831/32 indica que 37,3% do conjunto de habitantes do Vale do Paraopeba constituíam-se de pessoas cativas, enquanto na província concentrava

⁵⁵ Conforme documento do Arquivo Público Mineiro (PP1-Cx05-Microfilme PP rolo 3)

33,1% deste mesmo contingente. Isto quer dizer que a década de 1830 apresenta uma proporção de cativos paraopebanos 4,2% mais elevada para o total da província de Minas Gerais.

TIZOCO (2018, p.16) aponta que:

A região do Vale do Rio Paraopeba, cujo então município de Bonfim ocupava parcela considerável, desenvolveu, ao longo das cinco últimas décadas da escravidão, um significativo comércio de escravos (...) não estaria simplesmente drenando os escravos de uma região de economia menos dinâmica para as pujantes regiões cafeeiras, sempre ávidas por mão de obra. Tal comércio bonfinense, em sua maior parte, destinava-se a suprir a demanda local e regional por trabalhadores escravizados, demanda esta que não provinha de atividades de *plantation*. Ainda assim, estava inserido num contexto mais amplo de transações comerciais que também interceptavam o mercado nacional de mão de obra, cuja provisão era feita, em grande parte, pelos tráficos intra e interprovincial de escravos.

TIZOCO (2018) apresenta características do mercado de escravos em que identifica as conexões estabelecidas com mercados de outras regiões do Império entre 1842 e 1888. Dentre os adquirintes de escravos nesse período, encontramos o reverendo vigário Francisco Nogueira Penido⁵⁶.

Ao pesquisar o testamento do vigário Francisco Nogueira Penido, consultar as edições do Almanak e na investigação sobre comércio de escravos, temos uma ideia de quem ele foi na região de Piedade dos Gerais, que pertencia a Bonfim, e seu modo de viver. Ele foi inspetor paroquial (1865), delegado da instrução (1870 e 1873), capitalista (1870, 1873 e 1875) e fazendeiro (1870, 1873 e 1875). Falecido em 29/05/1887, tinha posse de 17 escravos e era pai de dois filhos.

Para os conformes de uma época, ele correspondia ao que uma elite esperava. A partir dessa biografia, é necessário compreender a situação emblemática da Igreja Católica na região do Vale do Paraopeba. O fato de existir um religioso dono e negociador de escravos, pai de dois filhos, nos faz trazer à tona o testamento e a atitude dele como religioso.

O nome Penido na região remete a dono de escravos. Temos o padre Euzébio Nogueira Penido (1885) e o padre Joaquim Nogueira Penido (1873), Joana Nogueira Penido, donos da grande Fazenda Samambaia.

⁵⁶ O testamento *post mortem* desse vigário e mais dois da região do Vale do Paraopeba estão sendo transcritos para análises futuras, tendo em vista que são padres que tinham filhos, configurando a fragilidade humana e pela posse de bens.

A Paróquia da Freguesia de Piedade dos Gerais constitui-se no desmembramento da Paróquia do Nosso Senhor do Bonfim pela lei canônica de número 184, em três de abril de 1840. Consta que de 1834 a 1849, o padre Francisco de Paula Gonçalves Pereira⁵⁷ foi o primeiro vigário e em seu testamento consta que possuía quatro filhos e quatro escravos.

Temos duas situações emblemáticas para pessoas que pertencem ao clero católico: ter filhos e ter a posse de escravos. Nessa primeira apropriação dos corpos escravizados temos o vigário Francisco Nogueira Penido fazendo suas transações comerciais de escravos. Segundo Tizoco (2018):

Na maioria das transações intermediadas, o **Reverendo Vigário Francisco Nogueira Penido** atuou representando moradores de outros distritos ou municípios, em transações efetuadas com moradores de Piedade. Na década de 1870, ele recebeu poderes em duas procurações destinadas a negociar escravos. Contudo, ambas concediam poderes a vários indivíduos para atuarem como procuradores, de forma que não se sabe qual ou quais teriam efetivado as transações (TIZOCO, 2018, p.151).

Na função de intermediário, consta na lista dos principais donos de escravos o nome do reverendo apontado por Tizoco em sua tabela⁵⁸. Nela, o reverendo, nas atuações como procurador do transmitente, possuía quatro escravos e era dono de uma grande fazenda na região de Piedade dos Gerais.

Entre os escravos, cujas idades variavam entre 16 e 55 anos, vale destacar que oito deles haviam sido matriculados e averbados em Bonfim, ou seja, houve transferência da propriedade deles após 1872, de senhor bonfinense para o vigário. Os 10 homens eram lavradores e, entre as mulheres, três cozinheiras, duas fiadeiras, uma costureira e uma lavadeira. (ibden, p.186)

No documento do Arquivo Público de Bonfim⁵⁹ assinado no ano de 1886 pelo reverendo Francisco Nogueira Penido, consta que são 17 escravos de nacionalidade brasileira. Desses 17, todos são solteiros. A cor deles que consta no documento é de oito pretos e nove pardos.

⁵⁷ No testamento (estamos transcrevendo) do padre Francisco de Paula Pereira que data de 1852 primeiro pároco da Cidade de Piedade dos Gerais, consta a posse de quatro escravos das nações de Benguela, Congo, Angola. Tinha três filhas e um filho. Consta no documento 10 do Arquivo Público de Bonfim, no qual afirma que teve e tem por fragilidade humana os seguintes filhos: Francisco Antônio Pereira (25 anos), Carolina Josepha Leopoldina (17anos), Hercolina Cândida (15 anos) e Hermenegilda Catarina (13 anos).

⁵⁸ Na tabela²⁵ feita por Tizoco são mostrados quem são os donos de escravos e os principais intermediários nessa negociação e a quantidade de escravos negociados.

⁵⁹ APMB, *CSO INV 0426*, 1887.

Um dos elementos constitutivos de que parte do senhor tinha uma relação de compaixão ou de reconhecimento pelos trabalhos dos escravos de não os maltratar era conceder a carta de alforria. No que se refere às alforrias no período de 1844 a 1888 período em que o vigário Francisco Nogueira Penido e Francisco de Paula Gonçalves viveram não há registros de nenhuma alforria concedida por eles.

Sobre a fragilidade humana de Francisco Penido, nas declarações de testamento constavam: “Tive os seguintes filhos por fragilidade humana: Francisco Ignacio Nogueira Penido e ‘Anna’ Ignácio Nogueira Penido e outro padre, Francisco de Paula Gonçalves Pereira, teve quatro filhos”.

Considerações Finais

A sociedade brasileira como a concebemos é preconceituosa e racista. Entendê-la a partir dos estudos sobre a constituição do imaginário que aciona esse vetor da dominação pelo aspecto religioso é entender as imagens que se constituem na mente dos sujeitos e se reproduzem de uma geração a outra. A questão que nos instiga está circunscrita a essa segunda metade do século XIX, no que se refere ao *ethos* ético relacionado à dominação de corpos negros por parte de alguns representantes da Igreja Católica, ou melhor, a permanência na dominação/exploração desses corpos. Essa discussão é crucial para a formação do imaginário preconceituoso em relação ao negro, uma vez que a posse de terras e a utilização da mão de obra escrava por parte dos representantes religiosos foi acionando vetores para constituição de imagens negativas sobre o negro. O vetor do imaginário mineiro sobre o negro é formado e acionado de tal maneira que a dominação religiosa repercute em formas racistas dos crenes de tradição cristã.

O preconceito religioso se deve a essa relação de coisificação da pele negra como objeto sexual e de exploração atestada na segunda metade do século XIX, em que as leis da abolição já estavam constituídas.

No estudo de caso aqui apresentado, foi percebido que o representante religioso da Igreja Católica reforça a dominação. A participação no comércio, na posse de um número considerável de escravos, como também a fragilidade humana frente à paternidade de dois filhos, conduziria a uma coisificação do negro/a. A esse processo, podemos afirmar que é uma pista considerável na origem do preconceito e conseqüentemente do racismo religioso que pretendemos buscar suas origens religiosas.

Referências

BILHEIRO, Ivan. A legitimação Teológica do Sistema de Escravidão Negra no Brasil: congruência como Estado para uma ideologia escravocrata. In: Ces Revista, 2008, v.22.

COUTO, Ronaldo Teixeira. A Companhia de Jesus: além das fronteiras da missionação, em que descreve e analisa a relação do jesuítas nessa posse de escravos. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

CUNHA, Renato Trigueiro. Museu de Cabeceira Bonfim-MG. Belo Horizonte,2008.

FERREIRA, Ricardo Carlos. Réquiem para uma cidade. Um olhar sobre as alterações do núcleo Histórico Urbano de Bonfim-MG. Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado, UFMF, 2014.

LISLIE, Kelly Julio & NOLASCO, Edrina Aparecida. Entre famílias – alianças matrimoniais vinculadas as relações de poder: padres e filhos, minas gerais (Século XVIII e XIX). *Notandum* Ano XXI, n.47 mai.-ago. 2018 – CEMOrOC-FEUSP / IJI-Universidade do Porto.
MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*.M-1 edições, 2018.

NOGUEIRA, Sidney. O racismo religioso se agravou muito no Brasil nos últimos anos. In: Carta Capital , 2020. <https://www.cartacapital.com.br/justica/o-racismo-religioso-se-agravou-muito-no-brasil-nos-ultimos-anos/>

MARTINEZ, Claudia Eliane Parreiras Marques. Cinzas do Passado-Riqueza e Cultura Material no Vale do Paraopeba (1840-194). Tese de Doutorado, Departamento de História, USP, São Paulo, 2006.

NOLASKO, Edrina Aparecida. Por “Fragilidade Humana”: Constituição Familiar do Clero: em nome dos padres e filhos. – São João del-Rei, (século XIX) Dissertação de Mestrado, São João del-Rei, 2014.

NUNES, Flavius Lucilius Buratto. A Senzala e o Claustro. A escravidão e a Ordem Carmelita na cidade de São Paulo, no século XIX (1840 a 1888). São Paulo: Scortecci,2011.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. Religiões-Afro-Brasileiras e o racismo: contribuição para categorização do racismo religioso. Dissertação de Mestrado, UNB, 2017.

TIZOCO, Ulisses Henrique. Pessoas negociando pessoas: o mercado de escravos de Bonfim Paraopeba (MG) e suas conexões (1842-1888). Dissertação de Mestrado, UFMG, 2018.

**“REPÚBLICA DE TRÊS SORTES OU TRÊS CORES DE GENTES:
BRANCOS, PRETOS, PARDOS”. TOLERÂNCIA NA PARENÉTICA DO PADRE
ANTÓNIO VIEIRA**

Ana Ruas Alves*

Resumo

Este trabalho pretende investigar o sermoneiro de um dos mais brilhantes pensadores e oradores portugueses de Seiscentos sob a perspectiva da tolerância racial e religiosa. É urgente recordar como o padre António Vieira foi um defensor dos escravos e dos cristãos-novos, reanalisando a evolução do conceito de racismo. A metodologia adotada procura na parenética de Vieira a harmonia possível entre a oração interior e a crítica do culto exterior pujante próprio do espetáculo da vida religiosa barroca. O que aqui se propõe é, sobretudo, compreender de que modo o Padre António Vieira aplicou a nova pastoral seguida após o Concílio de Trento e pôs em prática uma pedagogia catequética, litúrgica, cultural e confessional que, com a finalidade explícita de defender e propalar a Fé, teve como consequência implícita a defesa dos escravos e dos cristãos-novos. Os autores a quem Vieira mais recorrentemente criticou pertenciam, geralmente, a grupos sociais dominantes, ou mais privilegiados. Nestas pessoas incluem-se os governantes e a *elite* cultural laica e eclesiástica.

Palavras-chave: Parenética, Vieira, Racismo, Escravatura

1. Introdução

De que modo se pode inferir na parenética vieiriana a gênese de uma consciencialização racial à luz do seu tempo? Por quantas cores eram conhecidos os povos?

* Ana Ruas Alves, PhD, CEHR, Project *ReligionAJE - Religion, ecclesiastical administration and justice in the Portuguese Seaborne Empire (1514-1750)*

Em quantos hemisférios e continentes essa diferença é revelada? Partiria o jesuíta de um conceito meramente religioso e cultural?

Para se entender no presente a posição do padre António Vieira face ao tema do racismo é necessário recorrer a uma categorização sistemática ao longo do tempo e dos diferentes conceitos que ele mesmo cinge.

1.1. À procura de uma interpretação

É difícil definir uma fronteira temporal para a origem do racismo. Poderemos abordá-lo em múltiplas vertentes: antropológica e biológica; nacionalista e política; marxista tendo em conta as relações de produção; sociológica; religiosa e cultural; histórica, política, socioeconómica e cultural. Neste estudo pesa mais a visão desta última vertente. A história é multidisciplinar, as ferramentas que se vão usar são as das ciências sociais e da oratória e retórica do Padre António Vieira. É o seu olhar sobre o “racismo” e a tolerância que importa na vertente da religião, da cultura e da dignidade humana; estas tocam essencialmente dois aspectos indissociáveis 1) a religião e cultura, 2) a política e a história. No entanto há nos seus escritos uma incipiente antropologia como adiante iremos ver.

Na procura de uma interpretação da palavra racismo, Isaac Benjamin antecipou o conceito da modernidade para a antiguidade, onde os preconceitos contra a cor da pele não se traduziam em políticas de exclusão social mas de origem cultural (BETHENCOURT 2015, p.21). Segundo uma visão historicista do racismo, Frederickson distingue racismo informal (praticado por grupos sociais no dia a dia) de racismo institucional (patrocinado pelo Estado) e fundamenta a religião como legitimadora da acção discriminatória na Idade Média. Conforme Bethencourt (2015, p.22-23) este conceito deixa de lado a noção de nacionalismo que o racismo adquiriu no século XIX.

O conceito de racismo perfilhado neste trabalho corresponde ao de Bethencourt (2015, p.27): “um único conjunto de traços físicos e/ou mentais reais ou imaginários a grupos étnicos específicos acreditando que essas características são transmitidas de geração em geração.” Logo, o grupo étnico é considerado inferior em relação ao grupo de referência, considerado superior, justificando a segregação. Este conceito parece-me muito próximo do conceito de Vieira disseminado nos sermões.

Foquemo-nos na Época Moderna. Na sequência das viagens marítimas de descobrimentos pelos portugueses e espanhóis afirmou-se o comércio escravagista intercontinental iniciado e promovido pelos reinos da Península Ibérica. No Brasil o comércio

de escravos iniciou-se no século XVI porque os negros eram “mais úteis e confiáveis do que os nativos” (Silva Rego *in* MARCOCCI, 2010, p. 41). Todavia, se os reinos de Portugal e Espanha foram os impulsionadores deste comércio, também foi nas escolas de pensamento teológico e filosófico da Península Ibérica, com destaque para as Escolas de Coimbra e Évora e a de Salamanca que surgiram textos sobre os direitos das gentes (FRANCO *et al.*, 2019, p. 36). O padre António Vieira inscreve-se neste paradigma intelectual, defendendo os índios e os escravos negros através do modelamento comportamental religioso pós-tridentino.

1.2. Propósito

De que modo a sua liturgia legitimava a defesa dos escravos? A mundividência religiosa do jesuíta e a sua natureza teológica e providencialista mistura-se com uma forte intervenção política plasmada em alguns sermões, como no Sermão XX do Rosário, Vieira focava as “três cores de gentes: brancos, pretos, pardos” que servindo “Virgem Maria, Senhora nossa, e se puderam reduzir a uma só irmandade (...) como na casa de Jacó, da qual é descendente a mesma Senhora”. Vieira demonstra a divisão da sociedade brasileira através de traços antropológicos. Todavia, acentua que “as gentes” estão no mesmo plano; como? Remete para a história social e política, para além da religiosa e cultural onde a salvação da alma mitiga as desigualdades. Ou seja, no serviço prestado à Virgem Maria, confronta-se a igualdade celeste no amor a Deus com a desigualdade terrena. Daí decorre a metodologia adotada no presente trabalho: procurar na parenética de Vieira a harmonia possível entre a oração interior e a crítica do culto exterior pujante, próprio do espetáculo da vida religiosa barroca patente na sociedade brasileira.

Por último, dialogando com o presente, serve este estudo para reavivar a importância da história da escravatura e do racismo à imagem do seu tempo. Pretende-se respeitar a memória, os momentos históricos e os documentos escritos e não escritos. Como afirma Martins (2020, p.10), a responsabilidade presente renova e actualiza a fidelidade à herança recebida. Enfim, serve como grito de alerta contra interpretações emocionais e extemporâneas, vazias de conteúdo que escamoteiam a História do Homem e do Mundo, instrumentalizando-a politicamente ao serviço de uma minoria que alimenta a violência.

2. Parenética e racismo

2.1. Contexto

O padre António Vieira viveu num século de grandes mutações políticas – guerras do Turco, do Veneziano, do Tártaro, do Polaco (BORGES, 2008, p. 51) – guerras religiosas, económicas, sociais, culturais e científicas (Espinosa, Newton e Leibniz) às quais era necessário aplicar uma nova pedagogia catequética e ajustar a palavra de Deus às circunstâncias. O carácter disciplinador dos comportamentos visava a integração dos índios no Estado Português. A missão caracterizava-se por difundir a fé cristã através de novas conquistas e disciplinar e estabelecer os fundamentos da Contra-Reforma em território disputado pelos holandeses. É dentro deste contexto e na perspectiva de uma literatura moralizante (SANTOS, 2008, p.125) filiada à renovação espiritual, na sequência do Concílio de Trento que se procurará a reveladora tolerância de Vieira. A matriz inaciana, cujos *Exercícios Espirituais* remetem para a direção espiritual e a reforma interior dos cristãos (a oração mental) está presente na oratória vieiriana. Nas missões o padre António Vieira esteve, com os seus companheiros, exposto aos perigos dos rios, das serras e de um clima adverso segundo os padrões europeus. Para além das contrariedades físicas e naturais do meio em que se movimentava, aprendeu a língua nativa “e dos de Angola” para converter mais almas, seguindo a pedagogia inaciana (COELHO, 2008 p.60). Defendeu a libertação dos índios do Maranhão e do Pará, encontrando a oposição dos donatários, dos governantes e dos senhores. A defesa dos índios acabou por lhe valer a expulsão do Maranhão e dos seus companheiros jesuítas, em 1661 (VIEGAS, 2006 p.191). A defesa dos cristãos-novos fez também parte da sua retórica. Vieira, responsabilizava os bispos e a Inquisição por não terem políticas coerentes para instruir na fé os descendentes dos judeus, o que lhe valeu a inimizade pessoal com o inquisidor Pantaleão Rodrigues Pacheco (PAIVA, 2011, p.155), o que veio a criar problemas com a Igreja e o poder. Finalmente, as ideias milenaristas e messiânicas inspiradas no profetismo do Quinto Império levou à indicição de um processo na Inquisição em Coimbra em 1663 (PAIVA, 2011, p. 162).

2.2 Sermões

Para se avaliar a retórica utilizada nos sermões compulsados aplicou-se a tipologia seguida pelo próprio Vieira, “E assi huns serão Panegyricos, outros Gratulatorios, outros Apologetico, outros Politicos, outros Belicos, outros Nauticos, outros Funeraes, outros totalmente Asceticos”; (VIEIRA, *Sermões do Príncipe*, 1679). Por conseguinte, partindo dos respetivos temas dividiu-se a parenética de Vieira em a) sermões místicos e ascéticos; b)

sermões históricos e proféticos e c) sermões panegíricos e apologéticos (RUAS ALVES, 2008).

2.2.1 Sermões místicos e ascéticos

Sermão XIV, Maria Rosa Mística. Neste sermão Vieira defendeu os escravos e integrou-os no reino de Deus apregoando o terceiro nascimento que “é o dos pretos, devotos da mesma Senhora, os quais também são seus filhos”. Sendo filhos de Maria o jesuíta advoga a igualdade em dignidade humana. Santo Agostinho afirmava: “Se um destes homens nascidos de Maria é Deus, o outro homem, também nascido de Maria, quem é? É todo o homem que tem a fé e conhecimento de Cristo, (...) de qualquer cor que seja, ainda que a cor seja tão diferente da dos outros homens, como é a dos pretos”. Maria, perante o segundo nascimento de Cristo na cruz, operava o terceiro nascimento, o dos “pretos” que eram mal estimados e maltratados e como sendo “Mãe do Altíssimo, não os despreza, nem se despreza de os ter por filhos; antes porque é mãe do Altíssimo, por isso mesmo se preza de ser também sua Mãe”. Concluía na sua retórica: “Saibam, pois, os pretos, e não duvidem que a mesma Mãe de Deus é Mãe sua”, justificando no plano religioso a igualdade da dignidade humana. Para Vieira a diferença da cor da pele resultava da diferença do clima em diferentes partes do mundo, não se traduzia em qualquer traço de superioridade ou inferioridade (FRANCO *et al.*, 2019, p.41). Todavia, reconhecia a necessidade económica daquela mão-de-obra. Daí pregar que, “foi tão bem recebida aquela breve e discreta definição de quem chamou a um engenho de açúcar doce inferno”, para com a oração do Rosário, que deveriam rezar, todo o inferno de que padeciam se convertesse “em paraíso, o ruído em harmonia celestial, e os homens, posto que pretos, em anjos”. Ou seja o sofrimento converte-se em salvação. O sermão, a convite de uma Irmandade do Rosário dos Pretos, data de 1633 e descreve um engenho baiano (MARQUES, 2000, p. 585). A matriz inaciana, defensora da ideia escravagista aristotélica recuperada por S. Tomás de Aquino na *Suma Teológica* (AQUINO 1994, pt. II-II (b), q183, al, a184; 2001, q114 a113), considerava a escravidão condição natural e aliada ao direito positivo. Apesar deste facto jusnaturalista ser aceite por Vieira, não era conciliável com as más condições dos escravos negros e índios contra as quais o jesuíta se debateu.

Chegados aqui é necessário distinguir os escravos negros dos índios. A natureza intrínseca dos índios, “Homens selvagens semelhantes a bestas, sem lei nem rei” indolentes para o trabalho, menos resistentes a novas doenças (ACOSTA, vol. 1, p. 66), traduzia a diferença numa hierarquia entre índios e escravos africanos. Estes últimos aprenderiam

melhor e estariam mais aptos para o trabalho. Vieira, perante as Câmaras de Belém e São Luís, defendeu os índios teologicamente encarnando-os no *genus angelicum* (COELHO, 2008, p.54). Isto é, a inocência e inconstância da sua natureza precisava de uma catequização permanente e eficaz para modelar os comportamentos, sendo facilmente permeáveis a qualquer doutrinação. Os índios “livres”, presos nas aldeias de serviço dos colégios de jesuítas, nas aldeias de serviço real, nas aldeias de repartição e até nas aldeias de missão, não tinham uma vida melhor do que a dos escravos (COELHO, 2019, p.12). A defesa dos ameríndios levada a cabo por Vieira acabou por o levar à sua expulsão (e da própria Companhia) do norte do Brasil em 1661.

Sermão II, Maria Rosa Mística. O padre António Vieira dirigindo-se a Deus pregava: “todos somos iguais em ter a Deus por Pai”. Nesta premissa estava integrada numa pergunta, pedagogia usada na evangelização teatralizada da Companhia, à qual se seguia a resposta: “Pois, se todos somos irmãos e filhos do mesmo Pai, e tal Pai, que fundamento tem ou pode ter a soberba, para um cristão desprezar a outro cristão, e se reputar ou inchar de mais bem nascido?” até chegar, segundo a lógica barroca, ao objectivo final: perante Deus, todos os homens eram iguais e no Céu obteriam a glória. “Quando Deus nos concedeu a todos que igualmente o invocássemos com nome de Pai nosso, juntamente nos deu tal igualdade de honra e de nobreza a todos, sem diferença alguma”. Esta síntese defendia os negros e os índios. No jogo das palavras encontramos a defesa das suas ideias transpostas para a liturgia. “Todos somos iguais” a doutrinação dos escravos africanos (guineenses, angolanos) e índios seguia o mesmo modelo tridentino. Assentava no baptismo, o remédio para o mal introduzido por Adão na humanidade; todos, “brancos, pretos, pardos”, como pregava Vieira, eram iguais perante Deus, todos tinham direito à salvação das suas almas. Esta “tal igualdade de honra e nobreza” é um facto na defesa dos índios e escravos, tendo aqui a palavra racista uma conotação diferente da actual. As diferenças das raças subjacentes não ameaçavam a dignidade da natureza humana perante Deus.

No **Sermão XXVII, Com o Santíssimo Sacramento Exposto**, Vieira descreve as condições profundas da sociedade brasileira: “os senhores em pé apontando para o açoite, como estátuas da soberba e da tirania, os escravos com as mãos atrás, como imagens vilíssimas da servidão e espectáculos da miséria” Vieira (Sermão XXVII, p.298). O pregador questiona no sermão se aos escravos: “Não os cobre o mesmo céu? (...) Não há escravo no Brasil, e mais quando vejo os mais miseráveis, que não seja matéria para mim de uma profunda meditação”. Ao interpelar com veemência ele procurava com a força antinómica das palavras evangelizar o escravo, suavizando a sua vida com a promessa da graça divina.

Procurava explicar a dignidade humana, expondo a podridão dos senhores e a sua soberba. Vieira encontrava no escravo a “metade do homem” – a alma – de que era dono; o corpo era do seu senhor. A primeira era a riqueza que o igualava em Deus. Interessava ao pregador acudir aos homens, prender-lhes a atenção e ensinar-lhes, de uma forma original, que o caminho da salvação consistia em louvar Deus e não a negá-Lo.

No *Sermão da Quarta-feira de Cinza*, pregado em Roma, em 1670, na voz de Santo Agostinho, o missionário afirmava que na morte todos são “da mesma cor”, bastaria abrir as sepulturas para ver, “qual é ali o senhor e qual o servo; qual é ali o pobre e qual o rico? (...) O grande e o pequeno, o rico e o pobre, o sábio e o ignorante, o senhor e o escravo, o príncipe e o cavador, o alemão e o etíope, todos ali são da mesma cor. A igualdade perante a morte representava na parenética a relevância da salvação da alma e a consciencialização de uma socialização terrena mas não celeste. O jesuíta despojava do ato os bens terrenos e o corpo, só a importava a salvação da alma e, quanto a esta, não havia desigualdades.

2.2.2 Sermões históricos e proféticos

No *Sermão da Primeira Domingo do Advento*, pregado na Capela Real em 1650, Vieira exorta: “Bem pudera Deus fazer que nascessem os homens todos iguais, mas ordenou sua providência, que houvesse no Mundo esta mal sofrida desigualdade”. (VIEIRA, *Projecto Vercial*, 2000). A questão do nascimento evocado no advento focava a desigualdade imerecida pelos índios e escravos do Brasil. O reconhecimento da justiça social não podia realizar-se na terra: só se realizaria no paraíso celestial. Os justos salvariam a sua alma através da crença em Cristo e no seguimento da doutrina cristã fiel a Roma. O combate do padre António Vieira partia da sua palavra evangelizadora mas continha a consciência de uma divisão social antropológica e uma acção política e económica como se pode ver na carta 80 que Vieira escrevera a D. João IV, datada de 6 de Dezembro, de 1655. Nela relata as bárbaras condições dos índios e tudo o que a Companhia padecia por eles. Queixava-se de outras “Religiões” e dos donatários das capitânias “Como os índios eram tantos e estavam interessados neles todos os homens deste Estado, e os mais poderosos, foi-me necessário arcar com todos” (VIEIRA, Tomo I, Vol. II, pág. 203-205).

No *Sermão de Santo António* aos peixes, pregado em S. Luís do Maranhão, o jesuíta acusa perentoriamente os senhores que vivem do trabalho escravagista, o “Não só vos comeis uns aos outros, senão que os grandes comem os pequenos. (...) Se os pequenos comeram os grandes, bastara um grande para muitos pequenos; mas como os grandes comem os pequenos,

não bastam cem pequenos, nem mil, para um só grande”. A alegoria irônica utilizada é a chave de um discurso argumentativo que quer levar o ouvinte à reflexão sobre as desigualdades, o poder, a cobiça, a ambição e o esquecimento da própria Igreja, pois o sal dos pregadores não está a temperar a terra como deveria. A doutrinação, seguindo a estratégia de atrair fiéis por via de uma mensagem atemorizadora onde o céu se contrapõe ao inferno, Deus ao demônio, acabava por ter algum sucesso. A crítica que o jesuíta fazia à própria Igreja traria custos enormes à sua liberdade. O autor aproximava-se dos humanistas como Campanella e More que propuseram nas suas respectivas obras *Cidade do Sol* e *Utopia* paradigmas de mundos ideais, melhores, onde todos os homens encontrariam a felicidade – e a igualdade – o que, para o jesuíta, só era possível com a salvação da alma. Aqui encontramos a pedagogia catequética ao serviço do Rei na unidade política da Igreja e do Estado.

No *Sermão da Domingo XIX depois do Pentecoste* de 1639, Vieira pregara que chamassem todos para a sua mesa, os maus e bons, todos “de qualquer nação e condição”. Estariam à mesa o hebreu, o grego, o senhor e o escravo, o branco e o preto, “todos, sem diferença nem exclusão”. Todavia, acrescentou que estavam todos presentes no banquete, à exceção dos grandes e dos senhores que possuíam muitos escravos porque “o céu seria pertença dos pequenos e os grandes seriam excluídos dele, encontramos o mote desta liturgia para focar as desigualdades e as segregações.

Também no *Sermão do Espírito Santo*, dito no Maranhão, Vieira pregou que seriam mais “ditosos os que têm muitos escravos”, e “menos venturosos os que têm poucos”. Porém, conclui que no dia do Juízo Final os que tiveram muitos “serão desventurados”, e os que tiveram poucos “serão os ditosos”, e o “mais ditoso o que não teve nenhum” escravo. O que “não teve nenhum” ou seja a inexistência de escravos faria o senhor mais bem-aventurado no juízo final. Esta afirmação, só por si, sugere o mal-estar que a escravatura significava para o padre António Vieira.

A pedagogia salvífica transpõe para o plano social a dimensão igualitária da comunidade cristã onde Cristo se inseriu. O sacrifício, o medo, os males do Inferno, seriam vencidos através dos sacrifícios, do bem, da paixão em Cristo para salvação das almas.

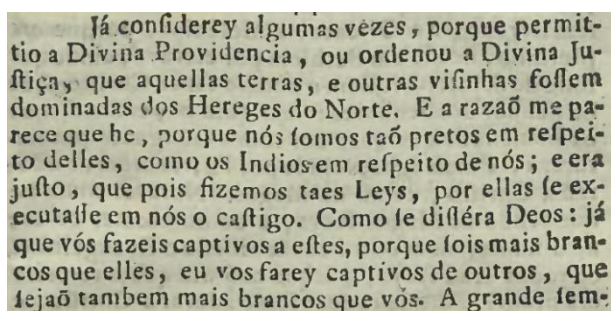
Nos sermões compulsados não encontrei a defesa de cristãos-novos nem da sua segregação. Dos hebreus apenas encontrei dos não conversos e da sua crítica ao calvinismo e luteranismo, como se exemplifica com o excerto do Sermão *Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as de Holanda*, proferido na Bahia em 1640, no qual afirmou: “Entrarão os hereges nesta Igreja, e nas outras; arrebatarão essa custódia que agora estais adorado dos Anjos, tomarão os cálices e vasos sagrados (...) derrubarão dos Altares os vultos e Estátuas

dos Santos, deforma-las-ão a cutiladas, e mete-las-ão no fogo” (Vieira, Sermões do Príncipe, p. 123). A defesa de cristãos-novos surgiria em documentos administrativos ou documentos para a Inquisição. O seu enfoque ultrapassa o âmbito deste estudo.

2.2.3 Sermões panegíricos e apologéticos

Sermão de S. Roque, na Capela Real. Ano 1652. Perante o Rei não deixou de mostrar como os que servem são “iguais aos outros por natureza”. A igualdade está presente na retórica sermonaria, validada com a conquista do Céu por todos aqueles que abraçam Deus. Desta forma o padre António Vieira não só, traduz a prossecução das reformas de Trento mas também, revela a natureza da sua congregação.

No *Sermão da Epifania* pregado na capela real em 1662, Vieira responde pela defesa dos índios apela à mensagem de Cristo que “não consentio que os Magos perdessem a liberdade, porque os livrou do poder e tyrania de Herodes” como desejava a liberdade para os gentios em vez da escravidão. Mais o jesuíta conclui que a conquista dos territórios pelos holandeses se deve ao castigo de Deus e explica-o com um conceito rácico. “Como se dissera Deos, Já que vós fazeis captivos a estes: porque sois mais brancos que eles, eu vos farey captivos de outros”. Ora leia-se a fonte (Figura 1).



Já confiderey algumas vezes, porque permitio a Divina Providencia, ou ordenou a Divina Justiça, que aquellas terras, e outras vizinhas fossem dominadas dos Hereges do Norte. E a razão me parece que he, porque nós tomos taõ pretos em respeito delles, como os Indios em respeito de nós; e era justo, que pois fizemos taes Leys, por ellas se executalle em nós o castigo. Como se disléra Deos: já que vós fazeis captivos a estes, porque sois mais brancos que elles, eu vos farey captivos de outros, que sejaõ tambem mais brancos que vós. A grande tem-

Figura 1- Vieira (*Sermão da Epifania*, 1662)

Os “Hereges do Norte” dominam o Maranhão e a razão deve-se aos portugueses serem “tão pretos em respeito deles, como os Indios em respeito de nós”. Tal axioma revela a posição defensiva e a política humanitária do padre face à escravatura negra e índia. A comparação da cor dos portugueses com os índios face aos “Hereges do Norte”, apelidando os lusitanos de pretos revelava a consciência geográfica e um estado de alma diferentes entre o Norte e o Mediterrâneo. Isto é, duas culturas e religiões assentes em directrizes distintas que serviam a segregação racial. É também interessante verificar o argumento usado por Vieira

sobre os reis Magos, “dous erão brancos; e hum preto” e apesar disso, regressaram aos seus reinos e não ficou “Belchior, porque era pretinho”, em Belém “por escravo, ainda que fosse de S. Joseph”. O pregador demonstrava assim que, na essência do seu pensamento, não havia lugar para segregações, antes todos eram considerados iguais por natureza e origem divina.

Conclusão

Respondendo às questões iniciais na parenética vieiriana encontramos a gênese de uma consciencialização racial antropológica, política, social e económica vista à luz do seu tempo, baseada no jusnaturalismo, isto é, a escravidão era aceite enquanto fruto da “guerra justa”, isto para os ameríndios. A visão teológica defendia e privilegiava a igualdade dos seres humanos quanto à salvação da alma no plano espiritual. No plano terreno, a defesa das desigualdades é preconizada nos sermões, nas cartas políticas e em relatórios das missões que o Padre António Vieira enviava para o poder, tendo como topo a figura do Rei. O pregador na sua retórica chamava a atenção para o pecado, a salvação, o infortúnio e a bem-aventurança. Na utilização barroca do espelho e de antinomias fazia chegar a sua mensagem a todos os fiéis e senhores, sendo contemplada a própria Igreja, em particular outras “Religiões”.

As cores por que eram conhecidos os povos eram “os brancos, os pardos e os pretos”, uma sociedade dividida por colonos, mestiços, índios e negros. Este conceito de raiz cultural estava assente na mistura de raças a que os casamentos deram origem. Apesar dos casamentos entre índios e escravos terem sido proibidos, eles eram preconizados pelos senhores para obtenção de maior número de escravos (AMANTINO, 2013, p.31). A aculturação não era apenas veiculada pela via religiosa e doutrinária, ela fazia-se através da miscigenação.

Vieira focava a questão dos hemisférios para representar a importância do Novo Mundo; a descoberta do Brasil no hemisfério Sul tornava-se o novo paradigma das descobertas portuguesas. Após o falhanço da colonização privada do sistema de capitanias, os jesuítas tomaram consciência que a sua missão evangelizadora fazia parte integrante da nova estratégia colonizadora (VIEGAS, 2006, p.134). Os dois hemisférios, Sul e Norte, imbricavam-se numa longa teia de novas lideranças, guerras políticas e negócios aliciantes. O mundo tornara-se global, apesar das idiosincrasias criadas pelas diferenças culturais, civilizacionais e económicas, e a globalização animava o Velho continente. Segundo Vieira, na Europa, a sua *História de Futuro* colocaria Portugal como grande protagonista na projecção de uma nova nação “cristhiana”. Para entender melhor estas hierarquias entre Continentes e Povos leia-se Bethencourt (2015, pág. 100-120). Enfim, partiria o jesuíta de um

conceito meramente religioso e cultural? O padre António Vieira era um homem culto, de palavra fácil, diplomata, com uma visão social e política e económica muito vincada. Contudo, a sua matriz inaciana, a oração mental, cujo método de oração e meditação subjaz à sua própria meditação ao percurso ascético proposto na obra pregando a “renúncia e aniquilação da própria vontade para uma entrega total a Cristo” (SANTOS, 2000, p.191); a *devotio moderna*, a preocupação com o pecado e a salvação da alma, “as influências de Tomás de Kempis e a obra *De imitatione Christi*, e de Cisneros com a obra *Exercitatorio de la vida espiritual (1500)*, (PINTO, 2018, p. 21), marcaram Loyola e eram a imagem cerne da Companhia. Este cunho matricial pós-tridentino, parece-me, terá sido a construção do discurso vieiriano antissegregacionista. Isto é, “oferecer à Igreja novos fiéis para substituir as ovelhas perdidas, encontrar na Ásia, no Brasil, aquilo que se havia perdido na Alemanha, em Inglaterra, na Holanda, na Suécia, e ao mesmo tempo consolidar as nações fiéis, a Espanha e Portugal” (LOURENÇO, 2006, p. 12). Como neste estudo o que importa é analisar a sua oratória, foram pesquisados 145 sermões à procura de referências raciais. Vieira preocupou-se com a dignidade humana, lutou contra os maus tratos dos índios e dos escravos e, neste sentido, podemos dizer que foi anti-racista.

Em suma, a teologia utilizada por Vieira foi a teologia prática (positiva), sublinhando os aspectos morais e apologéticos pois interessava a conquista espiritual dos índios, o combate ao protestantismo que passara para lá da fronteira da Europa. Como refere Pinto (2006, p.36), uma teologia mais atenta ao elemento (lugar teológico) histórico. Termino com um excerto do Sermão da Sexagésima pregado na capela Real (1655): “O pregador concorre com o espelho, que é a doutrina; Deus concorre com a luz, que é a graça; o homem concorre com os olhos, que é o conhecimento”. O pregador tinha o papel fundamental de evangelizar, de modelar a sociedade quanto à sua espiritualidade e religiosidade prestando, deste modo, um serviço à Igreja e ao Rei. É dentro deste quadro que se procurou na oratória Vieriana o elemento “anti-racista” tendo em conta os padrões da época.

Referências

ACOSTA, José de, *De Procuranda Indorum Salute*, por Luciano Pereña *et al.*, Madrid, CSIC, 1984, vol. 1, p. 146.

ALVES, Ana Ruas. “A Verdade e a Mentira: a blasfémia no discurso do Padre António Vieira”. Congresso Internacional - *IV Centenário do Nascimento do Padre António Vieira: 1608-2008*, 2008.

AMANTINO, Marcia. “Identidades e mestiçagens entre negros e índios e o controle da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro colonial”. *Perspectivas – Portuguese Journal of Political Science and International Relations*, N.º 10, June, 2013, 27-42

BETHENCOURT, Francisco. *Racismos. Das Cruzadas ao Século XX*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2015.

BNB - *Sermão da Dominga XIX depois do Pentecoste de 1639*

BNB - *Sermão da Epifania Capela real em 1662*

BNB - *Sermão de S. Roque, Capela Real. Ano 1652*

BNB - *Sermão do Espírito Santo, Maranhão*

BNB - *Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as de Holanda, 1640*

BNB- *Sermão da Quarta-feira de Cinza pregado em Roma, em 1670*

BNB- *Sermão II, Maria Rosa Mística, 1686*

BNB- *Sermão XIV, Maria Rosa Mística, 1686*

BNB- *Sermão XXVII, Com o Santíssimo Sacramento Exposto, 1686*

BNP-*Sermoens do Padre Antonio Vieyra da Companhia de Iesu, Prégador de Sua Alteza Segunda riscada, X parte dedicada no Panegyrico da Rainha Santa ao serenissimo nome da Princeza NS D.Isabel, N.S.*, Lisboa: Na officina de Miguel Deslandes, MDCLXXXII

BNP-*Sermoens do Padre Antonio Vieyra da Companhia de Iesu, Prégador de Sua Alteza. Primeyra Parte dedicada aos Princep'ens*. Lisboa: Na officina Ioan da Costa, MCMLXXIX

COELHO, António Borges. “Algumas notas sobre o tempo e a vida do padre António Vieira”, *O Tempo e os Seus Hemisférios* - Congresso Internacional. Lisboa. 2008, páginas 51-74.

COELHO, António Borges. *Senhores e Escravos nas Sociedades Ibero-Atlânticas*. Lisboa: CHAM – Centro de Humanidades Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova, 2019, páginas 11-16.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. “Os Tempos Humanos da Busca de Deus Sensibilidades, Doutrinas e Espiritualidades”. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, Vol. II, pág. 16-38.

FRANCO, José Eduardo, CALAFATE, Pedro, VENTURA, Ricardo. “Igualdade das Raças, Escravatura e Dignidade do Trabalho Humano”, *Obras Pioneiras da Cultura Portuguesa, Primeiros textos sobre igualdade e dignidades humanas*. Lisboa: Círculo dos Leitores. 2019, pág. 39-59.

LOURENÇO, Eduardo. (prefácio) *A Missão de Ibiapaba*. Coimbra: Nova Almedina, (posfácio de João Viegas), 2006, páginas 7-20.

MARQUES, João Francisco. “A Renovação das Práticas Devocionais”. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, Vol. II. p. 581-587.

MARTINS, Guilherme de Oliveira. *Património Cultural Realidade Viva*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2020.

MENDES, Margarida Vieira. *A Oratória Barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho, 2003.

PAIVA, José Pedro. “Revisitar o processo inquisitorial do padre António Vieira”. *Lusitânia Sacra*. 23 (Janeiro-Junho 2011) 151-168.

PINTO, Porfírio. *Choupanas e palácios A arquitetura teológica vieiriana*. Lisboa: FLUL 2018.

SÁ, Daniel. *As Duas Cruzes do Império? Memórias da Inquisição*. Lisboa: Salamandra, 1999, pp. 103-126.

SANTOS, Zulmira. “Espiritualidades” In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, páginas 57-66.

VIEGAS, João. In, *Padre António Vieira. A Missão de Ibiapaba*. Coimbra: Nova Almedina, (posfácio de João Viegas), 2006, páginas 91-223.

VIEIRA António. *Escritos Políticos*. Dir. FRANCO, José Eduardo, CALAFATE, Pedro, Lisboa: Círculo dos Leitores, Tomo IV, Vol. I, 2014.

VIEIRA, António. *Sermão da Primeira Dominga do Advento 1650*, pág. 41- 55.

VIEIRA, António. *Sermão da Quarta-feira de Cinza pregado em Roma, em 1670*, pág. 87.

VIEIRA António. *Sermão de Santo António aos peixes, pregado em S. Luís do Maranhão*,

VIEIRA, António. Projecto Vercial, Agosto de 1996 <http://www.ipn.pt/literatura>

HISTÓRIAS CONECTADAS: UMA ANÁLISE DAS APARIÇÕES MARIANAS EM PORTUGAL E NO BRASIL A PARTIR DA HISTÓRIA CULTURAL (1917 – 1936)

Andressa Rayane Maria Almeida da Mota*

Resumo

Este estudo visa analisar a construção de uma Cultura Visionária com base nas histórias conectadas das possíveis aparições marianas em Portugal e no Brasil, especialmente em torno dos eventos de Nossa Senhora de Fátima (1917) e Nossa Senhora da Graça (1936) em Pernambuco, considerando todo o contexto que envolve os eventos. Portanto, temos o objetivo de investigar a construção de uma Cultura Visionária, em que intelectuais e líderes católicos trabalharam na divulgação e legitimação das aparições com o intuito de criar uma rede de devoção mariana mundial, que foi fundamental para a construção do culto mariano no Brasil. O trabalho se desenvolve a partir das discussões da Escola Italiana da História das religiões, que norteia seus estudos a partir das contribuições da História Cultural, a qual nos possibilita investigar as religiões a partir da sua historicidade, entendendo-as como representação de uma cultura associada às questões políticas, sociais e econômicas. A narrativa nos viabiliza visualizar e compreender melhor as semelhanças entre os episódios ocorridos no mundo luso-brasileiro, mesmo que cada acontecimento possua sua particularidade em relação ao contexto político e social para a propagação do culto mariano.

Palavras-chaves: Aparições marianas; Portugal – Brasil; Nossa Senhora de Fátima; Nossa Senhora da Graça.

Introdução;

Durante os séculos XIX e XX há uma expansão do culto mariano mundialmente, especialmente após as possíveis aparições de Nossa Senhora de Fátima em Portugal (1917), a qual impulsionou a germinação de outras aparições marianas em âmbito global, bem como foi fundamental para a construção de novas representações e devoções marianas no Brasil, como é o caso de Nossa Senhora da Graça, na Aldeia da Guarda – em Cimbres Pernambuco. (AGUIAR NETO, 2016; MOURA, 2018).

* Graduanda de Licenciatura em História pela Universidade de Pernambuco – UPE. Bolsista de Iniciação Científica – PIBIC da Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (FACEPE). Membro do Laboratório de Estudos da História das Religiões - LEHR. E-mail: motaandressa08@gmail.com

Partindo dessa premissa, o referido trabalho tem como pretensão investigar as histórias conectadas das aparições marianas em Portugal e no Brasil, mais especificamente, em torno dos eventos de Nossa Senhora de Fátima em Portugal (1917) e Nossa Senhora da Graça (1936) no vilarejo de Cimbres em Pesqueira – Pernambuco, considerando as questões políticas, culturais e sociais que envolvem os dois eventos.

Neste sentido, buscamos compreender a construção de uma cultura visionária em meados do século XX, a partir do trabalho de intelectuais e religiosos que promoveram a expansão e legitimação do culto mariano em várias localidades. Assim, o estudo visa analisar as trocas culturais entre estes homens de letras e líderes católicos no mundo luso-brasileiro no qual trabalharam na divulgação das aparições, durante o final do século XIX e início do século XX, momento este conhecido como o “século do ouro” do culto mariano, com o intuito de criar uma rede de devoção mariana mundial, a qual foi fundamental para a formação do culto mariano no Brasil (MOURA, 2019, p. 02).

De tal maneira, investigamos de maneira mais aguçada a temática das aparições marianas, que embora tenha ganhado destaque nos últimos anos nas ciências humanas, ainda é um tema pouco explorado pelos historiadores, sobretudo, referente a uma análise das aparições nos dois países. No entanto, tais acontecimentos religiosos vêm conquistando o interesse de estudo nas demais áreas, especialmente, devido às contribuições dos estudos das religiões (MOURA, 2019, p.1). Com isso, analisamos o nosso objeto de estudo a partir das propostas teóricas e metodológicas da História Cultural das Religiões, no qual tivemos a oportunidade de compreender como os eventos são construídos, pensados e lidos pela história (SILVA, 2010, p.12).

Esta abordagem aponta as religiões como produtos históricos, plurais, não estáticas e determinadas, mas intrinsecamente relacionada à cultura de determinados locais que atuam na sua construção e representação, se distanciando da perspectiva apenas devocional e teológica, pois conduzimos o nosso estudo baseado na análise das práticas dos líderes eclesiais, intelectuais e fiéis (MOTA, 2016, p. 03); (MOURA, 2018, p. 132). Sendo assim, podemos compreender como estes eventos são construídos, pensados e lidos pela história (SILVA, 2010, p. 12).

Isto posto, podemos entender não apenas o contexto religioso, mas as suas conexões com elementos políticos, culturais e sociais durante o século XX, pois, os eventos de Lourdes (1858), Fátima, e tantas outras aparições autorizadas ou não pela Igreja, partem de questões sociais e políticas comuns: “[...] a exemplo do fim da Guerra Fria e a negação do comunismo (AGUIAR NETO, 2016, p. 24)”.

1. As aparições de Nossa Senhora de Fátima e a formação de uma Cultura Visionária

No momento em que foram registradas as primeiras possíveis aparições de Nossa Senhora de Fátima (1917), na Cova da Iria, o país lusitano era marcado por inúmeras tensões culturais, políticas e religiosas, devido, sobretudo, ao processo de laicismo instaurado na região a partir da proclamação da República Portuguesa em 05 de outubro de 1910. Tal processo foi marcado por grandes atritos entre a esfera religiosa e a política, que ocasionou perseguições a membros religiosos e uma atenuada radicalização dos projetos anticlericais (MOURA, 2016, p. 33 – 34).

Além disto, outro fator que certamente influenciou o evento de Fátima além da crise religiosa e política foi devido às epidemias, à primeira Guerra (1914 – 1918) e as questões socioeconômicas. De tal maneira, devido ao conflito mundial, cem mil portugueses foram para as trincheiras, prejudicando a economia da região que dependia economicamente do trabalho braçal. Ademais, as doenças relacionadas ao tifo, varíola e pneumonia fez com que diminuísse a expectativa de vida da população que já vinha sofrendo devidos os problemas econômicos (MOURA, 2016, p. 338).

Devido a todas estas questões que ocorriam no período, à população necessitava de um revigoramento da fé (2016, p. 339). A respeito disso, o povo se agarra as manifestações de Fátima como salvação de Portugal. Assim, é nesse ensejo que surge as possíveis aparições de Nossa Senhora de Fátima em 13 de maio de 1917 na Cova da Iria, em Portugal, as crianças Lúcia de Jesus, Jacinto e Francisco Marto que estavam cuidando do rebanho de ovelhas na propriedade dos seus pais (MOURA, 2016, p. 569).

As interpretações realizadas acerca das mensagens de Fátima estavam intimamente ligadas ao contexto sociocultural, político e econômico do período, não apenas de Portugal, mas em um contexto global, com críticas ao republicanismo, ao anticlericalismo, ao discurso anticomunista e todas as questões que envolvem o pensamento moderno (MOURA, 2016, p. 563). É dessa maneira que a imagem de Nossa Senhora foi associada, tendo como papel principal salvar Portugal dos problemas sociopolíticos (MOURA, 2016, p. 335 - 340).

Apesar da lei que instaurava a separação entre o Estado e a Igreja e do artigo 55º que proibia as manifestações religiosas fora dos seus lugares destinados, os locais e reuniões agrupavam uma multidão de pessoas que tinham interesse de atestar a fidedignidade dos

episódios religiosos, preocupando assim seus familiares com a desconfiança de serem possíveis fantasias criadas pelas crianças (MOURA, 2016, p. 570).

Como também, no período em que ocorreram os eventos em Portugal, a Cúria Romana, devido ao aumento das aparições marianas mundialmente, se colocou no papel de investigar estes acontecimentos religiosos. Nesse viés, inúmeras aparições por um longo período foram silenciadas e censuradas pela Igreja com a preocupação de saber se eram de origem divina ou demoníaca (AGUIAR NETO, 2016, p. 14), como também com o objetivo de manter o controle social.

Ademais, devido à localização dos eventos, as notícias se restringiam ao centro de Portugal, no qual veio se popularizar apenas após a segunda aparição, em 13 de junho de 1917. A partir disso, os principais meios de comunicação começaram a noticiar o fenômeno, como o jornal *O Século* sendo o primeiro a divulgar sobre o evento, o periódico *Liberdade* pioneiro entre os católicos, e os jornais republicanos, cujo objetivo central era de silenciar os fenômenos, acusando membros de grupos religiosos de manipularem as crianças de um local precário, com um grande índice de analfabetos e fanáticos, com a intenção de legitimar as suas crenças (MOURA, 2016, p. 341 - 342).

Contudo, é a partir da última aparição, em 13 de outubro de 1917 que as possíveis aparições ganham um maior destaque para o culto mariano em Portugal, sendo Nossa Senhora de Fátima intitulada como a salvadora do país devido as suas mensagens voltadas para o contexto político, bem como esperança para o final da primeira Guerra, que veio acabar no ano seguinte. As mensagens foram muito importantes para o evento, no entanto, o fenômeno conhecido como “bailado do sol”⁶⁰ atraiu a atenção do público, sendo conhecido como a maior prova da veracidade das revelações de Fátima às crianças, contribuindo para a construção do caráter milagroso atribuído a Fátima (MOURA, 2016, p. 343 – 345).

Os relatos acerca do fenômeno agradaram à Igreja, que esperava uma manifestação pública para reconhecê-las. Assim, com a *Carta Pastoral sobre o culto de Nossa Senhora de Fátima*, publicada em 13 de outubro de 1930, a Igreja Católica reconhece oficialmente (MOURA, 2016, p. 348).

Dessa forma, as aparições de Fátima contribuíram para o fortalecimento de uma identidade Católica em Portugal e foram só a partir da revelação do segundo segredo que as mensagens de Fátima apresentaram um discurso politizado, em combate as doutrinas de

⁶⁰ Parte do público presente no dia das aparições no dia 13 de outubro de 1917 afirmam que o sol lembrou um bailado no ar, no qual passou a ser chamado de “bailado do sol” devido o título da reportagem sobre o evento (MOURA, 2016, p. 343).

esquerda (MOURA, 2016, p. 576). Portanto, “As representações de Nossa Senhora de Fátima como anticomunista colaborou para o projeto de moralização social” (MOURA, 2016, p. 35).

Carlos Moura (2018, p. 142) afirma que o principal fator para a onda massiva das divulgações das aparições marianas durante o século XX tenha ocorrido devido aos projetos de secularização, modernidade e o medo do comunismo. Nesse contexto, compreendemos que a expansão do culto mariano compõe uma rede de ações promovidas por intelectuais e religiosos, intitulado como Cultura Visionária, assim:

Classificamos como cultura visionária o conjunto de ações, crenças, notícias e mensagens elaboradas por religiosos e fieis que em um contexto político, social, cultural e religioso legitimaram, constituíram densidade simbólica as informações sobre as aparições marianas e contribuíram para a formação de novos acontecimentos que compuseram uma rede de ações que cooperaram com a organização de uma devoção internacional (MOURA, 2019, p. 02).

Posto isto, a internacionalização do culto mariano parte de um acoplado de estratégias organizadas pela Igreja Católica para tornar estes eventos uma devoção internacional, em resposta as transformações socioculturais que estavam ocorrendo com o advento das instituições republicanas.

Nesse sentido, entendemos as aparições e o trabalho dos intelectuais e religiosos como a formação de cultura visionária, que tem o objetivo de construir mensagens e notícias sobre a expansão do culto mariano de forma global. A popularização do culto mariano e das mensagens de Fátima se deu devido ao trabalho destes personagens, com a promoção da internacionalização do culto, com objetivo de criar uma identidade católica em um momento que a instituição religiosa estava perdendo força devido aos projetos secularizadores (MOURA, 2019, p. 02).

1.1 A vinda dos Jesuítas portugueses e a influência no culto mariano brasileiro;

O processo de laicismo instaurado em Portugal a partir da proclamação da República na região, em 05 de outubro de 1910, foi marcado por grandes atritos entre a esfera religiosa e política, que ocasionou perseguições a membros religiosos e uma radicalização contra os projetos anticlericais (MOURA, 2015, p. 33 – 34).

A proclamação da República e a cultura laicista instauradas em Portugal influenciaram o exílio de inúmeros religiosos no Brasil, por meio do qual se refugiaram no estado de Pernambuco, preenchendo assim o vazio que a falta de eclesiásticos havia deixado

nas paróquias (CASALI, 1995, p. 74). Tais questões influenciaram a imigração de inúmeros católicos exilados para o Brasil, por meio do qual se refugiaram, sobretudo, em Pernambuco (MOURA, 2015, p. 33 – 34).

A permanência desses membros religiosos nas cidades pernambucanas favoreceu as trocas culturais entre os dois países, tendo em vista que ao se instalarem nas cidades e deram continuidade aos projetos que já vinha se desenvolvendo em suas dioceses, influenciando assim a construção do culto mariano no Brasil (MOURA, 2016, p. 576), como, por exemplo, o primeiro templo dedicado a Fátima fora de Portugal, inaugurada no Recife – PE em 1935, bem como as aparições de Nossa Senhora da Graça no vilarejo de Cimbres, município de Pesqueira – PE em 1936.

Nesse sentido, o culto mariano no Brasil ganha força no Brasil com foco nos debates acerca da chamada “Fátima II” que tinha suas mensagens voltadas em combate ao comunismo e em favor da internacionalização do culto mariano. Tais mensagens se alinharam aos projetos que já vinha sendo desenvolvida sob a liderança de D. Sebastião Leme no país, cujo objetivo era dos eclesiásticos moldarem a sociedade com os princípios cristãos, promovendo a contenção das ideias de esquerda e contribuindo para a manutenção da ordem social (AZZI, 1994, p. 60).

Com base nisso, consideramos a importância do evento de Fátima em Portugal para a inserção do culto no Brasil, com a utilização das possíveis aparições por religiosos em consonância aos projetos de Restauração Católica, do combate ao comunismo e ao anticlericalismo, com o objetivo de estabelecer uma centralidade das ações religiosas no catolicismo (MOURA, 2019, p. 02). Sendo assim, as inserções da devoção mariana auxiliaram para “[...] que a imagem de Nossa Senhora de Fátima se tornasse a principal representação de combate ao pensamento de esquerda [...]” (MOURA, 2016, p. 580).

2. “Eu sou a Graça”: As aparições de Nossa Senhora em Cimbres - Pernambuco

De tal maneira, no ano que ocorreu às possíveis aparições de Nossa Senhora da Graça, um possível ataque de cangaceiros fez diversos moradores se refugiarem no Sítio da Guarda, localidade em que as crianças supostamente veem a representação de Maria (QUERÉTTE, 2006, p. 33). Essas ocorrências fizeram com que os habitantes dessa região ficassem inseguros, fazendo com que os fieis católicos rogassem a “Mãe de Deus” para que tivesse piedade do povo (QUERÉTTE, 2006, p. 76; AGUIAR NETO, 2016, p. 11).

Carlos Moura (2019, p. 06), ao fazer uma análise acerca das aparições em Portugal e no Brasil enfatizou que a região era marcada por secas e ataques de cangaceiros que assolavam a região, deixando a população aterrorizada. De modo inegável, o fator social é uma das primeiras causas para o surgimento da virgem, tendo em vista que a população pedia proteção divina por medo dos ataques feitos pelo Lampião na cidade (AGUIAR NETO, 2016, p. 28).

É neste ambiente cheio de conflitos que ocorre às possíveis aparições de Nossa Senhora da Graça no dia 06 de agosto de 1936, no vilarejo da Aldeia da Guarda, município pertencente à Pesqueira – Pernambuco, protagonizada por Maria da Luz e Maria da Conceição. No momento as duas meninas estavam indo colher sementes na lavoura, onde avistam uma mulher com uma criança nos braços. Querétte discorre:

A vidente Maria da Luz conta que, a pedido do pai, tinha ido colher sementes de monona, em companhia de sua amiga Maria da Conceição. No caminho, conversando sobre as maldades do lampião, perguntou à amiga o que ela faria se ele aparecesse ali. Então a amiga responde que: “Nossa Senhora haveria de dar-nos um jeito para este malvado não nos ofender” e, ao olhar para o topo da montanha, a amiga viu uma imagem de mulher com uma criança nos braços. Maria da Luz também viu a imagem e as meninas correram, assustadas, para casa (QUERÉTTE, 2006, p. 33).

Em seguida, Maria de Luz ao ver uma figura luminosa, diz “parece que lá está Ela, para já nos proteger!”. Algumas descrições sobre o evento afirma que a criança que aparece nos braços da virgem é o menino Jesus (AGUIAR NETO, 2016, p. 40). Dessa forma, quando as videntes voltam para casa, o pai de uma das meninas, incrédulo acerca da veracidade dos acontecimentos religiosos, volta ao local temendo ser um cangaceiro. Ao chegar à localidade a virgem torna a aparecer, porém, só as crianças avistam. O Sr. Artur pede para que a filha perguntasse a imagem quem era ela e a divindade responde: “Eu sou a Graça” (QUERÉTTE, 2006, p. 33).

Após isto se iniciam as pressões da diocese e da polícia para controlar a presença de fieis no local, temendo que o espaço tornasse um ponto de fanatismo religioso (QUERÉTTE, 2006, p. 33). Nesse ensejo, a Igreja procura impor limites em relação ao acesso no território sagrado, sendo ela mesma colocada como a mediadora das manifestações divinas, visando manter o controle social e a hegemonia (AGUIAR NETO, 2016, p. 43).

Apesar da tentativa do silenciamento do evento religioso, em nada influenciou na devoção da população, que continuou frequentando o espaço reunindo centenas de fiéis em busca de milagres. Deste feito, para atestar a veracidade das aparições, a Igreja Católica

designa alguns eclesiásticos para investigar os acontecimentos religiosos, em que um deles foi o padre José Kehrle que contribuiu para um dos principais registros sobre o evento (AGUIAR NETO, 2016, p. 33).

Dando início as investigações, o padre realiza perguntas individuais a cada uma das crianças para assim averiguar a veracidade. Maria da Luz e Maria da Conceição, apesar de serem entrevistadas separadamente, respondem sem nenhuma diferenciação. As interrogações realizadas por José Kehrle atestaram a defesa do evento que, na continuação do questionário, o padre faz perguntas em latim e alemão, e as meninas responderam em português (MOURA, 2019, p. 07; AGUIAR NETO, 2016, p. 45).

As perguntas majoritariamente possui um teor político, contra o comunismo, aproximação de membros da Igreja ao cunho conservador e a penitência como salvação deste castigo. Percebe-se a semelhança com o fenômeno ocorrido em Portugal, que apesar de partir de especificidades locais, ambos utilizam do contexto político e social para a propagação do culto mariano. O padre Kehrle, ainda em busca da veracidade da aparição com base na doutrina católica, percebe que o termo “Graça”, de grande simbologia da Igreja, também demonstra a similaridade com outros fenômenos, como é o caso de Lourdes (AGUIAR NETO, 2016, p. 48).

Nesse período a Igreja estava em busca de meios para estancar o escape dos fiéis para outras religiões que vinha crescendo na região, principalmente evangélicas. Com isso, os religiosos utilizaram do evento de Nossa Senhora da Graça em refuta a estes “males”, tendo em vista que a Santa se distingue da crença protestante (QUERÉTTE, 2006, p. 37). O bispo de Pesqueira acreditava que as aparições em Cimbres tenham ocorrido, possivelmente, em resposta as “doutrinas más” advindas do republicanismo, surgindo assim para confundir os incrédulos (CAVA, 1977 apud QUERÉTTE, 2006, p.78).

Conclusão

Através do estudo, somos capazes de compreender a influência do evento em Portugal para a inserção do culto mariano no Brasil, bem como a utilização das possíveis aparições marianas por membros religiosos em consonância aos projetos de restauração da Igreja, do combate ao comunismo e ao anticlericalismo, com o objetivo de estabelecer uma centralidade no catolicismo (MOURA, 2019, p. 2).

Neste sentido, nota – se que as questões da internacionalização do culto mariano estavam atreladas a todas estas agitações políticas, religiosas e sociais representadas no

processo de laicização, no comunismo, no protestantismo e qualquer prática religiosa e cultural que não fossem de preceitos católicos, pois eram consideradas como uma coação a ordem vigente, vistas como um mal para a Igreja Católica que precisava ser combatido (MOURA, 2018, p. 142; MAINWARGIN, 2004, p. 42). Assim, as aparições marianas contribuíram para o combate a estas “enfermidades morais” advindas da modernidade (MOURA, 2018, p. 142).

Dessa forma, as possíveis aparições no mundo luso-brasileiro foram acompanhadas do combate ao comunismo, crise social e ascensão de movimentos conservadores, sendo elaborada por uma rede de colaboração desenvolvida pelos intelectuais católicos para o desenvolvimento do projeto de sacralização da política, construção de uma neocristandade e formação de uma cultura visionária na primeira metade do século XX. De tal modo, a imagem de Nossa Senhora da Graça, bem como de Nossa Senhora de Fátima foi utilizada como símbolo de combate as “doutrinas” de esquerda, advindas dos ideários republicanos (MOURA, 2019, p. 08).

Referências

AZZI, Riolando. **A Neocristandade: um projeto restaurador**. São Paulo: Paulus, 1994.

AZZI, Riolando. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: tomo II/3-2: terceira época: 1930 – 1964** / Riolando Azzi, Klaus van der Grijp. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

CASALI, Alípio. **Elite intelectual e restauração da Igreja**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

PETERS, J. L. A História das Religiões no contexto da História Cultural. **Faces de Clio**, v. 1, n. 1, p. 87-104, maio 2019.

MOTA, Jaqueline Ferreira da. História das religiões, uma proposta metodológica. **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**. Vol. 13 Ano XIII nº 1, p. 01 – 13, Jan./jun. 2016.

MOURA, Carlos André Silva de. “Não tenhas medo [...]”, “[...] eu sou a graça”: A formação de uma cultura visionária em Portugal e no Brasil entre 1917 e 1942. **ANPUH – Brasil**. 30º simpósio nacional de História – Recife, 2019.

_____. *et.al.* **História, narrativas e religiões**: diálogos sob o olhar da cultura. 1.ed – Recife: Editora EDUPE, 2018.

_____. **Histórias Cruzadas**: intelectuais no Brasil e em Portugal durante a Restauração Católica (1910 - 1942). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais / Universidade de Lisboa, 2018.

_____. "Não tenhas medo": a formação de uma cultura visionária em Portugal e suas práticas e representações no Brasil (1917 – 1940). *Topoi (Rio J.)* [online]. Jul./dez. 2016, vol.17, n.33, pp.561-585.

_____. "Não tenhas medo": os intelectuais católicos na formação do culto a Nossa Senhora de Fátima (1917 – 1935). In. CAVALCANTI, Erinaldo; CABRAL, Geovanni. **A história e suas práticas de escrita**: leituras do tempo. Recife: Editora UFPE, 2016.

NETO, Múcio Rodrigues Barbosa de Aguiar. **Maria, Mariana na serra do Ororubá – PE (1936-2016)**. 92 F. Dissertação (Mestrado em ciências da religião) – Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, Recife, 2016.

QUERÉTTE, Letícia Loreto. **Onde o céu se encontra com a terra**: Um estudo antropológico do santuário de Nossa Senhora das Graças na Aldeia Guarda, em Cimbres (Pesqueira – PE). 144 F. Dissertação (Mestrado em antropologia) – Universidade de Pernambuco – UFPE, Recife, 2006.

MAINWARING, Scott. **A igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)**; Tradução: Heloisa Braz de Oliveira Prieto. 1. reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2004.

SILVA, Eliane Moura da. Introdução. Religião: da fenomenologia à História. In. SILVA, Eliane Moura da; BELLOTTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira (Org.). **Religião e Sociedade na América Latina**. São Bernardo do Campo: Metodista, 2010.

A REORGANIZAÇÃO ECLESIAÍSTICA EM PERNAMBUCO E A FORMAÇÃO DA DIOCESE DE PESQUEIRA (1910-1918)

*Carlos André Silva de Moura**

Resumo

Com o processo de secularização e laicização no Brasil, instituído a partir da publicação do *Decreto 119-A*, os projetos de reformas católicas ganharam força entre os eclesiásticos, intelectuais e fiéis de diversas regiões do país. Uma das marcas do evento foi a reorganização da Arquidiocese de Olinda, com uma nova configuração para as ações eclesiásticas em sua circunscrição. A partir dos livros de tombo, das atas, das cartas pastorais, dos registros diocesanos e de periódicos que circularam em diferentes localidades, analisamos a formação da Diocese em Pesqueira entre os anos de 1910 e 1918. Para isso, foi importante o desenvolvimento de um estudo que levou em considerações as práticas e os aspectos socioculturais, com base nas propostas da História Cultural, que contribuíram para a percepção das representações políticas da nova estrutura da Igreja Católica. Neste sentido, foi importante perceber a movimentação de diferentes integrantes do clero para a formação de uma nova estrutura da social e administrativa no início do século XX.

Palavras-chave: Igreja Católica; Divisão eclesiástica; Diocese de Pesqueira

1 - Introdução

A segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século XX foram marcadas pela atuação de diferentes grupos religiosos em distintas localidades do Brasil. Como um espaço caracterizado por eclesiásticos como lugar “para a expansão da fé”, o país contou com o trabalho de integrantes de ordens religiosas, congregações femininas e grupos protestantes que mantiveram intensas trocas culturais durante as suas atividades.

Sendo o cristianismo uma prática essencialmente missionária, a movimentação de seus representantes contribuiu para a elaboração de reflexões sobre o trabalho de homens e mulheres com diferentes objetivos. Desta forma, as investigações sobre o caráter cultural, as negociações e acordos eclesiásticos para tais movimentações ganharam força na Academia, tornando-se um lugar privilegiado para compreendermos as religiões (ROBERT, 2017, p. 27).

A partir da pluralidade das práticas, táticas e representações dos projetos católicos, analisamos parte da reorganização territorial da Igreja Católica em Pernambuco, como a

* Pós-doutor em História. Professor da graduação e pós-graduação em História da Universidade de Pernambuco. E-mail: carlos.andre@upe.br

fundação de novas dioceses e a reforma dos espaços devocionais. Para isso, foi importante perceber a atuação de missionários, a exemplo de membros portugueses da Companhia de Jesus e da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (OFM Cap), que desenvolveram um extenso projeto na região Norte do Brasil⁶¹. Para isso, utilizamo-nos de documentos eclesiais e pessoais, periódicos e depoimentos, com o objetivo de compreender as negociações políticas, culturais, sociais e as narrativas construídas sobre os religiosos.

A abertura de novas dioceses e a reorganização dos espaços eclesiais seguiram parte das propostas do Concílio Plenário Latino-Americano, que entre os seus objetivos, buscou oferecer um novo impulso para a Igreja latino-americana. Tais questões tiveram resultados diretos nas estruturas educacionais, na política eclesial, na distribuição de religiosos a partir das necessidades das dioceses e na organização de novas formas de crer.

Reunidos em Roma entre os meses de maio e julho de 1899, como atendimento da convocação do Papa Leão XIII, publicada na carta apostólica *Cum diuturnum* de 25 de dezembro de 1898 (LEÃO XIII, 1898), os representantes do episcopado da América Latina se empenharam em apresentar propostas para intensificar as conexões das instituições e os seus representantes com outros espaços coordenados pelo clero. Entre os pontos debatidos, pode-se destacar os diálogos sobre as relações entre os poderes civil e religioso, a formação intelectual do episcopado, as garantias da Igreja na aquisição de bens patrimoniais e dos direitos eclesiais (SILVA, 2008, p. 111 – 112).

Por este motivo, os projetos pensados pela Igreja Católica na transição do século XIX para o XX não estiveram resumidos ao Brasil, mas mantiveram conexões transnacionais. A partir das definições oriundas da Cúria romana, percebe-se que projetos de reforma da Igreja Católica também foram executados em países como o Uruguai, Argentina, Chile e Peru, com o objetivo de fortalecer as atividades da restauração da Igreja Católica.

Para o desenvolvimento do nosso capítulo, localizamos as discussões em Pernambuco, com o objetivo de perceber a formação de novos espaços eclesiais e devoções que contribuíram para a legitimação das práticas religiosas. Para isso, foi importante compreender o desenvolvimento do trabalho de missionários, que colaboraram como a fundação de novas dioceses, como em Floresta e Pesqueira, constituindo-se em novos espaços para a Igreja Católica.

⁶¹ Compreendemos que o termo Nordeste é uma construção conceitual dos anos de 1940, com questões relacionadas a cultura, a sociedade e a economia do período. Por este motivo, em alguns instantes utilizaremos os termos “Norte do país” ou Nordeste, acompanhando a periodização das referências documentais. (Cf. ALBUQUERQUE JUNIOR, 1999).

1.1. As reformas católicas e a atuação de missionários

Segundo Rodolfo Roux, até o ano de 1889, as atividades dos católicos no Brasil eram exercidas por 10 franciscanos, 170 religiosos de várias ordens e 520 sacerdotes seculares para atender a uma população de aproximadamente 14.500.000 habitantes (ROUX, 2014, p. 34, 41). Os dados do censo de 1890 demonstram que o Brasil possuía 1883 paróquias, com um crescimento para 2394 até o final dos anos de 1930 (SOUZA, 2019, p. 330). Como parte das reformas executadas pelos membros da Cúria romana, que também tinham bases sociais, políticas e educacionais, até o ano de 1900 desembarcaram para trabalhar em missões do país integrantes de congregações italianas, francesas, alemães e belgas.

As mudanças na legislação brasileira e a inserção de novos projetos eclesiais direcionaram as atividades de bispos, padres, congregações e leigos para organizarem as suas ações com o objetivo de conectar as práticas católicas com a nova realidade no país. Um dos aspectos políticos da implantação da nova organização eclesial ficou evidente após a Proclamação da República, em 15 de novembro de 1889, quando foram aprovadas as leis que contribuíram para o processo de reformas católicas no país (CABRAL, 2009, p. 162).

Os debates sobre as legislações relacionadas à questão religiosa também foram acompanhados pelas discussões sobre a criação de dioceses. Liderados pelo Bispo Dom Macedo Costa (1830 – 1891), os diálogos refletiam sobre a necessidade de ampliar os trabalhos missionários, constituir um novo clero, reduzir o tempo de deslocamentos dos líderes católicos entre as circunscrições eclesiais, combater a inserção de protestantes no cotidiano da população e diminuir os gastos das Arquidioceses e Dioceses (ALVES, 2019, p. 143-144). Com a nova organização, os espaços se tornaram “um instrumento de prestígio para os [...] centros urbanos em afirmação” (AZZI, 2008, p. 18), com a possibilidade de se estabelecer cooperações, uma vez que as dioceses passaram a ser lugares que apontavam para “ganhos organizacionais logrados em função das coalizões firmadas com os detentores do poder local e estadual” (MICELI, 2009, p. 31).

Parte da reorganização dos espaços foi marcada por um processo de “estadualização” do poder eclesial, verificado entre 1890 e 1930, “quando foram criadas 56 dioceses, 18 prelazias e três prefeituras apostólicas”. Para a nova configuração, foram indicados “aproximadamente cem bispos, cabendo ao conjunto dos estados nordestinos, a São Paulo e a Minas Gerais os percentuais mais elevados no reparte de circunscrições e prelados” (Idem, p. 58). No ano de 1912, a Igreja Católica contava com 9 arcebispados, 29 bispados, 2 prelazias e 3 prefeituras apostólicas para atender a sua vasta região (MOURA; CABRAL, 2020).

Nota-se que o fim das relações de dependência e controle entre os poderes religioso e civil, uma das marcas do império brasileiro, proporcionou consideráveis benefícios para o clero, a administração da Igreja Católica e o Estado. A interrupção das práticas que envolviam o padroado e o beneplácito, assim como a independência das instituições em relação a esfera pública, diminuiu os gastos com o financiamento dos membros da Igreja, com a manutenção de algumas instituições e encerrou o compromisso com um segmento religioso. Do mesmo modo, para a Igreja, foi o momento de reestruturação e o desenvolvimento de projetos independentes, sem as intervenções governamentais.

O primeiro espaço organizado em Pernambuco, oriundo das reformas católicas, foi a elevação da Diocese de Floresta, em 05 de dezembro de 1910. Uma importante questão para estabelecer parte dos critérios para a reconfiguração das circunscrições católicas foi o atendimento dos principais centros de abastecimento do estado, regiões comerciais e rotas que eram servidas pela linha férrea.

Mesmo com uma forte movimentação populacional na região de Floresta, em 02 de agosto de 1918, a diocese foi transferida para a cidade de Pesqueira⁶². As localizações contribuíram para a criação de uma nova estrutura e a divisão territorial do Estado em espaços setorizados que colaboraram com as reformas nas circunscrições eclesiásticas, com a construção de pontos centrais que facilitaram a comunicação com outras localidades em um período com meios de transporte e comunicação limitados.

Gabriella Chalegre Alves destacou que, além das questões apontadas acima, a organização da Diocese de Floresta, seguida por sua transferência para Pesqueira, também atendeu às necessidades de elaborar novas estruturas devocionais em Pernambuco. Para a historiadora, os novos espaços foram fundamentais para concentrar as ações dos fiéis no Estado, em “concorrência” com as movimentações católicas em regiões próximas, como o Crato e Juazeiro do Norte⁶³, que mantinham intensas movimentações devido as atividades desenvolvidas pelo Padre Cícero Romão Batista (1844 – 1934) (ALVES, 2019).

A transferência da Diocese de Floresta para Pesqueira foi incentivada pelo desenvolvimento econômico da região, como a indústria de doces, representado nas fábricas Peixe e Rosa, que realizavam exportação para vários países, além da oferta de transporte, melhores estruturas físicas para a organização da Cúria, comunicação, instituições de ensino, associações piás, seminários e as diversas necessidades do clero (ALVES, 2019). No entanto,

⁶² A região eclesiástica foi reestabelecida pelo Papa Paulo VI em 15 de fevereiro de 1964.

⁶³ Juazeiro do Norte foi um distrito da cidade do Crato. O processo de emancipação, ocorrido em 22 de julho de 1911, ganhou força com as atividades desempenhadas pelo Padre Cícero Romão Batista, que se fixou como pároco do lugarejo e desenvolveu ações para a aumento das movimentações na localidade.

para a compreensão da reorganização eclesial no estado, é importante perceber como os missionários foram fundamentais para a estruturação da nova localidade, especialmente, com a capacidade de coletar doações para o início do trabalho dos religiosos.

Para a criação da Diocese de Floresta, frades capuchinhos foram fundamentais para o levantamento de recursos que tinham o objetivo de promover a manutenção do clero. A partir dos registros eclesiais, identificamos que:

Por determinação do Exmo Sr. D. Luiz Raymundo da Silva Brito os Revdmos Padres Capuchinhos Frei Celestino Maria Cefaloni e Frei Epilhamio Guigliani saíram de Recife em missão especial de angariarem donativos para a criação da diocese. Conseguiram reunir quinze contos e tanto, dos quaes, tiradas as despesas da Bulla da criação do Bispado, foi entregue ao primeiro Bispo de Floresta, D. Augusto Alvaro da Silva a quantia de doze contos e trinta e nove mil reis (12:039\$000) destinados as primeiras despesas de instalação do novo Diocesano (Diário da Diocese de Pesqueira, 1911, f. 01).

Com o relato, compreendemos que o apoio político e a atuação religiosa local não eram suficientes para a organização dos novos espaços, pois também era requerida maior atuação dos eclesiais e fiéis para a captação de recursos e legitimação dos projetos implementados. Para isso, as ações dos integrantes das diversas ordens e congregações religiosas – com a organização de instituições e a estruturação prévia dos lugares – foram basilares para o processo de elevação de novas dioceses nas primeiras décadas da República brasileira.

Os missionários também foram importantes para a criação de práticas devocionais, que tinham o objetivo fortalecer as atividades dos eclesiais e as suas redes de colaboração. Os registros do Fr. Nicasio, OFM, demonstram as negociações para o estabelecimento de uma estrutura católica, com o objetivo de “credenciar” a cidade de Pesqueira para o recebimento de uma nova diocese. Nas atas da Pia União das Filhas de Maria, reunida em 12 de agosto de 1917, consta que foi inaugurado um salão com o objetivo de desenvolver o ensino primário, religioso e carismático “[...] sob a regência das mesmas Filhas de Maria... O Pe. Diretor Fr. Nicasio [...] disse que deveria ser copiado o requerimento que o Rev^{mo} Ir. Arcebispo D. Sebastião Leme para que fosse permitida a criação da Congregação da Doutrina Christam na igreja do Convento [...] (Actas da Congregação da Doutrina Christam. Pesqueira, 1918. f. 02).

As atividades desenvolvidas por missionários reforçavam as percepções morais do catolicismo e reafirmavam o prestígio do clero, especialmente, em regiões distantes dos centros urbanos (SERBIN, 2006, p. 70). Para Erika Helgen, as atividades também

contribuíram para os projetos de combate às inserções das missões protestantes nas regiões interioranas do Nordeste. Relatos sobre o trabalho de pastores evangélicos nas diferentes cidades pernambucanas demonstraram as estratégias das missões desenvolvidas pelo grupo (HELGEN, 2020, p. 169).

Em estatística apresentada pelo jornal *O Christão*, até o ano de 1898, o país contava com 139.613 evangélicos em diversas localidades (O Christão, 1898, p. 03-05). O censo de 1940 registrou um total de 1.074.857 declarantes como evangélicos (BRASIL, 2007). No entanto, deve-se destacar que estes números são relativos, uma vez que muitos entrevistados não informavam o real pertencimento religioso em decorrência de questões familiares, imposição cultural ou falta de conhecimento. As formas de classificação religiosa também interferiram na construção dos dados, como a classificação como seitas ou outras religiões para determinados segmentos protestantes.

Parte dos projetos dos missionários católicos buscavam combater práticas opositoras aos seus dogmas que, além do protestantismo e da secularização, também tentavam evitar a expansão do espiritismo, que ganhava força no período. Como estratégia para a efetivação deste objetivo, os trabalhos de frades capuchinhos apresentaram um apelo popular devido a identificação com o ambiente rural, com as chamadas “pessoas simples” e a construção de identidades com religiosos específicos (HELGEN, 2020, p. 171).

Nas primeiras décadas após a elevação da Diocese de Pesqueira, a região foi palco de eventos que reforçaram a configuração do catolicismo em Pernambuco, o estabelecimento de práticas devocionais e a organização das estruturas eclesiásticas. Durante os anos de 1930, por exemplo, a localidade foi lugar de passagem das “santas missões” dos capuchinhos, da organização de instituições católicas e da construção de devoções marianas.

O culto dedicado às supostas aparições de Maria foi fundamental para a consolidação das propostas de reorganização do catolicismo em diferentes localidades do Brasil. Sendo assim, em cidades e povoados próximos à Pesqueira, se popularizaram as notícias sobre os contatos com estas representações divinas, configurando-se na construção de uma cultura visionária da localidade (AGUIAR NETO, 2016).

O principal evento relativo às aparições na região foi protagonizado por duas crianças, Maria da Conceição (1920 – 1999) e Maria da Luz (1922 – 2013), no Sítio Guarda da Vila de Cimbres, a partir de 06 de agosto de 1936, que relatam ter presenciado as supostas aparições de Nossa Senhora da Graça. A partir de mensagens escatológicas, com reforço dos ensinamentos católicos e a relação entre o político e o religioso, os eventos acompanharam as

narrativas de outras aparições modernas e foram fundamentais para a atração de fiéis para a localidade.

O *Jornal Pequeno*, periódico com circulação em várias cidades em Pernambuco, foi um dos primeiros veículos de comunicação a relatar os eventos das aparições na cidade, em artigo publicado no dia 02 de setembro de 1936. Segundo o jornal, a Vila de Cimbres foi tomada por:

Uma multidão incalculável [...] [que] procurava o local onde duas crianças teriam visto a imagem de Nossa Senhora. A notícia do milagroso acontecimento logo chegou aos ouvidos de todos os sertanejos, que cheios de fé e confiança no poder de Maria Santissima, abandonaram as suas casa á procura do local onde tamanho phenomeno se havia operado (Jornal Pequeno, 1936, p. 01-02).

As publicações sobre os eventos na imprensa colaboraram com o trabalho de constituição do espaço devocional iniciado pelos missionários. Como podemos analisar no documento, as informações sobre as aparições foram acompanhadas por um processo de legitimação dos fiéis que, em uma região com diferentes problemas sociais, buscavam conexões com o divino.

A efetivação de atividades missionárias e a formação de novas devoções, acompanhadas do processo de reformas dos espaços eclesiais no início do século XX, colaboraram para a organização, fortalecimento e difusão das práticas católicas em diferentes áreas de Pernambuco. A participação de integrantes das ordens eclesiais nos projetos devocionais foi fundamental para a condução das negociações socioculturais e o envolvimento dos fiéis em ações desempenhadas pelos religiosos.

Tais ações possibilitaram maior relação entre a instituição e os fiéis, prática diferente das percebidas em outros momentos da História do catolicismo no Brasil. A medida foi importante para a condução das disputas por espaço com outros grupos, como os representantes do protestantismo, que mantinham aproximações com a população a partir de diferentes estratégias de proselitismo.

Neste sentido, compreendemos que o trabalho de representantes das ordens eclesiais, traduzidas em parte das missões, apresentaram pontos específicos que superam as análises devocionais. Identificamos que estas ações estiveram imbuídas de práticas, táticas e estratégias que representam as disputas sociopolíticas, a configuração de novas devoções e a reestruturação eclesial para o fortalecimento do catolicismo em um momento de reorganização religiosa do início do século XX.

Fontes

Arquivo do Convento dos Franciscanos em Pesqueira. Fr. Nicasio, OFM. Actas da Congregação da Doutrina Christam. Pesqueira, 1918. f. 02.

BRASIL. IBGE. Directoria Geral de Estatística, [187?] / 1930. Recenseamento do Brazil 1872/1920. Censo demográfico 1940/2010. Até 1991, dados extraídos de: Estatísticas do Século XX. Rio de Janeiro: IBGE, 2007 no Anuário Estatístico do Brasil 1994. Rio de Janeiro: IBGE, vol. 54, 1994. Disponível em: <https://serieestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=POP60>

BRASIL. Presidência da República. Decreto 119-A, de 07 de janeiro de 1890. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm
Catálogo dos Jesuítas Portugueses no anno de 1910. Conforme ao original latino encontrado na Casa do Noviciado do Barro. Lisboa: Imprensa Nacional, 1911.

Leão XIII. Litterae S. D. N. Leonis XIII ad Ordinarios Americae Latinae qui Romam Deligunt pro Consiliis Inter Eosdem Habendis. 1898. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/letters/documents/hf_l-xiii_let_18981225_cum-diuturnum.html
O Christão. Rio de Janeiro, dez. 1898. p. 03-05.

Preparativos para a criação da Diocese de Floresta. Diário da Diocese de Pesqueira. Livro nº 3. 07 de dezembro de 1911. f. 01.

VISÃO Confortadora! Duas creanças, perdidas na matta, viram Nossa Senhora. Jornal Pequeno, Recife, 02 set. 1936.

Referências

AGUIAR NETO, Múcio Rodrigues Barbosa de. Maria, Mariana na Serra do Ororubá - PE (1936-2016). 2016. 92 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Pernambuco, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, 2016. Disponível em: http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/395/1/mucio_rodrigues_barbosa_aguiar_netto.pdf

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. A Invenção do Nordeste: e outras artes. Recife; São Paulo: Massangana: Cortez, 1999.

ALVES, Gabriella Chalegre. É hora de surgir do sono, de despertar da inércia [...] e fazer reflorescer a nossa Religião: a Restauração Católica em Pesqueira-PE (1889-1922). Dissertação (Mestrado em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Pernambuco, 2019.

AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). Dicionário de História Religiosa de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001. V. J-P.

AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). Dicionário de História Religiosa de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. V. A-C.

AZEVEDO, Ferdinand. A Missão Portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste 1911 – 1936. Recife: FASA, 1986.

AZZI, Riolando. Presença da Igreja na sociedade brasileira e formação das dioceses no período republicano. In. SOUZA, Rogério Luiz de; OTTO, Clarícia (Orgs.). Faces do catolicismo. Florianópolis: Insular, 2008.

BENATTE, Antonio Paulo. A História Cultural das Religiões: contribuições a um debate historiográfico. In. ALMEIDA, Néri de Barros; SILVA, Eliane Moura da. (Org's). Missão e Pregação: a comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014.

BEOZZO, José Oscar *et al.* História da Igreja no Brasil – Ensaio de interpretação a partir do povo – Século XIX. Petrópolis: Vozes, 2008.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade Cabral. Memórias de um cotidiano escolar: Universidade Católica de Pernambuco, 1943-1956. Recife: Fundação Antonio dos Santos Abranches, 2009.

CHRISTIAN JR., William A. Visionaries: The Spanish Republic the Reign of Christ. Los Angeles: University of California Press, 1996.

HELGEN, Erika. Religious Conflict in Brazil: Protestants, Catholics, and the Rise of Religious Pluralism in Brazil in the Early Twentieth Century. New Haven And London: Yale University Press, 2020.

MAINWARING, Scott. Igreja Católica e Política no Brasil (1916 – 1985). São Paulo: Brasiliense, 2004.

MICELI, Sergio. A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MOURA, Carlos André Silva de Moura. Histórias Cruzadas: intelectuais no Brasil e em Portugal durante a Restauração Católica (1910 – 1942). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018.

MOURA, Carlos André Silva de. "Não tenhas medo": a formação de uma cultura visionária em Portugal e as suas práticas e representações no Brasil (1917-1940). *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 561-585, dez. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2016000200561&lng=en&nrm=iso.

MOURA, Carlos André Silva de. *Religião e Educação: os projetos dos jesuítas portugueses em tempos de exílio no Brasil (1910-1938)*. Pro-Posições. Campinas, v. 30, p. 1-25, 9 mai. 2019. Disponível em:

<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8656728>

MOURA, Carlos André Silva de; CABRAL, Newton Darwin de Andrade. *Reorganização eclesial em Pernambuco: o processo de formação das Dioceses de Garanhuns, Nazaré e Pesqueira (1910-1918)*, Maringá, *Revista Brasileira de História das Religiões*, Vol. 13, n.º 38, set. 2020. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/50609/751375150685>.

PAZOS, Antón M.. El *iter* del Concilio Plenario Latino Americano de 1899 o la articulación de la Iglesia Latinoamericana. Anuario de Historia de la Iglesia, Navarra, n.º 7, p. 185-209, 1998. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=236866>

PICCARDO, Diego R.. *Historia del Concilio Plenario Latinoamericano* (Roma, 1899). Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia. Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología, Pamplona, vol. 59, p. 417-503, 2012. Disponível em: https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/29220/1/CD_teologia_59_06_piccardo.pdf

ROBERT, Dana L. O cristianismo mundial como movimento feminino. In: MOURA, Carlos André Silva de; SILVA, Eliane Moura da; MOREIRA, Harley Abrantes (Org.). *Missões, Religião e Cultura: estudos de história entre os séculos XVIII e XX*. Curitiba: Prismas, 2017.

ROUX, Rodolfo R. de. La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración. Pro-Posições, Campinas, v. 25, n. 1, p. 31-54, abr. 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73072014000100003&lng=en&nrm=iso

SERBIN, Keneth. *Needs of the Heart*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.

SILVA, Franscino Oliveira. O Concílio Plenário Latino-Americano (1899): primeiras aplicações na Diocese de Diamantina. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, Vol. 16, n.º 64, jul. – set. 2008.

SOUSA, Carlos Ângelo de Meneses. *Do Exílio dos Jesuítas Portugueses em Outra República: Cartas, Histórias e Educação Jesuíticas e os Primeiros Anos do Colégio Nóbrega em Recife - Pernambuco (1917-1920)*. SOCIEDADE Brasileira de História da Educação (Org.). *Anais do VII Congresso Brasileiro de História da Educação*. Cuiabá: SBHE, 2013. Disponível em: <http://sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe7/pdf/07-%20HISTORIA%20DAS%20INSTITUICOES%20E%20PRATICAS%20EDUCATIVAS/D0%20EXILIO%20DOS%20JESUITAS%20PORTUGUESES%20EM%20OUTRA%20REPUBLICA.pdf>

SOUZA, Rogério Luiz de. A Paroquialização como Fenômeno Geopolítico e Estratégia Biopolítica no Processo de Formação da República no Brasil. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, vol. 78, nº 310, p. 318 – 342, mai. – ago. 2019.

ESTUDO HISTORIOGRÁFICO COMPARADO ACERCA DAS TRAJETÓRIAS DE VIDA DOS PADRES JOÃO DA BOA VISTA (GOIÁS) E CÍCERO DE JUAZEIRO (CEARÁ), 1844-1947.

*Raylinn Barros da Silva**

Resumo

Na intenção de interagir com a proposta do grupo de trabalho *Catolicismo e História*, essa comunicação pretende historicizar e explicar, do ponto de vista de uma análise historiográfica comparativa, as trajetórias de vida de dois padres católicos brasileiros que viveram entre a metade do século XIX às primeiras décadas do XX: João da Boa Vista e Cícero de Juazeiro. Esses dois padres, cada um a seu modo e nos sertões em que viveram – o primeiro no extremo norte goiano e o segundo no cariri cearense – por suas atuações na esfera religiosa e política, ambos chegando a ocupar cargos públicos, despontaram como as maiores autoridades religiosas e políticas de suas épocas. Eles serão abordados de modo que possamos identificar de que forma ambos atuaram em suas regiões e contextos temporais tanto no campo religioso como político para, a partir dessa problematização, poder-se estabelecer a possível relação dessas atuações com a construção – na literatura – da imagem desses personagens como mitos nas regiões em que viveram e atuaram.

Palavras-Chave: Historiografia, Padres, Catolicismo, Biografias.

1. Introdução

Esta investigação, em andamento, visa historicizar e explicar, do ponto de vista de uma análise historiográfica comparativa, as trajetórias de vida de dois padres católicos brasileiros que viveram entre a metade do século XIX às primeiras décadas do XX: João da

* Doutorando e Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Goiás. Pesquisa com apoio da CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. E-mail: raylinn_barros@hotmail.com.

Boa Vista e Cícero de Juazeiro⁶⁴. Esses dois religiosos, cada um a seu modo e nos sertões que viveram – o primeiro no extremo norte goiano e o segundo no cariri cearense – por suas atuações na esfera religiosa e política, terminaram por se tornar as maiores referências das suas sociedades, ambos chegando a ocupar cargos públicos, despontaram como as maiores autoridades religiosas e políticas de suas épocas.

Cícero Romão Batista, nome de batismo de padre Cícero de Juazeiro, ou simplesmente “Padim Ciço” como é popularmente conhecido no nordeste brasileiro, nasceu no Crato – Ceará, no ano de 1844, faleceu em 1934 aos 90 anos de idade. Nesse ínterim, como religioso, foi vinculado, primeiro, à antiga Diocese do Ceará (atual arquidiocese de Fortaleza), depois à Diocese do Crato, sua cidade natal. Proprietário de terras, gado e de imóveis na região, Cícero Romão Batista exerceu influência sem medida na história do nordeste brasileiro da época. Pertencente à vida social, política e religiosa da sociedade conservadora cearense (CAVA, 2014).

Foi o primeiro o prefeito eleito de Juazeiro em 1911, foi também eleito deputado federal em 1926 (cargo que não veio a assumir) e vice-governador eleito. Como pertencente a sociedade conservadora do sertão do cariri, foi tido também como coronel local e também influenciador de outros coronéis da região. Chegou a ter ligação com o cangaço, visto que Lampião era seu devoto e costumava lhe ouvir como conselheiro. Após os controversos acontecimentos supostamente milagrosos envolvendo uma religiosa, que ao receber a hóstia católica em sua boca, a mesma teria se tornado sangue, sua fama de milagreiro se espalhou e despertou oposição dentro da cúpula da Igreja Católica da época (NETO, 2009).

Já João de Sousa Lima, nome batismal de padre João da Boa Vista, assim como padre Cícero de Juazeiro, foi um religioso católico que de igual forma marcou profundamente a religião, a política e a vida social do sertão do extremo norte goiano do final do século XIX às primeiras décadas do XX (mesmo recorte temporal de atuação do Padre Cícero no nordeste). Nasceu na antiga Boa Vista, hoje Tocantinópolis – extremo norte de Goiás, no ano de 1869, faleceu em 1947 aos 78 anos. Aos 11 anos de idade, ainda criança, foi para o seminário católico da Cidade de Goiás, então capital a convite do Bispo Dom Cláudio, anos depois, já sacerdote, retornou para sua cidade natal e iniciou seu trabalho como primeiro pároco de Boa Vista (PALACÍN, 1990).

⁶⁴ Este estudo investigativo encontra-se em andamento e compõe o projeto de pesquisa fruto do doutoramento em História junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás – UFG, Campus Samambaia, Goiânia – Goiás.

Padre João, por sua liderança religiosa e política, encarnou um poder social sem precedentes na história da região, logo passou a ser identificado popularmente como Padre João da Boa Vista, a cidade, por sua vez, passou a se chamar Boa Vista do Padre João. Pertenceu primeiro à Diocese de Goiás e depois à Diocese de Porto Nacional. Exerceu o seu magistério como padre católico e concentrou poder religioso a ponto de os destinos de sua cidade e região em todos os aspectos passarem por sua influência. Era tido como coronel local – assim como padre Cícero no nordeste – vidente e conselheiro de todos, do mais pobre ao mais abastado morador de Boa Vista, consultado em tudo e por todos, logo começou a ocupar um espaço muito além da seara religiosa, mas também no campo político (CORREIA, 1975).

Sobre sua atuação na política da região, foi eleito deputado estadual por Goiás na legislatura de 1910 a 1914. Foi também prefeito de Boa Vista durante o ano de 1945. Para além desses dois cargos públicos que exerceu, tinha um comportamento político em quase todas as suas manifestações. Chegou a pegar em armas diversas vezes, com seu “exército” de homens, seus simpatizantes, quando da tarefa de defender a sua cidade daqueles que ele considerava inimigos (FOLI, 2001).

2. Como os padres serão abordados na pesquisa

De forma geral, esses dois padres católicos, objetos desta investigação, serão abordados numa perspectiva comparada, de modo que possamos identificar de que forma ambos atuaram em suas regiões e contextos temporais tanto no campo religioso como político para, a partir dessa problematização, poder-se estabelecer a possível relação dessas atuações com a construção da imagem desses personagens como mitos nas regiões em que viveram e atuaram.

A delimitação espacial deste estudo tem algo em comum: o sertão interiorano do Brasil. No caso do Padre João da Boa Vista, o extremo norte goiano, no caso de Padre Cícero de Juazeiro, o sertão denominado de cariri cearense. Já a delimitação temporal também apresenta algo em comum: a segunda metade do século XIX até as primeiras décadas do XX. Não consideramos esses fenômenos como simples coincidência, mas como também pretendemos observar nesta investigação, é possível que ambos os padres, resguardada a diferença espacial, podem ser frutos de uma situação sócio-histórica, um contexto particularmente comum no interior sertanejo do país na época, lugares de predomínio do

coronelismo e onde figuras com discurso religioso e práticas políticas arregimentam seguidores e dominam por seu caráter carismático.

O tratamento teórico que será dispensado neste estudo partirá de um diálogo com leituras no campo da história cultural, sobretudo abordagens que tem como foco a relação entre o catolicismo e seus personagens e a sociedade de forma mais ampla. Já quanto ao tratamento do ponto de vista metodológico, esta investigação partirá de uma análise comparada da trajetória religiosa e política desses dois sacerdotes católicos.

Nosso ponto de vista parte do princípio de que ao atuarem como lideranças religiosas em suas épocas e a partir desse campo religioso, esses dois sacerdotes atuaram também no campo político e, ao conciliarem essas duas dimensões da vida social, se tornaram possuidores de um carisma excepcional, condição que pode ter contribuído para que ambos se mitificassem no imaginário popular das populações de suas épocas como também na literatura produzida por pesquisadores que se debruçaram sobre a história desses dois sacerdotes.

Nesse sentido, os objetos deste estudo serão vistos sob o prisma teórico da história cultural e sobre o prisma metodológico de uma análise comparada onde, através ainda de um diálogo com conceitos como carisma, acreditamos poder historicizar esta investigação à luz de cruzamentos de leituras bibliográficas, descoberta e interpretação de fontes como documentos da época e processos diocesanos.

Uma observação mais atenta do comportamento religioso e político de Padre João da Boa Vista faz acreditar que ele não pode ser visto como um fenômeno isolado na história do país, mas por sua atuação como líder religioso e político em sua região e época, a chamada primeira república, época do coronelismo como prática política, vê-se que é possível estabelecer uma conexão desse fenômeno do antigo extremo norte goiano com outro sacerdote, padre Cícero Romão Batista, que entrou para a história como uma das principais figuras religiosas e políticas do nordeste brasileiro, que de Juazeiro no sertão do cariri cearense, se destacou por sua liderança regional ao conciliar poderes religiosos e políticos.

Ao colocar em tela algumas observações sobre a biografia religiosa e política desses dois sacerdotes católicos, um da região norte, outro da região nordeste do país e que viveram na mesma época, cremos que podemos colocar essas biografias numa perspectiva comparada como objeto de estudo historiográfico, para, a partir de levantamentos bibliográficos e via documentação produzida na época de ambos, comparar o comportamento deles na esfera religiosa e política e conseqüentemente buscar estabelecer a possível relação que essas atuações possuem com a construção desses dois sacerdotes como mitos em suas regiões. Essa é nossa justificativa intelectual.

De forma sucinta, o problema desta investigação consiste em estabelecer uma análise comparativa entre as trajetórias de vida desses dois sacerdotes católicos: João da Boa Vista em Goiás e Cícero Romão Batista do Ceará, com foco na observação do comportamento de ambos na esfera religiosa e política de suas épocas e a possível relação que esses comportamentos possuem com o processo de construção desses sacerdotes como mitos em suas regiões.

À luz da história comparada, vale refletir: como agiram no campo religioso padre João da Boa Vista e padre Cícero de Juazeiro? Como se comportaram na esfera política atuando como agentes políticos? Essas atuações no campo religioso e político fizeram com que concentrassem mais poder em suas regiões? Essas esferas em que atuaram contribuíram para que eles adquirissem um carisma excepcional diante de seus conterrâneos? Eles podem ser considerados como mitos em suas regiões? Se sim, qual a relação da construção deles como mitos com as trajetórias que eles construíram no campo religioso e político? Na literatura, nas documentações da época e processos diocesanos sobre os quais tiveram que responder, existe algum elemento que corrobora para essa possível relação?

A história das relações sociais entre líderes religiosos e o povo comum construída tendo como recorte espacial as regiões mais interioranas do país na maioria das vezes foi produzida pelo viés da história política e/ou econômica de caráter tradicional. A estrutura narrativa dessa historiografia obscurece, quase ao ponto de fazer desaparecer a preocupação de como foi construída a imagem de certos líderes religiosos, tanto por eles próprios como pelo povo comum.

No sentido de saldar em parte essa lacuna, este estudo visa contribuir para o avanço da historiografia regional por meio de uma releitura das fontes já trabalhadas por esta, tais como as fontes oficiais e as “obras de memória” bem como pela incorporação de fontes ainda não estudadas como a riquíssima literatura regional. Utilizaremos o suporte teórico da história cultural de forma geral, mais especificamente da história das relações entre Igreja e sociedade e, como abordagem metodológica, as contribuições da chamada história comparada no sentido de estabelecermos uma comparação entre as trajetórias de vidas dos dois padres, assim como uma comparação temporal e espacial.

Creemos ser, por meio deste viés, possível recolocar na cena histórica as tensões sociais obscurecidas por aquela historiografia tradicional no que tange às relações estabelecidas pelos líderes religiosos objetos desta investigação e o povo que com eles se relacionaram, reconstruindo uma história que problematize os dados estatísticos como sendo o resultado das ações humanas, e não apenas categorias analíticas, problematizando a dimensão

política como palco das relações religiosas que foram construídas por todos os seguimentos e não apenas como obra e graça dos “padres mitos”.

Problematizar a possível relação entre a religião e a política praticada por esses padres com a construção da imagem deles como “mitos” pode ajudar a compreender as tensões entre os diversos grupos sociais uma vez que a cultura em suas mutações ora se vale de determinados costumes, valores e tradições no sentido de se reproduzir, ora necessita da desestruturação e/ou reestruturação desses costumes no sentido de implementar novas formas de exploração.

Significa, portanto, reinterpretar parte da história do extremo norte de Goiás – a partir da observação da trajetória de padre João – como também reinterpretar parte da história do cariri cearense – a partir da observação da trajetória de padre Cícero – historicização que coloque em cena sujeitos antes obscurecidos quando se trata da literatura sobre esses líderes religiosos: o povo comum, investigando as relações destes com os primeiros, sempre privilegiados pela historiografia tradicional, sejam eles vistos como padres, chefes políticos ou mesmo coronéis, ou outras denominações afins.

Este estudo ao propor discutir os comportamentos religiosos e políticos dos dois padres e por ter, naturalmente, a matriz religiosa como campo de pesquisa, considera-se a necessidade de lançar mão de uma análise teórica a partir da chamada história cultural. A importância de iluminar esta investigação tendo como referencial teórico a história cultural se mostra pelo fato de que ao observarmos a influência ainda hoje tanto de padre João como de padre Cícero em suas sociedades, lançaremos mão de um panorama historiográfico que possibilite uma compreensão de como, desde o século XIX até o presente, o comportamento desses dois religiosos pode ter feito com que se mitificassem no imaginário popular de suas sociedades.

O exercício deste estudo à luz da história cultural é possível visto que ela “é também uma tradução cultural da linguagem do passado para a do presente, dos conceitos da época estudada para os de historiadores e seus leitores. Seu objetivo é tornar a ‘alteridade’ do passado ao mesmo tempo visível e inteligível” (BURKE, 1997, p. 245). Ao lançarmos mão desse aporte teórico, cremos, será possível trazer para o tempo presente, elementos explicativos que ajudem a propor um panorama compreensível dos mecanismos pelos quais figuras religiosas e ao mesmo tempo políticas influenciam seu presente e contribuem para formação de um imaginário tanto em suas épocas como na posteridade, o tempo presente.

Do ponto de vista teórico, na abordagem desta investigação, os dois padres que foram ao mesmo tempo religiosos e políticos, tem ainda como uma de nossas preocupações a

questão do espaço/cultura em que viveram como elemento que tanto pode ter contribuído para a “modelagem” de seus perfis como haver uma interação entre esses próprios espaços em que ambos viveram. Como a história cultural pode contribuir com esse exercício reflexivo de entender se os espaços em que padre João e padre Cícero viveram pode ter possuído para algum tipo de interação cultural? Peter Burke discorre, sobre a importância de pensar essa relação espacial com os objetos deste estudo quando escreveu que:

Se nenhuma cultura é uma ilha, nem mesmo o Haiti ou a Grã-Bretanha é, deve ser possível empregar o modelo de encontro para estudar a história de nossa própria cultura, ou culturas, que devemos considerar variadas em vez de homogêneas, múltiplas em vez de singulares. Afinal, como observou recentemente Edward Said: ‘a história de todas as culturas é a história do empréstimo cultural’ (BURKE, 1997, p.257).

Como inferiu Burke, ao privilegiarmos esse tipo de abordagem que ele chamou de “modelo de encontro”, cremos ser possível em consonância com as fontes e cruzamentos destas com leituras afins, identificar a interação entre esses espaços em que os padres viveram esses a partir de então, não vistos como homogêneos e múltiplos em sua formação cultural e que pode ter influenciado o comportamento religioso e político de ambos.

Quanto ao caminho metodológico que guiará esta investigação, o mesmo se dará a partir da chamada metodologia comparada. Vale dizer, a princípio, que esse tipo de abordagem metodológica não é novo na tradição historiográfica. Marc Bloch, cofundador da Escola dos Annales, por exemplo, foi pioneiro nesse tipo de abordagem. Para ele “aplicar o método comparativo no quadro das ciências humanas consiste em buscar, para explicá-las, as semelhanças e as diferenças que apresentam duas séries de natureza análoga, tomadas de meios sociais distintos” (BLOCH, 1930, p.31). Como se observa, Bloch inaugurou um tipo de percepção no que tange à chamada metodologia da história comparada ao privilegiar o enfoque no que pode ser visto como semelhanças e diferenças nas abordagens comparadas.

Considerado um dos maiores na produção historiográfica ocidental, Bloch comparou na obra *Os Reis Taumaturgos*, a mentalidade que rondava o imaginário popular em torno da crença de que os reis tinham o poder de cura de determinada doença, comparou essa mentalidade presente na França e Inglaterra medievais. Para Bloch, quando o historiador se propõe a trabalhar nesse caminho metodológico, ele se depara com “o eterno problema que se afigura quando encontram instituições semelhantes em dois países vizinhos, apresenta-se, portanto, também a nós: coincidência ou interação?” (BLOCH, 1993, p.85). Esse historiador em suas reflexões, quanto à metodologia comparada, acrescenta mais uma preocupação, que

somada à questão da busca das semelhanças e diferenças, acrescenta o problema dos objetos desse tipo de estudo ser vistos como fenômenos que são frutos de coincidência ou que interagem entre si.

A partir dessas reflexões de Bloch, quais as semelhanças e as diferenças no comportamento dos padres João e padre Cícero? Por ambos terem se aventurado pela política de suas regiões e se despontado como líderes locais, isso foi uma coincidência ou há influência recíproca entre ambos vistos serem contemporâneos? Foi uma coincidência ou existiu uma interação entre ambos e suas culturas, resguardadas as diferenças espaciais em que viveram? Ao colocarmos esta investigação sob o crivo metodológico de uma abordagem comparada, de uma forma geral, será possível entender para além da atuação político-religiosa de ambos os padres, a sociedade em que viveram, pois:

A comparação convida os pesquisadores a colocar em múltiplas perspectivas as sociedades, os contrastes, os excessos e o secreto, inicialmente, sem fronteiras de tempo ou de espaço. Isto porque, ao colocar em comparação várias experiências, produzem-se frequentemente espaços de inteligibilidade e de reflexão nova. Esta forma de comparação autoriza a análise de componentes de configurações vizinhas e cada uma, com seus traços diferenciais, permite entrever a clivagem entre uma série de possibilidades (THEML & BUSTAMANTE, 2007, p.11).

Além da preocupação com as sociedades em que padre João e padre Cícero viveram, a metodologia comparada nos ajudará a colocar eles próprios no centro da análise historiográfica, a partir das preocupações que já expomos, acreditamos, assim como o historiador José D'Assunção Barros, que:

A comparação se impõe como método. Trata-se de iluminar um objeto ou situação a partir de outro, mais conhecido, de modo que o espírito que aprofunda esta prática comparativa dispõe-se a fazer analogias, a identificar semelhanças e diferenças entre duas realidades, a perceber variações de um mesmo modelo (BARROS, 2007, p.5).

Como observa Barros, ao estabelecermos uma abordagem comparada como método, será possível “iluminar um objeto a partir de outro”, o que propomos realizar com os dois objetos deste estudo. De modo que ao estabelecermos diferenças e semelhanças em seus comportamentos político-religiosos, possamos iluminar a hipótese de que esses comportamentos terminaram por transformar os mesmos no que são considerados por muitos no tempo passado como no tempo presente.

3. As fontes

No que se refere ao tratamento das fontes sob a abordagem comparada, cruzaremos as documentações produzidas por ambos os padres e por aqueles que sobre eles escreveram, de modo que as informações contidas nessas fontes possam ser colocadas sob a perspectiva de um duplo campo de observação ou um campo múltiplo de observação. Ao crivar essas fontes através de uma leitura germinada e dupla, poderemos extrair o que é evidente nelas e o que elas por vezes possam querer nos omitir. Como realizaremos a análise das fontes sob a perspectiva comparada? Os historiadores Boris Fausto e Fernando Devoto aponta um caminho ao refletirem que devemos:

Perceber influências mútuas e buscar explicações para os diversos problemas para além das causas internas; identificar as falsas causas locais e diferenciar as verdadeiras das gerais; encontrar vínculos antigos e perduráveis entre as sociedades (FAUSTO & DEVOTO, 2004, p.37).

As fontes, em síntese, assim como os objetos de forma geral, ao serem colocadas sob a ótica da comparação, poderão nos oferecer um panorama analítico de como esses padres podem ter passado de simples figuras religiosas à figuras excepcionais em suas épocas.

Nessa intenção de colocarmos padre João da Boa Vista e padre Cícero de Juazeiro à luz da metodologia comparada, além de buscarmos as diferenças e semelhanças entre os comportamentos deles, buscar-se-á estabelecer se há relação com o que parece que eles se tornaram em suas regiões. Ainda mais além desses enfoques, pode ser ainda possível estabelecermos uma “ponte” analítica entre as duas sociedades em que viveram, buscando verificar se há alguma relação de influência ou interação cultural entre ambas.

4. Os conceitos

O principal conceito que nos guiará nesta investigação será o de carisma, presente nas reflexões do sociólogo alemão Max Weber. Assim, a partir de Weber, a compreensão sobre o carisma parte da noção de que as pessoas percebem certas qualidades no indivíduo. Essas qualidades fazem com que o líder seja reconhecido como tal, daí passa a ser tido como detentor de poderes e qualidades sobrenaturais. É possível dizer que esses poderes estavam identificados nos religiosos aqui investigados, poderes que estavam circunscritos no campo religioso e político que eles exerceram cotidianamente.

Por que lançaremos mão do conceito de carisma de Weber? Porque assim como já exposto nas hipóteses, consideramos que padre João no extremo norte goiano assim como padre Cícero no cariri cearense, ao conciliarem poderes religiosos e ao mesmo tempo políticos, podem ter sido vistos como possuidores de um poder sobrenatural, possuidores de um carisma excepcional entre seus conterrâneos. Mas aparentemente, esses padres não teriam tido todo o poder que tiveram se esse mesmo poder não tivesse sido reconhecido por suas sociedades. Sobre essa relação infere Weber:

Se aqueles aos quais ele se sente enviado não reconhecem sua missão, sua exigência fracassa. Se o reconhecem, é o senhor deles enquanto sabe manter seu reconhecimento mediante 'provas'. Mas, neste caso, não deduz seu 'direito' da vontade deles, à maneira de uma eleição; ao contrário, o reconhecimento do carismaticamente qualificado é o dever daqueles aos quais se dirige sua missão. (Weber, 1999, p. 324).

A partir de Weber, percebe-se a relação do reconhecimento da comunidade da figura carismática como condição que faz com o que o sujeito carismático exerça sua liderança, sua dominação. Aparentemente, tanto padre João como padre Cícero tiveram esse reconhecimento em suas épocas e nas sociedades em que viveram. Mas o que fez com que suas comunidades os reconhecessem como líderes? Ao aplicar os estudos de Weber nas leituras das fontes sobre ambos os padres, assim como a literatura produzida por ambos, cremos ser possível entender essa relação: liderança, reconhecimento, carisma.

Considerações finais

Finalmente, para a abordagem deste estudo, além das contribuições teóricas da história cultural, dos caminhos metodológicos de uma abordagem comparada e do conceito de carisma a partir de Weber, outros conceitos podem ser pensados para a problematização dos objetos desta investigação. Conceitos como: autoridade, conflito, controle social, legitimidade, liderança e poder.

Esses conceitos podem contribuir para este estudo na medida em que ao estabelecer uma análise comparada sob o olhar conceitual seguro e em consonância com os objetivos que já vislumbramos anteriormente, encontraremos respaldo para nossas hipóteses que esperamos, sejam confirmadas a partir do exercício de análise a contrapelo das fontes que serão problematizadas neste estudo.

Referências

BARROS, José D'Assunção. História Comparada. In: Revista de História Comparada. Programa de Pós Graduação em História Comparada/UFRJ. Volume 1, Nº 1, Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

BLOCH, MARC. Comparaison. In: Revue de Synthese Historique LXIX (boletim anexo): pp.31-39, 1930.

_____. Os Reis Taumaturgos. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BURKE, Peter. Variedades de História Cultural. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2000.

CAVA, Ralph Della. Milagre em Joazeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

CORREIA, Aldenora Alves. Boa Vista do Padre João. Goiânia: S/Editora, 1975.

FAUSTO, Boris & DEVOTO, Fernando. Brasil e Argentina: um ensaio de história comparada (1850-2002). São Paulo: Editora 34, 2004.

FOLI, Teresinha de Jesus Nóbrega. Mosaico de Uma História. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2001.

NETO, Lira. Padre Cícero: Poder, Fé e Guerra no Sertão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PALACÍN, Luis G. Coronelismo no Extremo Norte de Goiás: O Padre João e as Três Revoluções de Boa Vista. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

THEML, Neyde & BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. História Comparada: Olhares Plurais. In: Revista de História Comparada. Programa de Pós Graduação em História Comparada/UFRJ. Volume 1, Nº 1, Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

WEBER, Max. Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. São Paulo: Imprensa oficial. 1999. V. II.

A PANDEMIA E A IGREJA CATÓLICA NO BRASIL: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A POSTURA DO EPISCOPADO BRASILEIRO PARA O ENFRENTAMENTO DA PANDEMIA DO COVID-19

Reuberson Ferreira, MSC*

Resumo

O presente artigo tem por objetivo apontar a posição que o Episcopado brasileiro, mormente os arcebispos, em diferentes regiões do país adotou frente a pandemia do Covid-19. A proposta é interpretar como os arcebispos, via notas oficiais, reagiram as restrições de aglomerações. Quais caminhos eles apresentaram, que postura adotaram. Num primeiro momento buscar-se-á apresentar a cronologia dos documentos exarados pelos arcebispos tentando revelar em que medida os prelados ouviram as recomendações sanitárias e quais foram suas decisões, a favor ou contra. Num segundo passo, apresentar o conteúdo das notas e os argumentos. Por fim, elencar modelos e propostas eclesiais que despontam a partir daquilo que os bispos escreveram e como isso pode ser catalisador de novas propostas pastorais.

Palavras-Chaves: Pandemia – Igreja – Bispos do Brasil – Arquidioceses – Posicionamentos.

1 À guisa de introdução:

A presente comunicação pretende investigar a posição da Igreja no Brasil diante da crise que afetou toda a humanidade sob o signo do contágio pandêmico. De modo particular, serão analisadas as posturas oficiais que foram tomadas pela administração das circunscrições eclesiais no Brasil. Evidentemente, essas instituições não são monolíticas em suas decisões e, incluso, são autônomas para tomarem posturas próprias. Assim, pode-se observar uma variedade de notas oficiais que caminham entre a relativização da pandemia e a firme restrição de ofícios religiosos em decorrência do mal que o covid-19 seria capaz de consumir.

* Doutorando e Mestre em Teologia pela PUC/ SP. Especialização em Teologia, História e Cultura Judaica pelo Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCEJ - SP) e Docência do Ensino Superior pela Faculdade de Educação São Luís. E-mail: reubersonferreira@yahoo.com.br.

Por razões metodológicas e dado o número expressivo de circunscrições eclesiais, esta pesquisa restringirá sua análise às posições das Arquidioceses do Brasil (45). Esse fato porque elas ocupam lugar em todas as unidades da federação e por serem núcleos aglutinadores nas províncias eclesiais. Julga-se, desse modo, que podem (ou não) gerar uma reação em cadeia e influenciar unidades menores: dioceses, prelazias e eparquias.

Em sua divisão esquemática este texto buscará num primeiro momento apresentar a cronologia dos documentos redigidos pelos arcebispos, tentando revelar em que medida os prelados ouviram as recomendações sanitárias e quais foram suas decisões. Num segundo passo, apresentar o conteúdo das notas e os seus argumentos. Por fim, apontar que modelos e propostas eclesiais despontam a partir daquilo que os bispos escreveram e como isso pode ser catalisador de novas perspectivas pastorais. O ponto de vista deste artigo, não é fazer uma axiologia das notas e dos arcebispos, mas registrar as posições que os purpurados tomaram diante da pandemia e refleti-los em vista da construção de modelos eclesiológicos.

2 A cronologia das notas oficiais

Nos dias iniciais do ano de 2020, constatou-se na China o surgimento de um novo tipo de coronavírus, nomeado pouco depois pela Organização Mundial de Saúde de Covid-19 (OMS, 2020). Menos de dois meses de sua origem, foi tipificado como uma pandemia mundial. Após contágio expressivo no país Asiático e larga difusão, na Itália, na Espanha, na França, na Alemanha e no Vaticano, entre outros, foram decretados estado de calamidade pública nesses países assolados por vertiginosas mortes. Face essa situação, a seu ritmo, a autoridade política em cada país decretou modalidades de quarentena. A Igreja, nessas regiões, seguiu o mesmo caminho, adotando normas de restrição de mobilidade e/ou inibição de aglomeração, em atenção aos seus governos, como testemunha, por exemplo, a posição do episcopado italiano (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, 2020, s/p).

No Brasil, o primeiro caso de Covid-19 foi detectado em vinte e seis de fevereiro (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2020, s/p) e a primeira morte foi confirmada em quatorze de março do ano corrente (RIBEIRO; CAMBRICOLI 2020, s/p). Nesse interim, as autarquias governamentais de saúde estaduais, municipais e federais iniciaram um processo de consolidação de normas para o enfrentamento da pandemia que havia se estabelecido no país. Malgrado a desarticulação entre os níveis de poder, ações de combate foram executadas.

Entre o período da confirmação do primeiro diagnóstico e da primeira morte, os arcebispos brasileiros começaram a pronunciar-se. Eles se moviam entre medidas mais brandas

que restringiam atos litúrgicos nas celebrações antes do anúncio do primeiro caso confirmado de covid-19 e outras ações mais restritivas à medida que as primeiras mortes foram constatadas. A complexidade e a incerteza com que a pandemia se alastrava protagonizou ações diversas, por ora acertadas, por vezes, imprudentes.

Nos últimos dias de fevereiro, período em que se confirmou os primeiros casos de Covid-19, das quarenta e cinco Arquidioceses⁶⁵, cinco expediram notas com orientações associadas a questões práticas das celebrações. Em geral, as notas consentiam a realização de celebrações, mas restringiam alguns aspectos litúrgicos e incentivavam cuidados paliativos. Ações como o abraço da paz; a comunhão na boca e dar as mãos durante a oração do Pai-nosso eram desaconselhadas. Recomendava-se, ainda, a disponibilização de álcool gel nas sacristias, o aumento de celebrações e o favorecimento da circulação de ar nas Igrejas (mantê-las abertas). Nomeadamente as Arquidioceses de Botucatu, Olinda-Recife, Diamantina, Londrina e Mariana foram pioneiras nessa postura. Entre elas, a Arquidiocese de Botucatu (ARQUIDIOCESE DE BOTUCATU, 2020, p. 1), no interior do Estado de São Paulo e a de Olinda-Recife (ARQUIDIOCESE OLINDA-RECIFE, 2020, p.1), em Pernambuco, em vinte e sete de fevereiro, foram as primeiras a adotar essas orientações. Dentro desse espectro de ação, a Arquidiocese de Brasília, em 18 de março, foi a última a aceder a medidas que, embora permitissem celebrações, restringiam contato físico e primavam por higienização, ventilação e suprimiam apenas aspectos do ato litúrgico.

O avançar dos dias, confirmou novos casos de contaminação e, quando a primeira morte por Covid-19 foi constatada em quatorze de março, um crescente posicionamento das Arquidioceses foi notado. De certo modo, as circunstâncias forçavam as instituições eclesiais a apresentarem diretrizes mais claras e objetivas de suas ações para evitar a disseminação do vírus. Paulatinamente essas circunscrições eclesiais foram demarcando conduta, aprofundando e esclarecendo notas que anteriormente já haviam sido publicadas.

Dentre as quarenta e cinco dioceses - particularmente as que forneceram material para esta pesquisa - partir da segunda quinzena de março, vinte e quatro circunscrições eclesiais, emitiram notas suspendendo toda e qualquer atividade religiosa. A Arquidiocese de Campinas, não por meio de nota oficial, mas através de vídeo em mídias sociais, em quatorze de março foi pioneira no Brasil, a suspender como medida protetiva contra a disseminação do covid-19, as funções religiosas com presença de público. Curioso, no caso desta arquidiocese, é que um dia

⁶⁵Até o encerramento deste artigo, das 45 Arquidioceses, 8 não dispunham de notas em seus sites. Fez -se tratativas solicitando as respectivas notas, mas os secretariados dos bispados não forneceram. A dioceses são: Paraíba(PB), Pouso Alegre(MG); Ribeirão Preto(SP); Santa Maria(RS) Rio de Janeiro(RJ); Teresina(PI) São Luís do Maranhão(MA)

antes, por meio de nota, foram apresentadas orientações de caráter brando, exigindo cuidado paliativos, mas não recomendando que não houvesse ritos públicos (ARQUIDIOCESE DE CAMPINAS, 2020, p.1). As Arquidioceses de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, e de Feira de Santana, interior da Bahia, também coadjuvaram esse protagonismo em emitir decretos, suspendendo atividades religiosas. Em 16 de março, o arcebispado porto alegreense exarou nota, orientando a não realização permanente de reuniões do clero, da catequese e encontros formativos. Suspensão temporária de missas (de 17 de março a 03 de abril) e outros atos celebrativos (ARQUIDIOCESE DE PORTO ALEGRE, 2020, s/p). Na mesma data, a sede metropolitana situada no centro-norte baiano, suspendeu todas as celebrações, as atividades pastorais (catequese, reuniões, congressos, procissões, festas religiosas) e exortou os seus arqui-diocesanos a permanecerem em suas casas, “mais unidos, dialogando e compartilhando a vida.” (ARQUIDIOCESE DE FEIRA DE SANTANA, 2020, s/p). As notas, publicadas na mesma data, em grande parte do conteúdo são similares. A diocese no nordeste brasileiro, contudo é mais incisiva, pois não estabelece prazo, particularmente para a retomada das missas presenciais, o que a do Rio Grande do Sul, faz. Incluso, Porto Alegre em maio, ainda num contexto instável, reabrirá as igrejas (ARQUIDIOCESE DE PORTO ALEGRE, 2020, s/p), sendo posteriormente obrigada a decretar o fechamento dos templos, em junho (ARQUIDIOCESE DE PORTO ALEGRE, 2020, s/p).

No extremo oposto - porém não muito após a decisão das três pioneiras Arquidioceses - as últimas sedes arqui-diocesanas a tomarem decisões mais concretas acerca do enfrentamento do novo coronavírus foram, nessa ordem, Belém e Mariana. A última em vinte quatro de março e a primeira, um dia antes. Nesta altura, já eram registrados duas dezenas de mortes no Brasil pela covid-19. Um número um pouco maior de dois mil e duzentos novos casos no país eram registrados, dentre os quais cento e trinta eram em Minas Gerais e treze no Pará, (COVID-19, 2020, s/p) estados onde estão alocadas as duas circunscrições eclesiásticas.

A Arquidiocese de Belém até a data que lançou a nota restritiva, não havia tomado nenhuma decisão no espírito de suprimir aspectos litúrgicos das celebrações. A nota é, na verdade, uma missiva pastoral, na qual a Arquidiocese convoca os seus fiéis a esperançosos vencerem o covid-19, confiando-se a Deus e , ao mesmo tempo, exortando-os a unirem-se “apoiando concretamente quem se encontra em dificuldade”. Ela reconhece ainda que, as medidas sanitárias tomadas pelas autoridades devem ser respeitadas e seguidas, pois “tem como fundamento o bem comum, o que pede nossa adesão plena e obediência estrita.” Afirma ainda, que neste tempo, deve-se valorizar “as relações familiares, o diálogo, a oração, a leitura orante da Palavra de Deus”. Ao cabo dessa reflexão, é declarado suspensas reuniões, missas e todas as

atividades religiosas pública com presença de fiéis naquela Arquidiocese (ARQUIDIOCESE DE BELÉM, 2020).

A histórica Arquidiocese de Mariana, por seu turno, foi a última a tomar uma posição definitiva no sentido de fazer frente concretamente ao enfrentamento da Covid-19. Antes da nota emitida em vinte e quatro de março, a sede metropolitana, havia publicado dois outros comunicados. No primeiro, ainda nos momentos iniciais de pandemia, havia sugerido supressão de partes do culto litúrgico, sobretudo aquelas que favoreciam contato físico (ARQUIDIOCESE DE MARIANA, 2020, s/p). A intensificação de casos, fez com o arcebispado emanasse uma nova nota, desta vez, restringindo eventos religiosos e condicionando, a realidade dos municípios, a celebrações Eucarísticas e outros sacramentos (ARQUIDIOCESE DE MARIANA, 2020, s/p). Sua última nota, acerca das atitudes a serem executadas pela sede metropolitana era a total supressão de atividades de culto, encontros, formações e demais atos religiosos. (ARQUIDIOCESE DE MARIANA, 2020, s/p).

As Arquidioceses tanto de Mariana quanto de Belém, a seu modo e a seu tempo, buscaram aportar seguras orientações para seus fiéis. Entre ambas, a diferença está no modo com que se faz a comunicação. Aquela que está ao norte do país, serve-se de um estilo pastoral, catequético e mistagógico, para apresentar suas orientações, ao passo que a que está no sudeste brasileiro, sem descuidar da preocupação pastoral é mais assertiva, canônica. Não foge a regra geral de todos os outros arcebispados.

Entre as primeiras e as últimas, há um grupo expressivo de Arquidioceses que foram expressando-se por meio de notas que apontavam a real preocupação com pandemia que cada vez mais se apresentava nociva e letal. Em 18 de março, entre outras, Arquidioceses como Sorocaba, Palmas, Montes Claros, Manaus, Botucatu, Natal e Brasília, publicaram suas determinações afirmando suspensão de atividades. Estas duas últimas sedes metropolitas, gozam de uma singularidade. Natal, por ter emitido nota em conjunto com as dioceses que sufragam sua sede metropolitana (Caicó e Mossoró), e assim confirmando a ideia de que as Arquidioceses podem influenciar uma província eclesiástica (ARQUIDIOCESE DE NATAL, 2020, s/p) e revelam o interesse por um pastoral comum, coletiva. Brasília, sede da Capital Federal, destaca-se porque num período inferior a quarenta e oito horas, após ter apresentado uma nota que sugeria postura mais branda, contentando-se apenas com a supressão de partes do serviço religioso (ARQUIDIOCESE DE BRASILIA, 2020, p.1), teve que emitir nova nota, desta vez, suspendendo todas as suas atividades com presença de público em seu território (ARQUIDIOCESE DE BRASILIA, 2020, p.1). Esta nota motivada pelos decretos públicos, mas do que por uma deliberada opção. As demais Arquidioceses, dentre elas Palmas,

Diamantina, Manaus (19.03); Cascavel (20.03); São Paulo, Porto Alegre (21.03) e Porto Velho precisaram de não mais que quatro dias após a primeira nota, para apresentarem posturas mais incisivas em favor de contribuir para colaboração da não propagação do vírus.

Largos traços, os arcebispos brasileiros, dentro de suas competências seguiram uma cadência, nem célere tampouco morosa, em associarem-se os órgãos de saúde que solicitavam colaboração das várias instituições para evitar a propagação do Sarcos-cov-2. Foram quase trinta dias para que os bispos migrassem de uma postura temporizadora da grandeza do problema para uma ação mais afirmativa no que diz respeito a inibir ações que propagassem coronavírus, tal como revela o conteúdo das notas.

3 Notas oficiais: o conteúdo e os argumentos, suas semelhanças e diferenças

As notas oficiais publicadas pelos diversos arcebispados, como apresentado anteriormente, gozam de uma cronologia e de uma densidade particular. O olhar, a seguir, portanto, voltar-se-á, sem excluir as precedentes, apenas para aquelas que no seu bojo foram mais incisivas no sentido de coibir ambientes que concorressem para a propagação do Covid-19. Normalmente, foram as últimas ou, quiçá, as únicas que muitas sedes metropolitanas exararam no período em que a pandemia se instaurou. Em geral de estrutura parecida e com linguagem similar, nelas é possível observar motivações, orientações e opções do episcopado.

Entre as motivações dos arcebispados para emitirem suas notas, além do perigo real que a pandemia passou a representar no Brasil, havia outras razões. De fato, quando a última diocese lavrou sua derradeira nota relativa ao processo de colaboração para contenção da disseminação do vírus, já havia no país mais de quarenta mortes confirmadas e já se beirava vinte mil falecidos no mundo, um perigo real. Associado ao perigo concreto, como fundamento das comunicações oficiais arquidiocesanas, estavam os decretos e as determinações das autarquias de saúde e das instituições de governo. Dentre as quarenta em cinco arquidioceses pesquisadas, nas notas encontradas, setenta e cinco por cento reportou-se aos decretos municipais, estaduais ou federais. Esse fato revela, a um só passo, dois elementos. De um lado a colaboração da Igreja com as autoridades públicas no enfrentamento a Covid-19; de outro lado, como aconteceu, à guisa de exemplo, na Arquidiocese de Aparecida, que somente por força da lei, particularmente no caso do Santuário Nacional de Aparecida, a Igreja acedeu a determinações sanitárias (GI-VALEEREGIÃO, 2020, s/p.). Ou ainda, como no caso da Arquidiocese de Brasília, quem em menos de quarenta e oito horas, teve que alterar suas

orientações, decretando suspensão de suas atividades (ARQUIDIOCESE DE BRASÍLIA, 2020, p.1).

Assoma-se aos decretos das autarquias públicas e de saúde, nalgumas notas, elementos como a comunhão o Papa Francisco, com a CNBB (ARQUIDIOCESE DE JUÍZ DE FORA, 2020, p.1), com o presbitério da Igreja particular (ARQUIDIOCESE DE MANAUS, 2020, p.1; ARQUIDIOCESE DE CURITIBA, 2020, p.1; ARQUIDIOCESE DE PALMAS, 2020, p.1). Destaca-se com particular singularidade, para além de estar tacitamente dito por todas as arquidioceses, vide as decisões tomadas a fim de evitar a pandemia, a posturas das sedes metropolitanas de Belo Horizonte (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE 2020, s/p.), Porto Alegre (ARQUIDIOCESE DE PORTO ALEGRE, 2020, s/p.) e Botucatu (ARQUIDIOCESE BOTUCATU, 2020, s/p), que para além dos decretos emanadas do poder público, fundamentam suas decisões no entendimento da explícita defesa da vida, esta entendida em sua totalidade. Ademais, o arcebispado de Uberaba, no triângulo Mineiro, agregou a suas motivações de limitar suas atividades, o caso concreto de ter sido anunciada a primeira morte em decorrência novo coronavírus entre os seus arquidiocesanos (ARQUIDIOCESE DE UBERABA, 2020, p.1).

Além das razões que motivaram os Arcebispos e seus conselhos em suas decisões, há em concreto em cada nota, um corpo de determinações bem articulados que visam ser o instrumental dos Arcebispos para efetivar práticas que contivesse a disseminação do vírus. As primeiras notas, aquelas emanadas, como dito, no princípio da pandemia e antes das mortes, previam supressão de atos litúrgicos, como mecanismos eficazes de contenção do vírus. Assim, foi comum ver nessas notas, sugestões de redução do tempo das celebrações e supressão de elementos da liturgia tais como saudações na acolhida, o abraço da paz, dar as mãos durante a oração pai-nosso e comunhão diretamente na boca ou orientações para uso de álcool gel, ventilação de Igrejas, aumento de missas e limitação de público.

A complexidade da sarcs-cov-2 e os efeitos quase inócuo das primeiras notas, desencadeou a partir dos decretos dos poderes públicos, ações mais rígidas em vista de contribuir para não disseminação do vírus, por parte das autoridades eclesíásticas. Novas orientações por isso foram publicadas. Nestas, os bispos foram mais incisivos e, em geral, decretavam: fechamento das Igrejas; supressão de todos os sacramentos e de missas com presença pública de fiéis, bem como a desobrigação do preceito dominical de participar da Eucaristia; cancelamento de atividades eclesiais como reuniões de presbíteros, cursos, catequese, escolas de teologia, assembleias paroquiais e diocesanas, festas patronais, procissões e produções culturais.

Entre as notas, sobretudo pela repetição da mesma referência, chama a atenção que muitos arcebispos, preveem um tempo muito exíguo para a supressão de atividades e para uma retomada das atividades. Sedes metropolitanas, como Porto Velho (ARQUIDIOCESE DE PORTO VELHO, 2020, p.1), Pelotas (ARQUIDIOCESE DE PELOTAS, 2020, p.1), Passo Fundo (ARQUIDIOCESE PASSO FUNDO, 2020, p.1), Maringá (ARQUIDIOCESE DE MARINGÁ, 2020, p.1) Feira de Santana (ARQUIDIOCESE DE FEIRA DE SANTANA, 2020, s/p) e Diamantina (ARQUIDIOCESE DE DIAMANTINA, 2020, p.1), dispõe em suas notas entre treze e trinta dias como prazo de validade de suas determinações. Essa postura pode-se supor que revelam dois caminhos trilhados por esses arcebispos. De um lado, uma acuidade em avaliar a cada tempo os desdobramentos na pandemia e os encaminhamentos futuros; de outro lado, induzem a pensar que poderia haver uma subestimação da complexidade do vírus. Embora as duas hipóteses não se excluam, visto que todas as cinco dioceses reafirmaram e intensificaram suas posturas de isolamento, conclui-se que o que regia os purpurados era, em tese, o cioso zelo pastoral.

Ainda no bojo das notas, além das restrições, os bispos apresentaram um conjunto de orientações para que a prática e a vida eclesial fossem vividas no período pandêmico. Num plano geral, as orientações guiam-se, em quase todas as arquidioceses por motes comuns, claro que algumas singularidades despontam. As sedes metropolitanas, recomendam entre outras coisas que os presbíteros se dediquem em celebrar missas privadas, sem a presença do povo, mas transmitidas pelas *Mass medias*. Igualmente recomendam, a vivência de uma Igreja doméstica, indicando o recurso a piedade popular, a Lectio Divina, Rosários, a Oração familiar, Leituras espirituais como caminhos límpidos para consolidar uma Igreja nas casas. Nesse espírito, excepcional teor, goza a sugestão da Arquidiocese de Sorocaba, no interior paulista, recomendando que os pais recobrem o desempenho de “um quase ofício sacerdotal em relação aos filhos” desenvolvendo com eles no recolhimento, “a oração, a leitura orante da Palavra e a atenção ao mundo interior.” (ARQUIDIOCESE DE SOROCABA, 2020, p.1) Trata-se tacitamente do reviver da teologia do Vaticano II, por muito deixada de lado, acerca do sacerdócio régio dos fiéis, vivido no interior das pequenas comunidades.

Percebe-se ainda entre as notas algumas singularidades nas orientações. Há arcebispos que são enfáticos em recomendar que todas os fiéis sejam devotados em seguir as recomendações das autoridades civis que muitas vezes ultrapassam a seara eclesiástica. Nesse espectro, dentre as quarenta e cinco arquidioceses, Florianópolis (ARQUIDIOCESE DE FLORIANOPOLIS, 2020, s/p.), Campo Grande (ARQUIDIOCESE DE CAMPO GRANDE, 2020, s/p) e Palmas (ARQUIDIOCESE DE PALMAS, 2020, p.1), são taxativas e textuais ao

expressarem para os seus arquidiocesanos que devem seguir atenciosamente as restrições das autoridades sanitárias. Um grupo ainda de sedes metropolitanas – Diamantina (ARQUIDIOCESE DE DIAMANTINA, 2020, p.1), Feira de Santana (ARQUIDIOCESE DE FEIRA DE SANTANA, 2020, p.1), Cuiabá (ARQUIDIOCESE DE CUÍABA, 2020, p.1), Salvador (ARQUIDIOCESE SALVADOR, 2020, p.1) levantam a divisa da manutenção da Igreja, orientam que os fiéis encontrem meios para ajudar a manter as instituições. Ainda no campo econômico, contudo no plano caritativo, circunscrições eclesiais como Juiz de Fora (ARQUIDIOCESE DE JUÍZ DE FORA, 2020, p.1), Porto Velho (ARQUIDIOCESE DE PORTO VELHO, 2020, p.1), Belém (ARQUIDIOCESE DE BELÉM, 2020, p.1), Maringá (ARQUIDIOCESE DE JUÍZ MARINGÁ, 2020, p.1) são longânimes em sugerir que se divise neste momento de pandemia, um espaço privilegiado para o exercício da solidariedade e caridade. Por fim, como um tema único, desponta a orientação a Arquidiocese de Passo Fundo (ARQUIDIOCESE DE PASSO FUNDO, 2020, p.1) que sugere, num contexto de pulverização de notícias de diversos matizes, que se evite a propagação de falsas notícias (*Fake News*) acerca da Sars-cov-2, causador do coronavírus.

Grosso modo, das motivações as orientações inúmeras razões movem os arcebispos. Do acatamento de decretos a preocupação com o zelo da vida, posturas foram tomadas. De medidas brandas a posicionamentos incisivos, ações foram executadas em consonância com as autoridades sanitárias no intuito de evitar a propagação do vírus. As orientações singularizaram-se por revelar, mesmo que tacitamente, um modelo de Igreja, que, não de maneira homogênea, dialoga e coopera – sem subserviência ou intransigência, com as autoridades civis. Igualmente, vislumbrou na Igreja doméstica, comprometida com os frágeis e presentes nos meios digitais um novo modelo eclesial.

4 Dois modelos eclesiais nas notas oficiais: uma hermenêutica possível

As notas elaboradas pelas arquidioceses, objetivamente, são normativas e orientações que regulam a seu prazo e modo as ações que as sedes metropolitanas encetaram para fazerem frente a disseminação do novo coronavírus causador da pandemia. Não obstante, a função específica para qual foram designadas, as notas revelam cosmovisões e concepções eclesiais acerca dos que as assinam, produzindo “um novo acontecimento do discurso que já não se pode identificar com o acontecimento inicial” (TAVARES, 2018, 454).

Na perspectiva da teoria do texto, tal como entende Paul Ricoeur (1986), pode-se dizer que elas (notas = discursos) demonstram significado e revelam o autor, seus traços distintivos,

suas características peculiares, numa palavra um significado profundo e permanente. Embora saiba-se que há pessoas envolvidas na redação do texto, entende-se que eles dizem em nome de uma instituição. Assim as notas revelam, na perspectiva do autor francês, traços distintivos “estilo” (MORI, 2012, p. 41) daquelas que, em última instância, são os autores, isto é, as intuições (a Igreja Católica). Visto que elas são Igrejas, poder-se-ia concluir que elas revelam, tacitamente, uma eclesiologia, um modelo de eclesial. Modelos estes, que a partir da leitura das notas oficiais serão amalgamados, neste texto, em dois aspectos: Igreja socialmente engajada e Igreja doméstica.

Eclesiologia é um modo de interpretar, compreender e propor um modelo de vivência de Igreja. Assim, partindo das notas e tendo como base a ideia que textos, mesmo que subliminarmente, revelam dos autores traços particulares, estilos únicos (cf. MORI, 2012, p. 41), que adquirem sentidos múltiplos a partir daqueles que os lêem (TAVARES, 2018, 454), pode-se afirmar que numa hermenêutica das notas emitidas pelas arquidioceses, um primeiro modelo eclesial que vislumbra-se é o de uma Igreja socialmente engajada e comprometida com a vida. Paulo Richard (1986, 204) nas suas ainda perenes reflexões sobre a cristandade, identificou quatro modelos de Igreja, dentre eles uma que se entende em busca de um retorno as fontes primeiras, as origens primitivas do cristianismo. Igualmente, que se pretende evangélica e profética, gestada a partir de uma releitura do evangelho no contexto da transformação-libertação (RICHARD, 1986, 204). Esse modelo ele chamou de socialmente engajada.

Nesse sentido, não obstante as razões diversas que levaram os metropolitans a exararem documentos restringindo atividades, subjaz uma leitura da realidade num contexto que, senão de opressão, exige que se aponte caminhos de libertação. A adesão as orientações para supressão de atividades e a exortação para que a população obedecesse às autoridades sanitárias – mesmo que previsto por algumas poucas instituições – acusam o interesse das arquidioceses de que a Igreja defenda a vida. Tratava-se de uma orientação mínima que, caso subvertida, ou desorientada, resultaria numa mortandade, num mal para a sociedade. Ademais, nesse modelo de Igreja, o retorno as fontes evangélicas é um elemento singular e o episcopado em quase todas as notas reforça o apelo para que as pessoas exercitem e vivam sua fé no interior dos lares, formando pequenas comunidades inspiradas a luz da Palavra (Lectio Divina), da oração comum (Terços, novena) e da fração do pão (caridade) a exemplo da Igreja primitiva dos séculos iniciais do cristianismo. Portanto, as notas revelam uma Igreja que, senão em sua totalidade, em muitas partes, propõe-se socialmente engajada, evangelicamente inspirada e comprometida com a vida.

Outro elemento singular que é vicejado a luz das notas dos arcebispados é um modelo eclesial que se apresente como Igreja doméstica. A noção de Igreja doméstica ou familiar tem seus fundamentos na Sagrada Escritura, nas primeiras comunidades cristãs (Cf. CRÜSEMANN e REIMER, 2016, p. 179-190) as chamadas *domus ecclesiae*. Igualmente, as atuais paróquias, embora remodeladas pelo curso da história, tem sua origem fundamentada nesta ideia de Igreja-casa. (SOUZA, 2014, 164). Esse conceito é reassumido pelo Concílio Vaticano II, (LG, 11) evento que marcou o catolicismo no século XX, com uma guinada em sua autocompreensão. Largos traços, a definição mais recorrente de Igreja doméstica é da família como lugar de vivência e aprendizado da fé (LG, 11). Em sentido amplo, e recobrando a perspectiva bíblico-histórico pode-se dizer que nelas, se tornava “possível a vida comunitária”, a “acolhida dos pregadores itinerantes” e a formação de uma “plataforma missionária” (SOUZA, 2014, 164). Mais ainda, essas Igrejas-casas eram “espaços e experiências contraculturais” (CRÜSEMANN e REIMER, 2016, p. 187).

Nesse sentido, as notas publicadas pelos arcebispos, embora acoçadas pelas circunstâncias de uma sociedade vivendo uma pandemia, quando apresentam orientações para viverem esse momento, enveredam por sugestões que evocam a ideia de uma Igreja doméstica. Além da decisão de não promover eventos públicos com aglomerações, as sedes metropolitanas exortam seus interlocutores a permanência em casa. Diante dessa condição sugere que aprendam a “recuperar o sentido de família como Igreja doméstica” (CNBB- NE3, 2020, s/p) na qual os pais exercem o “ofício sacerdotal em relação aos filhos” (ARQUIDIOCESE DE SOROCABA, 2020, p.1). Assim, dentre as quarenta e cinco dioceses, quase trinta seguiram esse princípio. Apontaram que o tempo pandêmico de maior recolhimento, fosse momento para uma ampla “vivência comunitária”, para os “exercícios de piedade”, para “leitura orante da Palavra” ou para a “recitação da liturgia das horas”. Assim, percebe-se que há insinuações para que as casas fossem ambientes de vivência concreta da fé. Igualmente, a sugestão da permanência em casa e da convivência dilatada, não obstante as dificuldades e o fato de não ser uma opção deliberada, reverte-se num ato de contracultura, em um mundo que cada vez mais opõe-se a convivência e prima pelo individualismo. Pondera-se, contudo que mesmo sendo uma opção viável as Igrejas domésticas não podem degenerar-se “em guetos, em comunidades personalistas e em fontes de discórdia.” (GUIERI, 2002, p. 205), pois assim, tornar-se-iam em símbolos da cultura vigente e não uma configuração eclesial, a altura do Evangelho.

As notas dos arcebispos, são polissêmicas e poderiam apresentar ainda outras leituras eclesiológicas. Os modelos extraídos nesta leitura, além de ser parcial, é idealístico. Portanto, padece das vicissitudes concretas do confronto com a realidade. Sabe-se, ainda que não são a

totalidade das arquidioceses que se pautaram por aqueles modelos apontados neste estudo e que muitos deram mais uma resposta sazonal do que efetiva. Fato que indica que, embora possível, os modelos não serão algo perseguido e vivido, caso o cenário seja alterado. No entanto, a pandemia e as notas são bússolas para caminhos que podem ser seguidos numa Igreja que visa viver à sombra do crisol evangélico.

Conclusão

A maneira de conclusão, pode-se dizer que os posicionamentos das Arquidioceses ao longo da pandemia são resultados de uma conjuntura político-sanitária com risco real a vida das pessoas, fato que lhes obrigava a uma tomada clara e objetiva de posição. A postura dos Arcebispos católicos não foi de pioneirismo, antes o contrário, foi mais de sujeição a decretos públicos do que de livre proposição ante ameaças a vida de muitas pessoas.

A cronologia das notas revelou, diante da complexidade da pandemia que as instituições católicas, a exemplo de outras, não compreendiam as vicissitudes de uma pandemia. Somente com o agravamento dos quadros, o aumento do número de infectados e de mortos, os purpurados produziram diretivas que os comprometiam de maneira mais contumaz contra a proliferação do vírus. Assim, eles migraram de medidas brandas - inócuas - a posicionamentos incisivos, restritivos de mobilidade e inibidores de aglomerações.

Em resposta ao novo cenário ficou claro que os bispos apostaram nos meios de comunicação (*mass media*) como um caminho para seguir sendo presença na vida das pessoas. Igualmente, o apelo, mesmo que não homogêneo, para que os fieis pudessem viver uma fé adulta e madura em suas casas, através da meditação da Palavra, da oração das liturgias das horas, entre outros, indicou a possibilidade de uma Igreja vivida, também no interior das casas, descentralizada do modelo paroquial vigente.

Por fim, as notas dos arcebispos, mesmo que tacitamente, deixam entrever um modelo distinto de Igreja que pode ser, mesmo com alteração do ambiente que se viveu durante o tempo pandêmico, uma aposta para uma Igreja a altura do Evangelho, como sonha o Papa Francisco, isto é, uma Igreja nas casas, comprometidas com os frágeis e marginalizados. Resta saber se, alterado o cenário, os personagens seguirão insistindo no mesmo enredo.

Referências

Notas oficiais

ARQUIDIOCESE DE BELÉM. **Mensagem Pastoral: “Tempo oportuno”** Disponível em: <https://www.Arquidiocesepoa.org.br/coronavirus>. Acesso em: 30.09.2020

ARQUIDIOCESE DE BOTUCATU. **Arquidiocese de Sant’Ana de Botucatu**. Disponível em: <https://arquidiocesebotucatu.org.br/decreto21deabril.html> Acesso em: 07.10.2020.

ARQUIDIOCESE DE BOTUCATU. **Orientações da Arquidiocese de Botucatu para combater a disseminação do coronavírus**. Disponível em: [/arquidiocesebotucatu.org.br/](https://arquidiocesebotucatu.org.br/) Acesso em: 07.10.2020.

ARQUIDIOCESE DE BRASÍLIA. **Novas Orientações Pastorais da Arquidiocese de Brasília para prevenção do Coronavírus**. Disponível em: <https://arqbrasil.com.br/>. Acesso em: 01.09.2020

ARQUIDIOCESE DE BRASÍLIA. **Orientações Pastorais da Arquidiocese de Brasília para prevenção do Coronavírus**. Disponível em: <https://arqbrasil.com.br>. Acesso em: 01.09.2020

ARQUIDIOCESE DE CAMPINAS. **Nota oficial sobre o Covid-19.13.03.2020**. Disponível em: <http://arquidiocesecampinas.com>. Acessem em: 10.06.2020.

ARQUIDIOCESE DE CUIABÁ. **Orientações da Arquidiocese de Cuiabá para o tempo de Pandemia do Novo Coronavírus**. Disponível em: <http://www.arquidiocesecuiaba.org.br/?p=21427> Acesso em: 07.10.2020.

ARQUIDIOCESE DE FEIRA DE SANTANA. **COMUNICADO – Novas Orientações para a Arquidiocese de Feira de Santana a respeito da Pandemia Mundial COVID -19 (novo coronavírus)**. Disponível em: <https://arquifeira.org>. Acesso em: 30.09.2020

ARQUIDIOCESE DE FEIRA DE SANTANA. **Decreto Episcopal a respeito das celebrações e sacramentos em defesa da vida e prevenção do covid-19** Disponível em: <https://arquifeira.org/>. Acesso em: 08.10.2020.

ARQUIDIOCESE DE JUIZ DE FORA. **Novas orientações para evitar o Contágio**. Disponível em: <https://arquidiocesejuizdefora.org.br/dom-gil-determina-novas-orientacoes-para-evitar-o-contagio-com-coronavirus/>. Acesso

ARQUIDIOCESE DE JUÍZ DE FORA. **Terceira nota da arquidiocese de Juiz de fora para evitar o contágio do Coronavírus**. Disponível em: <https://arquidiocesejuizdefora.org.br>. Acesso em: 07.10.2020

ARQUIDIOCESE DE MANAUS. **Orientações Pastorais**. Disponível em: <https://arquidiocesedemanaus.org.br> .Acesso em: 07.10.2020

ARQUIDIOCESE DE MARIANA. **Comunicado**. Disponível em: arqmariana.com.br. Acesso em: 20.05.2020

ARQUIDIOCESE DE MARIANA. **Novas orientações da Arquidiocese diante do agravamento da pandemia do Covid – 19**. Disponível em: arqmariana.com.br. Acesso em: 30.09.2020

ARQUIDIOCESE DE MARINGÁ. **Coronavírus – Dom João Mamede- Arquidiocese de Maringá.** Disponível em: <https://youtu.be/IU30W-LZJBc>. Acesso em: 09.10.2020

ARQUIDIOCESE DE NATAL. **Novas Orientações aos Católicos da Arquidiocese de Natal e das Dioceses de Caicó e de Mossoró.** Disponível em: Arquidiocesedenatal.org.br/. Acesso em: 30.09.2020.

ARQUIDIOCESE DE OLINDA E RECIFE. **Novas Orientações aos católicos da Arquidiocese de Olinda-Recife.** Disponível em: <https://www.arquidioceseolindarecife.org/>. Acesso em: 07.10.2020.

ARQUIDIOCESE DE PALMAS. **Comunicado sobre o Coronavírus.** Disponível em: <https://arquidiocesedepalmas.org.br/19647.html>. Acesso em: 07.10.2020.

ARQUIDIOCESE DE PASSO FUNDO. **Nota Sobre A Prevenção Ao Coronavírus (Covid - 19).** Disponível em: arquidiocesedepassofundo.com.br. Acesso em: 01.09.2020

ARQUIDIOCESE DE PELOTAS. Decreto 18.03.2020. Disponível em: <https://www.arquidiocesedepelotas.org>. Acesso em: 01.09.2020

ARQUIDIOCESE DE PORTO ALEGRE. **Nota Oficial sobre a suspensão das missas, catequeses e outras orientações.** Disponível em: <https://www.Arquidiocesepoa.org.br>. Acesso em: 30.09.2020

ARQUIDIOCESE DE PORTO ALEGRE. **Nota sobre a abertura das igrejas e celebrações públicas da Santa Missa.** Disponível em: <https://www.Arquidiocesepoa.org.br>. Acesso em: 30.09.2020

ARQUIDIOCESE DE PORTO ALEGRE. **Nota sobre o fechamento das igrejas.** Disponível em: <https://www.Arquidiocesepoa.org.br> Acesso em: 30.09.2020

ARQUIDIOCESE DE PORTO VELHO. **Coronavírus: Orientações Às Comunidades De Fé**<http://Arquidiocesedeportovelho.org.br>. Acesso em: 01.09.2020

ARQUIDIOCESE DE SALVADOR. **Coronavírus: Fé e Comportamento adequado.** Disponível em: <https://arquidiocesosalvador.org.br>. Acesso em: 07.10.2020

ARQUIDIOCESE DE SOROCABA. **Comunicado Oficial Coronavírus** Disponível em: <https://www.arquidiocesesorocaba.org.br>. Acesso em: 07.10.2020.

ARQUIDIOCESE DE UBERABA. **Decisão sobre a suspensão da Eucaristia.** Disponível em: <https://www.arquidiocesedeuberaba.org.br>. Acesso em: 09.10.2020

ARQUIDIOCESE DIAMANTINA. **Orientações de Dom Darci a Arquidiocese de Diamantina.** Disponível em: <https://arquidiamediantina.org>. Acesso em: 30.09.2020

ARQUIDIOCESE DE CAMPO GRANDE. **Normas e procedimentos em tempos de covid-19.** Disponível em: <https://arquidiocesedecampogrande.org.br>. Acesso em: 07.10.2020

ARQUIDIOCESE DE FLORIANÓPOLIS. **Decreto.** Disponível em: arquifln.org.br/ Acesso em: 07.10.2020.

CNBB- NE3. **Se Deus é por nós, quem será contra nós?** Disponível em: <https://www.cnbbne3.org.br>. Acesso em: 10.10.2020

LIVROS E ARTIGOS

ALIGHIERI, Dante. **A divina Comédia. São Paulo:** Editora34, 2008. – Canto XVIII a XXX
BROW, Dan. **Inferno.** São Paulo: Arqueiro, 2013. (e-book)

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Lumen Gentium (LG)*. In.: **Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações.** 29 e.d. Petrópolis: Vozes. 2000, n.11

CRÜSEMANN, Marlene; REIMER, Ivoni Richter. Igrejas domésticas: lugar de acolhida, partilha e celebração na casa de mulheres. **Caminhos.** Goiânia, v. 14, n. 1, jan./jun. 2016 p. 179-190, Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/4835>. Acesso em: 11.10.2020.

GUIRRE, **Del movimiento de Jesus a la Iglesia Cristiana; ensayo de exégesis sociológica del ristianismo primitivo.** Estella: Verbo Divino, 2001, 205.

MORI, Gilberto de. A teoria do texto e da narração de Paul Ricoeur e sua fecundidade para a teologia. **Teoliterária** v. 2 - n. 3, 2012 p. 41. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/viewFile/22932/16600>. Acesso em: 10.10.2020:

RICHARD, Pablo. **Morte das cristandades e nascimento da Igreja.** São Paulo: Paulinas, 1982. p. 204.

RICOEUR, Paul. **Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II.** Paris: Éditions du Seuil, 1986.

SOUZA, Ney. **Da Igreja doméstica à paróquia: Aspectos históricos das origens à atualidade da paróquia.** São Paulo: **Revista de Cultura Teológica.** Ano a. 22 n. 83, Jan./Jun. 2014 p. 164

TAVARES, Manuel Paul Ricoeur e um novo conceito de interpretação: da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica do discurso. **Veritas** v.63 n.2, 2018 454. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/30078>. Acesso em: 10.10.2020 (doi.org/10.15448/1984-6746.2018.2.30078)

SITES

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. **Coronavirus: La posizion dela CEI.** Disponível em: <https://www.chiesacattolica.it>. Acesso em: 30.04.2

Covid-19. Disponível em: <https://news.google.com/covid19/map?hl=pt-BR&mid=%2Fm%2F015fr&gl=BR&ceid=BR%3Apt-419>. Acesso em: 30.09.2020

GI-VALEEREGIÃO. **Justiça suspende missas no Santuário Nacional de Aparecida por causa do coronavírus, SP.** Disponível: <https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba->

regiao/noticia/2020/03/14/justica-suspende-missas-no-santuاريو-nacional-de-aparecida-por-causa-do-coronavirus-sp.ghml Acesso em: 07.10.2020

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Brasil confirma primeiro caso da doença.** Disponível em: <https://www.saude.gov.br/noticias/agencia-saude/46435-brasil-confirma-primeiro-caso-de-novo-coronavirus>. Acesso em: 29.04.2020

OMS. **Oms anuncia nome para doença causa de por novo Corona vírus: Covid-19.** disponível em: https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6106:oms-anuncia-nome-para-doenca-causada-por-novo-coronavirus-covid-19-opas-apoia-aco-es-de-preparo-na-america-latina-e-caribe&temid=812. Acesso em: 29.04.2020

RIBEIRO Bruno; CAMBRICOLI Fabiana. Brasil registra primeira morte por Covid-19: país tem 290 Casos confirmados. **Estadão 17.03.2020.** <https://saude.estadao.com.br/noticias/geral,brasil-registra-primeira-morte-pelo-novo-coronavirus-em-sao-paulo,70003236434>. Acesso em: 29.04.2020.

DEVOÇÃO, PEREGRINAÇÃO E TRADIÇÃO: A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA CATÓLICA NO INTERIOR DE MINAS GERAIS

*Thiago Rodrigues Tavares**

Resumo:

Este trabalho visa refletir sobre as experiências e as vivências da religiosidade católica – em seu viés cultural, rural e popular – que permeiam o Jubileu de São Miguel e Almas, no Cemitério do Peixe, localizado na Serra do Espinhaço Meridional em Minas Gerais. O vilarejo do Cemitério do Peixe é essencialmente um local de peregrinação religiosa, pelo menos, desde meados do século XIX. Com os primeiros sepultamentos no lugar, formou-se o cemitério e a devoção em torno das almas. Atualmente, o vilarejo é constituído pelo cemitério, uma capela e um pequeno aglomerado de casas de apoio aos romeiros. Desde o seu surgimento, o vilarejo não foi um local habitado e as pessoas peregrinavam apenas para enterrar seus mortos ou para exercer sua devoção com às almas. Assim, o lugar fica vazio e as casas fechadas até a semana do Jubileu, realizado no mês agosto, geralmente, em torno do dia 15, com duração de 04 dias. Durante o Jubileu, o lugar entra em efervescência, recebendo milhares de pessoas, que estabelecem umas com as outras intensas relações sociais, culturais e religiosas, marcantes na vida rural em Minas Gerais.

Palavras-chave: Religiosidade. Catolicismo. Peregrinação. Devoção. Cemitério do Peixe.

Introdução

* Doutorando em História no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPGHIS/UFJF). Bolsista Capes. E-mail: thiagorg.tavares@gmail.com

Todos os anos, durante o mês de agosto, acontece o Jubileu de São Miguel e Almas, no Vilarejo do Cemitério do Peixe. Está situado no centro-norte do estado de Minas Gerais, às margens do Rio Paraúna, na Serra do Espinhaço Meridional, pertencendo à cidade de Conceição do Mato Dentro⁶⁶. Atualmente, o pequeno vilarejo é formado por cerca de duzentas casas, a capela de São Miguel Arcanjo e o cemitério. As edificações foram construídas posteriormente ao Cemitério, com o objetivo de receber os devotos das Almas. O lugar se destaca por nunca ter sido habitado constantemente, mantendo-se vazio durante a maior parte do ano. Por isso, é chamado por alguns de “cidade-fantasma”. Todavia, o status de “cidade-fantasma” se modifica todos os anos, durante a realização do Jubileu de São Miguel e Almas, quando o vilarejo recebe milhares de pessoas entre romeiros, turistas, festeiros e comerciantes⁶⁷. Na vivência popular do catolicismo, o culto aos santos é elemento central, conforme destaca Oliveira (1997, p.46), “desde as três pessoas da Trindade até as almas de inocentes, passando pelas diversas invocações de Maria, os apóstolos, mártires e doutores da igreja, muitos são os santos e santas que recebem o culto popular”.

Diante disso, questiona-se: por que o Cemitério do Peixe reúne tantas pessoas e movimenta, anualmente, essa região da Serra do Espinhaço Meridional em Minas Gerais? Qual a história deste local? Quais são as vivências e as devoções praticadas? A partir de métodos da história e da antropologia, utilizamos jornais, fotografias e registramos as histórias dos frequentadores, para responder a essas perguntas. Frequentamos o Jubileu desde 2012 e, a partir da observação participante, vivenciamos os dias de festa e conversamos com as pessoas que participam da mesma. Muitos frequentam o Cemitério do Peixe “desde a barriga da mãe”, como costumam se referir a primeira ida ao “Peixe”⁶⁸. Desse modo, vamos abordar e refletir sobre as experiências e as vivências da religiosidade católica – em seu viés cultural, rural e popular – que permeiam o Jubileu de São Miguel e Almas, no Cemitério do Peixe. Lugar marcado por esse movimento de peregrinação que envolve milhares de pessoas há, pelo menos, 159 anos⁶⁹.

1. O surgimento do Cemitério do Peixe

⁶⁶ O Cemitério do Peixe está distante: 33 km de Gouveia, 33 km de Congonhas do Norte, 67 km de Diamantina, 77 km de Conceição do Mato Dentro, 260 km de Belo Horizonte.

⁶⁷ Além dos dias de Jubileu, as pessoas também frequentam o local, em número muito menor, no dia de finados (02 de novembro) e no dia de São Miguel Arcanjo (29 de setembro) celebração conhecida como “Peixinho”.

⁶⁸ É muito comum os frequentadores do Cemitério do Peixe se referirem ao local apenas como “Peixe”. Também utilizamos o termo em nosso texto para nos referirmos ao Cemitério do Peixe.

⁶⁹ Em 2020 não houve o Jubileu. Por causa da pandemia de covid-19, a Prefeitura de Conceição do Mato Dentro não permitiu a realização da festa.

A origem do Cemitério do Peixe é marcada por mitos e histórias. Entre as pessoas que frequentam o lugar desde a sua infância, ou como eles mesmos preferem dizer, “desde a barriga da mãe”, circulam histórias intrigantes, as quais remontam ao período colonial, quando aquela região estava no centro das atenções de Portugal. Não há uma data exata, mas, possivelmente, o cemitério se formou no período da intensa exploração de diamantes, que ocorreu ao longo dos séculos XVIII e XIX, em Minas Gerais. O lugar estava nas imediações do Distrito Diamantino, uma ordem administrativa e territorial, especialmente criada pela Coroa Portuguesa, para explorar e controlar a produção de diamantes na região.

Nos mitos narrados pelos frequentadores sobre o surgimento do cemitério, destacam-se três personagens principais: os soldados, os escravos e os peixes. Um dos mitos conta a história de um escravizado, cujo nome era Peixe, o qual desapareceu em uma viagem e, após ser encontrado morto, foi enterrado por ali mesmo, dando origem ao cemitério. Outra versão diz que os escravizados viviam na região e um deles se alimentou com peixe estragado, vindo a falecer. Já outra versão diz que, na verdade, o escravo morreu com o espinho do peixe agarrado na garganta e foi enterrado no local. Outro mito conta que próximo ao lugar onde hoje é o cemitério, existiu um quartel com o objetivo de impedir o contrabando de diamantes. Os soldados que ali estavam, muitas vezes, alimentavam-se de peixes pescados no Rio Paraúna. Porém, em um determinado momento, esses soldados consumiram peixes estragados e morreram. Por ser um local isolado, esses soldados foram enterrados por ali mesmo, culminando no cemitério.

O Cemitério do Peixe estava na imediação de rotas de diversas pessoas durante o período colonial: fazendeiros, garimpeiros, tropeiros, indígenas, escravizados, quilombolas e libertos passaram por ali. Como a população local diz nos dias de hoje, o “Peixe” está entre a mata e o sertão. Observa-se que o lugar não foi habitado constantemente durante o período colonial, entretanto, seu terreno estava próximo aos destacamentos e quartéis de fiscalização da Coroa Portuguesa, cercado por fazendas escravocratas, quilombos e por diversos indivíduos garimpando nas águas do rio Paraúna. Acreditamos que os primeiros a serem enterrados no Cemitério do Peixe foram pessoas de origem africana/afro-brasileira⁷⁰. O local é desde a sua origem um ponto de encontro, troca, sociabilidade e devoção. Durante esse período, muitas pessoas não tinham local adequado para serem enterradas, principalmente os escravizados e os mais pobres. Como salienta Rodrigues (2018), os ritos fúnebres destinados

⁷⁰ No período colonial, foi formada por escravizados, africanos, crioulos, forros e pardos.

aos africanos e seus descendentes eram permeados por precariedades, descaso e até mesmo abandono.

Nesse processo de formação, após o primeiro sepultamento, o lugar passou a receber os mortos da região, formando o cemitério. Em determinado momento, esse local de sepultamentos passou a receber uma missa e uma festa em devoção às almas locais, sempre em torno do dia 15 de agosto. Como observa Ariès (2014), o culto aos mortos está ligado ao culto aos mártires, os cristãos tinham o costume de visitar e homenagear os túmulos de seus mártires. A piedade pelos mortos, a visita e veneração dos túmulos, resultaram na atual prática e costume funerário de visitar os cemitérios. Atualmente, temos exemplos de túmulos pessoas comuns ou beatos que recebem devotos, por se acreditar no poder dos mortos. Freitas (2003) analisou os cultos celebrados em dois cemitérios no Rio Grande do Norte, abordando os cultos oferecidos aos “mortos que fazem milagres”, e que recebem tratamento semelhante aos recebidos pelos santos católicos. Tavares (2015) observou o culto a Maria da Lapa, em Presidente Kubitschek, Minas Gerais. Uma pedinte que morreu após um incêndio na lapa em que vivia. A mulher foi enterrada ao lado da lapa. Atualmente, o local recebe devotos, além disso, a encenação da crucificação de Cristo, durante a Semana Santa, ocorre nesse espaço.

O registro mais antigo encontrado sobre o Cemitério do Peixe foi uma notícia do jornal O Jequitinhonha, de 1861. O local reúne muitas pessoas em busca de oração, comércio, festa, jogos, bebidas e divertimento, pelo menos, desde meados do século XIX.

Antes de narrar o que observei no dia 15 de agosto de 1861, no lugar denominado – Cemitério do Quartel do Peixe, – é mistério da origem da devoção que nesse dia ahi se faz;(…),celebrar-se o Santo Sacrificio n’uma pequena Ermida, junto ao cemitério já citado, e alem da Missa, tem os fieis de mais ou menos 40 dias de indulgencias; mas como poder-se-há lucra tão grande benefício, erguendo-se barracas ou botequins, onde se achão todas as qualidades de bebidas, cujos avidos vendedores, nada mais ambicionão, do que seus interesses lucrativos? Na vespera do dia 15 de Agosto diferentes negociantes vão para esse lugar, é entorno do cercado do cemitério, em torno mesmo da Ermida elevão seus cazebres momentaneos, tornando assim, esse dia 15 uma verdadeira feira, ou melhor, um bachanal pela profusão de licores, ahi se bebe ao ponto de reunidas contendadas, como já as tem havido, que chegão a ferirem-se uns aos outros, poucas são as pessoas que dotadas de um espírito verdadeiramente religioso, meditão nesse quadro cercado e defendido pelo Estandarte da Religião ahi arvorado, onde habitão para sempre esses corpos outr’ora vivificadosv(...) O respeito devido aos mortos é ahi interrompido, porque mesmo dentro do cercado girão taboleiros de sequillos, garrafas pejudadas de diferentes bebidas, ditos não próprios do lugar e só próprios da mais furioza bachanal (O CALLADO OBSERVADOR, 1861: P. 4).

A notícia de 1861 revela algumas informações importantes sobre o tipo de festa, que reúne características profanas e religiosas. De acordo com Reis (2007), no período colonial, a religião negra era vista como arte do diabo, já no Império como desordem pública e atentado contra a civilização. Podemos destacar que a notícia aproxima-se de um argumento romanizador e higienista. Romanizador no sentido de criticar as formas de devoção formada pela simbiose sagrado e profano. Higienista pelo fato de que no século XIX ocorreu o processo identificado como modernização e individualização da morte. A proximidade, até então comum com os mortos, passa a ser refutada em nome da limpeza e higiene. Mas, no “Peixe”, as pessoas se divertiam sobre os túmulos. O que pode ser visto como desrespeito pelo observador, para os frequentadores, ao contrário, poderia ser uma expressão de proximidade com os mortos. Rodrigues (1997) e Reis (1991), apontam para o fato de muitos enterros de africanos e seus descendentes no Brasil, serem acompanhados por festas, bebida e comida.

Nas primeiras décadas do século XX, a organização e controle do espaço ocorreram através da ação de Antônio Francisco Pinto, conhecido por Canequinho, rico fazendeiro da região. Foi ele quem financiou a construção da capela de São Miguel, da casa paroquial, da casa dos romeiros e um posto para o policiamento. Em 29 de fevereiro de 1916, consegue autorização da Igreja Católica para a realização das missões no local⁷¹. Em 15 de agosto de 1916 iniciaram as missões no Cemitério do Peixe, promovidas por padres redentoristas holandeses. Do mesmo modo como Canequinho conseguiu essa autorização, outros fazendeiros também conseguiram⁷². As missões dirigidas pelos padres redentoristas ocorreram em diversos lugares na região centro-norte de Minas Gerais, principalmente a partir de 1906 quando os missionários redentoristas fixaram-se em Curvelo. Em algum momento, que não se sabe ao certo, a missão passou a se chamar Jubileu de São Miguel e Almas. O primeiro registro do culto à São Miguel aparece no jornal “O Pão de Santo Antônio”, em 1929. Já o primeiro registro que chama as missões de Jubileu aparece no jornal “Estrela Polar” em 1935.

Correram com muita animação e proveito, nesse lugar, as Santas Missões (...) Compareceram umas 5.000 pessoas à localidade, onde não existe nenhum habitante; reúne-se o povo em ocasião, como essa, afim de prestar homenagem a S. Miguel e em benefício das almas, cujos corpos foram alli sepultados. O resultado das missões foi o seguinte: 1.578 confissões e 3.000

⁷¹ Registro de provisões, livro 6, p.150, Arquidiocese de Diamantina.

⁷² A maior parte dessas festas já não existem mais. Diferente do Jubileu no Cemitério do Peixe que permanece vivo.

communhões, tendo havido muitos baptisados, casamentos (PÃO DE SANTO ANTÔNIO, 1929, p.3).

Differe de todos os outros logares, pelo facto curioso de ter vida e movimento, sómente em 4 ou 5 dia durante o anno. É de 10 a 15 de Agosto, por occasião do Jubileu annual das almas. Tão singular como o seu nome, é o arraial de Cemiterio do Peixe. Dista 5 legoas alem de Gouvêa. Differe de todos os outros logares, pelo facto curioso de ter vida e movimento, sómente em 4 ou 5 dia durante o anno. É de 10 a 15 de Agosto, por occasião do Jubileu annual das almas. Nesses dias, Cemiterio do Peixe desperta e vive(...). Quem passa alli por aquelles dias, leva a melhor das impressões. Mas, são só quatro dias cheios. Passados os quaes, apagam-se os fôgos, desarmam-se as barracas; e, apóz um exodo completo daquelles improvisados habitantes, entra o arraial na costumeira quietude. É uma grande saudade paira naquellas cercanias.(...)Pregaram alli este anno, o jubileu, os Rvmos. Redemptoristas, Snrs. Pe. Thiago Boomars, Pe. Godofredo Stribos e Pe. Mathias Moonen. Houve 2458 confissões, 4400 communhões, 22 casamentos e 20 baptisados (...) Que Deus recompense aos incasaveis missionarios, ás pessôas que promovem esse jubileu annual, e aos peregrinos, que com grandes sacrificios, allli accorrem todos os annos para fazer a sua paschoa e lucras as indulgencias (ESTRELA POLAR, 1935, p.4).

As notícias apresentadas anteriormente, dão uma ideia sobre como era a festa. Com as dinâmicas do tempo algumas tradições permaneceram, enquanto outras se modificaram. As notícias destacam o movimento, a peregrinação, mesmo com as dificuldades. Segundo os mordomos do mastro no ano 2019, senhor Mário e dona Belosina, não havia estrada de carro para chegar ao “Peixe”. Só se chegava de tropa, cargueiro e carro de boi. A fotografia abaixo, feita pelos padres redentoristas, mostra como era o Cemitério do Peixe na década de 1930. Podemos ver, por exemplo, casas feitas de capim, outras de adôbe e acampamentos de pano, além dos animais equinos e bovinos.



Figura 1: Cemitério do Peixe. Fonte: Província do Rio (Álbum 72 ,circa 1934)

O casal Rosário e Graciliano, frequentadores do Peixe “desde a barriga da mãe”, contou-nos sobre como as casas eram construídas antigamente. Eles construíram sua casa no mesmo lugar onde o pai e, anteriormente, o avô do sr. Graciliano também havia construído. Sra. Rosário destaca que as casas anteriores eram cobertas com ramos de plantas e o chão forrado com capim. Esse é um fato próprio do “Peixe”, com o passar do tempo, os devotos passaram a construir para usufruto durante o Jubileu, uma pequena casinha, algumas de um, dois ou três cômodos. Segundo a tradição, os devotos têm essa possibilidade de construir no local, uma vez que o terreno pertence às almas. Em 1940, um ano antes da sua morte, Canequinho doou em cartório, todo o terreno para as “Almas do Cemitério do Peixe”.

2. O Jubileu de São Miguel e Almas na atualidade

O que era Romaria? Um caminhar, muitas vezes penoso, doloroso até, em condições voluntariamente precárias, por isso demorado, mas cheio de encantos – imersão numa natureza selvagem e encontros lúdicos no caminho – até a concretização da apresentação e presença do peregrino a um “Santo”: santuário próximo ou longínquo, Sagrado feito gente, com quem se conversa, se troca bens, energia e saúde (promessas), perto de quem se vive uma pequena porção de tempo, o tempo feito Festa: comida, bebida, encontros, dança; até a volta para um cotidiano transfigurado, já na espera de outra romaria. Um ritmo de vida – e na vida (SANCHIS, 2006, p.86).

O Jubileu de São Miguel e Almas atualmente tem duração de 4 dias. Em 2019 foi realizado entre 15 e 19 de agosto. Os fiéis e devotos das almas e de São Miguel vêm de diferentes lugares. Majoritariamente, as pessoas vêm de cidades da região, que estão na Serra do Espinhaço Meridional. O “Peixe” é o ponto de encontro e reencontro entre os moradores das localidades rurais: Camilinho, Capitão Felizardo, Córrego da Luz, Tombadouro, Vassalo, Serra Talhada, Espinho, Fechados, Costa Sena, Andrequicé e outras mais. Há também moradores de cidades como: Gouveia, Conceição do Mato Dentro, Datas, Presidente Kubitschek, Congonhas do Norte, Diamantina e Serro. E pessoas vindas de cidades maiores e mais distantes (muitas são parentes daqueles que vivem mais próximos ao vilarejo) como: Curvelo, Nova Serrana, Contagem, Betim, Ribeirão das Neves, Belo Horizonte, entre outras. E, ainda, pessoas que moram em outros estados, como Rio de Janeiro e São Paulo. Desse modo, o Jubileu de São Miguel e Almas apresenta característica aglutinadora, possibilitando aqueles parentes que se dispersaram se reencontrarem no “Peixe”.



Figura 2: Vilarejo do Cemitério do Peixe. **Fonte:** Foto do autor (15/08/2012)

A Festa revela um momento de fortalecimento da identidade e da memória do grupo. Durante a festividade, as comunidades locais promovem a preservação das tradições recebidas das gerações passadas, mantendo seus laços umbilicais com o espaço, o ambiente e o grupo social. Contudo, nem todos que frequentam a festa são parentes de pessoas da região, ou tem o vínculo umbilical com o lugar. Existem pessoas que se deslocam até o “Peixe” devido a fé em São Miguel e Almas, pagando e agradecendo milagres. E outras pessoas que vão em busca da socialização e diversão que o evento possibilita. Assim, a festa é composta por diversos grupos, que chegam em diferentes dias. O movimento se inicia na quinta-feira, primeiro dia do Jubileu. Os primeiros que chegam têm como principal função organizar a casa ou o lugar para acampar. Após isso, fazem as primeiras orações na capela e no cemitério. Ao longo dos dias de festa, essa rotina faz parte da peregrinação interna. Ir ao cemitério, à capela, à casa de amigos e parentes. Além desses lugares, as pessoas também frequentam a Rua do Fogo, ponto onde está concentrado o comércio, os bares e barraquinhas de comidas e bebidas. Lugar de diversão, com música alta (funk, sertanejo, axé, forró e arrocha), pessoas dançando e bebendo. É a parte profana da festa.

Nos dias de hoje, assim como foi no passado, quando esses devotos vão participar da festa, precisam levar consigo todo o necessário para a subsistência, desde comida (incluindo condimentos, açúcar, sal, banha, óleo, pimenta etc.), utensílios de cozinha (prato, panela, pano de prato, copo, vassoura, garrafa de café etc.), roupas de cama (colchão, travesseiros e cobertores), objetos e produtos de uso pessoal (como sabonete, toalha, roupas). Os devotos,

principalmente aqueles que moram na mesma comunidade, costumam fretar coletivamente um caminhão ou caminhonete que vai levar e trazer os seus pertences. Contudo, ainda nos dias de hoje, muitos desses devotos, sobretudo aqueles que moram em comunidades vizinhas, vão para o Cemitério do Peixe a pé, sendo possível ver homens, mulheres e crianças, de todas as idades, com sacolas em suas cabeças e nas mãos, passando por trilhas e atravessando rios para chegar ao Peixe, às vezes seguidos por seus animais domésticos. A prática de peregrinação é uma tradição que é continuamente reproduzida. Gerações e gerações reproduzem os caminhos, ou criam novos, para alcançar o Cemitério do Peixe. Uns para rezar, outros para beber e, talvez, todos para se encontrarem e confraternizarem.

A partir da leitura de Turner (1974), percebemos que no Cemitério do Peixe, durante o Jubileu, é estabelecida uma espécie de *communitas*, uma vez que os papéis sociais cotidianos são suspensos e uma nova vida é criada durante o festejo para as almas. Conforme destaca Perez (2002), a festa não é um simples produto da vida social, mas o próprio ato de produção da vida. É um evento constante e marcante na construção da sociedade. Sua ocorrência se opõe ao ritmo regular e rotineiro do cotidiano. Independente se é uma festa religiosa ou uma festa profana, o que importa é que ela é um espaço privilegiado de reunião das diferenças e de construções sociais. No que tange ao Jubileu de São Miguel e Almas no Cemitério do Peixe, durante os dias de Festa, destacam-se momentos de sociabilidades, trocas e integração entre os frequentadores. No que se refere à parte sagrada do Jubileu, como a alvorada, as missas, a chegada dos cavaleiros, as bênçãos e as procissões, ocorrem no espaço entre a capela e o cemitério. As casas também são espaços de sociabilidade e reciprocidade, congregando parentes e amigos: as pessoas conversam, brincam, cantam, jogam, comem e bebem (TAVARES; CASTRO, 2019).

Em 2019, as celebrações iniciaram na quinta-feira, atingindo seu ápice no final de semana – com o levantamento do mastro e a procissão. A festa representa a religiosidade e a vivência popular do catolicismo, trazendo peculiaridades nas suas formas de manifestação da fé. A Festa apresenta a relação íntima entre vivos e mortos, onderomeiros celebram e agradecem as graças concedidas pelas almas. O Jubileu tem a característica de uma grande reunião de fé e, assim como a romaria, é um mergulho coletivo num acontecimento social total e não apenas uma sensação subjetiva e individual da continuidade da vida (STEIL, 1996). Do mesmo modo como ocorre no Cemitério do Peixe, temos diversas festas no Brasil, ou mesmo santuários, em que ocorrem romarias e peregrinações. A singularidade do Cemitério do Peixe é marcada pelo culto às Almas do Peixe, em um movimento coletivo e familiar, que promove a migração temporária de diferentes gerações de uma mesma família

(bisavós, avós, filhos, netos, bisnetos, genros, noras, amigos e agregados). Muitos repetindo os passos de seus antepassados. A vida cotidiana é deixada de lado e participar do Jubileu é considerado uma obrigação prazerosa e querida. Muitos não podem ficar todos os dias de festa por causa do trabalho, principalmente na roça, mas vão e voltam todos os dias. A romaria representa um dos atos mais sagrados da devoção popular. As pessoas deixam a sua vida cotidiana e expõem-se ao sacrifício da viagem, muitas vezes, por vários dias, para venerar o santo em sua casa (AZZI, 1977).

Para o homem do interior, que vive isolado em sua pequena comunidade rural ou na pequena cidade, a experiência da grande festa do santo, com a afluência de uma massa de devotos é, certamente, uma experiência marcante. Uma romaria que culmina com a festa do santo de devoção é certamente inesquecível! (OLIVEIRA, 1988, p. 117).

Ao longo dos dias o fluxo de pessoas e automóveis aumenta exponencialmente. Carros, motos, ônibus e várias cavalgadas chegam, principalmente no sábado. Ao redor das casas e dos automóveis estacionados, as pessoas montam seus acampamentos. Os grupos são heterogêneos formados por idosos, adultos, jovens e crianças. Os romeiros chegam em muitas excursões de ônibus, vindas de diferentes cidades. Algumas pessoas que têm parentes ou amigos no local, utilizam as casas como base de apoio. Outros utilizam as estruturas básicas que existem no vilarejo, banheiros públicos ou privados que cobram pela utilização. Alguns aproveitam o rio para se banhar e refrescar. Essas pessoas dormem em barracas ou nos próprios ônibus. Também existem excursões que vão para o Peixe e voltam para suas cidades no mesmo dia. A romeira, Sara, contou que todos os anos tem excursões vindas de Curvelo e Inimutaba. Ela pagou setenta reais, com direito a alimentação (almoço no sábado e domingo). Entretanto, segundo Sara, “eles fazem (comida), mas a gente vem prevenido, a gente traz uma farofa, alguma coisa”. Essas pessoas, assim como os demais romeiros, também consomem nas barraquinhas e bares da Rua do Fogo, onde encontram além de diversas bebidas alcoólicas e refrigerantes, churrasquinhos, caldos, feijão tropeiro, salgados, cachorro-quente, hambúrguer, mini-pizza, pastel, doces (cocadas, bombons, pirulitos coloridos, sorvete, picolé, algodão doce, maçã do amor, churros), pipoca, açaí etc. Na Rua do Fogo também é possível encontrar outras mercadorias, muitos produtos domésticos, panelas, vasilhas, panos de prato, etc. O comércio é movimentado, igualmente, por vendedores ambulantes, os quais vendem produtos relacionados ao Jubileu, canecas e camisas com a estampa de São Miguel ou o nome Cemitério do Peixe. Produtores rurais circulam entre as casas oferecendo suas produções,

queijos, doces, entre outros. A venda é feita na hora, ou então, são combinadas encomendas para serem entregues no último dia do Jubileu.

Notamos que durante o Jubileu, a caminhada é fundamental, ela está em todos os rituais. Na sexta a via sacra sai da capela em direção ao cemitério. No sábado, a procissão sai da capela, vai até a casa dos mordomos do mastro, que aguardam junto com a Folia de São Miguel. Juntos, todos saem em procissão, ao som da folia percorrem o vilarejo até chegar ao mastro onde é erguido o estandarte, a bandeira de São Miguel Arcanjo. No domingo após a última missa, o Jubileu é encerrado com uma procissão, onde os devotos carregam as imagens de Nossa Senhora e de São Miguel Arcanjo. Após percorrer o vilarejo, e retornarem para a capela, todos recebem a bênção final e é encerrado o Jubileu.

Ao longo dos dias, os devotos, quando não estão nos rituais religiosos, estão socializando com seus pares, conversando enquanto cozinham e realizam os fazeres da casa. Em determinados momentos, visitam as casas de amigos e parentes. Às vezes sozinhos, mas, no geral, acompanhados, em casal, duplas ou em grupos. Durante todos os dias as pessoas tiram momentos para irem até a igreja, onde rezam e fazem o pedido de oração por alguma alma. Esse pedido é lido durante as missas. A ida ao cemitério é constante, onde também fazem orações. Uma vez no cemitério, os devotos circulam entre os túmulos, e conversam com as pessoas que encontram ali, e que também estão fazendo suas orações. Aqueles que têm parentes enterrados no lugar, sempre tiram um momento para arrumar, lavar, limpar e enfeitar os túmulos de seus familiares. Velas, flores e fotografias são colocadas.

No centro do cemitério existe um cruzeiro, onde as pessoas sempre param para momentos de reflexão e oração, depositando uma doação no cofre das Almas. Ali também ocorrem as rezas do terço. Segundo Brandão (1987), o imaginário católico popular estabelece relações de interferência entre vivos e mortos. Os milagres fazem com que muitos momentos de oração pessoal, familiar ou comunitária, sejam para pedi-los ou para agradecê-los. No cruzeiro do cemitério ocorre uma das principais manifestações da fé, sendo realizada, em homenagem às Almas – que são consideradas milagrosas, ancestrais a quem se recorre e agradece – uma oferta de sementes. Em sinal de agradecimento pela colheita farta, ou para pedir prosperidade para a nova safra, os devotos depositam ao pé do cruzeiro sementes diversas, como punhados de milho, feijão, soja, algodão, abóbora, quiabo, entre outras. Aqueles que pedem às Almas para terem uma boa colheita, ou mesmo, aqueles que precisam de sementes para um novo plantio, podem pegar essas sementes em troca de esmolas para as Almas. Assim, os devotos pegam as sementes deixando um valor simbólico, por exemplo, cinquenta centavos, na caixa depositada ao pé do cruzeiro. Ou, da mesma forma, podem

oferecer outras sementes para haver a troca. Logo, o pé do cruzeiro é um lugar de circulação e troca de sementes, de trocas entre os homens e desses com as Almas. O ato é uma ação simbólica e ritual de extrema importância. Mostra o vínculo e a devoção às almas do Peixe. Temos aqui uma relação de dádiva (MAUSS, 2003). A reciprocidade que envolve os devotos e às almas. A ação de dar, receber e retribuir. Tudo reunido na oferta das sementes. O pedido é realizado, o milagre é alcançado e a promessa é paga. Trata-se de um momento de agradecimento pela vida, pela saúde e pela prosperidade.

Conclusão

A origem do Cemitério do Peixe está relacionada ao período colonial e a exploração de diamantes, que ocorreu na Serra do Espinhaço Meridional em Minas Gerais. A constituição do cemitério nessa área rural, possibilitou que diversas gerações de famílias tivessem a garantia de um campo santo para serem enterradas e, conseqüentemente, a proteção de suas almas. A devoção em torno das almas pode estar relacionada tanto ao culto aos mártires, como as cosmovisões dos povos africanos e seus descendentes em torno do além. Conforme nos mostraram as notícias utilizadas no texto, percebemos o local como ponto de encontro, troca, sociabilidade e devoção. Participar do Jubileu é fortalecer a devoção, a religiosidade, os laços sociais, a cultura e a memória do grupo social. Esses são alguns dos motivos que fazem com que o Jubileu permaneça vivo e dinâmico, provocando emoções e gerando um enorme movimento de peregrinação.

O Jubileu de São Miguel e Almas é um reduto das práticas religiosas católicas no interior do estado de Minas Gerais. É uma vivência religiosa que traz as marcas da ação regularizadora da Igreja Católica, ao mesmo tempo em que há práticas populares do catolicismo. As vivências e as devoções praticadas pelos frequentadores podem ser vistas nos diversos percursos e peregrinações, os quais ocorrem na viagem para o “Peixe” e dentro do vilarejo. Os devotos frequentam a capela, participam das missas e procissões; dentro do cemitério realizam orações para os mortos da família e para todas “Almas do Peixe”; durante a socialização visitam as casas e os acampamentos de parentes e amigos, o mesmo ocorre ao circularem entre os bares da rua do Fogo. O Jubileu de São Miguel e Almas é um epicentro de encontros, detém uma função eminentemente restauradora dos laços sociais e das relações de devoção, aproxima o indivíduo religioso dos seus semelhantes, o que reforça os laços que os unem. Proporciona, dessa forma, o acesso ao sagrado, conservando e dando nova vida a ele.

Referências

- ARIÈS, Philippe. O homem diante da morte. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- AZZI, Riolando. Catolicismo Popular e Autoridade Eclesiástica na Evolução Histórica do Brasil. In: *Religião e Sociedade*. nº 1, Rio de Janeiro, ISER, 1977, p. 125-149
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O festim dos bruxos: estudos sobre a religião no Brasil. São Paulo: Editora Ícone, 1987.
- PEREZ, Léa Freitas. Antropologia da efervescência coletiva. In: PASSOS, Mauro (Org.) *A festa na vida: significados e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- FREITAS, Eliane Tânia Martins. Mortes banais, mortos especiais: devoções populares no Nordeste. *Estudios sobre la Religion*. N15, Newsletter de la asociacion de Cientistas Sociales de la Religiónen el Mercosur, 2003, p. 09-13.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. “Religiões Populares”. In Oscar Beozzo (org). *Curso de Verão II*. São Paulo, paulinas, 1988, p 107-123.
- _____. Adeus à sociologia da Religião Popular. *Religião e Sociedade*, vol. 18, Rio de Janeiro. 1997, p. 43-62.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos funerários e revolta popular no Brasil do século XX*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- RODRIGUES, Cláudia. Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997.
- _____. *Morte e rituais fúnebres*. In.: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. SCHWARTZ, Lília Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- SANCHIS, Pierre. Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso. In: *Ciências Sociales y Religióen*, Porto Alegre, ano 8, nº 8, p. 85-97, outubro de 2006.
- TAVARES, Thiago Rodrigues; CASTRO, Vanessa Gomes de. A comida e o comer durante o Jubileu de São Miguel e Almas no Cemitério do Peixe Iluminuras, Porto Alegre, v. 20, n. 51, p. 323-347, dezembro, 2019.
- TAVARES, Thiago Rodrigues. Religiosidade e devoção em uma pequena cidade do interior de Minas Gerais. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 75(299), 545-567. 2015.
- STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

GT 5: CATOLICISMO E ECOLOGIA

Coordenação

Ana Lúcia Araújo Portes (UFJF)

José Luiz Izidoro

Ementa:

Toda a história humana se encontra de alguma forma relacionada aos diferentes modos através dos quais os seres humanos mantêm uma relação entre si e com a natureza. Porém, a partir da Revolução Industrial, esta relação se torna cada vez mais insustentável, na medida em que a ação humana não respeita o tempo de resiliência próprio aos ciclos naturais. Diante de tais mudanças, o historiador Lynn White Jr. apresentou sua hipótese de que as origens dos problemas ambientais do século XX remontariam à atitude do cristianismo diante da natureza desde o período medieval. O argumento do autor é que o cristianismo ocidental, ao substituir as crenças de sociedades anteriores, cuja relação com a natureza era marcada por uma atmosfera de reverência e sacralidade, teria oferecido um suporte para uma postura de superioridade e exploração do homem frente à natureza. Entretanto, em contradição a este pensamento, já na década de 80, Leonardo Boff defendia a necessidade de integrar a conservação dos recursos naturais às discussões pela defesa dos direitos humanos, proposta que convergiu com a Teologia da Libertação, discutindo a importância da mudança de paradigmas em relação ao cuidado com a casa comum, e que encontrou seu ápice e consolidação em 2015 por meio da publicação da Carta Encíclica do Papa Francisco que se intitula *Laudato si'*: sobre o cuidado da casa comum, a qual trata da grande relevância para a vida cristã da busca de modos sustentáveis de relacionamento com a natureza. Ao aproximar esses temas, o GT busca avançar as fronteiras conceituais na investigação de modalidades de ação e comunicação entre catolicismo e ecologia. Deste modo, interessam-nos estudos relacionados ao papel do catolicismo frente às mudanças de perspectivas diante das questões ecológicas, assim como estudos que se aproximem desta temática e intersecções a respeito do assunto aqui proposto.

e-mail para contato:

alaportes77@gmail.com

jeso_nuap@hotmail.com

ECOLOGIA, UMA ESPERANÇA PARA O SÉCULO XXI: UM CAMINHO DE TRANSIÇÃO ECOLÓGICA RESPEITOSA DO PLANETA.

*Agnaldo Costa Junior**

Resumo

A presente comunicação tem como escopo analisar a dimensão teológica da cultura ecológica, na carta encíclica *Laudato si'* (LS). O objetivo é propor uma teologia da ecologia cristã a partir da denúncia do progresso tecnológico e suas consequências nocivas como raiz humana da crise ecológica, analisando a noção de progresso, nos nn. 106-114. A reflexão discorrerá em dois momentos. No primeiro, propõe-se a analisar cada número citado na carta encíclica de Francisco a respeito do paradigma tecnocrático, mostrando as dificuldades da tecnologia, assim como também uma abordagem crítica às ciências, em particular da epistemologia que está na raiz das ciências modernas, sendo a fonte do paradigma tecnocrático. No segundo, se apresentará a teologia cristã sobre a ecologia presente em *Laudato si'* (LS) com as implicações próprias. Enfim, na conclusão sintetizaremos as ideias mais relevantes do trabalho. O resultado a ser obtido é o de demonstrar que a carta encíclica não apenas avança em uma postura moral, mas também propõe uma “ecologia integral” que permite o cuidado com a “casa comum”, incluindo uma ecologia ambiental e social, uma ecologia cultural e uma ecologia da vida quotidiana.

Palavras-chave: Papa Francisco 1. Ecologia 2. Tecnocrático 3.

* Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo. Docente do Centro Universitário Salesiano (UNISAL) de São Paulo, Campus Pio XI. E-mail: agnaldocj@gmail.com

Introdução

Na *Laudato si'* (LS), o Papa Francisco exorta, a cada um, a repensar o modo de construir o futuro do planeta através do diálogo identificando, de modo geral, o progresso e suas consequências nocivas como raiz humana da crise ecológica. Podem-se identificar as dificuldades que provêm da noção de progresso técnico. Essa identificação concebe que “[...] o imenso crescimento tecnológico não foi acompanhado por um desenvolvimento do ser humano quanto à responsabilidade, aos valores, à consciência. [...] carece de uma ética sólida, uma cultura e uma espiritualidade” [...] (LS, n. 105).

Constata-se, por meio do diálogo, que a *Laudato si'* debate o problema da globalização e do paradigma tecnocrático. Os produtos tecnológicos não são neutros, mas criam um quadro que condiciona o estilo de vida e molda as oportunidades sociais ditadas por certos grupos de poder que dominam a vida econômica e política. Esta abordagem promove a noção de crescimento infinito ou ilimitado. Isto assume a ilusão da disponibilidade infinita. Os problemas da fome e a pobreza não podem ser resolvidos simplesmente por crescimento do mercado. O superconsumo oferece um contraste inaceitável com a miséria desumanizante. A partir deste ponto, o Papa Francisco observa que as raízes mais profundas dos nossos distúrbios atuais estão relacionadas com a orientação, propósito, significado e o contexto social de crescimento tecnológico e econômico.

A proposta aqui colocada, é fazer uma reflexão a partir de dois momentos. No primeiro, analisar os números de 106-114 da encíclica ecológica do Papa Francisco, no que diz respeito ao paradigma tecnocrático, salientando aspectos ético-teológicos do texto pontifício. No segundo, situar brevemente a contribuição da teologia cristã para a espiritualidade ecológica. Dessa forma, concluir com uma possível análise das questões levantadas.

Vemos como necessário salientar a pertinência e atualidade da *Laudato si'* que adota um tom humilde reconhecendo as contribuições históricas do movimento ecológico. No fundo, as virulentas dificuldades que apresenta o sistema econômico e o apelo à regulação financeira que possibilitam o diálogo com a sociedade. A carta encíclica torna-se uma baliza segura para propor uma ecologia integral séria.

A dificuldade da tecnologia em relação à ecologia (ls, n. 110)

Num primeiro momento, a encíclica ecológica reconhece que as manufaturas produzidas pela técnica “[...] não são neutras, mas podem, desde o início até ao fim de um processo, envolver

diferentes intenções e possibilidades que se podem configurar de várias maneiras” (LS, n. 114). Assim, “[...] criam uma trama que acaba por condicionar os estilos de vida e orientam as possibilidades sociais na linha dos interesses de determinados grupos de poder. Certas opções, que parecem puramente instrumentais, na realidade são opções sobre o tipo de vida social que se pretende desenvolver” (LS, n. 107). Como também, “[...] a capacidade de decisão, a liberdade mais genuína e o espaço para a criatividade alternativa dos indivíduos” (LS, n. 108). Consta-se, portanto, que “a vida passa a ser uma rendição às circunstâncias condicionadas pela técnica, entendida como o recurso principal para interpretar a existência” (LS, n. 110).

Em decorrência, uma possível descoberta seria que:

Tornou-se anticultural a escolha de um estilo de vida, cujos objetivos possam ser, pelo menos em parte, independentes da técnica, dos seus custos e do seu poder globalizante e massificador. Com efeito, a técnica tem a tendência de fazer com que nada fique fora da sua lógica férrea, e ‘o homem que é o seu protagonista sabe que, em última análise, não se trata de utilidade nem de bem-estar, mas de domínio; domínio no sentido extremo da palavra (LS, n. 108).

O progresso tecnológico tende a esconder os limites. Assim, é perigoso se o mesmo estiver concentrado nas mãos de poucos, sendo desta forma abusado em nome da utilidade e da segurança, ambas consideradas como necessidades. O Papa Francisco expressa seu pensamento da seguinte maneira: “[...] é possível que hoje a humanidade não se dê conta da seriedade dos desafios que se lhe apresentam, [...]. Neste sentido, ele [ser humano] está nu e exposto frente ao seu próprio poder que continua a crescer, sem ter os instrumentos para controlá-lo” (LS, n. 105).

A tecnologia dá origem à globalização ao permitir a produção em massa e, portanto, o consumismo. Dessa forma, chega-se facilmente à ideia de crescimento infinito ou ilimitado, o que tem entusiasmado muitos economistas, financeiros e tecnólogos. Os efeitos negativos das manipulações da ordem natural podem ser facilmente absorvidos (cf. LS, n. 106).

Nessa direção, o Papa concebe a dificuldade da mercantilização em relação ao desenvolvimento humano. Nessa concepção, comenta Francisco:

[...] que os problemas da fome e da miséria no mundo serão resolvidos simplesmente com o crescimento do mercado. [...] Mas o mercado, por si mesmo, não garante o desenvolvimento humano integral nem a inclusão social. [...] não se criam, de forma suficientemente rápida, instituições econômicas e programas sociais que permitam aos mais pobres terem regularmente acesso aos recursos básicos. Não temos suficiente consciência de quais sejam as raízes mais profundas dos desequilíbrios atuais: estes têm a ver com a orientação, os fins, o sentido e o contexto social do crescimento tecnológico e econômico (LS, n. 109).

Constata-se, por meio do desenvolvimento da tecnologia, que “[...] àqueles que detêm o conhecimento e, sobretudo, o poder econômico para desfrutá-lo, um domínio impressionante sobre o conjunto do gênero humano e do mundo inteiro” (LS, n. 104). Portanto, o Papa Francisco rejeita todas as formas de dominação e estruturas de poder, incluindo as dos economistas da economia, das finanças e das multinacionais. É precisamente a lógica do domínio tecnocrático que leva à destruição da natureza e a exploração das pessoas e populações mais fracas. Observa-se que “o paradigma tecnocrático tende a exercer o seu domínio também sobre a economia e a política” (LS, n. 109), e impede o reconhecimento de que “[...] o mercado, por si mesmo, não garante o desenvolvimento humano integral nem a inclusão social” (LS, n. 109). Silva (2020, p. 83) considera que, o Papa Francisco na encíclica ecológica “[...] almeja repensar a relação entre economia e ecologia, com o intuito de encontrar o caminho para romper a desordem mundial e o empobrecimento sistêmico de grande parte da humanidade”. Nesse sentido, “é preciso questionar o atual modelo de desenvolvimento tecnológico, não centrado no homem, mas no benefício e no lucro de determinados grupos e corporações. Nesse contexto, a humanidade é chamada a harmonizar-se, com ela mesma, com a tecnologia e com a natureza” (SILVA, p. 83).

Embora, o Papa elogie repetidamente os avanços da tecnologia por causa das melhorias na vida humana (cf. LS, nn. 102-103), no entanto, adverte contra o mito de que o progresso científico poderia resolver males ecológicos, sem pôr em questão o nosso modelo de desenvolvimento, os nossos estilos de vida, os nossos modos de produção e de consumo. Diante dessa análise da tecnologia, o paradigma tecnocrático “[...] é incapaz de ver o mistério das múltiplas relações que existem entre as coisas e, por isso, às vezes resolve um problema criando outros” (LS, n. 20) e “buscar apenas um remédio técnico para cada problema ambiental que aparece, é isolar coisas que, na realidade, estão interligadas e esconder os problemas verdadeiros e mais profundos do sistema mundial” (LS, n. 111).

Portanto, o Papa Francisco considera que

a especialização própria da tecnologia comporta grande dificuldade para se conseguir um olhar de conjunto. A fragmentação do saber realiza a sua função no momento de se obter aplicações concretas, mas frequentemente leva a perder o sentido da totalidade, das relações que existem entre as coisas, do horizonte alargado: um sentido que se torna irrelevante. [...] A vida passa a ser uma rendição às circunstâncias condicionadas pela técnica, entendida como o recurso principal para interpretar a existência (LS, n. 110).

Contudo, para resolver os problemas mais complexos do mundo atual, de modo especial do meio ambiente e dos pobres, é necessário alargar a perspectiva científica e técnica para incluir os

contributos da filosofia e da ética social. O ser humano é capaz de conduzir a tecnologia ao serviço de um progresso integral. A esse respeito, a *Laudato si'* (n. 112) considera que [...] é possível voltar a ampliar o olhar, e a liberdade humana é capaz de limitar a técnica, orientá-la e colocá-la a serviço de outro tipo de progresso, mais saudável, mais humano, mais social, mais integral. De fato, verifica-se a libertação do paradigma tecnocrático [...]"

Diante dessa análise que leva em conta somente o uso da razão técnica em detrimento do aspecto antropocêntrico, que é tão fundamental para que ocorra um horizonte alargado, a especialização da tecnologia, no contexto da ecologia integral, consiste numa perspectiva disciplinar estreita que ignora todo o conhecimento. Para tanto, é necessário ter uma consciência atenta para o que está sendo alertado a respeito da especialização tecnológica, visto que ela constitui apenas uma “fragmentação do saber”. Nessa perspectiva, é preciso explorar a contribuição da pessoa humana, percebendo a interligação entre o ser humano e o meio ambiente. Portanto, caminhando numa interdisciplinaridade, frequentemente referido na encíclica e no qual as ciências interagem de forma complementar, assim resolver e buscar soluções em conjunto.

Para proporcionar esse movimento de abertura do contributo humano, é necessário ter uma postura de resistência. O Papa Francisco observa que

a cultura ecológica não se pode reduzir a uma série de respostas urgentes e parciais para os problemas que vão surgindo à volta da degradação ambiental, do esgotamento das reservas naturais e da poluição. Deveria ser um olhar diferente, um pensamento, uma política, um programa educativo, um estilo de vida e uma espiritualidade que oponham resistência ao avanço do paradigma tecnocrático (LS, n. 111).

Por isso, o Papa Francisco propõe um olhar das coisas interligadas. A cultura ecológica deve resistir permanentemente ao paradigma tecnocrático e desenvolver o pensamento global. E resistir ao sistema dominante é pôr a tecnologia ao serviço dos outros e do bem comum.

Constata-se que a *Laudato si'* também debate o problema das ciências, em particular da epistemologia que está na raiz das ciências modernas, dessa forma, Francisco identifica a origem do paradigma tecnocrático. Desse modo, dentro de um modo de pensamento dominado pela razão instrumental, esse paradigma incentiva a concepção do mundo como um estoque de recursos úteis para o ser humano, ou seja, recursos naturais que servem de material para uma exploração mediante a uma tecnociência que está a serviço de um projeto econômico e industrial liberal (REVOL, 2016). Portanto, a ciência no domínio da natureza visando melhorar as condições da vida humana é a origem do paradigma tecnocrático, sendo as verdadeiras causas da crise ecológica contemporânea,

como menciona Silva (2020, p. 72): “[...] uma crise ambiental sem precedentes na história mundial”.

Analisar-se-á em seguida, a concepção dessa encíclica sobre a teologia e a espiritualidade cristã em relação à ecologia. Para Francisco, “[...] a crise ecológica é um apelo a uma profunda conversão interior” (LS. n. 217).

Qual teologia ecológica cristã está presente em “Laudato Si”?

O conceito ecologia entende-se como “[...] estudo da natureza tomada como um todo em que todas as realidades, inclusive os homens, dependem umas das outras” (BAUCKHAM, 2014, p. 592). Assim, concebe que, recentemente a ação humana interfere e destrói uma rede de dependência e a autonomia dos ecossistemas naturais pondo em risco a natureza, gerando uma crise ambiental, e que dessa forma, “surge, então, uma tarefa teológica, a de criticar e repensar ao mesmo tempo a visão cristã do lugar do homem na criação e sua responsabilidade para com as outras criaturas” (BAUCKHAM, 2014, p. 592). Assim, Silva (2020) considera que “[...] há a problemática teológica que envolve a interpretação do relato da criação do mundo e dos seres humanos (Gn 1-2,4a). [...] esta passagem apresenta uma compreensão que coloca a humanidade no ‘topo’ de toda a natureza, [...]”, fundamentando a destruição da natureza. Portanto, na *Laudato si*, encontra-se uma reviravolta teológica, rompendo com o paradigma antropocêntrico tradicional, não separando o ser humano do resto da natureza criada, mas solidário com o resto da criação. O Papa Francisco, em sua encíclica ecológica, provoca esta revolução, afirmando: “esquecemo-nos de que nós mesmos somos terra (cf. Gn 2,7). O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos” (LS, n. 2).

Revol (2016) considera que Francisco desenvolve uma teologia da criação em diálogo com a ecologia como ciência, ou seja, a biologia dos ecossistemas. A chave para interpretar essa proposição é o fato de que no parágrafo 138 encontra-se o início da elaboração do conceito de ecologia integral, a definição científica de ecologia. Portanto, a ecologia, como a ciência estão em função da teologia, já que “tudo está ligado”.

Assim, a teologia cristã sobre a ecologia a partir da *Laudato si* assume uma posição de interdisciplinaridade. Além disso, o Papa Francisco, em sua encíclica ecológica, adota o desenvolvimento sustentável e da ação climática baseada nos princípios da precaução e da responsabilidade comum como obrigações morais. Com isso, obriga-se a mudar as relações de dominação entre nós e com a natureza, dominação esta descrita como pecaminosa, afetando, assim,

as nossas relações com Deus Trino e as relações de fraternidade. Portanto, a prioridade é dar ao mais pobre, já que o paradigma atual possui uma ética utilitária e uma prioridade dada ao progresso tecnológico e ao consumismo, reduzindo a liberdade humana. Dessa forma, a solução da crise ecológica reside, pois, na educação, numa conversão ecológica segundo o modelo da Trindade, uma conversão que é espiritual e cultural, tanto individual como comunitária. É necessário abandonar o consumismo pela sobriedade, a cultura do domínio do outro e da natureza em favor da fraternidade uns com os outros. Por fim, a ecologia torna-se central à mensagem cristã.

Nesse sentido, é preciso ajustar a vida ao imperativo ecológico, infundindo-a numa dimensão espiritual. A *Laudato si'* compromete um mergulho ecológico e espiritual, ou seja, viver segundo os preceitos da ecologia integral defendido pelo Papa Francisco. Dessa forma, é necessário refletir sobre a conversão ecológica que é entender que existe um impacto entre as práticas humanas e o meio ambiente. A conversão ecológica ajuda a perceber que existe uma unidade profunda no mundo criado. Portanto, surgem dois modelos: por um lado, consumir mais do que o nosso ambiente pode suportar, a cultura do descarte. Por outro lado, a contemplação, o louvor, ou seja, é o próprio significado da *Laudato si'*, “Louvado seja”. Uma vez visto a beleza das coisas, não se quer estragá-las. A conversão ecológica não é apenas negativa, mas também admirativa, na beleza de se sentir unido a um ambiente, a uma terra, etc. Em resumo, é uma questão de mudar as nossas atitudes interiores e um apelo a uma nova solidariedade universal. Assim expressa Francisco:

“Precisamos de um debate que nos una a todos, porque o desafio ambiental que vivemos e as suas raízes humanas dizem respeito e têm impacto sobre todos nós. [...] Infelizmente, muitos esforços na busca de soluções concretas para a crise ambiental acabam, com frequência, frustrados não só pela recusa dos poderosos, mas também pelo desinteresse dos outros. As atitudes que dificultam os caminhos de solução, mesmo entre os crentes, vão da negação do problema à indiferença, à resignação acomodada ou à confiança cega nas soluções técnicas. Precisamos de nova solidariedade universal” (LS, n. 14).

No coração da *Laudato si'* encontramos as questões fundamentais relacionadas com o sentido da vida: “Com que finalidade passamos por este mundo? Para que viemos a esta vida? Para que trabalhamos e lutamos? Que necessidade tem de nós esta terra?” (LS, n.160). Nestas questões todos podem se encontrar, porque estas questões são dirigidas a cada um pessoalmente, mas também às sociedades e à humanidade como um todo. Assim, as diferentes visões podem-se dialogar para construir um coletivo para cuidar da casa comum.

Para apoiar este questionamento existencial, a espiritualidade cristã tem muito a oferecer. Assim, a *Laudato si'* propõe aos cristãos “[...] algumas linhas de espiritualidade ecológica que nascem das convicções da nossa fé, pois aquilo que o Evangelho nos ensina tem consequências no

nosso modo de pensar, sentir e viver” (LS, n. 216). Portanto, são muito mais do que ideias ou doutrinas: são “[...] motivações que derivam da espiritualidade para alimentar uma paixão pelo cuidado do mundo” (LS, n. 216), ou seja, “[...] uma moção interior que impele, motiva, encoraja e dá sentido à ação pessoal e comunitária” (LS, n. 216).

Por fim, o Papa Francisco conclui, à luz da Trindade, que tudo está em relação:

Para os cristãos, acreditar em um Deus único que é comunhão trinitária, leva a pensar que toda a realidade contém em si mesma uma marca propriamente trinitária. [...] As Pessoas divinas são relações subsistentes; e o mundo, criado segundo o modelo divino, é uma trama de relações. As criaturas tendem para Deus; e é próprio de cada ser vivo tender, por sua vez, para outra realidade, de modo que, no seio do universo, podemos encontrar uma série inumerável de relações constantes que secretamente se entrelaçam. [...] Tudo está interligado, e isto convida-nos a maturar uma espiritualidade da solidariedade global que brota do mistério da Trindade (LS, nn. 239-240).

Portanto, a teologia pode oferecer grande subsídio espiritual e teológico para a ecologia, instigando a pensar as relações de Deus, dos humanos e do criado pelo viés da inter-relação ecológica (BAUCKHAM, 2014). A espiritualidade ecológica possibilita contemplar a presença da Trindade em face de todas as coisas que existem e se relacionam. Como menciona Papa Francisco: “Tudo está interligado. [...] tudo está relacionado” (LS, nn. 117.120).

Considerações Finais

A proposta de reflexão “Ecologia, uma esperança para o século XXI: um caminho de transição ecológica respeitosa do planeta” quis ser uma tentativa de interpretação da dificuldade que a tecnologia apresenta para ter um olhar de conjunto (c.f. LS, n. 110). O ensino da Igreja não condena a ciência e a tecnologia. Pelo contrário, elas podem produzir beleza. Mas, elas estão se tornando cada vez mais instrumentos de alguns. Dessa forma, é o gosto pelo poder que está no centro da crise ecológica. Em Gênesis, a árvore do jardim do Édem significa que o humano não é o dono absoluto do mundo e que não pode dispor dele como lhe apetece. Não é a vontade de dominar uma manifestação do pecado original?

O Papa Francisco vai, então, mais fundo no paradigma tecnológico, detectando nele o desejo do ser humano de possuir as coisas, para manipulá-las. Entretanto, mais do que isso, a tecnologia condiciona o nosso estilo de vida no interesse dos grupos de poder. Aqueles que possuem tecnologia são movidos não pela utilidade ou bem-estar, mas pela dominação. E, como resultado, a liberdade mais genuína e as capacidades criativas alternativas dos indivíduos são

reduzidas. Assim, *Laudato si'* debate virulentamente o desenvolvimento tecnológico orientado à corrida do lucro.

No que diz respeito à especialização da tecnologia, constata-se que a encíclica *Laudato si'* alerta contra a instrumentalização do conhecimento científico para solucionar problemas ecológicos. Ela é otimista sobre o envolvimento do ser humano na pauta ambiental e acredita que as ciências humanas são capazes de dar respostas para os desafios. Dessa forma, o aspecto antropocêntrico é fundamental para alargar o horizonte, assim, percebe-se a interligação entre o ser humano e o meio ambiente. O Papa Francisco observa que “uma ciência que pretenda oferecer soluções para os grandes problemas, deveria necessariamente ter em conta tudo o que o conhecimento gerou nas outras áreas do saber, incluindo a filosofia e a ética social” (LS, n. 110). E, nesta linha de pensamento, ciência e tecnologia são fundamentais, mas, incluindo a contribuição das ciências sociais aplicadas e humanas, vitais quando se trata de um horizonte alargado numa pauta de uma ecologia integral.

No entanto, em oposição a uma utilização da especialização tecnológica, Francisco concebe a cultura ecológica como resposta que impele a uma visão ampla das “coisas que, na realidade, estão interligadas [...]” (LS, n. 111) e, conseqüentemente, de contemplar diferentemente, argumentando que: “[...] um pensamento, uma política, um programa educativo, um estilo de vida e uma espiritualidade que oponham resistência ao avanço do paradigma tecnocrático” (LS, n. 111). Portanto, a cultura ecológica deve resistir permanentemente ao paradigma tecnocrático e ao desenvolvimento global, porque não basta resolver um problema ambiental com uma solução técnica simples. É preciso por a tecnologia a serviço de outros e do bem comum. Por fim, é urgente avançar em uma revolução cultural para recuperar os valores e os grandes propósitos que foram destruídos no atual frenesi megalomaniaco da ciência e da tecnologia.

Por outro lado, segundo Revol (2016), na *Laudato si'* recomenda-se o debate científico a respeito da ecologia e compreende os riscos da crise ecológica que implica na necessidade do diálogo entre a ciência e a teologia. Constata-se, portanto, como afirma na *Evangelii gaudium que* (EG, n. 242) “[...] o diálogo entre ciência e fé também faz parte da ação evangelizadora que fovece a paz”. E continua o Papa Francisco dizendo que “quando algumas categorias da razão e das ciências são acolhidas no anúncio da mensagem, tais categorias tornam-se instrumentos de evangelização; é a água transformada em vinho” (EG 132). Por fim, como a ecologia é uma disciplina científica, o método para utilizar é o diálogo entre a ecologia e a teologia. A ecologia desafia a fé em relação à natureza.

A mensagem principal da *Laudato si'* consiste em que tudo está ligado: a ecologia ambiental, as questões sociais e econômicas. É preciso ouvir o “clamor dos pobres e da terra” tanto quanto rejeitar a “cultura do descartê” e trazer uma dimensão espiritual ao compromisso de preservar o planeta. Portanto, é um apelo a renovar o vínculo com a natureza, com os outros, consigo mesmo e com Deus. Estas relações são interdependentes, por isso, a ecologia é uma esperança para o século XXI.

Se não mudar de paradigma civilizatório, se não reinventar relações mais benevolentes e sinérgicas com a natureza, dificilmente se projetará para o futuro (Boff, 2003, p. 15). Assim, o Papa Francisco, em face da pandemia do covid-19, concebe que “o progresso humano autêntico possui um caráter moral e pressupõe o pleno respeito pela pessoa humana, mas deve prestar atenção também ao mundo natural e ‘ter em conta a natureza de cada ser e as ligações mútuas entre todos, em um sistema ordenado’” (LS, n. 5).

Pode-se concluir que a teologia cristã tem muito a contribuir com uma espiritualidade respeitosa do planeta, ou seja, uma atitude ética da necessidade solidária entre o humano e ao resto da Criação. A encíclica ecológica *Laudato si'* quer ser um subsídio teológico e espiritual para uma ecologia cristã. Aqui novamente, o objetivo é de cultivar o respeito à natureza, não sendo o humano dominador dela, mas ajudado pela ciência e técnica alargar a consciência de que o ser humano faz parte de um todo. Essa visão ajudará a definir uma espiritualidade ecológica.

Há muito ainda a dialogar, discutir e ouvir sobre a realidade ecológica. Mais que gerar uma reviravolta na forma de abordar, na Igreja, a questão do meio ambiente, já que as considerações ecológicas eram periféricas à mensagem católica, desta forma, este importante texto do magistério ordinário pontifício quer comprometer todos por uma ecologia integral, vivendo realmente uma conversão ecológica, convidando cada um a mudar as relações de dominação entre si e com a natureza.

Referências

BAUCKHAM, Richard. Ecologia. In: LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de teologia**. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 2014.

BOFF, Leonardo. As idades da globalização. **Utopía y Praxis Latinoamericana**. Venezuela, v. 7, n. 16, pp. 101-110. Marzo 2002. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27901609>>. Acesso em: 26 set. 2020.

_____. **Ética e Moral: A busca dos fundamentos**. Petrópolis: Vozes, 2003.

PAPA FRANCISCO. *Evangelii gaudium*: Exortação Apostólica do Santo Padre sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Brasília: Edições CNBB, 2013.

_____. *Laudato si'*: Carta Encíclica do Santo Padre sobre o cuidado com a casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

SILVA, Weliton Angelino da. A Bíblia e a crise ecológica: reinterpretando Gn 1,28 frente ao paradigma tecnocrático. **Revista Contemplação**, Marília-SP, n.22, pp.71-84, 2020. Disponível em: < <http://fajopa.com/contemplacao/index.php/contemplacao/article/view/237/256>>. Acesso em: 25 set. 2020.

REVOL, Fabien. Le Pape et les science dans la lettre encyclique *Laudato si'*. **Histoire, Monde e Cultures Religieuses**. Lyon, v. 40, n. 4, p. 71-80. Déc. 2016. Disponível em: < <https://www.cairn-int.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses-2016-4-page-71.htm>>. Acesso em: 25 set 2020.

A URGÊNCIA DA UNIÃO DA ECOLOGIA COM A ANTROPOLOGIA EM FACE DA PANDEMIA NA VISÃO DO PAPA FRANCISCO

*Nelson Maria Brechó da Silva**

Resumo

A proposta de comunicação do presente artigo procura situar, por um lado, o contexto da encíclica *Laudato Si'* de 2015, no seu terceiro capítulo, *A raiz humana da crise ecológica*, no qual realça no item terceiro *A crise do antropocentrismo e as suas consequências*. Examina-se a análise do antropocentrismo moderno segundo a leitura que o Papa Francisco realiza a partir do pensamento de Romano Guardini de que a razão técnica se encontra acima da realidade. Ele evoca a necessidade de unir a ecologia com a antropologia, no intuito de resgatar as peculiares capacidades do ser humano: conhecimento, vontade, liberdade e responsabilidade. Por outro, focaliza-se a obra *Vida após a pandemia*, 2020, em que o Papa Francisco coloca na sua reflexão *Superar os desafios globais* uma releitura da *Laudato Si'*, no tocante à deterioração da casa comum; e da exortação apostólica *Querida Amazônia*, 2020, com o tema da profecia da contemplação. Para essa proeza, ele constata a

* Doutor em Filosofia (PUC-SP). Doutorando em Teologia (PUC-SP). Membro do Grupo de Pesquisa Ética e Filosofia Política da PUC-SP e Literatura Joanina também pela PUC-SP. Professor do Departamento de Teologia (Faculdade João Paulo II - Marília / SP). E-mail: nelsonbrecho@yahoo.com.br

falha da pessoa na preservação da “casa-jardim” e ressalta a visão dos povos originários, detentores da sabedoria da harmonia em “bem-viver” na Terra. Assim, esta comunicação se torna profícua no desejo de dialogar o catolicismo com a ecologia e a antropologia em face do cenário pandêmico.

Palavras-chave: Ecologia. Antropologia. Casa comum. Casa-jardim. Bem-viver.

Introdução

A pandemia do Coronavírus gerou uma grande oportunidade de reflexão e de posicionamento em torno do mundo. As pessoas são convidadas ao exercício de avaliar a caminhada realizada no decorrer da vida e da forma como dirigem o olhar ao outro não como objeto a obtê-lo como posse e, conseqüentemente manipulado. Todavia, o olhar deve conduzir ao cuidado no desejo de valorizar a dignidade humana em virtude da sua preservação e da possibilidade de alargar os horizontes da missão.

A missão é, de fato, desafiadora, posto que revela a vulnerabilidade humana, assim como a urgência de refletir a Ecologia com a Antropologia, a fim de sanar as feridas do egoísmo e do relativismo, provenientes da especialização da tecnologia e do paradigma tecnocrático na visão do Papa Francisco na encíclica *Laudato Si'* de 2015 e da exortação apostólica *Querida Amazônia* de 2020. Por essa razão, busca-se discutir a crise antropocêntrica na modernidade com a deterioração da “casa comum” e os desafios da postura profética da contemplação.

Outrossim, a necessidade de unir a Ecologia com a Antropologia em vista da preservação da “casa jardim”. Para tanto, averiguam-se o texto *Pandemia e fraternità universale* da Pontifícia Academia para a Vida de 2020, no que diz respeito aos anticorpos da solidariedade na pandemia; bem como a obra *Vida após pandemia* do mesmo ano, no tocante à visão antropocêntrica dos povos originários relacionada à harmonia em bem-viver na Terra.

1. A crise antropocêntrica na modernidade com a deterioração da “casa comum”

Na encíclica *Laudato Si'*, o Papa Francisco argumenta que antropocentrismo moderno acabou, paradoxalmente, por colocar a razão técnica acima da realidade. Ele cita uma frase de Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit* [tradução nossa do alemão. O fim da era moderna] de que o ser humano “já não sente a natureza como norma válida nem como um refúgio vivente. Sem se pôr qualquer hipótese, vê-a, objetivamente, como espaço e matéria onde realizar uma obra em que se imerge completamente, sem se importar com o que possa suceder a ela”. (GUARDINI in

FRANCISCO, 2015, n. 115). Assim debilita-se o valor intrínseco do mundo. Mas, se o ser humano não redescobre o seu verdadeiro lugar, compreende-se mal a si mesmo e acaba por contradizer a sua própria realidade.

Além disso, no que concerne aos tempos modernos, segundo o Papa Francisco, verificou-se um notável excesso antropocêntrico, que hoje, com outra roupagem, continua a minar toda a referência a algo de comum e qualquer tentativa de reforçar os laços sociais. Por isso, chegou a hora de prestar novamente atenção à realidade com os limites que a mesma impõe e que, por sua vez, constituem a possibilidade dum desenvolvimento humano e social mais saudável e fecundo. Uma apresentação inadequada da antropologia cristã acabou por promover uma concepção errada da relação do ser humano com o mundo. Muitas vezes, foi transmitido um sonho prometeico de domínio sobre o mundo, que provocou a impressão de que o cuidado da natureza fosse atividade de fracos. Mas a interpretação correta do conceito de ser humano como senhor do universo é entendê-lo no sentido de *administrador responsável*. (FRANCISCO, 2015, n. 116).

Doravante, o Papa Francisco sublinha a falta de preocupação por medir os danos à natureza e o impacto ambiental das decisões é apenas o reflexo evidente do desinteresse em reconhecer a mensagem que a natureza traz inscrita nas suas próprias estruturas. Quando, na própria realidade, não se reconhece a importância dum pobre, dum embrião humano, dum pessoa com deficiência, só para dar alguns exemplos, dificilmente se saberá escutar os gritos da própria natureza. *Tudo está interligado*. Se o ser humano se declara autônomo da realidade e se constitui dominador absoluto, desmorona-se a própria base da sua existência, porque em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação, o homem substitui-se a Deus, e deste modo acaba por provocar a revolta da natureza. (FRANCISCO, 2015, n. 117).

Quanto ao paradigma tecnocrático, o Papa Francisco sublinha a esquizofrenia permanente, que se estende da exaltação tecnocrática, que não reconhece aos outros seres um valor próprio, até à reação de negar qualquer valor peculiar ao ser humano. Contudo, não se pode prescindir da humanidade. Não haverá uma nova relação com a natureza, sem um ser humano novo. Não há ecologia sem uma adequada antropologia. Quando a pessoa humana é considerada apenas mais um ser entre outros, que provém de jogos do acaso ou dum determinismo físico, corre o risco de atenuar-se, nas consciências, a noção da responsabilidade. Um antropocentrismo desordenado não deve necessariamente ser substituído por um “biocentrismo”, porque isto implicaria introduzir um novo desequilíbrio que não só não resolverá os problemas existentes, mas acrescentará outros. Não se pode exigir do ser humano um compromisso para com o mundo, se ao mesmo tempo não se

reconhecem e valorizam as suas peculiares capacidades de conhecimento, vontade, liberdade e responsabilidade. (FRANCISCO, 2015, n. 118).

Porventura, a crítica do antropocentrismo desordenado não deveria deixar em segundo plano também o valor das relações entre as pessoas. Se a crise ecológica é uma expressão ou uma manifestação externa da crise ética, cultural e espiritual da modernidade, não se pode iludir de sanar a relação com a natureza e o meio ambiente, sem curar todas as relações humanas fundamentais. Quando o pensamento cristão reivindica, ao ser humano, de acordo com o Papa Francisco, um valor peculiar acima das outras criaturas, suscita a valorização de cada pessoa humana e, assim, estimula o reconhecimento do outro. A abertura a um tu capaz de conhecer, amar e dialogar continua a ser a grande nobreza da pessoa humana. Por isso, para uma relação adequada com o mundo criado, não é necessário diminuir a dimensão social do ser humano nem a sua dimensão transcendente, a sua abertura ao Tu divino. Com efeito, não se pode propor uma relação com o ambiente, prescindindo da relação com as outras pessoas e com Deus. Seria um individualismo romântico disfarçado de beleza ecológica e um confinamento asfíxiante na imanência. (FRANCISCO, 2015, n. 119).

A abertura ao outro é fundamental para que a fé cristã seja, realmente, viva e possa ver no meio ambiente a casa como lugar revelador da grandiosidade divina com a riqueza de diferentes personalidades humanas a comporem o cenário de colaboração ecológica. A Antropologia precisa ter em vista o valor do humano e de sua função de corresponsável da casa-comum.

Emmanuel Levinas, em seu livro *Totalidade e Infinito* de 1961, proveniente de sua tese de doutoramento em Letras, trata do tema da ética como reflexão central. Ele defende e sustenta a tese de que a ética é anterior à ontologia fundamental existencial e ponto de partida de toda filosofia. Ele entende que o outro se mostra a cada um como um rosto, que não se reduz à forma plástica, e sim representa a alteridade do outro e sua infinita transcendência. Ele afirma: “Outrem permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas o seu rosto, onde se dá a sua epifania e que apela a mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa natureza e que desenvolvemos também na nossa existência”. (LEVINAS, 2008, p. 173).

O Papa Francisco realça de que tudo está relacionado. Com efeito, não é compatível a defesa da natureza com a justificação do aborto. Não parece viável um percurso educativo para acolher os seres frágeis que nos rodeiam e que, às vezes, são molestos e inoportunos, quando não se dá proteção a um embrião humano ainda que a sua chegada seja causa de incômodos e dificuldades: Se se perde a sensibilidade pessoal e social ao acolhimento duma nova vida, definham também outras formas de acolhimento úteis à vida social. (FRANCISCO, 2015, n. 120). O acolhimento da nova vida é fundamental ao ser cristão, visto que garante a fecundidade da vida e o

desenvolvimento de que as coisas se relacionam em virtude da continuidade marcada pelo respeito à dignidade humana.

Espera-se, conforme o Papa Francisco, o desenvolvimento numa nova síntese, que ultrapasse as falsas dialéticas dos últimos séculos. O próprio cristianismo, mantendo-se fiel à sua identidade e ao tesouro de verdade que recebeu de Jesus Cristo, não cessa de se repensar e reformular em diálogo com as novas situações históricas, deixando desabrochar assim a sua eterna novidade. (FRANCISCO, 2015, n. 121). A fé cristã precisa dialogar com a pluralidade de visões presentes no mundo atualmente. Ela não pode se fechar num pequeno grupo e, tampouco pode ser somente estudada no âmbito acadêmico. Ela deve provocar uma experiência mistagógica de ser conduzido pelo mistério a fazer mudança profunda na maneira de ver o mundo. Com isso, o cristão pode traçar pistas pastorais para vivenciar a sua fé de forma autêntica e inovadora.

A exortação apostólica pós-sinodal *Querida Amazônia* do Papa Francisco focaliza cinco desafios para que as pessoas exercitem a profecia da contemplação: a consciência insensível; o valor da diversidade de espécies; a necessidade de encarar a Amazônia com o olhar dos povos nativos; despertar o sentido estético e contemplativo; a Amazônia como um lugar teológico. Desse modo, as pessoas passam a encarar a Amazônia como oportunidade de fazer uma profunda experiência de Deus com a diversidade das espécies e com os povos nativos. Elas podem, acima de tudo, fazer pesquisas na dimensão da Antropologia Cultural no intuito de conhecer a beleza do local, dos alimentos e dos valores, tais como a intimidade com a Amazônia, a fim de reconhecer a valiosa presença do Deus Criador.

O primeiro desafio trata da consciência insensível, de sorte que a constante distração tira a coragem de advertir a realidade dum mundo limitado e finito. Se as pessoas se detiverem na superfície, pode parecer que as coisas não estejam assim tão graves e que o planeta poderia subsistir ainda por muito tempo nas condições atuais. Este comportamento evasivo serve, simplesmente para manter o estilo de vida, de produção e, até mesmo, de consumo. É a forma como o ser humano se organiza para alimentar todos os vícios autodestrutivos: tenta não os ver, luta para não os reconhecer, adia as decisões importantes, age como se nada tivesse acontecido. (FRANCISCO, 2020, n. 53).

O valor da diversidade de espécies corresponde, por sua vez, o segundo desafio. As diferentes espécies têm valor em si mesma. Ora, anualmente, desaparecem milhares de espécies vegetais e animais, que já não poderemos conhecer, que os nossos filhos não poderão ver, perdidas para sempre. A grande maioria delas extingue-se por razões que têm a ver com alguma atividade humana. Por causa de cada pessoa, milhares de espécies já não darão glória a Deus com a sua

existência, nem poderão comunicar a sua própria mensagem. Não tem-se direito de o fazer. (FRANCISCO, 2020, n. 54).

A necessidade de encarar a Amazônia com o olhar dos povos nativos compreende o terceiro desafio. À proporção que se aprende com os povos nativos, pode-se *contemplar* a Amazônia, e não apenas analisá-la, para reconhecer esse precioso mistério que supera a mentalidade; pode-se *amá-la*, e não apenas usá-la, para que o amor desperte um interesse profundo e sincero; mais ainda, pode-se *sentir-nos intimamente unidos a ela*, e não só defendê-la. Com isso, a Amazônia se torna como uma mãe, por causa de que se contempla o mundo, não como alguém que está fora dele, mas dentro, de modo a reconhecer os laços com que o Pai uniu a todos os seres. (FRANCISCO, 2020, n. 55).

Quarto, despertar o sentido estético e contemplativo colocado por Deus no coração de cada pessoa e que, às vezes, deixa atrofiar. Lembre-se de que, quando não se aprende a parar a fim de admirar e apreciar o que é belo, não surpreende que tudo se transforme em objeto de uso e abuso sem escrúpulos. Distintamente, se entra em comunhão com a floresta, facilmente a voz se unirá à dela e transformar-se-á em oração. Disso decorre a conversão interior que possibilita chorar pela Amazônia e, posteriormente gritar com ela diante do Senhor. (FRANCISCO, 2020, n. 56).

A Amazônia como um lugar teológico consiste no quinto desafio. Jesus disse: “Não se vendem cinco passarinhos por duas pequeninas moedas? Contudo, nenhum deles passa despercebido diante de Deus” (Lc 12, 6). Deus Pai, que criou com infinito amor cada ser do universo, chama cada pessoa a ser seu instrumento para escutar o grito da Amazônia. Se acudir a este clamor angustiado, tornar-se-á manifesto que as criaturas da Amazônia não foram esquecidas pelo Pai do céu. (FRANCISCO, 2020, n. 57).

A partir dos dados elencados, percebe-se a deterioração da casa-comum através do mero consumo das riquezas do meio ambiente. As pessoas, simplesmente utilizam de forma exploratória e invasiva, sem respeitar a própria variedade das espécies, que tornam surpreendente e encantador a natureza. O uso desenfreado e assolador propiciam ao desencantamento, de maneira a tornam a floresta num simples pasto a ser destinado à agropecuária e pecuária, perdendo toda a diversidade de animais e de plantas que antes existiam.

Por conseguinte, ser profeta da contemplação sugere o caminho mais viável para lutar pela Amazônia a fim de não torná-la um futuro deserto cinzento e seco. O eco da voz profética é capaz de abalar o murmúrio da classe autoritária e exploradora, pois alarga o caminho em direção à contemplação, que permite contemplar em cada criatura, desde as mais pequenas até as maiores a beleza do amor divino. Assim, ser profeta contemplativo abre luz ao caminho para que cada pessoa

possa deixar os seus rastros de cuidado, de amor e de zelo. Ser cristão deve conciliar a dimensão profética da contemplação para que a casa não venha a se deteriorar totalmente.

2. A união da Ecologia com a Antropologia em vista da preservação da “casa jardim”

Quando se medita a união da Ecologia com a Antropologia, nota-se uma nova maneira de ver o mundo a partir da ética do cuidado. Nesse sentido, o momento pandêmico exige da pessoa o isolamento, mas sem perder a dimensão comunicativa através de gestos que geram a vivência da caridade e da justiça, como por exemplo, a preocupação com as pessoas ao redor, vizinhos, bairro, cidade e igreja. Isso implica entrar em contato por telefone, Internet e ir ao encontro presencial com o cuidado para expressar a solidariedade com o outro, por meio da escuta atenta, da ajuda espiritual e material.

A Pontifícia Academia para a Vida no seu texto italiano, *Pandemia e fraternità universale*, apresenta que toda a humanidade está sob teste. Desse modo, a pandemia de Covid-19 coloca as pessoas em uma situação de alcance sem precedentes, dramático e global, uma vez que o seu poder de desestabilizar o projeto de vida cresce dia após dia. A difusão da ameaça põe em causa evidências que foram tidas como certas no modo de vida de cada um. As pessoas estão sofrendo dolorosamente um paradoxo que nunca imaginaram, pois para sobreviver à doença, precisam-se se isolar um do outro, mas se aprendessem a viver isolados um do outro, só poderiam perceber o quão essencial é viver para os outros a vida. (tradução nossa do italiano. PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, 2020, p. 1). A desestabilização é perceptível, inclusive na ordem econômica, na qual o preço de alimentos básicos aumenta freneticamente, de forma a prejudicar as famílias carentes, que não conseguem dar conta de pagar as contas mensais.

Outro ponto interessante abordado pela Pontifícia Academia para a Vida corresponde aos limites da ciência, visto que as pessoas não são donas do destino e a ciência, também mostra seus limites. As pessoas já tinham consciência disso, porque os seus resultados são sempre parciais, tanto porque se concentra, por conveniência ou por razões intrínsecas, em alguns aspectos da realidade deixando os outros de fora, quanto pelo próprio status de suas teorias, que são provisórias e revisáveis. Mas, na incerteza que experimentam antes do Covid-19, as pessoas apreendem com uma nova clareza a gradualidade e a complexidade exigidas pelo conhecimento científico, com seu método e necessidades de avaliação. (tradução nossa do italiano. PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, 2020, p. 2).

Vale ressaltar a importância do investimento financeiro em torno das ciências, tanto no campo biológico, exato e humano por parte do governo. O avanço da pesquisa científica deve envolver todas as áreas das ciências. No entanto, percebe-se cada vez mais a diminuição no apoio do estudo e da investigação nos jovens cientistas. Assim, somente poucos conseguem desenvolver pesquisas referentes ao mestrado e ao doutorado. Alguns realizam, ainda por instituições particulares com dificuldades para pagarem as mensalidades que, geralmente são altas.

As comunidades religiosas, segundo Habermas, no seu texto *Fé e saber*, precisam traduzir suas convicções numa linguagem pública. Desse modo, o Estado liberal deve ser aberto, a fim de possibilitar as manifestações religiosas de cada denominação religiosa.

A liberdade religiosa tem como contrapartida, de fato, uma pacificação do pluralismo das visões de mundo cujos custos se mostraram desiguais. Até aqui, o Estado Liberal só exige dos que são crentes entre seus cidadãos que dividam a sua identidade, por assim dizer, em seus aspectos públicos e privados. São eles que têm de traduzir as suas convicções religiosas para uma linguagem secular antes de tentar, com seus argumentos, obter o consentimento da maioria. (HABERMAS, 2013, p. 15).

A argumentação secular, bem como a religiosa não podem perder de vista a perspectiva do outro, como aquele que torna fluido o que é sólido. No diálogo, algumas coisas ganham-se e outras perdem-se, mas sem perder a identidade de cada uma. Habermas expressa:

Os limites entre os argumentos seculares e religiosos são inevitavelmente fluidos. Logo, o estabelecimento da fronteira controversa deve ser compreendido como uma tarefa cooperativa em que se exija dos *dois* lados aceitarem também a perspectiva do outro. (HABERMAS, 2013, p. 16).

A relação de cuidado consiste num tema que, também foi discutido no texto da Pontifícia Academia para a Vida. As pessoas são, portanto, chamadas a reconhecerem, com emoções novas e profundas, que são confiadas uma com a outra. Nunca antes a relação de cuidado foi apresentada como paradigma fundamental da convivência humana. A mudança da interdependência de fato em solidariedade desejada não é uma transformação automática. (tradução nossa do italiano. PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, 2020, p. 3). Abre-se o compromisso solidário e que vai contra a onda da autossuficiência e da exploração humana e do meio ambiente.

Além do mais, a Pontifícia Academia para a Vida afirma a necessidade de uma aliança entre ciência e humanismo, que deve ser integrada e não separada, ou pior ainda, oposta. Uma emergência como a do Covid-19 é derrotada, acima de tudo, com os anticorpos da solidariedade.

(tradução nossa do italiano. PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, 2020, p. 4). A solidariedade é o ponto primordial para que sejam realizados investimentos financeiros no desejo da preservação do mundo, ao invés de querer extrair o investimento somente ao privilégio de poucos. A dimensão econômica precisa caminhar com o apoio da autonomia para que cada pessoa possa contribuir ao bem comum.

No campo religioso, Romano Guardini descreve a vida ressuscitada de Jesus como real. Trata-se de um evento inédito e transformador na história humana.

A vida ressuscitada de Jesus é uma vida real, em corpo e alma, em carne e sangue. A vida arrancada, destruída, aniquilada na cruz despertou e bate novamente; embora, sim, em uma condição totalmente nova e transformada. Nossos sentimentos se rebelam contra a demanda de fé. Mas é que, se não fosse assim, teríamos bons motivos para suspeitar, e poderíamos até nos perguntar se, na prática, não estamos aceitando essas histórias como se fossem uma lenda. De fato, o que é afirmado aqui é tão inédito que a reação mais espontânea é se rebelar contra ela. (tradução nossa do espanhol. GUARDINI, 2006, p. 504).

Em face da Pandemia, este pensamento corrobora a urgência de uma transformação na maneira de se relacionar com o mundo, com as pessoas e com Deus. Urge a necessidade da ética do cuidado para que a pessoa possa viver, realmente, em harmonia na casa comum proposta pela *Laudato Si'*.

O Papa Francisco, no seu livro *A vida após pandemia*, no tópico “Superar os desafios globais” mostra que as pessoas são feitas de matéria terrena, e os frutos da terra sustentam a vida. Mas, como recorda o Livro de Gênesis, as pessoas não são simplesmente “terrestres”: cada uma tem, também o sopro vital que vem de Deus (cf. Gn 2,4- 7). (FRANCISCO, 2020, p. 59).

O Papa Francisco postula que carece a responsabilidade das pessoas serem guardiães e administradoras, de modo que se coloca a casa comum, a Terra, em perigo. O egoísmo se manifesta nos gestos desordenados, dentre eles a poluição. Há, com isso, “a deterioração da casa comum” (*Laudato Si'*, n. 61). O meio ambiente é poluído, saqueado e coloca em perigo a própria vida. O Papa Francisco considera o valor dos movimentos internacionais e locais no intuito de despertar as consciências. (FRANCISCO, 2020, p. 60). Faz-se mister uma consciência ecológica crítica a respeito do desmatamento e da comercialização dos animais silvestres, que geram o desequilíbrio ambiental e o afloramento de novos vírus na população. Tal consciência ecológica deve priorizar o respeito pela fauna e pela flora no âmbito de uma antropologia que cuide da natureza como na preservação de uma casa preciosa para futuras gerações.

O Papa Francisco salienta a falha na preservação da casa-jardim. Com efeito, aponta, também o pecado contra a terra, contra o próximo e contra o criador. Falha-se na preservação da terra, da casa-jardim, e na tutela dos irmãos. Peca-se contra a terra, contra o próximo e, em última análise, contra o Criador, o bom Pai que vela sobre todos e quer que vivam juntos em comunhão e prosperidade. Disso resulta pensar sobre como seria a reação da Terra? Há um ditado espanhol que é muito claro sobre esta indagação: “Deus perdoa sempre; nós, homens, às vezes; a terra, nunca’. A terra não perdoa: se deteriorarmos a terra, a resposta será terrível” (FRANCISCO, 2020, p. 60-61).

O Papa Francisco recorda no seu livro o sentido estético e contemplativo de Deus a partir da exortação Querida Amazônia. Com isso, ele desenvolve a profecia da contemplação relacionada ao “bem-viver” em harmonia com a Terra. Algo que necessita, da parte de cada pessoa, o aprendizado com os povos originários, visto que “bem-viver” não é passar bem e sim viver em harmonia.

“despertemos o sentido estético e contemplativo que Deus colocou em nós”. (Ex. ap. pós-sin. Querida Amazonia, 2 de Fevereiro, n. 56). A profecia da contemplação é algo que aprendemos sobretudo dos povos originários, os quais nos ensinam que não podemos cuidar da Terra se não a amamos nem a respeitamos. Eles têm esta sabedoria do “bem-viver”, não no sentido de passar bem, não: mas de viver em harmonia com a Terra. Eles chamam a esta harmonia “bem-viver”. (FRANCISCO, 2020, p. 62).

O Papa Francisco apresenta, na carta encíclica *Fratelli Tutti*, a sua percepção em torno da pandemia e a importância de salvar-se juntos no desejo de recuperar o papel da amizade e da solidariedade, tão essenciais para curar as feridas latentes da vulnerabilidade humana:

É verdade que uma tragédia global como a pandemia de Covid-19 despertou por um tempo a consciência de ser uma comunidade mundial que navega no mesmo barco, onde o mal de um faz mal a todos. Lembramos que ninguém se salva sozinho, que só é possível salvar juntos (tradução nossa do espanhol. FRANCISCO, 2020, n.32).

Diante do cenário apresentado acerca da unidade entre Ecologia e Antropologia, constata-se a relevância do cuidado da casa-jardim. É preciso ressignificar a maneira da pessoa atuar no mundo como corresponsável na obra da criação. Deus, no seu infinito amor, cria cada coisa com a sua beleza re com sinais específicos e encantadores. Dessa forma, cabe à pessoa se espelhar Nele para exercer a autoridade de ver e de colaborar num mundo solidário e humanizador. A pessoa que é iluminada pela Palavra de Deus pode agir com a Sabedoria divina e a inteligência humana para

clarear os caminhos que se encontram esmaecidos e deteriorados pelo ter, poder e prazer causadores da dependência dos humildes em relação à classe demasiadamente autoritária e possessiva.

Considerações finais

As categorias casa comum e casa-jardim nomeadas pelo Papa Francisco são extremamente enriquecedoras, visto que vem ao encontro do momento pandêmico para despertar uma nova consciência fundamentada na preservação da vida e do estreitamento dos laços que caracterizam as verdadeiras amizades. Estas, por sua vez, humanizam e alargam os horizontes no desejo da união entre a Ecologia com a Antropologia.

A consciência que leva em conta a preservação e a corresponsabilidade relembra, por um lado, o pensamento de Levinas acerca da importância de direcionar o olhar ao rosto do outro no intuito de ser desarmado por ele em virtude do egoísmo, de modo que na presença dele, abre-se uma dimensão do infinito, no qual deve-se reconhecer o outro como absolutamente outrem. Isso implica numa alteridade absoluta, pois o rosto permanece sempre absoluto na relação. Com efeito, o fundamento da relação ética se fundamenta no encontro com um rosto, que rompe com as barreiras do egoísmo e da autossuficiência.

Por outro, a visão de Habermas acerca das comunidades religiosas é muito profícua, visto que elas precisam traduzir numa linguagem pública as suas convicções. Tanto a argumentação religiosa quanto a secular podem, no Estado liberal, dialogar sem perder a identidade, posto que o diálogo permite a preservação do outro num trabalho cooperativo. O respeito consiste no espaço que há entre o eu e o tu para que ocorra o bom uso da linguagem, principalmente para garantir as diferenças na unidade e a liberdade. O ser humano passa a ser visto pela sua interligação com o mundo e por aquilo que ele pode fazer para cuidar das feridas vigentes na casa comum, tais como a poluição, o consumismo e o egoísmo exacerbado.

Os povos originários agregam um comportamento essencial, pois eles “sabem bem viver” e não se tornam detentores do mundo, pelo contrário, caracterizam-se pelo dom da profecia da contemplação que consiste em “perder o tempo”. O ato de contemplar quer dizer ver algo inusitado em que não há necessidade de compreensão e sim de sentir e saborear cada experiência como fato único e irrepetível. Disso resulta o remédio a ser utilizado para tratar das feridas da casa-comum, a saber, a solidariedade. Ela pode unir as comunidades religiosas com a secular através de metas que relacionem a Ecologia com a Antropologia, como por exemplo, a preservação de áreas verdes e da reciclagem do lixo.

A urgência da união entre Ecologia e Antropologia sugere meditar a imagem da casa, que remete à intimidade e de que cada pessoa é singular, de modo que possui um jardim a ser preservado. Vale ressaltar o meio ambiente como casa comum a ser cultivado, amado e respeitado, conforme a conduta alicerçada pela corresponsabilidade. Com isso, “perde-se o tempo” para todas as coisas que promovem a autossuficiência e “ganha-se o tempo” no amor e na dedicação conferida no decorrer do dia a dia com objetividade. A pandemia é, portanto, um alerta de que é imprescindível uma Ecologia com a Antropologia em vista do cuidado. Assim, nota-se que o mundo revela a grandeza do Deus Criador, que dá a vida a cada ser por amor.

Referências

FRANCESCO, Papa. *Vida após a Pandemia*. (Prefácio pelo cardeal Michael Czerny. Tradução portuguesa L'Osservatore Romano). Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

FRANCISCO, Papa. *Fratelli Tutti* (Carta encíclica sobre la fraternidad y la amistad social). Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html Acesso em: 5 out. 2020.

_____. *Querida Amazônia* (Exortação Apostólica Pós-Sinodal). Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html Acesso em: 18 jul. 2020.

_____. *Laudato Si'* (Carta Encíclica sobre o cuidado com a Casa Comum). Brasília: CNBB, 2015.

_____. *Querida Amazônia*. (Exortação Apostólica Pós-Sinodal). São Paulo: Loyola, 2020.

HABERMAS, J. *Fé e saber*. São Paulo: UNESP, 2013.

LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2008.

GUARDINI, Romano. *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*. (Título original: *Der Herr: Betrachtungen über die person und das leben Jesu Christi*. Tradutor: Dionisio Mínguez). Madrid: Cristiandad, 2006.

PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA. *Pandemia e fraternità universale*. Nota sulla emergenza da Covid-19, 30 marzo 2020. Disponível em http://www.academyforlife.va/content/dam/pav/documenti%20pdf/2020/Nota%20Covid19/Nota%20osu%20emergenza%20Covid-19_ITA_.pdf Acesso em: 16 jul. 2020.

A GEOPOLÍTICA DA ECOTEOLOGIA CATÓLICA

Renan William dos Santos *

Resumo

Baseando-se em uma perspectiva sociológica, este trabalho procura apontar as conexões entre os discursos ecológicos formulados pelo “núcleo duro” do Vaticano nas últimas décadas e as estratégias de legitimação da Igreja Católica no tabuleiro político global. Apesar de muitas genealogias apologéticas aspirarem ancorar a ecoteologia católica em documentos ancestrais, é em uma participação na ONU, em 1970, que a Igreja Católica apresenta pela primeira vez, na voz de Paulo VI, uma sistematização das possíveis conexões entre a fé cristã e a ecologia. Em diversas ocasiões, João Paulo II e Bento XVI também acionaram o repertório ecoteológico na esteira de eventos globais. Por fim, Francisco, que publicou sua *na Laudato Si'*, publicada às vésperas do Encontro de Paris, também vem buscando recorrentemente o reconhecimento de Estados Nacionais e organizações internacionais para o suporte que a Igreja poderia dar à causa ambientalista. Em todos esses casos, porém, a unificação ansiada não é territorial, mas moral. O discurso ambientalista católico oficial, portanto, funciona e mobilizado nem sempre de forma explícita, como ferramenta de difusão de ensinamentos religiosos particulares sob a moderna roupagem *eco-friendly*.

Palavras-chave: Ecoteologia Católica; Globalização; Geopolítica religiosa

Introdução

O desenvolvimento de políticas de governança mundial encontrou na pauta ambiental um de seus principais pilares de sustentação. Seja entre os defensores de perspectivas mais pragmáticas (unificação e vinculação de arranjos institucionais burocráticos), ou entre os mais “românticos” (“somos todos um só povo”, “uma só cultura” etc.), há ampla concordância de que o enfrentamento da degradação ecológica não pode ser realizado sem tal cooperação internacional, uma vez que seus impactos e origens, ainda que de forma desigual, são inescapavelmente globais.

Em paralelo aos arranjos institucionais construídos e projetados para dar conta desse tema, também vai se constituindo, assim, uma cultura mundialista articulada em torno do ideal de cuidar do planeta. Entre os atores sociais envolvidos nessa articulação, encontram-se, de forma crescente, as diversas religiões ao redor do mundo (VELDMAN, SZASZ e HALUZA-DELAY, 2016). Ou

* Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo (PPGS-USP), com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo 2017/24842-1. E-mail: renan16@outlook.com

seja, cada vez mais, as instituições religiosas não só se oferecem para contribuir com uma transformação global orientada por novos valores ecologicamente corretos, mas também são instadas por atores seculares à entrar no jogo, pois seu apelo teria mais ressonância na população mundial do que os dados científicos “frios” de organismos internacionais de pesquisa e os apelos de líderes governamentais.

O alvo de discussão deste trabalho é uma parcela do setor religioso, liderada pelas iniciativas da Igreja Católica. Baseando-se em uma perspectiva sociológica, o objetivo é apontar as conexões entre os discursos ecológicos formulados pelo “núcleo duro” (núcleo de poder) do Vaticano nas últimas décadas e as estratégias de legitimação da Igreja Católica no tabuleiro político global.

A hipótese desenvolvida é que a Igreja Católica procura instrumentalizar sua ampla rede institucional e sua legitimidade no plano moral para se credenciar como ator relevante na nova geopolítica ambiental. Em paralelo, sem perder seu caráter de instituição religiosa, ela procura embutir uma centralização moral nas pautas de cooperação global, construída em torno da questão ecológica, desta forma, o discurso ambientalista católico oficial funcionaria e seria mobilizado, nem sempre de forma explícita, como ferramenta de difusão de ensinamentos religiosos particulares sob a moderna roupagem *eco-friendly*.

1. A religiocização da pauta ambiental e as primeiras iniciativas transnacionais de caráter ecoteológico

Como manobra de ataque simbólico, é comum entre os críticos do ambientalismo a afirmação de que o engajamento em defesa do meio ambiente representa a nova religião secular da modernidade (DAVIS, 2009; RUBIN, 2010). Levar a discussão para o plano das crenças faz o lado “cético” se pintar com as cores de um iluminismo iconoclasta, que resiste à ignorância de crenças fanáticos, cegos pela fé ecológica (SVOBODA, 2012). Para além da instrumentalização política, a ideia de que o ambientalismo constitui uma prática religiosa também costuma suscitar tensões no próprio domínio da fé, pois o fortalecimento da “religião ambiental” seria uma “ameaça a muitas religiões cristãs tradicionais” (NELSON, 2010, p. 63, tradução minha).

Assim como algumas religiões ou lideranças religiosas veem com desconfiança os movimentos e as ideias ambientalistas, o contrário também acontece. A mais famosa das “provocações” ambientalistas à religião consta no artigo *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, de Lynn White Jr (1967). Enquanto Rachel Carson (1962) consolidou a ideia de que a degradação ambiental deveria ser colocada na conta da humanidade, White foi o responsável por

divulgar a tese de que a tradição judaico-cristã é que detinha a maior parcela de culpa: ao ensinar que Deus criou tudo no mundo para benefício do ser humano, criatura feita à sua imagem e semelhança, essa tradição teria gerado um antropocentrismo sem precedentes (WHITE, 2007 [1967], p. 83). Não bastasse, ao se impor como religião dominante no Ocidente, o cristianismo sufocou o animismo pagão até então reinante, tornando possível “a exploração da natureza com total indiferença para com os sentimentos dos objetos naturais” (ibid., p. 83, tradução minha).

Com a difusão das teses de White, consolidou-se na mente de grande parte dos ambientalistas a antipatia para com as religiões monoteístas (TAYLOR, 1995, p. 100). Estudos feitos na época do lançamento do artigo de White chegaram até a encontrar indícios de uma relação entre crença cristã e menores níveis de preocupação com o meio ambiente (TAYLOR et al., 2016, p. 1003). Pesquisas posteriores (GREELEY, 1993, p. 28; TARAKESHWAR et al., 2001), porém, mostraram que cristãos menos conservadores teológica e politicamente tinham tanta propensão a apoiar causas ambientais quanto qualquer outro indivíduo.

A despeito das tensões e conflitos em potencial, é crescente o número de fiéis e sacerdotes que veem a ecologia como algo perfeitamente conciliável com suas práticas religiosas. Mesmo sendo considerada como menos importante que outros temas “políticos” (como a defesa da vida e a ajuda aos pobres, por exemplo), a pauta ecológica vem se tornando “parte da agenda principal da maioria dos grupos religiosos” (KEARNS, 2007, p. 310, tradução minha), proporcionando a esses grupos tanto revitalização teológica como maior inserção política nas sociedades modernas (GOTTLIEB, 2010, p. 8). Não há dados para o Brasil, mas, para se ter uma ideia, nos EUA os movimentos ambientalistas religiosos (a maioria deles ecumênicos ou inter-religiosos) passaram de 9, em 1990, para mais de 80 em 2010, operando em praticamente todos os estados (ELLINGSON, 2016, p. 12).

Um dos eventos que melhor expressam o estreitamento de laços entre líderes religiosos e ambientalistas ocorreu durante o Fórum Global, realizado em paralelo à Rio-92. No Fórum, a atividade com maior número de participantes foi a vigília inter-religiosa *Um novo dia para a Terra*, que contou com a participação de igrejas e tradições espirituais de todo o mundo (LEIS, 1993, p. 96). Já no evento Rio +20, as atividades na Cúpula dos Povos incluíram tanto uma nova vigília inter-religiosa quanto debates e oficinas ecológicas organizadas por líderes de diferentes denominações. Outro acontecimento de grande relevância que merece destaque é a série de conferências realizadas na Universidade de Harvard, *Religions of the World and Ecology* (1996-8). O evento teve como objetivo analisar a variedade de formas pelas quais as relações entre humanos e

meio ambiente eram abordadas pelas religiões mundiais (TUCKER, 2010, p. 407). A partir desses encontros, foi criado um fórum permanente para continuar a incentivar as discussões (ibid., p. 409).

Como sintetiza Rolston III (2010, p. 376, tradução minha), esses eventos mostram que, ao mesmo tempo que muitos teólogos “têm sido convencidos que a religião precisa prestar mais atenção à ecologia”, “muitos ecologistas estão reconhecendo as dimensões religiosas do cuidado da natureza”. Por isso, é crescente o número de estudiosos e ativistas que afirmam que as contribuições religiosas deveriam ser mais valorizadas pelos movimentos ambientalistas seculares (KEMPTON et al, 1995; DUNLAP, 2004). A *World Wildlife Fund* (WWF), por exemplo, já faz diversas parcerias com instituições e lideranças religiosas (SPITZCOVSKY, 2013), enquanto o Programa Ambiental das Nações Unidas tem um setor direcionado ao diálogo religioso (TUCKER, 2010). A motivação dessas iniciativas é a suposição de que as religiões ainda teriam, em diversos contextos, o potencial de mobilizar volumosa ação política em favor do meio ambiente (GOTTLIEB, 2010, p. 12; DASGUPTA & RAMANATHAN, 2014, p. 1457-8).

Como lembra Tucker (2010, p. 412, tradução minha), porém, há limites no quanto as religiões podem contribuir para sanar os problemas ambientais, como ilustram os “obstáculos recorrentes” que elas apresentam “à abertura das discussões sobre certas formas de controle de natalidade”. Outros obstáculos ao engajamento ecológico em algumas religiões são a ênfase na salvação no “outro mundo” e a ideia de que uma força divina está no controle de tudo o que acontece na natureza (VELDMAN et al, 2016, p. 6). Já sobre o potencial político que se atribui aos movimentos ambientalistas religiosos, não se pode esquecer que sua maioria é desprovida de recursos e é composta por fiéis que não confiam na atuação política (ELLINGSON, 2016, p. 3, 12). Além disso, os assuntos ecológicos que os interessam são aqueles que “têm um impacto claro sobre os seres humanos”, enquanto pautas tradicionais do ambientalismo secular, como a proteção de áreas selvagens e espécies ameaçadas, são minimizadas (VELDMAN et al, 2016, p. 3-4, tradução minha).

2. A inserção católica no debate global sobre o meio ambiente

Apesar de toda a agitação midiática em torno do lançamento da encíclica *Laudato Si'* (2015), Francisco não foi o primeiro pontífice a dar atenção às questões ambientais na esfera católica. Mas esse legado prévio também não é extenso a ponto de permitir dizer, como alguns apologetas o fazem, que “a Igreja antecipou as preocupações da sociedade em matéria de meio ambiente” (HAFFNER, 2008, p. 50). Para provar essa ancestralidade, alguns citam a constituição

pastoral *Gaudium et Spes* (CONCÍLIO VATICANO II, 1965), outros a encíclica *Populorum Progressio* (PAULO VI, 1967), mas o máximo que se chegava a afirmar, em tais documentos, era que o domínio humano sobre as demais criaturas, ordenado no livro de Gênesis, deveria ser compartilhado por todos povos, de modo que ninguém fosse privado da dádiva divina (SANTOS, 2017).

Tal exasperação (que às vezes beira a insensatez) na busca por “provar” que o tema ecológico sempre esteve nos ensinamentos da Igreja, ou mesmo nos textos sagrados, não é despropositada. Apesar das religiões não serem “livros inventados já prontos”, como lembra Weber (2016 [1915], p. 52-3), faz parte da retórica de boa parte delas afirmar que suas verdades são imutáveis e que seus ensinamentos são revelados desde tempos imemoriais. Afinal de contas, uma das principais características do sagrado é se apresentar como “especificamente invariável” (WEBER, 2004 [1922], p. 283). O surgimento e o crescimento das preocupações ecológicas no interior da Igreja Católica, entretanto, só se deu após o surgimento e o crescimento dessas mesmas preocupações nas sociedades ao redor do mundo.

Em termos concretos, a primeira vez em que se torna pública uma sistematização das possíveis conexões entre a fé cristã e a ecologia é durante o discurso do papa Paulo VI na Assembleia da Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO), proferido em novembro de 1970, três anos após a provocação lançada por White. Não por acaso, tratava-se justamente do período histórico em que as questões ambientais alcançavam repercussão mundial, com um viés notadamente neomalthusiano (OLIVEIRA, 2012).

O fato de essa estreia ter ocorrido em um evento da ONU é extremamente significativo do ponto de vista da discussão aqui proposta. Em diversas ocasiões, João Paulo II e Bento XVI também acionaram o repertório ecoteológico na esteira de eventos globais (SANTOS, 2017). Por fim, Francisco, que publicou sua *Laudato Si'* às vésperas do Encontro de Paris, também vem buscando recorrentemente o reconhecimento de Estados Nacionais e organizações internacionais para o suporte que a Igreja Católica poderia dar à causa ambientalista. A ideia de fundo, em todos esses casos, é a de que existiria um grande potencial na propagação da agenda ecológica calcada nas diretrizes doutrinárias católicas.

No que tange a Igreja Católica, umas das facetas da questão ambiental que mais lhe aparecem como estratégia é o seu caráter internacional. Isso ocorre por uma série de motivos. Em primeiro lugar, porque essa internacionalização ameniza os possíveis sentimentos nacionalistas de alguns fiéis, que em diversas ocasiões se constituíram em um empecilho ao ultramontanismo da Igreja Católica. Em segundo, porque o catolicismo já tem uma sólida tradição na produção de

discursos ecumênicos, que pode ser ainda mais reforçada com a incorporação da temática ecológica. Por fim, talvez o motivo principal, porque a Igreja Católica se faz presente em praticamente todo o globo, logo, sua própria rede institucional seria uma ferramenta que a credenciaria ainda mais para contribuir com a resolução da crise ambiental.

Conforme a intervenção do representante da Igreja Católica em uma das conferências da ONU sobre o meio ambiente:

a Santa Sé, graças às suas instituições – centrais e locais – espalhadas em todo o mundo e agindo até nas ramificações mais pequenas, poderá apoiar todas as iniciativas destinadas a promover simultaneamente o bem do homem e a proteção do seu ambiente (PHAN-VAN-THUON, 1982).

Nenhuma religião, ong, ou qualquer outra instituição estaria em melhor posição do que a Igreja Católica para ser fiel depositaria da “boa nova ecológica”. Conforme aponta o papa Francisco (2013, p. 25, §65), “apesar de toda a corrente secularista que invade a sociedade, em muitos países – mesmo onde o cristianismo está em minoria – a Igreja Católica é uma instituição credível perante a opinião pública”. Com base nisso, ela serviu diversas vezes, e poderia continuar servindo, “como mediadora na solução de problemas que afetam a paz, a concórdia, o meio ambiente, a defesa da vida, os direitos humanos e civis, etc.” (FRANCISCO, 2013, p. 25, §65).

Para além de sua rede institucional internacional, outro fator que credenciaria a Igreja Católica nessa empreitada global seria sua capacidade de produzir discursos ecumênicos. Tal como aponta Francisco, “a maior parte dos habitantes do planeta declara-se crente, e isto deveria levar as religiões a estabelecerem diálogo entre si, visando o cuidado da natureza” (FRANCISCO, 2015, p. 62, §201). Afinal de contas, não só na Igreja Católica, mas também “noutras Igrejas e Comunidades cristãs – bem como noutras religiões – se tem desenvolvido uma profunda preocupação e uma reflexão valiosa sobre estes temas” (ibid., p. 3, §7). Não é à toa que, ao final da *Laudato Si'*, Francisco (2015, p. 75-7, §246) propôs duas orações: uma direcionada aos cristãos (“Oração cristã com a criação”) e outra a todos aqueles que “acreditam em um Deus Criador Onipotente” (“Oração pela nossa terra”).

Os problemas do meio ambiente “transcendem as fronteiras de cada Estado”, logo sua solução não pode ser limitada a cada país” (JOÃO PAULO II, 1990, p. 5, § 9). Frente a eles, “não há fronteiras nem barreiras políticas ou sociais que permitam isolar-nos” (FRANCISCO, 2015, p. 17, §52). Se antes as identificações familiares e políticas deviam ser abandonadas em nome da salvação individual no céu (PIERUCCI, 2006), hoje elas devem ser dissolvidas em nome da salvação coletiva *na e da Terra*.

Um dos grandes adversários de qualquer tipo de ambientalismo, justamente por esse caráter globalizante que a resposta aos problemas ecológicos exige, é o nacionalismo (TAYLOR, 1995). Certas teorias conspiratórias afirmam que a propagação das questões ambientais está ligada ao estabelecimento de uma “nova ordem mundial”, desejosa de instaurar um governo planetário, e tal acusação encontra eco em diversas organizações, inclusive religiosas. Esse temor, contudo, não aflige a Igreja Católica. Pelo contrário, da perspectiva dessa instituição, até mesmo o surgimento de uma governança global é visto com bons olhos, pois contribuiria para sanar não só os problemas ambientais, mas uma série de outras mazelas sociais:

Para sanar as economias atingidas pela crise de modo a prevenir o agravamento da mesma e em consequência maiores desequilíbrios, para realizar um oportuno e integral desarmamento, a segurança alimentar e a paz, para garantir a salvaguarda do ambiente e para regulamentar os fluxos migratórios urge a presença de uma verdadeira *Autoridade política mundial*, delineada já pelo meu predecessor, o Beato João XXIII (BENTO XVI, 2009, p. 46, §67).

Como reconhece João Paulo II, a questão ecológica tem vários níveis, os quais resultam em “tarefas que competem às pessoas individualmente consideradas, aos povos, aos Estados e à Comunidade internacional” (JOÃO PAULO II, 1990, p. 7, § 15). Acima de tudo, não é na lógica burocrática dos governos nacionais e organismos internacionais que a Igreja Católica procura interferir, mas nas concepções éticas dos diferentes povos, no plano moral. Nesse sentido, o apelo à resolução dos problemas do meio ambiente se torna extremamente conveniente. A proteção do ambiente requer “uma cultura e uma educação das próprias populações”, afirmou na ONU o cardeal Phan-Van-Thuon (1982). É justamente essa segunda exigência que a Igreja Católica pretende atender.

Considerações finais

O ponto a não se perder de vista em meio aos apontamentos sobre a inserção geopolítica da Igreja Católica na discussão ecológica é que, em última instância, para ela, o cumprimento dos deveres relacionados à proteção ambiental é sempre remetido ao outro mundo, não a este. Conforme afirma Francisco, é com base na “expectativa da vida eterna” que “unimo-nos para tomar a nosso cargo esta casa que nos foi confiada” (FRANCISCO, 2015, p. 74, §244). Não é o medo de que os

recursos naturais se esgotem que deve levar o fiel católico a proteger o meio ambiente, é a necessidade de fazer o que é certo perante Deus (SANTOS, 2019).

Em um pronunciamento na conferência da ONU sobre mudanças climáticas de 2009, em Copenhague, o arcebispo Migliore (2009) reforçava esse raciocínio afirmando que, uma vez atingida a evolução moral necessária à resolução coletiva da crise ambiental, seria possível “dissolver qualquer estéril sentido de medo, de terror apocalíptico”. Por isso,

a questão ecológica não deve ser enfrentada apenas por causa das pavorosas perspectivas que a degradação ambiental esboça no horizonte; o motivo principal há-de ser a busca duma autêntica *solidariedade de dimensão mundial*, inspirada pelos valores da caridade, da justiça e do bem comum (BENTO XVI, 2010, p. 5, §10, grifos meus).

A proposta de unificação mundial apregoada pela doutrina católica para lidar com a questão ecológica, portanto, não envolve apenas uma união política de territórios, de governos e nações em busca de uma pauta compartilhada, mas, acima de tudo, uma unificação de concepções, uma unificação moral – cujo Norte seria, é claro, os próprios valores afirmados pelo catolicismo. Espalhar tais valores apresenta-se, no enquadramento proposto pela Igreja Católica, não mais apenas como missão religiosa, mas também como uma forma de ativismo ecológico.

Referências

BENTO XVI, Papa. *Carta encíclica Caritas in Veritate*. 29/jun, 2009. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.pdf>. Acesso em: 02/out, 2020.

_____. *Mensagem para a celebração do dia mundial da paz*. 01/jan, 2010a. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliiii-world-day-peace.pdf>. Acesso em: 02/out, 2020.

CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes* (Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Moderno). 7/ dez, 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 02/out, 2020.

DASGUPTA, Partha & RAMANATHAN, Veerabhadran. Pursuit of the common good. *Science*, vol. 345, p. 1457-8, 2014.

DAVIS, Rowenna. Environmentalism: a new religion. *The Guardian*, 2009. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/jun/25/environmentalism-religion>>. Acesso em: 02/out, 2020.

- DUNLAP, Thomas R. *Faith in Nature*. Seattle: University of Washington Press, 2004.
- ELLINGSON, Stephen. *To care for creation*. Chicago: University of Chicago Press, 2016.
- FRANCISCO, Papa. *Audiência geral*. 5/jun, 2013. Disponível em: <http://m2.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130605_udienza-generale.pdf>. Acesso em: 02/out, 2020.
- _____. *Carta encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. 24/mai, 2015. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.pdf>. Acesso em: 02/out, 2020.
- GOTTLIEB, Roger S. "Introduction". In: Idem, *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. New York: Oxford University Press, 2010, p. 3-21.
- GREELEY, Andrew. Religion and Attitudes toward the Environment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 32, n. 1, p. 19-28, 1993.
- HAFFNER, Paul Michael. *Por uma teologia do meio ambiente: a herança ecológica de João Paulo II*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Mensagem para a celebração do XXIII dia mundial da paz*. 1/jan, 1990. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.pdf>. Acesso em: 02/out, 2020.
- KEARNS. "Religion and Ecology in the Context of Globalization". In: BEYER, Peter & BEAMAN, Lori (orgs.), *Religion, Globalization, and Culture*. Leiden/Boston: Brill, 2007, p. 305-34.
- KEMPTON, Willett; BOSTER, James S. & HARTLEY, Jennifer A. *Environmental Values in American Culture*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- LEIS, Héctor R. Ambientalismo e relações internacionais na Rio-92. *Lua Nova*, n. 31, p. 79-97, 1993.
- MIGLIORE, Monsenhor Celestino. *Discurso em Copenhague*. 17/dez, 2009. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2009/documents/rc_seg-st_20091217_migliore-copenaghen_po.html>. Acesso em: 02/out, 2020.
- NELSON, Robert H. *The New Holy Wars*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2010.
- OLIVEIRA, Leandro Dias. Os "limites do crescimento" 40 anos depois: das "profecias do apocalipse ambiental" ao "futuro comum ecologicamente sustentável". *Revista Continentes (UFRRJ)*, n. 1, p. 72-96, 2012.
- PAULO VI, Papa. *Populorum Progressio*. 26/mar, 1967. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html#_ftn19>. Acesso em: 02/out, 2020.

PHAN-VAN-THUON, Monsenhor Pierre. *Intervenção na sede do Programa das Nações Unidas para o Ambiente (UNEP) por ocasião do “dia mundial do ambiente”*. 10/mai, 1982. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19820510_conf-ambiente_po.html>. Acesso em: 02/out, 2020.

PIERUCCI, Antônio Flávio. A religião como solvente – uma aula. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, 75, p. 111-27, 2006.

ROLSTON III, Holmes. “Science and Religion in the Face of the Environmental Crisis”. In: GOTTLIEB, R. S. (org.) *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. New York: Oxford University Press, 2010, cap. 17, p. 376-97.

RUBIN, Paul H. Environmentalism as Religion. *The Wall Street Journal*, 22/abr, 2010. Disponível em: <<http://www.wsj.com/articles/SB10001424052702304510004575186343555831322>>. Acesso em: 02/out, 2020.

SANTOS, Renan W. *A salvação agora é verde: ambientalismo e sua apropriação religiosa pela Igreja Católica*. 172 f. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

_____. Direitos da natureza e deveres religiosos: tensões entre a ecologia católica e movimentos ambientalistas seculares. *Religião & Sociedade*, v. 39, n. 2, p. 78-99, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/0100-85872019v39n2cap03>

SPITZCOVSKY, Débora. Religião pode ser grande aliada da conservação ambiental. *Exame.com*, 29/jul, 2013. Disponível em: <http://exame.abril.com.br/tecnologia/noticias/religiao-pode-ser-grande-aliada-da-conservacao-ambiental#.Ufao_pDMcWQ.email>. Acesso em: 02/out, 2020.

SVOBODA, Michael. Skeptical Uses of Religion in Debate on Climate Change. *Yale Climate Connections*, 27/ago, 2012. Disponível em: <<http://www.yaleclimateconnections.org/2012/08/skeptical-uses-of-religion-in-debate-on-climate-change/>>. Acesso em: 02/04/2016.

TARAKESHWAR, Nalini; SWANK, Aaron B.; PARGAMENT, Kenneth I. & MAHONEY, Annette. The Sanctification of Nature and Theological Conservatism: A Study of Opposing Religious Correlates of Environmentalism. *Review of Religious Research*, vol. 42, n. 4, p. 387-404, 2001.

TAYLOR, Bron. Resacralizing Earth. In: CHIDESTER, David & LINENTHAL, Edward T. (orgs.), *American Sacred Space*, Bloomington: Indiana University Press, 1995, cap. 3, p. 97-151.

TAYLOR, Bron; WIEREN, Gretel Van & ZALEHA, Bernard Daley. Lynn White Jr. and the greening-of-religion hypothesis. *Conservation Biology*, vol. 30, n. 5, p. 1000-9, 2016.

TUCKER, Mary E. “Religion and Ecology: Survey of the Field”. In: GOTTLIEB, R. S. (org.) *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. New York: Oxford University Press, 2010, cap. 18, p. 398-418.

VELDMAN, Robing Globus; SZASZ, Andrew & HALUZA-DELAY, Randolph. “Social Science, religions, and climate change”. In: idem (orgs.), *How the World’s Religions Are Responding to Climate Change*. New York: Routledge, 2016, cap. 1, p. 3-19.

WEBER, Max. “Sociologia da religião”. In: idem, *Economia e Sociedade - vol. 1*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 2004 [1922], p. 279-418.

_____. Religiões mundiais – uma introdução. In: idem, *Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião*. Petrópolis: Vozes, 2016 [1915], p. 19-65.

WHITE Jr., Lynn. Raíces históricas de nuestra crisis ecológica. *Revista Ambiente Y Desarrollo de CIPMA*, 23 (1), Santiago de Chile, p. 78-86, 2007 [1967].

A CRISE ECOLÓGICA E SUA RAIZ HUMANA SEGUNDO O MAGISTÉRIO PAPAL RECENTE

*Thadeu Lopes Marques de Oliveira**

Resumo

O objetivo principal dessa comunicação é apresentar os resultados parciais de uma pesquisa, em curso, que analisa o ponto de partida e a fundamentação das reflexões do magistério papal recente sobre o problema ecológico. Verificou-se que o argumento central – possível chave de leitura e ponto de partida – de tais reflexões é a sua raiz humana. Essa manifesta-se no campo ético-moral. Para tanto, tal pesquisa selecionou as principais contribuições na temática ecológica de Paulo VI, João Paulo II, Bento XVI e Francisco, e as analisou, buscando nesse percurso apresentar a originalidade da contribuição de cada Papa e como a reflexão foi sendo aprofundando em cada pontificado. Dessa maneira, é possível observar que o magistério papal recente da Igreja Católica é sensível à questão ecológica e tem contribuído para uma possível resolução do problema, fornecendo elementos para a reflexão e debate. Tal fato também mostra que a Igreja está aberta ao diálogo com a ciência e a sociedade, buscando contribuir para o seu desenvolvimento, que se dá, inclusive, por meio do cuidado com o ser humano e o planeta. Além disso, a pesquisa salienta os desafios que essas reflexões impõem à antropologia teológica e a teologia da criação.

Palavras-chave: Antropologia; Ecologia; Ética; Magistério papal recente.

Introdução

Jean Ladrière afirmou que a crise ecológica lança raízes na Modernidade, que alterou a compreensão do homem acerca de si e de suas relações com a natureza. O homem passou a compreender-se como o responsável pela dominação da natureza, explorando-a de forma ilimitada,

* Doutorando e mestre em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Bacharel em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro (FABAT/STBSB). E-mail: thadeufiloteo@gmail.com

para o seu desenvolvimento. Por meio dos recursos oferecidos pelo avanço técnico-científico, a natureza passou a ser alterada agressivamente. A atual crise ecológica revela um problema ético (LADRIÈRE, 1945, p. 41-64). As expectativas prometidas pela ciência estão sendo postas cada vez mais em discussão. As esperanças iniciais transmutaram-se em desilusão, e a raiz humana dessa crise torna-se evidente (LADRIÈRE, 1945, p. 65-80). Garcia Rúbio afirmou que essa crise tem como uma das principais causas a ação do ser humano – corrompido moralmente – sobre a natureza (RÚBIO, 2001, p. 539-542). Em *Ecologia: grito da terra grito dos pobres*, Leonardo Boff abordou a raiz humana da crise ecológica, que não é para ele apenas uma das questões, mas um pressuposto para o aprofundamento do tema (BOFF, 2015, p. 173-211). “Os problemas ecológicos estão interligados, eles oferecem uma sintomatologia que aponta para um mal profundo, situado no próprio homem. [...] a natureza adoeceu, por causa do homem, como resultado da grave doença que afeta o homem.” (RÚBIO, 2001, p. 539).

Ao verificar como a Igreja Católica tem se posicionado frente à essas questões, foram encontradas no magistério papal recente, contribuições valiosas à reflexão da crise ecológica, que convergem para a tese já apresentada; o ser humano como causa principal. A expressão magistério papal recente refere-se aos pontificados que se iniciaram no Concílio Vaticano II e posteriores. O critério para tanto é que os conteúdos desse concílio foram inovadores e continuam sendo. Além disso, a Igreja Católica tem buscado constantemente, pôr em prática as suas diretivas.

Nas encíclicas *Caritas in Veritate* e *Laudato Si'*, já de início, respectivamente, Bento XVI e Francisco explicitaram que suas contribuições ao tema não são inéditas. Elas dão continuidade à uma reflexão que vem amadurecendo no magistério papal. Na introdução da *Laudato Si'*, Francisco afirmou que Paulo VI e João Paulo II já haviam refletido tal questão. Ele entende que tais posturas demonstram o crescente interesse e conscientização do magistério e da Igreja. Nessa questão, encontra-se uma oportunidade para o diálogo com a sociedade, apresentando-a o que a Igreja Católica tem a dizer. Francisco não deixa de lembrar as contribuições de Bento XVI, deixando entrever que, o seu predecessor também se dedicou ao tema, representando um desenvolvimento expressivo dessa reflexão na Igreja. É possível observar, como o pontífice lembra que, seus predecessores evidenciaram sempre a causa humana da crise ecológica. Isso se torna mais claro nas citações feitas por Francisco no capítulo terceiro da *Laudato Si'*. Muitas das citações são de Bento XVI, João Paulo II e Paulo VI (*Laudato Si'* 101-136). Na introdução da *Caritas in Veritate*, Bento XVI também reconheceu que a sua contribuição é uma continuidade das reflexões dos que lhe precederam. Cita as contribuições de João XXIII, Paulo VI e João Paulo II. Assim como Francisco, salienta que os Papas anteriores eram sensíveis às causas humanas da crise ecológica (*Caritas in*

Veritate 1-9). Esse dado é mais evidente nos parágrafos, onde, Bento XVI aborda exclusivamente a questão ecológica relativa ao desenvolvimento humano. Lá as citações de João Paulo II são as mais abundantes, seguidas pelas de Paulo VI (*Caritas in Veritate* 48-52). Esses dados impulsionaram essa reflexão, portanto a sua estrutura segue a ordem cronológica dos pontificados de Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI e Francisco, analisando as suas principais contribuições à reflexão.

1. Paulo VI. Uma reflexão nascente

Paulo VI já era sensível ao problema ecológico, apesar de não ter se aprofundado, ou ter lhe dedicado uma contribuição exclusiva – como Francisco –, mas nessa questão é pioneiro em muitos sentidos. Francisco salienta tal fato ao introduzir a encíclica *Laudato si'* (*Laudato Si'* 4). Na encíclica *Octagesima Adveniens*, o pontífice faz uma afirmação mostrando a consciência da raiz humana do problema ecológico:

À medida que o horizonte do homem assim se modifica, a partir das imagens que se selecionam para ele, uma outra transformação começa, consequência tão dramática quanto inesperada da atividade humana. De um momento para outro, o homem toma consciência dela: por motivo da exploração da natureza, começa a correr o risco de destruí-la e de vir a ser, também ele, uma vítima. (*Octagesima Adveniens* 21).

No início da citação o Papa afirma que tal processo de crise iniciou-se com a mudança na autocompreensão do que é o ser humano. Em um discurso no ano de 1970, Paulo VI reafirma a convicção contida na citação anterior. Porém, relaciona tal fato com a técnica.

Mas, a um ritmo acelerado, a realização concreta destas possibilidades técnicas não se verifica sem causar nocivas repercussões no equilíbrio do nosso ambiente natural, e a deterioração progressiva daquilo que convencionalmente se chama meio ambiente, sob o efeito dos contragolpes da civilização industrial, corre o risco de acabar numa verdadeira catástrofe ecológica. Já vemos que o ar que respiramos se torna viciado, a água que bebemos poluída, as praias contaminadas, os lagos e até os oceanos, ao ponto de nos fazer temer uma verdadeira morte biológica, num futuro não distante, se não forem tomadas corajosamente e severamente aplicadas, sem demora, enérgicas medidas. [...] Numa palavra, tudo está unido intimamente, sendo, portanto, necessário prestar atenção às consequências de longo alcance, que as intervenções humanas introduzem no equilíbrio da natureza, que foi posta, com a sua harmoniosa riqueza, à disposição do homem, segundo o desígnio amoroso do Criador (PAULO VI, 1970).

Fica evidente que para Paulo VI, as ações humanas têm impacto direto na natureza. A principal causa da crise ecológica é a ação humana. Porém o pontífice não se aprofunda nas questões antropológicas que subjazem a tal interferência humana sobre a natureza. É possível observar que a mesma, abre perspectivas para uma compreensão cada vez maior das ligações entre o ser humano e o planeta. Em 1972, numa conferência à ONU, ele reafirma: “de fato, há maior consciência de que o homem e o ambiente em que ele vive são mais do que nunca inseparáveis” (PAULO VI, 1972). Para o Papa, deve-se “respeitar as leis que regulam o impulso vital e a capacidade de regeneração da natureza; ambos, portanto, são solidários e compartilham um futuro temporal comum” (PAULO VI, 1972). Dependendo de como agirmos com a natureza, serão “os fatores de interdependência, para o melhor ou pior, esperança de salvação o risco de desastre” (PAULO VI, 1972). O Papa se pergunta:

“Mas como se hão de ignorar os desequilíbrios provocados na biosfera, devidos à exploração desordenada das reservas físicas do planeta, até com o propósito de produzir os bens úteis, como, por exemplo, o desperdício dos recursos naturais não renováveis, a poluição do solo, da água, do ar e do espaço, com os consequentes atentados contra a vida vegetal e animal?” (PAULO VI, 1972).

Para o Papa a técnica pode ser usada para minorar os males já causados ao ambiente, mas elas “serão ineficazes se não forem acompanhadas por uma tomada de consciência da necessidade de uma transformação radical de mentalidades” (PAULO VI, 1972). Referindo-se a carta de Paulo a Timóteo: “Toda criatura de Deus é boa” (cf. 1Tm 4,4), o Papa diz: “Governar a natureza significa, para a raça humana, não destruí-la, mas aperfeiçoá-la; não transformar o mundo num caos inabitável, mas numa bonita casa, ordenada no respeito por todas as coisas” (PAULO VI, 1972). É possível observar que Paulo VI busca aplicar a teologia da criação às questões antropológicas ligadas à crise ecológica. Mas para isso, reinterpreta as apropriações errôneas dessas teologias, que, como afirma A. G. Rúbio, são sistematizações equivocadas dos primeiros capítulos do livro de Genesis (RÚBIO, 2001, p. 542-550). Dessa forma o Papa contribui para a abertura de perspectivas para novas abordagens da teologia da criação cristã. Convidando os teólogos às novas abordagens. Paulo VI encontra em São Francisco de Assis o modelo para nossa relação com a natureza: “Como poderíamos deixar de evocar aqui o exemplo imorredouro de São Francisco de Assis [...] o testemunho de uma harmonia interior, obtida no âmbito de uma comunhão confiante nos ritmos e nas leis da natureza?” (PAULO VI, 1972). O Papa Francisco retomará o exemplo desse santo em sua encíclica. Paulo VI afirmou que os problemas ecológicos afetam de forma direta os pobres, sendo necessário “libertação dos oprimidos e a elevação de todos a uma maior dignidade de vida” (PAULO VI, 1974).

2. João Paulo II. Por uma moral ecológica

O Papa Francisco afirmou que, João Paulo II com interesse cada vez mais crescente, debruçou-se sobre o problema ecológico (*Laudato Si'* 5). Seu ponto de partida para a reflexão ecológica foi a ação humana, porém deu passos maiores no aprofundamento da questão, relacionando a questão explicitamente à antropologia. Na *Centesimus annus* João Paulo II afirma:

Igualmente preocupante, ao lado do problema do consumismo, e com ele estritamente ligada, é a *questão ecológica*. O homem, tomado mais pelo desejo do ter e do prazer, do que pelo de ser e de crescer, consome de maneira excessiva e desordenada os recursos da terra e da sua própria vida. Na raiz da destruição insensata do ambiente natural, há um erro antropológico (*Centesimus Annus* 37).

Em seu discurso por ocasião da celebração do 23º ano do Dia Mundial da paz, João Paulo II afirmou que o homem contemporâneo está cada vez mais consciente de que a paz mundial está ameaçada, não apenas por conflitos bélicos, mas também pelo crescente desrespeito à natureza. Visando uma melhor qualidade de vida, as autoridades estão em busca do que o Papa nomeou de “consciência ecológica”. Essa deve amadurecer a ponto de resultar em atitudes concretas no relacionamento da humanidade e meio ambiente. Para João Paulo II, a questão ético-humana está no centro dessa questão (JOÃO PAULO II, 1990, 1-2).

Não poucos valores éticos, de importância fundamental para o progresso de uma *sociedade pacífica*, têm uma relação direta com a questão do ambiente. A interdependência dos muitos desafios, que o mundo de hoje tem de enfrentar, confirma a exigência de soluções coordenadas e baseadas numa coerente visão moral do mundo (JOÃO PAULO II, 1990, 2).

A citação acima mostra que para o Papa Joao Paulo II a questão é fundamentalmente moral. Para ele a fé cristã tem elementos fundamentais para contribuir nessa questão. O Papa convida aos que não compartilham a fé cristã, encontrar, em suas análises, dados para a reflexão do problema. Partindo da teologia da criação, mostra como na Bíblia a alienação do homem de si próprio e de Deus, reflete de forma direta em seu relacionamento com a natureza. João Paulo II afirma que no esquivar-se humano do seu estatuto de criatura, o qual implica diretamente o zelo e cuidado da criação, as consequências podem ser catastróficas (JOÃO PAULO II, 1990, 3-5).

Parece que estamos cada vez mais cômicos de que a exploração da terra, do planeta em que vivemos, exige um planejamento racional e honesto. Ao mesmo tempo, tal exploração para fins não somente industriais, mas também militares, o desenvolvimento da técnica não controlado nem enquadrado num plano com

perspectivas universais e autenticamente humanístico, trazem muitas vezes consigo a ameaça para o ambiente natural do homem, alienam-no nas suas relações com a natureza e apartam-no dela. E o homem parece muitas vezes não se dar conta de outros significados do seu ambiente natural, para além daqueles somente que servem para os fins de um uso ou consumo imediatos. Quando, ao contrário, era vontade do Criador que o homem se comunicasse com a natureza como guarda inteligente e nobre, e não como um destruidor sem respeito algum (*Redemptor hominis* 15).

Não se trata apenas, para o pontífice de medidas administrativas, mas de:

Uma solução adequada não pode consistir simplesmente numa melhor gestão, ou num uso menos irracional dos recursos da terra. Muito embora se reconheça a utilidade prática de semelhantes providências, parece ser necessário examinar a fundo e enfrentar no seu conjunto a grave crise moral da qual a degradação do ambiente é um dos aspectos preocupantes (JOÃO PAULO II, 1990, 5).

O mau uso das novas descobertas técnico-científicas sobre o meio ambiente, para João Paulo II, é um ponto de partida para reflexão da raiz humana da crise ecológica. No novo sistema econômico, o valor está na produção, em detrimento da vida humana. O homem inflige sobre seu semelhante, condições de trabalho criminosas. A produção está acima da vida, comunidades são sacrificadas. Não apenas os seres humanos, para João Paulo II o homem deve respeitar e zelar todos os seres vivos. Disso depende seu aperfeiçoamento moral (*Sollicitudo rei socialis* 34). João Paulo II afirma que a “dimensão dramática do desajuste ecológico nos ensina o quanto a cobiça e o egoísmo, individuais ou coletivos, são contrários à ordem do universo, no qual está inscrita também a interdependência recíproca” (JOÃO PAULO II, 1990, 6-7).

A sociedade atual não encontrará solução para o problema ecológico, se não revir o seu estilo de vida. Em muitas partes do mundo, ela mostra-se propensa ao hedonismo e ao consumismo e permanece indiferente aos danos que deles derivam. Como já observei, a gravidade da situação ecológica revela quanto é profunda a crise moral do homem. Se faltar o sentido do valor da pessoa e da vida humana, dá-se o desinteresse pelos outros e pela terra. Há uma necessidade urgente, pois, de *educação para a responsabilidade ecológica*: responsabilidade em relação a si e aos outros. [...] O seu fim não pode ser ideológico nem político e a maneira de a estruturar não pode apoiar-se na rejeição do mundo moderno, nem num vago desejo de retornar ao paraíso perdido. A educação autêntica para a responsabilidade implica numa conversão de pensamento e comportamento (JOÃO PAULO II, 1990, 13).

A crise ecológica torna bastante óbvia para João Paulo II a necessidade de uma nova solidariedade moral. Todos são responsáveis. Frutos do ódio e da ganância humana, as guerras

revelaram-se como um meio de destruição do ambiente sem igual, cabe aos estados fomentar uma política de paz, que as evite, pois, hoje em dia, podem causar danos incalculáveis à natureza (JOÃO PAULO II, 1990, 10-12). Em seu discurso aos cientistas japoneses e representantes da Universidade das Nações Unidas em Hiroxima, João Paulo II lembrou o mal causado à natureza com o uso da bomba atômica, em plena guerra. A bomba que havia sido criada graças às grandes descobertas da física (JOÃO PAULO II, 1981, 3). Fica explícito que para João Paulo II o problema ecológico lança suas raízes na débil e miserável moral humana. Ele afirma enfaticamente: “A crise ecológica - uma vez mais o repito - é um problema moral!” (JOÃO PAULO II, 1990, 15).

3. Bento XVI. Por uma ecologia do homem

Bento XVI foi chamado de: “Papa Verde”, pela dedicação ao tema da ecologia em seu magistério (KOENIG-BRICKER, 2009, p. 1-10). São pelo menos cinquenta e seis textos, onde, Bento XVI abordou a temática (MILVIA, 2015, p.31). Jean-Luis Brugués afirmou uma das chaves principais da análise desse Papa à questão é a sua raiz humana (BRUGUÉS, 2015, p. 33-41). Na *Caritas in Veritate*, Bento XVI analisa as questões do desenvolvimento econômico e social e da fraternidade. Ao abordar o desenvolvimento integral dos povos, seus direitos e deveres, direciona especial atenção ao problema ecológico, pois entende que esse está ligado às questões social e econômica. Bento XVI dá início à reflexão ecológica afirmando que, o desenvolvimento humano está ligado aos deveres que nascem do relacionamento entre o ser humano e a natureza. Em seu discurso por ocasião do Dia Mundial da Paz, em 2010, Bento XVI afirmou que o homem tem a responsabilidade de zelar pela natureza em defesa dos desfavorecidos e das gerações futuras. O cristão deve enxergar na natureza o resultado maravilhoso da intervenção de Deus, cheia de dinâmica e equilíbrio. Quando essa noção é transformada, o homem corre o perigo de abusar dos recursos naturais (BENTO XVI, 2010, 2). Fica patente que o pontífice também valoriza o que a teologia da criação oferece para a discussão acerca dessa questão. Para Bento XVI, a teologia cristã da criação possui importância para a compreensão do homem e sua relação com a natureza (*Caritas in Veritate*, 48).

Para ele, quando o homem enxerga na natureza um “monte de lixo desordenado”, que precisa ser submetido pela ciência e pela técnica, abusa dela, resultando em uma relação errônea com o meio ambiente, causando desequilíbrio ecológico. Por isso, para o verdadeiro desenvolvimento humano, é necessária uma compreensão correta do papel dado por Deus ao ser

humano, em sua natureza específica de criatura (*Caritas in Veritate*, 48-49). Para Bento XVI os maiores problemas ecológicos têm como causa central o ser humano.

As modalidades com que o homem trata o ambiente influem sobre as modalidades com que trata a si mesmo, e vice-versa. Isto chama a sociedade atual a uma séria revisão do seu estilo de vida, que em muitas partes do mundo, pende para o hedonismo e o consumismo, sem olhar aos danos que daí derivam. É necessária uma real mudança de mentalidade que nos induza a adotar novos estilos de vida, nos quais a busca do verdadeiro, do belo, do bom e a comunhão com os outros homens para um crescimento comum sejam os elementos que determinem as opções dos consumos, das poupanças e dos investimentos (*Caritas in Veritate* 51).

Uma das principais questões ligadas ao desenvolvimento humano, que toca diretamente nas questões ecológicas, é o problema da energia não renovável. Bento XVI afirmou que os países mais pobres não possuem meios e recursos para acessar esses bens naturais, por isso, tornam-se cada vez mais dependentes dos países desenvolvidos. Esse quadro gera um desequilíbrio econômico que afeta diretamente o meio ambiente. O Pontífice afirma que uma das soluções para esse problema é a solidariedade entre os povos. Uma iniciativa que parte do ser humano para outro ser humano. Esse exemplo deve ser estendido a todos os bens naturais que o homem tem à disposição. Os países mais desenvolvidos devem ter consciência solidária e fornecer recursos que igualem o acesso, pois é direito de todos para garantir a sobrevivência da humanidade. (*Caritas in Veritate* 48-50).

A Igreja deve conscientizar o homem da sua responsabilidade e educá-lo em sua compreensão acerca de si. Para isso é necessária “uma espécie de ecologia do homem”. Bento XVI afirma que a “degradação da natureza está estreitamente ligada à cultura que molda a convivência humana: quando a ecologia humana é respeitada dentro da sociedade, beneficia também a ecologia integral” (*Caritas in Veritate* 51). Não se trata de punir, mas “que o problema decisivo é a solidez moral da sociedade em geral” (*Caritas in Veritate* 51).

É possível afirmar que, para Bento XVI o homem é o principal responsável pela crise ecológica (SÁNCHEZ, 2012, p. 159-163). Em 22/09/2011, dirigindo-se ao parlamento alemão afirmou:

Se se considera a natureza um agregado de dados objetivos, unidos uns aos outros como causas e efeitos, então realmente dela não pode derivar qualquer indicação que seja de algum modo de carácter ético. Uma concepção positivista de natureza, que compreende a natureza de modo puramente funcional, tal como a conhecem as ciências naturais, não pode criar qualquer ponte para a ética e o direito, mas suscitar de novo respostas apenas funcionais (BENTO XVI, 2011).

Na citação acima, Bento XVI mostra como a concepção que o ser humano possui da natureza é moldada pela noção que tem de si. No discurso ao clero da diocese de Bolzano, ele afirmou que caso o ser humano se compreenda como a última instância sobre a qual não há mais nenhuma, livremente explorará a natureza e consumirá seus recursos, por prazer, e os resultados serão negativos. O Papa acredita que a mensagem bíblica pode fornecer bases sólidas para uma “ecologia do homem”; onde a superação da crise é iniciada (BENTO XVI, 2008). Bento XVI reaviva muitos elementos da discussão deixados pelos seus predecessores. Reitera em que pontos a teologia da criação pode ajudar, para uma nova compreensão do ser humano. Essa mesma teologia é suporte para a sistematização de uma antropologia teológica cristã que conflui em uma moral capaz de produzir uma “ecologia do homem”.

4. Papa Francisco. Uma abordagem ecológica original e inovadora

A *Laudato Si'* é inovadora, nunca o magistério dedicou uma encíclica exclusiva à questão ecológica; com um capítulo dedicado à raiz humana da crise ecológica, tendo como chave da análise, o paradigma tecnocrático, que molda as relações do ser humano e do meio ambiente, essa chave é pressuposta em todo o documento (MASIÁ, 2015, p. 23-29). Para Francisco o crescimento técnico-científico proporcionou benefícios inegáveis ao ser humano. Porém, o aumento do poder sobre a natureza, revelou uma realidade inerentemente humana: o mal exercício da liberdade; segundo o Papa, é um problema de natureza estritamente ética, que afeta frontalmente a humanidade (*Laudato Si'* 101-105).

O ser humano não é plenamente autônomo. A sua liberdade adoece quando se entrega às forças cegas do inconsciente, das necessidades imediatas, do egoísmo, da violência brutal. Neste sentido, ele está nu e exposto frente ao seu próprio poder que continua a crescer, sem ter os instrumentos para controlá-lo. Talvez disponha de mecanismos superficiais, mas podemos afirmar que carece de uma ética sólida, uma cultura e uma espiritualidade que lhe ponham realmente um limite e o contenham dentro de um lúcido domínio de si (*Laudato Si'* 105-106).

Para Francisco, a chave para o aprofundamento da questão é a “globalização do paradigma tecnocrático”. Nesse, o sujeito passa a apropriar-se da realidade e manipula-la descontroladamente. O homem sempre interferiu na natureza, porém, com o novo paradigma, passou-se a alterar a dinâmica da natureza na busca por transformá-la. O ser humano engana-se por achar que pode dispor da natureza de forma ilimitada e fazer dela o que planejar. A técnica é agressiva, transforma até mesmo as estruturas sociais. Manipular a natureza sem os recursos da técnica se tornou contra

cultural. Francisco acredita que esse paradigma é capaz de reduzir “a capacidade de decisão, a liberdade mais genuína e o espaço para a criatividade alternativa dos indivíduos” (*Laudato Si'* 106-108). Ao passo que a economia atual passa a dominar a tecnologia e os meios de produção, com vistas ao lucro cada vez maior, o meio ambiente e as sociedades sofrem os resultados mais desastrosos possíveis. O ser humano e a natureza passam a ser vistos como meios totalmente manipuláveis para chegar ao sucesso econômico. Francisco afirma que a apresentação errônea da antropologia cristã é também responsável pela má compreensão das relações entre o ser humano e a natureza.

Muitas vezes foi transmitido um sonho prometeico de domínio sobre o mundo, que provocou a impressão de que o cuidado da natureza fosse atividade de fracos. Mas a interpretação correta do ser humano como senhor do universo é entendê-lo no sentido de administrador responsável (*Laudato Si'* 116).

O ser humano é colaborador de Deus na obra da criação, se esse elo é perdido, desmoronam-se as bases de sua existência. O paradigma tecnocrático reforça essa deficiência ideológica, pois induz o homem a negar o valor peculiar de todas as criaturas. Francisco afirma que “não há ecologia sem uma adequada antropologia” (*Laudato Si'* 118). Uma verdadeira ecologia, segundo Francisco, passa também por uma renovação das relações sociais.

Se a crise ecológica é uma expressão ou uma manifestação externa da crise ética, cultural e espiritual da modernidade, não podemos iludir-nos de sanar a nossa relação com a natureza e o meio ambiente, sem curar todas as relações humanas fundamentais (*Laudato Si'* 119).

Símbolo da natureza e catalizador dos maiores debates ecológicos da atualidade, a Amazônia foi tema de um Sínodo dos Bispos. Desse evento, Francisco produziu uma exortação. Nela, Francisco não deixa de refletir a crise antropológica como ponto de partida e a causa principal da questão ecológica. As ideias centrais da *Laudato Si'* são aplicadas ao contexto Amazônico.

Na Amazônia, compreendem-se melhor as palavras de Bento XVI, quando dizia que, “ao lado da ecologia da natureza, existe uma ecologia que podemos designar “humana”, a qual, por sua vez, requer uma “ecologia social”. E isto requer que a humanidade (...) tome consciência cada vez mais das ligações existentes entre a ecologia natural, ou seja, o respeito pela natureza, e a ecologia humana” (FRANCISCO, 2019, 57).

Fica claro que, para o Papa Francisco, é preciso partir do problema ético para uma fundamentação das reflexões ecológicas. Não é possível uma verdadeira cultura ecológica sem atenção necessária às questões humanas. O problema ecológico é reflexo de um problema

enfrentado pelo gênero humano. Francisco não afirma que o problema é a tecnologia ou a ciência, nem a modernidade como um todo, apesar de criticar alguns de seus elementos. Sua crítica é feita à humanidade

Conclusão

De acordo com a exposição aqui realizada, fica patente que o magistério papal da Igreja Católica tem sido sensível à crise ecológica, e, entende que sua principal causa está no ser humano. Essa sensibilidade é presente no magistério papal recente, ao menos, desde Paulo VI. É possível observar que a cada sucessão papal a questão é aprofundada, permitindo à Igreja amadurecer e alargar as aplicações da sua antropologia e teologia da criação. Não é possível compreender a questão sem antes aprofundar nesses tratados, Paulo VI já apontava para tal imbricação. De igual forma a teologia moral é aprofundada, exemplo disso são as contribuições de João Paulo II, que habitualmente relacionava as suas reflexões ecológicas à moral. O Papa que trabalhou o tema de forma mais original e dedicou um espaço maior em seu pontificado foi Francisco, fortemente fundamentado nas contribuições de seus predecessores. O magistério recente da igreja, no debate dessa questão, convida os teólogos à reinterpretação e correção da teologia da criação. O problema ético-moral é uma possível chave para interpretação de grande parte dos enunciados ecológicos do magistério papal. Junto à essa relação, é possível observar outra, a necessidade de uma antropologia teológica conectada à teologia da criação. Baseado nos dados analisados e nas conclusões da presente pesquisa, pode-se afirmar que, por meio do aprofundamento da reflexão sobre a crise ecológica, tendo como critério a fé cristã, é possível extrair dados para uma antropologia teológica. É possível ter, na temática ecológica, um instrumento heurístico para uma antropologia teológica que responda à determinadas demandas pastorais recentes. Talvez seja possível afirmar que ao invés de um aspecto humano da crise ecológica, o mais correto seria um aspecto ecológico da crise humana. A crise é humana, em primeiro lugar, não ecológica, o colapso e o clamor da criação são reflexos transparentes da imagem que se projeta do estado real do ser humano. Um ‘eco’ (*eco*/logia) que se propaga no planeta, na natureza, no ecossistema.

Referências

BENTO XVI. *Caritas in Veritate. Sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade*. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. *Discurso por ocasião da celebração do Dia Mundial da Paz. 1 de janeiro de 2010*. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/benedict->

xvi/pt/messages/peace/documents/hf_benxvi_mes_20091208_xliiiworlddaypeace.html. Acesso em: 06/04/2020.

_____. *Discurso do Papa Bento XVI ao Parlamento Alemão. 22 de setembro de 2011.* Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_benxvi_spe_20110922_reichstagberlin.html. Acesso em: 06/04/2020.

BOFF, Leonardo. *Ecologia. Grito da Terra grito dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 2015.
BRUGUÉS, Jean-Louis. Urgencia de una ecología humana. In: MASIÁ, Clavel Juan. (Ed.). *Hacia um ecoevangelio*. El llamado ecológico de los Papas Benedicto y Francisco. Barcelona: Herder, 2015, p. 33-41.

FRANCISCO. *Laudato Si' . Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.

_____. *Querida Amazônia. Exortação Apostólica Pós-Sinodal*. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papafrancesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html#_ftnref1. Acesso em: 08/04/2020.

GARCÍA, Sánchez Emílio. Fundamentación ético-antropológica. In: BLANCO, Sartro Pablo; GARCÍA, Sánchez Emílio. (Eds.). *Benedicto XVI habla sobre vida humana y ecología*. Madrid: Palabra, 2013, p. 159-184.

JOÃO XXIII. *Pacem in Terris. Carta encíclica sobre a paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade*. Disponível em: http://www.vatican.va/content/johnxxiii/pt/encyclicals/documents/hf_jxxiii_enc_11041963_pacem.html. Acesso em: 06/04/2020.

JOÃO PAULO II. *Centesimus annus. Por ocasião da Rerum Novarum*. Disponível em: http://www.vatican.va/content/johnpaulii/pt/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_01051991_centesimus-annus.html. Acesso em: 06/04/1991.

_____. *Discurso aos cientistas japoneses e representantes da Universidade das Nações Unidas. 25 de fevereiro de 1981*. Disponível em: http://www.vatican.va/content/johnpaulii/pt/speeches/1981/february/documents/hf_jpii_spe_19810225_giappone-hiroshima-scienziati-univ.pdf. Acesso em: 06/04/2020.

_____. *Mensagem de Sua Santidade João Paulo II para a celebração do XXIII Dia Mundial da Paz. 1 de janeiro de 1990*. Disponível em: http://www.vatican.va/content/johnpaulii/pt/messages/peace/documents/hf_jpii_mes_19891208_xxi-ii-world-day-for-peace.html. Acesso em: 05/04/2020.

_____. *Redemptor Hominis. Carta encíclica*. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/johnpaulii/pt/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_04031979_redemptor-hominis.html. Acesso em: 06/04/2020.

_____. *Sollicitudo rei socialis. Carta encíclica por ocasião do XX aniversário da encíclica Populorum Progressio*. Disponível em: http://www.vatican.va/content/johnpaulii/pt/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. Acesso em: 06/04/2020.

KOENIG-BRICKER, Woodeene. *Ten Commandments for the Environment*. Pope Benedict XVI speaks out for creation and justice. Indiana; AMP, 2009.

MASIÁ, Clavel Juan. El ecoevangelio de Francisco y Benedicto. In: MASIÁ, Clavel Juan. (Ed.). *Hacia um ecoevangelio*. El llamado ecológico de los Papas Benedicto y Francisco. Barcelona: Herder, 2015, p. 13-29.

MILVIA, Morciano Maria. Por uma ecologia del hombre. Antologia de textos. In: MASIÁ, Clavel Juan. (Ed.). *Hacia um ecoevangelio*. El llamado ecológico de los Papas Benedicto y Francisco. Barcelona: Herder, 2015, p. 43-259.

LADRIÈRE, Jean. *Ética e pensamento científico*. Abordagem filosófica da problemática bioética. Rio de Janeiro: Letras e Letras, 1945.

PAULO VI. *Apelo aos pobres. Mensagem ao excelentíssimo senhor Kurt Waldheim, secretário geral da ONU. 4 de abril de 1974*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/messages/pont-messages/documents/hf_p-vi_mess_19740404_paesi-poveri.html. Acesso em: 07/04/2020.

_____. *Discurso do Papa Paulo VI à assembleia geral. 16 de novembro de 1970. Visita do Santo Padre à sede da FAO, por ocasião do XXV aniversário da instituição*. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/paulvi/pt/speeches/1970/documents/hf_pvi_spe_19701116_xxv-istituzione-fao.html. Acesso em: 06/04/2020.

_____. *Mensagem do Papa Paulo VI à Conferência das Nações Unidas em Estocolmo. 1 de junho de 1972*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/messages/pontmessages/documents/hf_pvi_mess_19720605_conferenzaambiente.html. Acesso em: 07/04/2020.

_____. *Octagesima Adveniens. Carta Encíclica por ocasião do 80º aniversário da Encíclica Rerum Novarum*. Disponível em: http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html. Acesso em: 06/04/2020.

RÚBIO, Alfonso Garcia. *Unidade na pluralidade. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001.

VATICANO II. *Gaudium et Spes. Constituição Dogmática sobre a Igreja no mundo de hoje*. In: *Compendio Concílio Ecumênico Vaticano II. Documentos*. Brasília: Edições CNBB, 2018. p. 199-329.

GT 6: CATOLICISMO, ESPIRITUALIDADE E MÍSTICA

Coordenação

Bruno Albuquerque

Claudia Giampietro

Ementa:

Este grupo de trabalho consiste em um espaço de discussão aberto aos pesquisadores e pesquisadoras que desejam se dedicar a uma reflexão saborosa e rigorosa sobre as articulações entre o cristianismo católico, a experiência mística e o campo da espiritualidade. Considerando que a ciência da religião se configura como um campo interdisciplinar, podem ser admitidas comunicações que abrangem enfoques filosóficos, teológicos, históricos, sociológicos, antropológicos, psicológicos e psicanalíticos, dentre outros que se interessem em oferecer uma palavra qualificada sobre a contribuição específica que cada uma das ciências humanas pode oferecer para a compreensão da complexidade e da simplicidade dos fenômenos em questão.

e-mail para contato:

brunopintodealbuquerque@gmail.com

cla.giampietro@gmail.com

A ESPIRITUALIDADE COMO PARADIGMA DO “SER CATÓLICO”

*Ana Margareth Manique de Melo**
*Adenilton Moises da Silva***

Resumo

Sabe-se que o ser humano, enquanto ser sócio histórico é objeto de estudo para as Ciências Humanas. Partindo desse pressuposto, esta pesquisa buscou descrever e analisar a espiritualidade e a mística católicas, e sua interferência como pilares que sustentam os mais variados modelos de existência. Teve como referencial teórico a filosofia e a psicologia da religião, esta como campo especificamente psicológico direcionado para compreensão da relação entre psicologia e religião e a busca de sentido do ser humano. Aquela, isto é, a filosofia como modelo de possíveis direcionamentos e compreensões do sentido da vida para cada ser humano em sua individualidade. Assim, foi possível inferir, que os aportes da dimensão religiosa elaborado pelo catolicismo, apesar das novas e plurais formas de se vivenciar a fé, se apresenta como uma resposta às angústias e esperanças, aos sofrimentos e as alegrias daqueles, que buscam no Sagrado um consolo as suas inquietações subjetivas, compreendendo que dentro do catolicismo, a espiritualidade e a mística, elementos da natureza humana, são dispositivos geradores de superação das ambivalências existenciais.

Palavras-chave: Psicologia da Religião. Espiritualidade. Mística.

Introdução

As relações entre Psicologia e Religião ocorreram basicamente em três momentos: o posicionamento da psicologia se dava contra a religião; posteriormente, a psicologia estaria para a religião, através do interesse pastoral na psicologia, e, por fim, a psicologia da religião, embora nessa fase ainda tenha sofrido, por parte de alguns psicólogos, questionamentos não apenas sobre a importância desses estudos, mas como seria possível se desenvolver em um único campo, ciência (psicologia) e religião.

Corroboram, Rodrigues e Gomes (2013, p. 335), ao descreverem que essas fases foram

marcadas pelo ar confessional na ciência, pelo diálogo entre as duas áreas de conhecimento, pela busca de sentido existencial, pelo desenvolvimento do método correlacional (Psicologia Pastoral), pela Psicologia Religiosa Comparada, e até pela busca religiosa não institucional (característica do fim do século XX).

Percebe-se, então, que houve nesse processo acadêmico, comprometimento com o rigor científico inerente às ciências, de tal forma que a psicologia da religião se constituiu de meios tanto

* Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). anamel14@hotmail.com

**Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). adenilton.silva80@gmail.com

quantitativos quanto qualitativos, sempre com o intuito de contribuir para compreensão do fenômeno e do comportamento humano religioso, observando para tal a natureza psicológica relacionada com afetos, pensamentos e ações identificadas como religiosas.

Foi com o entendimento de que a psicologia da religião poderia agregar ao estudo do fenômeno religioso, retratando as vivências religiosas e seus desdobramentos da vida em sociedade que a Igreja Católica, no Concílio Vaticano II, expressou:

Na pastoral sejam suficientemente conhecidos e usados não somente os princípios teológicos, mas também as descobertas das ciências profanas, sobretudo da psicologia e da sociologia, de tal modo que também os fiéis sejam encaminhados a uma vida de fé mais pura e amadurecida (*Gaudium et spes*, n. 62).

Logo, enquanto ciência profana, a psicologia da religião se empenha em estudar e compreender o fenômeno religioso, porém, a partir de alguns pontos referenciais das religiões, como a “mística”.

Pode-se compreender a palavra mística a partir da definição grega, que se refere a fechar os olhos. Porém, a essa perspectiva deve-se acrescentar a ideia de fechar-se para o exterior, para aquilo que está no imediato visível e sensível, na tentativa de “ver” e “escutar” o profundo de nosso ser. Como uma forma de experienciar a unidade com o Absoluto, enquanto experiência monista.

Autores como James e Maslow, entre outros, descreveram algumas características das experiências místicas, dentre elas o valor para quem as experimenta. Apontam que há valor em si mesmas, uma espécie de sentimento de terem sido agraciados, sendo então, experiências fim e não meio, levando a compreensão de que a vida não carece de sentido.

Maslow (1985) pontua que para se alcançar o caminho para a transcendência é preciso serem desenvolvidas atitudes estáveis, possíveis apenas por aqueles que conseguem afirmar uma maturidade religiosa. Descreveu, então, etapas necessárias para esse processo: ter vivenciado experiência de aceitação e de felicidade, permeada por amor e segurança, desde os primeiros anos de vida, como experiência fundante do ser; posse de uma inteligência aberta e que facilite o uso da linguagem simbólica e abstrata, onde não serão utilizadas categorias humanas para descrever o encontro com Deus; e por último, deve estar sempre presente a vontade de manter-se alinhado com a primeira experiência mística e com o caminhos da perfeição.

Porém, há de se pontuar que ao longo da História da Humanidade, e mais precisamente na contemporaneidade, esses movimentos estão passando por momento de fragilidade, retratada nos eventos da globalização, da secularização, das exigências do mercado de trabalho, na pressa do cotidiano, que dificulta a germinação e desenvolvimento de uma experiência religiosa autêntica.

Para Jung (2016), é no afastamento das necessidades espirituais que se encontra a base de problemas psíquicos, pois, em sua visão, a vivência mística é capaz de evitar a dissociação neurótica da psique.

Embora não possam ser negados os empecilhos presentes na atualidade, sempre há aqueles que se mantêm no caminho para alcançar o estado místico. Para Velasco (2009), dentro do fenômeno religioso, como algo bastante complexo, há uma fronteira que delimita a mística, lugar em que o ser humano se encontra e se posiciona como centro.

O autor acrescenta que no cristianismo, o sujeito religioso é referenciado a partir da expressão bíblica, ou seja, “à imagem e semelhança de Deus”. Dessa forma, esse referencial traduz a inquestionável dignidade do homem, expõe a importância da criação, além da necessidade dele estar em todas as perspectivas em comunhão com o Absoluto.

Daí se compreender como os cristãos descreverem que é através de suas experiências místicas que alcançam o mais íntimo de seu ser, momento em que sentem se ‘comunicar’ e se ‘encontrar’ com Deus. Onde a fé se faz presente e proporciona um ‘abandonar-se’ e ‘sentir-se’ conectado com a força que da Presença emana (VELASCO, 2001).

Porém, embora a experiência descrita acima, na maioria das vezes é fomentada pelos pressupostos religiosos, há uma outra perspectiva conhecida como espiritualidade, que não necessariamente está vinculada ao contexto religioso, mesmo que no início de seu uso esta fosse a realidade. Com o advento do Iluminismo e sua proposta de racionalidade humana, a espiritualidade passou a ser entendida como exercício da razão pela humanidade, aquela que possui o espírito.

Para Pargament (1997), a principal distinção se dá no tocante a prevalência de rituais, conteúdo simbólico e de ideologia nas religiões, em contraponto a espiritualidade que se apoia nas estâncias afetivas e pessoais, como a busca de crescimento individual, de liberdade, de autenticidade, de autonomia, entre outras possíveis potencialidades humanas. Porém, apesar das diferenças citadas e de outras também existentes, pode-se afirmar que as distinções são importantes sob uma perspectiva didática, mas não é uma atitude coerente se separar em sua totalidade religião, religiosidade e espiritualidade.

De tal sorte, que para Franco:

a ideia corrente hoje em termos de espiritualidade é a de que ela está vinculada a uma busca pessoal de sentido, com ênfase no aperfeiçoamento do potencial humano. E isso pode envolver ou não os valores religiosos, mas de toda forma envolve concepções de sentido ligadas ao exercício da fé. A fé seria o elemento unificador dessas estâncias aqui tratadas, e a palavra fé está sendo abordada em sentido amplo (FRANCO, 2013, p. 401).

A ideia de espiritualidade ultrapassa o conceito de religiosidade ou prática religiosa.

1 O católico e a compreensão da espiritualidade

Observa-se que o uso da palavra Espiritualidade se faz presente nas perspectivas prática e teórica, e, embora inexista rigor conceitual, não se pode deixar de associá-lo, em alguma medida, a compreensão do que comumente se entende por religião.

Segundo Azzi (2018, n.p.), “a espiritualidade é a característica ou qualidade daquilo que é espiritual, com fundamento religioso e espiritual, e que revela elevação, transcendência, sublimidade”. Ao seguir as palavras, gestos e mandamentos de Jesus, os católicos vivenciam a espiritualidade quando se imbricam com o mistério da Trindade — Deus pai, Filho e Espírito Santo — experienciando assim, o sentimento de pertencimento, de acolhimento e da sensação de não se estar só.

Para esta autora, a Igreja Católica tem como objetivo primeiro transmitir a mensagem de que Deus está dentro de cada católico. Ele se faz presente através do Sacramento do Batismo, transformando a vida de quem O recebe em divina. Vida esta, que será fomentada por uma espiritualidade sustentada pelos Sacramentos da Confissão e da Eucaristia.

Percebe-se, então, que a espiritualidade pode ser entendida como uma forma de se manter no ‘caminho’ traçado por Deus e transmitido por Jesus, no qual aquele que o internaliza passa a experienciá-lo cotidianamente em suas relações intra e interpessoais, tornando-o, assim, um estilo de vida com total aceitação.

Sob uma nova compreensão da palavra espiritualidade, Vechina (1992, p. 8), descreve:

Podemos dizer sem mais que espiritualidade é a qualidade do homem espiritual que o chega a ser porque está aberto e é dócil à presença e à acção do Espírito. Contudo, esta abertura e docilidade à presença e à acção do Espírito não coloca o homem numa atitude meramente passiva mas é um acolhimento activo. Isto levamos a considerar a santidade, perfeição e vida espiritual doutra maneira. Enquanto que até há bem pouco tempo considerávamos a vida espiritual como um movimento que partia do homem para Deus, hoje vê-se a vida espiritual como um movimento descendente. É Deus que vem ao encontro do homem e, ao dar-lhe o seu mesmo Espírito, suscita nele um dinamismo interior.

Acrescenta ainda o autor supracitado, que é apenas através do anúncio de Jesus, este como a encarnação de Deus e representante da espiritualidade original, ou seja, aquele que viveu como humano, lutou por uma causa e que por ela deu Sua vida, diferindo-se da condição humana pela ausência de pecado, e se tornando a única forma do homem chegar a Deus. Por isso, cabe a Igreja noticiar com profundo empenho e compromisso a pessoa de Jesus. “O caminho que nos leva até ao

Pai não consiste, simplesmente no seguimento de Jesus: temos que viver a vida de Jesus pelo Espírito. A Ele imitamos e n'Ele nos transformamos pela acção do Espírito” (VECHINA, 1992, p. 26).

Como algo que perpassa a história da humanidade há dois mil anos, a espiritualidade pode ser retratada sob duas perspectivas: antiga ou tradicional e nova ou atual. Esta reflexão é proposta por Reis (1992), na qual ao descrever sua compreensão sobre a nova espiritualidade, aponta que se faz imprescindível que haja uma firma aproximação com a cultura e com a história, como uma forma de proporcionar aos religiosos, inspiração para a construção de suas vidas, e que, embora o anúncio da palavra de Jesus pela Igreja permaneça, não devem ser excluídos os recorrentes debates existentes entre esta e a inevitável e acelerada evolução do mundo.

Sempre houve, por parte da espiritualidade cristã, habilidade de adaptação e renovação durante o percurso histórico e em diferentes culturas, buscou manter-se atual sem ser excessivamente progressista, vivendo a tensão entre o estático e o mutável em cada época (REIS, 1992). Para Teilhard (*apud* REIS, 1992, p. 42):

O cristianismo mais tradicional, o do batismo, da cruz e da Eucaristia, é susceptível de uma tradução onde cabe o melhor das aspirações próprias do nosso tempo, eis o objectivo deste ensaio de vida ou de visão interior. Oxalá que ele concorra para mostrar que, sempre antigo e sempre novo, Cristo não cessa de ser o “primeiro” na Humanidade.

A partir do descrito acima, pode-se inferir que a espiritualidade cristã é compromissada e se mantém vigilante quanto aos religiosos que buscam nela o apoio para suas vidas. Ser “nova” não referencia, em momento algum, descartar ou trocar o objetivo essencial que é anunciar a palavra de Deus, pois a Igreja entende que precisa seguir com as novas formas de estruturas culturais que se apresentam, mas sempre renovando todo o Mistério contido Nele.

Ainda com relação a importância e necessidade de adaptação e renovação pela Igreja para se manter fortalecida na continuidade da propagação da palavra de Jesus, Reis (1992) traz à baila a secularização e o pluralismo religioso. Descreve que por volta da década de 1950, a Igreja ainda mantinha-se em uma postura tradicional, porém, pela década de 1960, com o crescimento da postura de um mundo secularizado, se viu impelida a iniciar uma adaptação ao pluralismo carismático, pois se viu no impasse entre renovação e não evolução.

Segundo Galileia (1984), na década de 1980 houve uma espécie de revalidação para o religioso, como resposta ao secularismo. Aqui, na América Latina, a religiosidade popular como referencial teológico espiritual, voltou a ocupar o lugar de importância para os pobres e aqueles que

viviam na miséria, fazendo, então, surgir uma nova espiritualidade como o melhor da tradição espiritual da Igreja.

Percebe-se que existiu naquela época, uma abertura ao mundo, com a intenção de trazer a ele uma nova espiritualidade na qual tivesse em seu escopo a liberdade para o coração do homem poder vivenciar novas experiências com Deus, experiências estas que proporcionaria a todos que O buscassem, mas principalmente a certeza de que seria encontrado junto aos pobres e na realidade desigual apresentada nas sociedades.

A espiritualidade cristã busca ser significativa e eficaz, principalmente, quanto a promoção de sentido para a existência, se posicionando na sociedade contra a fome, a miséria, as injustiças e todos os seus desdobramentos.

Podemos, então, trazer as palavras de Ruiz (1981, p. 108) como aquelas que expressam a espiritualidade vivida na contemporaneidade:

Primazia da vida integral, mistério de vida divina e humana, unificadas pela força de um carisma, que ensina a orar e a conviver, a sofrer e evangelizar..., mantendo viva a consciência do mistério e desenvolvê-la constantemente com a assimilação dos novos dados da acção histórica e da experiência pessoal.

Dito isto, nos parece que a espiritualidade cristã nos revela a possibilidade do encontro com Deus ser o ponto de partida e de retorno para a compreensão das diferentes realidades que nos permeiam, mas principalmente, como ponto de apoio para nossa busca por significados e sentidos para a existência.

2 A experiência mística no catolicismo

Os/as místicos/as procuram um caminho de autoconhecimento que se dá pela via do abandono, onde são suspensos os sentidos como garantia de conhecimento, apenas são eles janelas abertas por onde entram as imagens exteriores da criação até a alma. Esse conhecimento sensitivo serve de suporte para o desenvolvimento interior, onde o intelecto passará pelo processo de abandono das garantias geradas pela natureza sensível. A cognoscibilidade intelectual é confrontada com a prática do esvaziamento mental, ações comuns entre os/as místicos/as. O processo penta sensorial da natureza humana precisa ser reordenada para busca da integridade do ser. Esse desconectado de seu princípio ontológico só pode ser reencontrado quando as imagens e

figuras racionalizadas pela inteligência são desprendidas e não mais exercem influências desagradáveis a meditação e a contemplação. Alguns místicos e místicas chamarão de noite escura dos sentidos.

Edith Stein chama tal experiência mística de uma ciência ilógica, pois não é epistemológica, empirista e racional, determinada como pedagogia do conhecimento científico que se está construindo. Essa Santa Tereza Benedita da Cruz fala de outra espécie de ciência, nesse caso, a ciência mística (dos santos e santas), pois trata-se do conhecimento latente na alma que é escavado, a partir da busca de Deus pela via da contemplação. Por isso, a Santa (Edith Stein) apresenta, em uma de suas obras, *A Ciência da Cruz*, um itinerário espiritual tendo São João da Cruz como modelo místico para a evolução espiritual da alma aprisionada nas faculdades dos sentidos, onde são abandonados os experimentos sensoriais em virtude da experiência íntima como fonte que jorra do conhecimento da fé.

“A Ciência da Cruz” seu último e talvez o mais aguardado trabalho. Esse texto tem relação com a obra de São João da Cruz, seu outro mestre, no qual seu nome de fé foi inspirado. Ela trabalhou incansavelmente na tentativa de concluir este trabalho, mas a violência do Mal, isto é, o ódio nazista a alcançaria, antes que pudesse realizar tal feito. “A Ciência da Cruz” permaneceria então, uma obra inacabada, sinal talvez de que esse conhecimento, por um lado, será sempre imperfeito. Ainda que, por outro lado, o conhecimento da Cruz deva estar unido ao conhecimento de si mesmo e ao desejo de união íntima com a Cruz de Cristo; ou seja, na perfeita união amorosa com Deus (CARNEIRO, 07/07/2020).

Segundo Edith Stien, essa ciência possui o pressuposto de que Deus quer se unir as almas, de modo a lhes dá sua plenitude e incalculável felicidade de sua própria realidade divina. No entanto, a caminhada nesse caminho para alcançar o consolo divino é estreito e íngreme, além disso, é Deus quem concede segundo as disposições do seu querer em relação aos indivíduos que estão em processo de exercitar a meditação e a contemplação a partir dos texto bíblicos, os quais são chamado de Sagrada Escritura.

Por isso, a noite escura dos sentidos é vista como uma experiência mística para o aqui e agora das almas que buscam essa realidade, onde se entende que a fé é justamente a suspensão das faculdades racionais, e que o intelecto se vê desconfortado pois não consegue exercer nenhum raciocínio lógico, e, assim, na noite escura se acende uma outra claridade, agora a da sabedoria espiritual. Tal introspecção, recusando os aportes sensoriais, é um convite a mergulhar na interioridade subjetiva de cada pessoa, a fim de produzir o equilíbrio completo da reorganiza a identidade do ser humano, fazendo-o perceber que nesse imergir encontra-se o autoconhecimento, até então, fragmentado pelas diversas realidades exteriores.

Na experiência mística, Deus concede seus consolos divinos, pois os enfrentamentos e dificuldades são inúmeras, mas todos essas tribulações, problemas existenciais são interpretados como caminhos de proações e purificação. Quando Edith Stein, interpretando São João da Cruz, fala da noite escura como uma metáfora mística, e, ao mesmo tempo, uma realidade que se sente no interior quando se descobre que o infinito da alma está desprovido de toda a sorte e benevolências materiais, ela pretende falar da inteireza do ser. Esse desconectado de si mesmo, vive preso na idealização de um mundo tecnicista e racional, onde sente que sua presença não é notada, mas ignorada.

Essa ideia da experiência apofática está também presente em Pseudo-Dionísio (o Areopagita, século V d.C.), em *Obra Completa*. Esses/as sábios/as tendem a se distanciarem da teologia positiva/catafática. Estão preocupados não com o que é Deus, mas com o que Ele não é. Desprender-se dos conceitos atribuídos a Deus é o caminho mais viável para conhecê-Lo, e ter a iluminação dos olhos das almas.

Tudo isso, porém, pertence à Teologia simbólica. No momento, cabe-nos celebrar o Bem sob o título de Luz inteligível e dizer que o Bem é chamado de Luz inteligível porque ele cumula todas as inteligências supracelestes com luz inteligível, porque ele dissipa toda a ignorância e todo erro de todas as almas onde penetra e a todas concede o dom de sua santa luz, porque ele purifica os olhos de sua inteligência da bruma com a qual lhes encobre sua ignorância, porque ele desperta e faz abrir as pálpebras àquelas que o fardo das trevas adornece, pois, ele de início lhes dá uma luminosidade moderada, depois, quando, por assim dizer, experimentam a luz e dela desejam mais, ele aumenta sua parte e as ilumina excelentemente, porque “elas muito amaram”; porque, enfim, ele não cessa de as estimular no caminho do progresso à medida de seu esforço pessoal para elevar seu olhar para o alto (PSEUDO – DIONÍSIO, 2004, p. 44-45).

A prática da meditação e contemplação é o exercício do silêncio místico como a via escolhida como teologia própria da noite escura da fé. Uma teologia simbólica é apresentada no universo da meditação, em vez de uma teologia discursiva e analítica. Por isso, a imagem da cruz como ciência faz todo o sentido para os místicos carmelitas e tantas/os outras/os santas/os e doutoras/es do calendário litúrgico católico. É por essa teologia apofática que São João da Cruz e Santa Tereza Benedita da Cruz vão enveredar. A teologia apofática não se trata da privação de Deus, mas quer explicitar a transcendência de todo o conceito que se possa atribuí-Lo. Trata-se de uma forma de afirmar o que Ele é para além do que pode determinar a consciência pensante. Pseudo-Dionísio fala de uma condução mística para além da luz incognoscível, onde os mistérios se revelam na Treva mais que luminosa:

Trindade supra-essencial e mais que divina e mais que boa, tu que presides à divina sabedoria cristã, conduze-nos não só para além de toda luz, mas até para além da incognoscível, ao mais alto cume das Escrituras místicas, lá onde os mistérios simples, absolutos e incorruptíveis da teologia se revelam na Treva mais que luminosa do Silêncio: é no Silêncio, com efeito, que se aprendem os segredos desta Treva da qual é muito pouco afirmar que brilha com a mais resplandecente luz no seio da mais negra obscuridade, e que, permanecendo inteiramente invisível, enche de esplendores mais belos que a beleza as inteligências que sabem fechar os olhos (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 129).

Nesse contexto, a ciência da cruz, experimentada na noite escura da fé, está referida à sabedoria espiritual encontrada e transmitida dessa experiência dada pelo Cristo, pois a cruz em si mesma não tem um sentido místico em si mesma, senão de dor e vazio existencial. Porém, a partir da espiritualidade cristã, de toda uma tradição desde os Textos Bíblicos até as mais diversas interpretações teológicas cristã, ela torna-se uma experiência mística e religiosa que implica num novo sentido à vida. “O homem deve apreender Deus em todas as coisas; deve acostumar o seu espírito a ter sempre Deus presente, no sentimento, na intenção e no amor” (ECKHART, 2016, p. 15).

A esperança brotou da Cruz. Essa oração em forma de cântico espiritual procura, na verdade, a purificação da alma, que trata das suas disposições adormecidas, uma vez que os sentidos estão orientados para as coisas exteriores, com isso, a alma não consegue alcançar sua essência, ou como é comum na linguagem mística-poética, seu estado de graça. Os sentidos são interpretados como as janelas pelas quais o conhecimento chega à alma, de modo geral, eles não são contrários ao bem, só precisam ser reorganizados, isto é, orientados para a prática da contemplação e de acesso à alma, levando não as imagens que possam distorcer a manifestação da sabedoria divina, mas as imagens próprias da sabedoria divina, que serão reconhecidas quando ocorrer a iluminação espiritual e a união de amor com Deus. “A purificação da alma, através da plenitude das virtudes, torna a disposição da inteligência inabalável e apta a receber o estado procurado” (PÔNTICO *apud* FILOCALIA, 2003, p. 18).

Edith Stein, sendo mulher, destrutada por seu gênero, impõe sua força intelectual e espiritual para vencer o poder violento e opressor. Portanto, sua noite escura é, na verdade, a claridade da alma que se acende em seu íntimo, uma mulher que na escuridão da vida, do nazismo alemão, deixa-se irradiar pela luz mística da fé. Por isso, diz Edith Stein, o cântico da noite escura de seu confrade, São João da Cruz, é um hino de louvor à noite, que se transformou em caminho de bem-aventurança, onde nenhuma palavra de doutrinação a interrompe, pois, trata-se de uma experiência profunda de amor, que faz lembrar o que disse São Bernardo de Claraval: “a causa pela qual Deus há de ser amado é o próprio Deus, o modo é amar sem modo” (2010, p. 9). Essa noite é

uma espécie de ditosa ventura, que por diversas vezes é repetida no poema – que logo em seguida veremos, porém, a escuridão e o medo são recordados à medida que a alma vai se percebendo despida de suas seguranças sensitivas e intelectuais lógicas, mas o amor de seu Amado é o consolo final. 1-Em uma noite escura/ de amor em vivas ânsias inflamadas,/oh ditosa ventura!/saí sem ser notada,/ já minha casa estando sossegada./ 2-Na escuridão, segura,/ pela secreta escada, disfarçada/ oh! Ditosa ventura!/ Na escuridão, velada,/ já minha casa estando sossegada./ 3- Em noite tão ditosa,/ e num segredo em que ninguém me via,/ nem eu olhava coisa,/ sem outra luz nem guia/ além da que no coração me ardia./ 4-Essa luz me guiava,/ com mais clareza que a do meio-dia/ aonde me esperava/ quem eu bem conhecia,/ em sítio onde ninguém aparecia./ 5- Oh! Noite que me guiaste,/ Oh! Noite mais amável que a alvorada;/ Oh! Noite que juntaste/ Amado com amada,/ Amada no Amado transformada! (São João da Cruz, 2002, p. 36-37).

Edith Stein aos passos pelas escadas secretas da teologia mística, como apontou São João da Cruz, experimenta esse consolo e desassossego, ao mesmo tempo. A renúncia que ela exercita é tempo de incômodos as suas vontades e desejos humanos, pois são atitudes de mortificação das vaidades que o mundo semeia em qualquer ser humano, que muitas das vezes, as pessoas vivem as influências alheias, e se perdem existencialmente. A Santa Tereza Benedita da Cruz, vai buscar viver o que ela havia encontrado em si mesma, quando se propôs à busca pela verdade existencial da fé.

“A Ciência da Cruz” é percorrida pelo caminho da fé, na leitura de Edith Stein, pois tendo a noite mística períodos e graus variados de escuridão, (então, a fé suprime as forças dos sentidos, ou seja, do mundo sensível), é experimentada como uma escuridão que ofusca as atividades dos sentidos e também o entendimento natural da razão, restando a luminosidade na alma que alcança o estágio nupcial com Deus, rompendo a noite dos sentidos, sendo envolvida numa alvorada do dia da eternidade, ou seja, na luz sem ocaso.

Conclusão

O surgimento do secularismo e do pluralismo religioso trouxe novas formas de “ser católico”. A partir desses paradigmas, mudanças precisaram ser aventadas e construídas. A sociedade apresentou o desejo de transformação, se fez presente a necessidade de se pensar em uma compreensão das palavras de Jesus que até então não havia sido refletida. Construíram-se, então, movimentos religiosos que contribuíram para uma mudança de visão da espiritualidade católica, a partir de uma melhor observância da palavra e dos ensinamentos de Jesus, no qual anunciava a

importância de se exercê-los no cotidiano, com ações e não mais, apenas com orações. A conexão com Deus passou, então, a ser sentida não unicamente em momentos de silêncio, mas vivida nas relações interpessoais pautadas no acolhimento e na empatia para com o próximo.

Referências

AZZI, K. M. B. **Espiritualidade autêntica**: o que é de fato espiritualidade na Igreja Católica? Disponível em: <https://pantokrator.org.br/po/artigos-pantokrator/espiritualidade-na-igreja-catolica/> Acesso em: 29 agos 2020.

CARNEIRO, A. D. **Edith Stein**: a filósofa que encontrou a Cruz, sua Verdade. Disponível em: <https://diocesecg.org/vicariato-para-educacao-cultura-e-universidades-disponibiliza-artigo-sobre-a-vida-de-santa-edith-stein/>, Acesso em: 19 agos 2020.

CLARAVAL, São Bernardo de. **De Diligendo Deo**: “Deus há de ser amado”. Petrópolis: Vozes, 2010.

CRUZ, São João da. **Obras Completas**. Org. Frei Patrício Sciadini, O.C.D. Petrópolis: Vozes e Carmelo Descalço do Brasil, 2002.
ECKHART, Mestre. **A nobreza da alma humana e outros textos**. Petrópolis: Vozes, 2016.

ECKHART, Mestre. **Conselhos espirituais**. Petrópolis: Vozes, 2016.
FRANCO, C. Psicologia e espiritualidade. *In*: **Compêndio de ciências da religião**/ João Décio Passos, Frank Usarski, (organizadores). São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

GALILEIA, S. **O Caminho da Espiritualidade**. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

GAUDIUM ET SPES. **Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)**. (Org.) Lourenço Costa. São Paulo, Paulus, 1997.

JUNG, C. G. **O Homem e seus Símbolos**. New York: Editora: HarperCollins, 2016.
MASLOW, A. H. **La personalidad creadora**. Barcelona: Kairós, 1985.

PARGAMENT, K. I. **The psychology of religion and coping**; theory, research, practice. New York: Guilford Press, 1997.

PEQUENA FILOCALIA: o livro clássico da Igreja oriental. São Paulo: Paulus, 2003.

PSEUDO-DIONÍSIO, o Areopagita. Obra Completa. São Paulo: Paulus, 2004.

REIS, M. F. Espiritualidade sempre antiga e sempre nova. **Revista de espiritualidade**, v.1. Portugal: Edições Carmelo, 1992. Disponível em: carmelitas.pt/site/pdf/RE/RE00.pdf Acesso em: 28 agos 2020.

RODRIGUES, C. C. L; GOMES, A. M. de A. Teorias clássicas da Psicologia da Religião. *In. Compêndio de ciências da religião/* João Décio Passos, Frank Usarski, (organizadores). São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

RUIZ, S. **La Espiritualidad de los Religiosos**. Madrid: ITVR, 1981.

STEIN, E. **A Ciência da Cruz**: estudo sobre São João da Cruz. São Paulo: Loyola, 2008.

STEIN, E. **Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos**. São Paulo: Paulus, 2018.

VECHINA, J. C. Uma nova espiritualidade. **Revista de espiritualidade**, v.1. Portugal: Edições Carmelo, 1992. Disponível em: carmelitas.pt/site/pdf/RE/RE00.pdf Acesso em: 28 agos 2020.

VELASCO, J. M. **Experiência cristã de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2001.

VELASCO, J. M. **El fenómeno místico**. Madrid: Editorial Trotta, S.A. 2009.

THOMAS MERTON E O PERCURSO CONTEMPLATIVO: SEMENTES PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

*André Magalhães Coelho**

Resumo

Em tempos de violências simbólicas, o esvaziamento do diálogo com o próximo, o crescente aumento de intolerância religiosa, por parte de grupos fundamentalistas, à falta de alteridade, em uma era marcada pela ausência de abertura e aproximação com o desconhecido, em um mundo repleto de diversas expressões religiosas e crenças seculares, não há como se isolar ou ignorar as múltiplas manifestações do sagrado em suas formas. É urgente entendermos essas transformações. Nesse contexto a importância do diálogo inter-religioso se torna imprescindível. Este texto tem o propósito, analisar o itinerário de Thomas Merton, um místico Católico (1915 – 1968), nada mais legível e concreto do que saímos de reflexões abstratas e conceituais e oferecermos a experiência de abertura e profundidade na vivência, do respeito e do desapego do “eu” através da vida desse eremítico. Para este estudo faremos leituras bibliográficas que nos ajudaram na formulação desse artigo.

Palavras-Chave: Thomas Merton, Contemplação, Mística, Alteridade e Diálogo inter-religioso.

Introdução

Dentre as principais razões que motivaram este texto sobre a vida de Thomas Merton, um dos teólogos e místicos mais influentes da modernidade, cujo verdadeiro nome era Tom FEVEREL Merton, foi sua entrega e o seu diálogo com a criação e místico católico. Ele nasceu na cidade de Prades, na França, em 31 de janeiro de 1915, em uma pequena casa na Rua de Setembro, seus pais se chamavam Owen e Ruth, seu pai neo-zelandês e sua mãe americana (ISMAEL, 1984, p. 18). Sua trajetória como intelectual foi na França, Inglaterra (na Universidade de Cambridge) e Estados Unidos. “Em Roma, extasiou-se com as igrejas e com os monumentos históricos. Durante uma visita ao mosteiro trapista de *Tre fontane*, a ideia de ser monge Ihe ocorreu naturalmente” (ISMAEL, 1984, p. 22). A mística de Merton se destaca pela compaixão aos injustiçados e em especial pelo diálogo e abertura com outras tradições religiosas. A sua experiência pela a Ásia foi a

* Doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: magalhaescoelho@gmail.com.

que mais lhe tocou, e fez aflorar seu profundo e autêntico ecumenismo. Sua vida era de contemplação, um homem sedento pelo mistério da bondade e humildade e sem dúvida a sua inquietude estava em dialogar com o mundo.

Para Merton, o ser contemplativo é alguém que se dirige para o desconhecido e busca o sentido da vida com honestidade, aventurando-se com todo seu coração nas profundezas do seu “eu” interior. Mostra-se atento ao universo e aos pequenos detalhes do cotidiano, é alguém que mergulha nas águas profundezas do ser, tentando, por meio de sua contemplação, integração do humano com a experiência do Real. Assim, para ele não era algo tão complicado; bastava apenas observar o encantamento do vazio em sua volta, não algo sem sentido, mas com o propósito de uma profunda aproximação do Deus que dialoga com todos, sem restrições ou fundamentalismos, e que se mostra presente no interior do ser humano (TEIXEIRA, 2012, p. 30). A solidão para o apóstolo da compaixão era aquela que nos faz esquecer não só de nós mesmos, mas que nos leva a uma reflexão da humildade e bondade e que nos permite afirmar que estamos unidos a um povo e um universo com suas ambiguidades, para que possamos então mostrar alteridade e simplicidade. Esta é a vida de um eremita.

Em tempos de violências simbólicas e conservadorismos mostra-se mais que urgente a busca ou conhecimento da vida e itinerário desse ser contemplativo, que nos desafia a seguir um caminho mais aberto de diálogo com o próximo, deixando que os afetos e a mística nos envolvam e nos ajude a viver uma vida de alteridade e respeito aos diferentes desse mundo que tende a ter pensamentos fundamentas seja de grupos ou indivíduos, presos a uma tradição que leva a violências e ruptura com o amor de Deus, que tudo transcende e acolhe, sem fazer restrições e impondo direitos egoístas, e sem levar em conta o outro que está incluído no mesmo silêncio. Como ele mesmo dizia: “quanto mais estamos em solidão, mais estamos juntos; e quanto mais estamos em comunidade a verdadeira comunidade de caridade” (MERTON, 2017, p.72). Não a comunidade dos barulhentos, que traz discórdias de todo tipo, mas sim a união do amor, na qual todos juntos encontramos a participação dentro do silêncio comum.

Esse texto tem como objetivo examinar o itinerário de Thomas Merton e o seu percurso contemplativo, identificar sua mística como diálogo inter-religioso que tem contribuído para uma reflexão não abstrata, esse que foi um dos grandes místicos contemporâneos. Para este estudo utilizamos a metodologia de pesquisa bibliográfica, assim como obras de Thomas Merton. Em um primeiro momento vamos analisar o que Merton entendia como contemplação, depois uma proposta antropológica como diálogo, seguindo com o texto, vamos examinar o que seria uma teologia do “demônio” para Merton.

1 A vida em Contemplação

A contemplação para Merton é a mais sublime vida do espírito e intelecto humano. É a vivência própria e plena do consciente, sempre viva e atuante em um mundo concreto e espontâneo ao caráter sagrado da vida do ser (MERTON, 2017). Nesse sentido a contemplação é a plena consciência da realidade, não abstrata, mas que acima de tudo conhece a fonte da vida de modo obscuro, com uma convicção que vai além da nossa expressão de fé e ao mesmo tempo é uma vivência espiritual que tanto a razão e fé buscam um sentido próprio do ser. “Mas a contemplação não é visão, pois vê “sem ver” e conhece sem conhecer” (MERTON, 2017, p.17). Merton ainda comenta que a contemplação é parecida com poesia, música e arte, porém vai além da intuição estética. Para procedermos ao conhecimento e entrarmos no mundo contemplativo é preciso morrer para o “eu” não morrer para a vida, ou seja, para além da vida em toda a sua profundidade e deixar para traz tudo que imaginemos conhecer sobre o cosmo, experiência, alegria e ser (MERTON, 2017).

Com isso podemos dizer que a contemplação visa experimentar o desconhecido não no sentido abstrato e no conhecimento, mas na interioridade do ser. A experiência transcendente é inexprimível, “portanto, a contemplação é o dom da súbita tomada de consciência, do despertar para o Real dentro de tudo o que é Real” (MERTON, 2017, p.18). Para Merton a consciência de nossa realidade é esse saber do mistério, não por esforço, mas por graça do dom recebido que podemos perceber o sagrado na existência sobretudo, na contemplação no vazio, não de forma confusa e sim na bondade e do amor de Deus. Nesse sentido, a contemplação é um chamado, não um barulho, uma voz que se ouve, mas sim que se faz sentir e ouvir em tudo o que existe e que fala ao nosso coração em nossas profundezas, pois somos sua expressão e o seu eco Merton (2017) comenta:

A vida de contemplação implica dois níveis de tomada de consciência: primeiro, consciência da pergunta e, segundo consciência da resposta. Embora sejam distintos e imensamente diferentes, esses dois planos são uma tomada de consciência da mesma coisa. A pergunta é ela mesma, a resposta. E nós mesmos somos ambas. Mas só podemos sabê-lo ao chegar ao segundo tipo de tomada de consciência. Despertamos não para encontrar uma resposta absolutamente distinta da pergunta, mas para compreender que a pergunta já é a própria resposta. E tudo está resumido em uma consciência não uma afirmação, mas uma experiência; “Eu Sou” (p.19).

A contemplação que Merton fala não é uma filosofia, teologia, arte ou estética, mas é a sua vida em completa “filiação” com o desconhecido. Portanto, a contemplação não é algo que se consegue por esforço, intelecto ou através de estudos, mas sim por dom e graça gratuita. Como ele mesmo diz, é fruto do Espírito Santo (MERTON, 2017).

Percebemos que a vida em solidão não é uma solidão no vazio de todas as coisas, mas a contemplação que une e desperta a compaixão uns pelos outros, sendo mais do que reflexão sobre verdades abstratas a respeito do incognoscível e sim uma aliança de união que afirma a plena liberdade e mistério (MERTON, 2017). Desta maneira, o contemplativo é uma expressão da realidade, não algo palpável, mas sim um dom que se encontra nas profundezas do “eu”. “É a apreensão experimental da realidade como algo subjetivo, não tanto pertencente a mim o que significa pertencente ao eu externo, mas ao eu mesmo” (MERTON, 2017, p.23). Na contemplação, não há cogitações como “penso, logo existo”, mas na humildade do nosso elo misterioso com o sagrado, que faz a morada no ser humano com delicadeza, doçura e poder inalienável.

Contemplação não é apenas meditação, reflexão ou o olhar distraído do mundo ou isolamento e nem tampouco orações repetitivas ou tendência a encontrar a paz como satisfação litúrgica. Essas coisas também são boas e necessárias, mas, sobretudo nunca serão realizadas por planejamento ou ambição ou práticas, mas sim pela água-viva do Espírito, que clama ansioso por uma busca do transcendente, como um rio que jorra água cristalina e suave. Dessa maneira, não somos nós que escolhemos acordar, mas é a força e o anseio que sai das profundezas do ser que desperta em mim um desejo pela busca inquietante e insaciável do mistério (MERTON, 2017, pp.23, 24). Para Merton (2017) a vida em reclusão não é o dom da profecia, nem explicar os segredos misteriosos do coração humano; para ele, essas coisas podem acompanhar a contemplação, mas sem serem essenciais a ela. Para o apóstolo da compaixão:

A contemplação não é um transe ou um êxtase, nem ouvir certas palavras inexprimíveis ou imaginar luzes especiais. Não é o ardor emocional e a doçura que acompanha a exaltação religiosa. Não é entusiasmo, sensação de ser “agarrado” por uma força elementar e libertado por um frenesi místico. Essas coisas podem, de certo modo, assemelhar-se ao despertar contemplativo na medida em que suspendem a consciência habitual e o controle exercido por nosso eu empírico. Não são, porém, obra do “eu profundo”, mas apenas das emoções, do inconsciente somático. São o ascenso das forças dionisíacas do id. Essas manifestações podem, é claro, acompanhar uma experiência religiosa profunda e autêntica, mas não aquela a que me refiro aqui como contemplação (MERTON, 2017, p. 25).

Desta maneira, a contemplação sofre a angústia ao perceber que não se sabe mais o que Deus é. “Pode ou não reconhecer misericordiosamente que, apesar de tudo, isso é um grande ganho,

pois Deus não é um quê, não é uma coisa” (MERTON, 2017, p.27). Essa é a essência de uma vida contemplativa, porque mesmo sabendo o que Deus é, não o conhecemos de verdade, apenas sabemos que ele existe dentro de nós misteriosamente. Deus é o “tu” da nossa intimidade com o nosso “eu”, é aquele que promove, diante de nós, com nossa própria e inalienável voz, fazendo um eco em nosso coração. Eu sou o que sou e isso basta para o contemplativo diante do mais íntimo e insondável segredo que atua no universo através do sopro do Espírito Santo, que ronda em nossas vidas sem mostrar para onde vai e nem de onde veio. Pode-se, então, chegar ao mais sublime de todos os mistérios da humanidade: um Deus que não mostra quem é, mas que sopra em nossa interioridade (MERTON, 2017).

2 Somos um só

Um dos mistérios da vida mística é que nada é permitido apenas entrar no mais íntimo do ser e de atravessar dali a Deus, se não for capaz de partir inteiramente de si mesmo, esvaziar-se de si mesmo e dar-se a outras pessoas na pureza de um amor altruísta (MERTON, 2017). A vida de contemplação é entregar-se a si mesmo, mas não de maneira egoísta e sim se abrir-se para outros, entregando compaixão e afeto. Dessa forma, contemplamos o vazio de nós mesmos e nos preenchemos com a indiferença, em uma misteriosa graça de perceber que estamos juntos em um só corpo e no mesmo universo. Merton (2017) afirma que:

Em uma vida de contemplação, uma das piores ilusões seria, portanto, tentar encontrar Deus fechando-se em si mesmo e deixando fora dessas barricadas toda a realidade exterior pela simples concentração e força de vontade, cortando todo contato como o mundo e os outros ao se enfiar dentro da própria mente e fechar as portas como tartarugas (p.70)

Thomas Merton teve uma vida de abertura dialogal, alteridade e profunda abertura a outras religiões. “A sensibilidade dialogal já estava estabelecida nele havia anos, desde o primeiro encontro com Brachamari, a leitura das obras de D. T. Suzuki e a amizade duradoura que se estabeleceu entre os dois” (TEIXEIRA, 2012, p. 70). Podemos levar em conta também sua experiência na Ásia, que foi para Merton mais que um encontro inter-religioso, mas também uma abertura de amor, paixão e profunda experiência com a alteridade. Desta maneira, o contemplativo só atinge sua perfeição se forem compartilhadas as relações de fé entre lugares, mesmo estando com o desconhecido, aproximando-se com um profundo respeito e diálogo entre irmãos. Só podemos

experimentar o pleno entusiasmo da glória de Deus quando compartilhamos esse seu dom infinito, derramar e transmitir a glória de todo céu via Deus em todos, independentemente da tradição religiosa ou costumes, afirmando que “a vida de todos nós e que nele somos todos um” (MERTON, 2017, p. 71)

O contemplativo não é algo isolado, mas está presente no “eu”. Essa interioridade se faz no contato com o cosmo em sua volta e com os seres. O amor de Deus está em mim. Ele pode amar você dentro de mim e você pode amá-lo entre mim (MERTON, 2017). Se o meu “eu” estivesse fechado a esse amor, o amor de Deus por você continuaria o mesmo porque ele não muda, mas se meu amor está aberto a essa dimensão insaciável. Ele nos transforma em sua plenitude, nos tornando um só. Assim como a água em seus três estados, líquido, gasoso e sólido, é uma só, o amor de Deus se torna presente em nossas vidas. Merton (2017) diz:

Quando mais estamos em solidão com Deus, mais estamos uns com os outros; na obscuridade, porém na multidão. E quando mais saímos ao encontro uns dos outros no trabalho, na atividade e na comunicação, conforme a vontade e a caridade de Deus, mais somos multiplicados nele, mas estamos em solidão. Quanto mais estamos em solidão, mais estamos juntos; e quanto mais estamos em comunidade a verdadeira comunidade da caridade, não a das cidades e dos grandes grupos, mais estamos as sós com Ele (p.72).

Portanto, só há uma fuga do mundo, mas não se trata de uma fuga com a intenção de se escapar dos conflitos e tribulações, mas sim de uma fuga para escapar da desunião e da separação, de ir à comunhão e do amor aos demais. Quem escolhe a contemplação como meio de fugir das misérias da vida humana, como fuga da angústia, ainda não experimentou a contemplação e nunca encontrará o pleno em sua interioridade, “pois é precisamente recuperando a união com nossos irmãos em Cristo que descobrimos Deus e o conhecemos, porque sua vida começa a penetrar em sua alma” (MERTON, 2017, p.81).

Estamos ligados uns aos outros em comunhão e espírito, o que nos aproxima e sua misericórdia nos liberta de nossas prisões egoístas e preocupações com nós mesmos. Temos que nos esforçar para nos aceitar, tanto individualmente como coletivamente, não apenas como bons ou maus, mas em nossas ambiguidades que nos definem. “Temos de defender a pequena quantidade de bem que há em nós, sem exagerá-la” (MERTON, 2017, p.115).

Senão não nos respeitarmos como seres humanos, como vamos nos suportar como membro de um só corpo? Não podemos confundir contemplação com a ausência das multidões. Devemos

fugir dos grandes aglomerados egoístas e avarentos que se encontram nos grandes centros urbanos.

Peterson comenta:

Contudo, a multidão destrói o espírito tão completamente quanto o excesso de álcool e de sexo impessoal. Ela nos tira de dentro de nós mesmos, mas não para Deus, e sim para longe dele. A fome de religião tem raízes na natureza insatisfeita do eu. Queremos escapar avidamente da monotonia, do tédio, do cansaço do eu. Podemos escapar para cima ou para baixo. As drogas e o sexo impessoal são uma falsa transcendência para baixo. A multidão nos move na direção da falsa transcendência para cima, por isso mesmo as multidões, espiritualmente falando, são quase sempre iguais, seja no estádio de futebol, seja nas campanhas políticas seja da igreja (PETERSON, 2011, pp. 177, 178).

Para Peterson (2011), as multidões mexem com o nosso ego, nos tornando pessoas mais egoístas e nos distanciando de nós mesmos. Nesse sentido, os grandes centros se aglomeram, tornando-nos mais fechados uns com os outros. Desta forma, a exterioridade nos condiciona para as aparências e disputas uns com os outros, enquanto a contemplação nos faz mais próximos e nos aproxima da verdadeira comunidade do nosso “eu” mesmo, movendo-nos para um encontro com nós mesmos, em paz e em solidariedade com o indiferente.

3 A teologia moral do demônio

Para Merton (2017), a teologia moral do demônio explica que Deus criou os homens maus e que o universo pertence ao maligno. “Segundo o demônio, Deus se alegra com o sofrimento dos homens e, na verdade, todo o universo está cheio de misérias e angústias porque Deus assim quis e planejou” (p.92). De fato, esse sistema teológico está inserido na sua maioria em grupos e movimentos fundamentalistas, afirmando que se você não se arrepender de seus pecados, só restará o fogo ardente. Segundo o demônio, o Filho de Deus veio ao mundo porque queria ser punido pelo Pai. Desta maneira, ambos procuram castigar seus fiéis com regras, liturgias e obediências ao dogma; do contrário, a desobediência levará os fiéis para o castigo eterno ou estes não receberão as bênçãos divinas. Essa crença determina que os males são uma causa da desobediência, e como se no mundo já não houvesse maldades, eles multiplicam as proibições e criam regras, como se Deus preferisse cascas de feridas em vez de alegria e gratidão uns com os outros. Assim, a cruz não é mais gesto de misericórdia, pois nessa teologia não há lugar para compaixão, sendo sinal de que a lei e a justiça triunfaram (MERTON, 2017). Merton (2017) diz:

A lei tem de devorar tudo, até Deus. Assim é a teologia do castigo, do ódio e da vingança. Quem quiser pautar sua vida por esse dogma tem de se regozijar no castigo. Ele até pode evitar o castigo para si, “brincando” com a lei e com o legislador. Mas tem de estar muito atento para que os outros não evitem o sofrimento. Tem de ocupar sua mente com o castigo deles, presente e futuro. A lei tem de triunfar. Não deve haver misericórdia (p.93).

Podemos perceber que essa teologia não é a manifestação da solidariedade e da alteridade, mas sim a manifestação do inferno, e nela não existe graça, apenas medo e culpa pela não obediência. Desta maneira, Deus está ausente do inferno porque Ele mesmo é a misericórdia. Para os adeptos dessa teologia, não existe respeito e simplicidade, por perfeição ou por terem chegado a um acordo com a lei. Eles não precisam da manifestação amorosa do mistério do amor, mas sim de agradar aos que buscam rituais e posições fundamentalistas, que levam ao ódio e a manifestações de violência de todo tipo. Esse tipo de discurso nos leva a uma ideia da vida como uma espécie de conceito em que o pecado, sofrimento e castigo são retribuições do sagrado, levadas àqueles que esfregam suas mãos com indizível prazer. Talvez achem no seu subconsciente que muitos irão para o inferno e como consolo escaparão do fogo criado pelo demônio, de seus discursos literais e fundamentalistas. Assim, não podem dar razão alguma, exceto a convicção que acham que tem a respeito das coisas sagradas e que uma parcela será salva do mundo ímpio e da natureza pecaminosa. Esses teólogos representantes da teologia do demônio nada entendem sobre a misericórdia e o amor de Deus, mas repetem em seus discursos, com histeria e insulto, que todos deveriam seguir a lei que direciona para a vida eterna. Esta lei, que nada tem de justiça, devora tudo aquilo que não se submete às suas duras e pesadas cargas e a retribuição dos que procuram sair desta teologia ou criticá-la não é serem chamados de hereges e caluniadores (MERTON, 2017).

Merton afirma que “a teologia do demônio não é a verdadeira teologia, e sim magia” (MERTON, 2017, p. 95). Nesse sentido, de acordo com essa teologia, a fé não é de fato fruto de graça ou misericórdia, mas sim uma força psicológica que envolve o ser em seus próprios caprichos e egoísmos pessoais, escravizando e condicionando as multidões a seguirem seus próprios desejos egoístas e materialistas. Para Merton:

A fé seria uma espécie de forma super eficaz de desejar; um domínio da situação que vem de uma força de vontade especial, misteriosamente dinâmica, gerada por “convicções profundas.” Em virtude dessa maravilhosa energia, pode-se exercer uma força persuasiva até sobre o próprio Deus e lhe dobrar a vontade. Devido a essa nova, dinâmica e espantosa força da alma que seria a fé, a qual qualquer charlatão pode suscitar em você, mediante a devida remuneração, é possível

transformar Deus em um meio para atingir nossos fins. Tornamo-nos curandeiros civilizados, e Deus, nosso servidor (MERTON, 2017, pp. 95, 96).

Os adeptos dessa teologia dizem em seus corações que nós vamos nos aproximar do transcendente e com isso nós e nossas famílias seremos abençoados, livres de todo mal e prosperando com toda certeza nessa terra. Todo o mundo pertence a Deus e nós somos seus herdeiros e nem um mal nos acontecerá, porque a mão poderosa de Deus paira sobre as nossas cabeças e nós entregamos o “dízimo” e a “oferta” pelas grandes coisas que nos esperam. Mas em tudo isso há uma dialética sutil. Ouvimos desses profetas do mercado que a fé tudo pode, então vendamos os olhos e fazemos um esforço para gerar uma força da alma e nesse sentido o demônio gosta que geremos essa força (MERTON, 2017).

Segundo Merton:

Ao contrário, na teologia do demônio o importante é provar que estamos absolutamente certos e que todos os demais estão completamente errados. Ora, isso não promove exatamente a paz e a união entre os homens, porque significa que cada um quer ter toda a razão ou aderir a outro que esteja absolutamente certo. Para provar que estão com a razão, têm de punir ou eliminar os que estão errados. Os que estão errados, por sua vez, estão convencidos de que estão certos etc. (MERTON, 2017, p. 97).

A teologia moral do demônio dá importância ao fato dele se descobrir como o centro das atenções, estando por trás de tudo o que é enganação e propriedade dos bens simbólicos. Na verdade, é aquilo que está em movimento por todo o mundo, querendo impor sua teologia e mostrando que o Deus que eles anunciam pelo visto pode ser igual a Deus, ou talvez superior. Em suma, a teologia do demônio se estabelece com a seguinte definição: o demônio é Deus (MERTON, 2017).

Considerações Finais

A conclusão que chegamos é que não existe melhor caminho para demonstrar a trajetória e simplicidade que esse eremita buscou em sua vida de aproximação e respeito a outras tradições religiosas. Saímos dos conceitos abstratos e vamos para a vida real de um monge que mostrou que o diálogo e alteridade são possíveis quando buscamos um caminho de contemplação e de

esvaziamento do “eu”. Nada mais nobre e belo quando buscamos exemplos de uma vida repleta de humildade, como foi a vida de Thomas Merton.

Mostramos também que a contemplação é a mais alta expressão de vida espiritual do ser humano. É a própria vida repleta de consciência, não uma consciência abstrata e sem sentido, mas plenamente espontânea em seu caminho de desapego de si mesma. A contemplação é a realidade de tudo que nos envolve, indo além tanto da razão como da simples fé. A contemplação é, portanto, uma espécie de visão, não uma maneira obscura de viver a vida e sim aspirar por sua própria natureza, porque sem ela se torna incompleta. E, ao mesmo tempo, a contemplação é a visão sem se ver e o conhece-se sem se conhecer, porque tudo é revelado em mistérios do “eu” profundo que habita em nós na plenitude do desconhecido. Mostramos também que a contemplação não é uma filosofia nem teologia abstrata, nem tampouco uma arte; a contemplação vai sempre além de nossa compreensão e conhecimento. Em outras palavras, a contemplação visa atingir o conhecimento e a experiência do transcendente, que é inexplicável.

Procuramos trabalhar também em Thomas Merton a teologia do demônio, que são os discursos fundamentalistas e sobrenaturais que visam confundir a fé em Deus com uma fé de mercado e magia e que está se espalhando por todo mundo, ganhando adeptos com essa teologia. Mostramos a trajetória que esse ser contemplativo teve e suas convicções, com o diálogo e o respeito sendo necessários para uma vida de simplicidade, amor a Deus e respeito a outras religiões.

Referências Bibliográficas

ANTÔNIO, Getúlio, Bertelli. *Mística e Compaixão*. A teologia do seguimento de Jesus em Thomas Merton. São Paulo: Paulinas, 2008.

ISMAEL, J.C. Thomas Merton. *O apóstolo da compaixão*. São Paulo: T.A Queiroz, Editor, 1984.

MERTON, Thomas. *Zen e as Aves de Rapina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

MERTON, Thomas. *O que são estas chagas?* Campinas: Ecclesiae, 2017.

MERTON, Thomas. *Novas sementes de contemplação*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

MERTON, Thomas. *O diário da Ásia de Thomas Merton*. Belo Horizonte: Editora Veja S.A 1978.

PETERSON, H. Eugene. *Memórias de um pastor*. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

SILVA, Maria, Emmanuel, Souza. *Thomas Merton um homem feliz*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

TEIXEIRA, Faustino. *Buscadores do diálogo*. Itinerários inter-religiosos. São Paulo: Paulinas, 2012.

O PERCURSO MÍSTICO DOS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS DE SANTO INÁCIO DE LOYOLA

*Bruno Pinto de Albuquerque**

*Maria Clara Lucchetti Bingemer***

Resumo

Este trabalho apresenta as principais linhas da biografia de Santo Inácio de Loyola, mostrando a íntima conexão com o percurso místico proposto nos Exercícios Espirituais, um dos livros que mais impactaram a espiritualidade cristã no Ocidente. Desde que era um cavaleiro basco até se tornar o fundador da Companhia de Jesus, Inácio percorreu um longo caminho geográfico e interior, que transformou radicalmente sua vida, tornando-a progressivamente iluminada pela sua profunda experiência de Deus. Tomando como referências centrais sua autobiografia e o livro dos Exercícios, acompanharemos a caminhada daquele que se refere a si mesmo como o Peregrino, o qual propõe uma verdadeira pedagogia mística para o encontro com o Cristo. Trata-se efetivamente de uma mística apostólica, que mobiliza um profundo mergulho interior, enraíza-se na contemplação das cenas evangélicas e lança o exercitante para fora de si mesmo, a fim de em tudo amar e servir. Sua proposta se configura como um grande legado espiritual para o catolicismo, pois convida a uma aventura interior à luz da Santíssima Trindade e em diálogo com Ela, em um movimento de descentralização e abertura radical ao Mistério transcendente de Deus e aos irmãos e irmãs, junto a toda a Criação.

Palavras-chave: Catolicismo; Espiritualidade; Mística; Exercícios Espirituais; Santo Inácio de Loyola.

* Doutorando em Ciência da Religião (PPCIR-UFJF) – Bolsista da Universidade Federal de Juiz de Fora; integrante dos grupos de pesquisa Apophatiké: Estudos Interdisciplinares em Mística (UFF/PUC-Rio) e NERELPSI: Núcleo de Estudos Religião e Psique (UFJF). E-mail: brunopintodealbuquerque@gmail.com.

**Professora titular do Departamento de Teologia (PUC-Rio); Doutora em Teologia (PUG-Roma); integrante do grupo de pesquisa Apophatiké: Estudos Interdisciplinares em Mística (UFF/PUC-Rio); autora de diversos livros e artigos de teologia, inclusive sobre mística e espiritualidade. E-mail: agape@puc-rio.br.

Introdução

Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola são um método para encontrar Deus e testemunham uma profunda experiência com Ele. Convidam a um percurso espiritual, místico e religioso, que será vivenciado de modo singular por cada exercitante e trilhado junto a um acompanhamento espiritual que auxilia no discernimento da vontade de Deus, Aquele que se encarrega de recheiar cada experiência. O livro se tornou um dos que mais impactaram a espiritualidade cristã no Ocidente, funcionando como guia para que outras pessoas quem desejam sentir e saborear a presença divina. Registram a proposta de uma caminhada de articulação entre a história singular de cada exercitante e a graça do Pai, o chamado do Filho, o dom do Espírito Santo, inserindo a pessoa na dinâmica trinitária da vida cristã.

1. Da bala de canhão à fundação da Companhia de Jesus

Iñigo López nasceu em 1491, em Loyola, na Espanha. Era o mais novo de treze irmãos, perdeu a mãe quando ainda era pequeno e o pai aos dezesseis anos. Nutria um grande amor por uma princesa, a filha de Carlos V, que lhe era inacessível, mas que o entusiasmava a grandes feitos. Sonhando com conquistas militares e uma ilustre donzela, não imaginava que uma bala de canhão alteraria radicalmente seus planos. Depois de ser gravemente ferido na batalha de Pamplona, recolheu-se no castelo de Loyola, sob a proteção de um irmão e da cunhada, que era muito religiosa. Pediu livros de cavalaria, mas os que se encontravam à disposição eram narrativas da vida de Cristo e dos santos. Comparando os devaneios das conquistas e a alegria espiritual que experimentava com essas leituras, concluiu que as glórias mundanas traziam euforia temporária, mas a vida de Cristo e dos cristãos inundavam seu íntimo com ânimo duradouro.

Após a recuperação, peregrinou pela Espanha, jejuando e rezando. Em Montserrat, fez uma confissão geral dos pecados. Depôs suas armas, doou as roupas a um pobre e vestiu uma túnica. Não é sem razão que, em sua biografia, narrada ao final da vida, ele se refere a si mesmo como o Peregrino⁷⁴. Seguindo para Manresa, viveu um tempo de grande provação, com alternâncias de humor, sofrendo de escrúpulos e dedicando-se a rigorosas práticas ascéticas e penitenciais. Até que, depois de sofrer muito, sem encontrar consolo, aconteceu que “o Senhor quis que ele acordasse

⁷⁴ Publicado em língua portuguesa na coleção *Escritos de Santo Inácio*, esse documento possui valor singular. Foi transmitido com o título de *Ata do Padre Inácio (Acta Patri Ignatii)* e narrado pelo próprio Inácio ao padre Luis Gonçalves da Câmara entre 1553 e 1555. Trata-se da última obra do santo, resposta aos pedidos de muitos de seus companheiros, dos quais o porta-voz era o padre Jerônimo Nadal. Cf. INÁCIO DE LOYOLA, 2016 [1991].

como de um sonho”. Vivenciando Deus agindo com ele “como um professor se comporta com seu pequeno aluno”, sentia que “via com os olhos interiores” (INÁCIO DE LOYOLA, 2016 [1991], p. 46-49). A contemplação junto ao rio Cardoner marcou profundamente sua trajetória:

Então, estando ali sentado, os olhos do seu entendimento começaram a se abrir. Não que lhe viesse alguma visão, mas ele compreendeu e conheceu numerosas coisas, tanto espirituais como coisas que dizem respeito à fé e às letras. E isso com uma iluminação tão grande que todas elas lhe pareciam novas. Não é possível explicar todos os pontos particulares que então ele compreendeu, pois eram tantos que só é possível dizer que ele recebeu uma grande claridade no seu entendimento. De tal modo que, em todo o correr de sua vida, até os sessenta e dois anos completos, se ele reunisse todas as numerosas ajudas que recebeu de Deus e todas as numerosas coisas que aprendeu, não lhe pareceria ter recebido tanto quanto daquela única vez (INÁCIO DE LOYOLA, 2016 [1991], p. 50).

Agradecido a Deus, tornou-se claro que as tentações tentavam apresentá-lo como justo e santo diante de si mesmo, pensamento que ele afastava, pedindo que as outras pessoas o lembrassem da sua condição de pecador e de seu propósito fundamental: “A única coisa que lhe importava era ter apenas Deus por refúgio” (INÁCIO DE LOYOLA, 2016 [1991], p. 52).

Com a benção do Papa Adriano VI, Inácio viajou a Jerusalém, experimentando grande consolação nos Lugares Santos, mas não encontrou meios para permanecer ali. Retornou à Espanha e estudou em Barcelona e Alcalá, foi preso em Salamanca e interrogado pelos juízes da Inquisição, que suspeitavam de seus escritos e de sua forma de falar de Deus. Ele respondeu com surpreendente propriedade às questões sobre a vida espiritual e a teologia católica, inclusive sobre a Santíssima Trindade e a Eucaristia, mas sempre começava “dizendo, primeiro, que não sabia o que os doutores achavam sobre estas coisas”. Quando foi questionado sobre o primeiro mandamento, ele se alongou tanto e disse tais coisas que “não tiveram vontade de lhe perguntar mais nada” (INÁCIO DE LOYOLA, 2016 [1991], p. 78).

Depois de liberado, viajou a Paris, “sozinho e a pé” (INÁCIO DE LOYOLA, 2016 [1991], p. 81), e continuou os estudos, inicialmente com as crianças. Depois, cursou artes e teologia. Foi na França que conheceu aqueles que se tornariam os primeiros companheiros de missão, a quem deu os Exercícios e com quem fez os votos de pobreza e castidade na Igreja do Sagrado Coração em Montmartre. Denunciado novamente à Inquisição, tomou a iniciativa de se apresentar e, por fim, o inquisidor terminou por louvar os Exercícios e pedir uma cópia.

Partindo para a Itália, Inácio deu os Exercícios em Veneza e pregou em Vicenza, sendo ordenado sacerdote. Em Roma, também sofreu perseguições, mas o próprio Papa Paulo II assumiu o caso e o julgamento terminou em seu favor, inclusive com o testemunho de vários antigos juízes que

o interrogaram. Os companheiros desejavam ir a Jerusalém para se dedicar à conversão dos infiéis, mas não conseguiram e, ao invés disso, se apresentaram ao Papa para serem enviados em missão. Em La Storta, Inácio sente uma confirmação dessa decisão, ao ter uma visão mística na qual experimenta que Deus Pai o coloca junto ao seu Filho⁷⁵.

A Companhia de Jesus foi reconhecida como ordem religiosa pelo Papa Paulo III em 1540. O Peregrino foi eleito por unanimidade como o primeiro Superior Geral, apesar de sua relutância em aceitar o cargo. Missionários foram enviados ao Oriente e à América, mas Inácio permaneceu em Roma, durante a última etapa de sua vida, governando a Companhia e redigindo suas Constituições, sentindo muitas consolações divinas, que confirmavam seu apostolado e faziam crescer nele a confiança de que tudo estava sendo orientado para a maior glória de Deus [*ad majorem Dei gloriam*]. Ele faleceu em 31 de julho de 1556, quando a Companhia já contava cerca de mil membros, foi beatificado pelo Papa Paulo V, em 1609, e canonizado pelo Papa Gregório XV, em 1622.

2. Do princípio e fundamento à vida pública de Jesus

Os Exercícios⁷⁶ se abrem com uma definição: “Por *Exercícios espirituais* se entende qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais”. Assim como “passear, caminhar e correr” são exercícios corporais, “chamam-se *Exercícios* espirituais diversos modos de a pessoa se preparar e dispor para tirar de si todas as afeições desordenadas. E, depois de tirá-las, buscar e encontrar a vontade divina na disposição de sua vida para sua salvação” (INÁCIO DE LOYOLA, 2015, p. 9-10, grifos no original; EE 1).

Sensibilizando o exercitante para o dom da vida e o Mistério de Deus, Inácio prepara a disponibilidade de espírito para reconhecer que “não é o muito saber que sacia e satisfaz a pessoa, mas o sentir e saborear as coisas internamente”. Nesse convite a entrar em uma aventura interior “com grande ânimo e generosidade para com seu Criador e Senhor”, o exercitante é exortado a oferecer “todo seu querer e liberdade, para que sua divina Majestade se sirva, conforme Sua santíssima vontade, tanto de sua pessoa como de tudo o que tem” (INÁCIO DE LOYOLA, 2015, p. 11; EE 3). É essencial aplicar a vontade, a memória e o entendimento de modo a vencer a si mesmo e ordenar a própria vida, sem se deixar determinar por afeições desordenadas (INÁCIO DE LOYOLA, 2015, p. 21; EE 21).

⁷⁵ A síntese da mística de Inácio se expressa em ser recebido sob a bandeira de Cristo (cf. RAHNER, 1969, p. 504).

⁷⁶ Além do próprio livro dos *Exercícios Espirituais* (INÁCIO DE LOYOLA, 2015), foram consultadas, para a escrita deste trabalho, anotações feitas durante o Curso de Capacitação para Orientadores e Acompanhantes de Exercícios Espirituais, oferecido por Adroaldo Palaoro sj (comunicação verbal).

A porta de entrada dessa jornada é o “Princípio e fundamento”, ao mesmo tempo raiz e horizonte, que se fará presente ao longo de toda a trajetória e, especialmente, na conclusão. Nele se percebe uma impressionante condensação da articulação entre antropologia e escatologia em perspectiva inaciana:

O ser humano é criado para louvar / reverenciar e / servir a Deus nosso Senhor / e, assim, salvar-se. / As outras coisas sobre a face da terra / são criadas para o ser humano e / para o ajudarem a atingir / o fim para o qual é criado. / Daí se segue que ele deve usar das coisas / tanto quanto o ajudam para atingir o seu fim, / e deve privar-se delas tanto quanto o impedem. / Por isso, é necessário fazer-nos indiferentes / a todas as coisas criadas, / em tudo o que é permitido à nossa livre vontade / e não lhe é proibido. / De tal maneira que, da nossa parte, não queiramos / mais saúde que enfermidade, / riqueza que pobreza, / honra que desonra, / vida longa que vida breve, / e assim por diante em tudo o mais, / desejando e escolhendo somente / aquilo que mais nos conduz ao fim para o qual somos criados (INÁCIO DE LOYOLA, 2015, p. 23, grifos no original; EE 23).

É muito importante que o exercitante dedique tempo suficiente a esse ponto de partida antes de, em seguida, adentrar a Primeira Semana, dedicada a meditar sobre a finitude humana e a misericórdia divina. Atentando ao pensamento, à palavra e à obra, busca-se as origens mais remotas da pecaminosidade, que rompe as relações de aliança com Deus e os irmãos. Imaginando que se encontra diante do Cristo crucificado, o exercitante dialoga com Ele, ponderando como se fez homem e morreu por seus pecados, perguntando-se “o que tenho feito por Cristo, o que faço por Cristo e o que devo fazer por Cristo” (INÁCIO DE LOYOLA, 2015, p. 35-36; EE 53). Contemplando o pecado dos anjos, de Adão e Eva, da humanidade, o exercitante vai se aproximando, passo a passo, até ser capaz de se enxergar como um elo dentro de uma longa cadeia na qual a história humana se encontrava aprisionada e da qual foi libertada pela redenção de Cristo. Os personagens bíblicos se tornam como espelhos que desvelam os traços do próprio exercitante e a própria história é examinada calma e detidamente, em seus detalhes, como a casa onde se morou, as conversas com outras pessoas e o ofício exercido (cf. INÁCIO DE LOYOLA, 2015, p. 37; EE 56). Propondo imagens fortes para a contemplação e colóquios com Maria, o Filho e o Pai, facilita-se um caminho para que se sinta dor pelos próprios pecados, aflição e lágrimas. Inácio quer arrancar a pessoa da ingratidão para com Deus e da falta de reconhecimento de seu amor, mobilizando-a a sair de sua solidão e reconhecer-se amada e chamada por Ele, em direção ao encontro solidário com o próximo. Por fim, trata-se de despertar para a alegria de ser salvo e de estar inserido em uma comunidade.

A Segunda Semana se inicia com o exercício do Reino. Recorrendo ao imaginário da época, ela propõe imaginar um honrado rei que convida para o seu serviço, até deslocar o olhar do

exercitante para o Rei eterno: “Se julgamos esta convocação do rei deste mundo digna de ser tida em conta, quanto mais será digno de consideração ver Cristo Nosso Senhor, Rei eterno, com o mundo inteiro diante dele, que chama todos e cada um em particular” (INÁCIO DE LOYOLA, 2015, p. 50; EE 95). Segue-se a contemplação da Encarnação, na qual se considera como as Três Pessoas divinas contemplam a Terra em sua multiplicidade de povos e decidem entrar na história para salvar o gênero humano. É com esse olhar que se pede a graça de obter “conhecimento interno do Senhor que por mim se fez homem, para que mais o ame e o siga” (INÁCIO DE LOYOLA, 2015, p. 53; EE 104). Contempla-se o anúncio do anjo Gabriel e o nascimento de Jesus, vendo “Nossa Senhora, José, a criada e o menino Jesus, depois de nascido, fazendo-me eu um pobrezinho e criadinho indigno, olhando-os, contemplando-os e servindo-os em suas necessidades, como se estivesse lá presente” (INÁCIO DE LOYOLA, 2015, p. 56; EE 114). Trata-se de se tornar contemporâneo à cena e contemplar o Mistério de Cristo “para mais o servir e seguir” (INÁCIO DE LOYOLA, 2015, p. 59; EE 130). Depois de contemplar a vida oculta do Nazareno, o exercitante segue por cada etapa significativa da vida pública, tais como o batismo, as tentações no deserto, o chamado dos Apóstolos, o Sermão da Montanha, a pregação do Evangelho, os milagres e a transfiguração. Vê-se a liberdade de Inácio quando propõe a contemplação de cenas como a meditação das duas bandeiras, onde o que se encontra não é uma reprodução histórica dos relatos evangélicos, e sim uma metáfora que apresenta em linguagem bélica um confronto entre Satanás e Jesus, para que o exercitante perceba as tendências contraditórias que o habitam e opte pelo reinado de Cristo na própria vida. Entre outros exercícios semelhantes, encontram-se a meditação dos três tipos de pessoas, os três modos de humildade e os pontos para fazer uma sadia e boa eleição.

3. Da noite da Crucificação à luz da Ressurreição

Percorrendo o ministério de Cristo, entra-se na Terceira Semana com a preparação da Última Ceia, seguida da oração no Getsêmani, o julgamento diante de Pilatos, a crucificação, a morte e o sepultamento, pedindo “dor, sentimento e confusão porque o Senhor vai a sua paixão por meus pecados” (INÁCIO DE LOYOLA, 2015, p. 80; EE 193). Inácio sugere “considerar como a divindade se esconde: poderia destruir a seus inimigos, e não o faz; e deixa padecer tão cruelmente sua sacratíssima humanidade” (INÁCIO DE LOYOLA, 2015, p. 81; EE 196).

A Quarta Semana irrompe com a luz da Ressurreição. Se, para ambientar as meditações sobre a Paixão, Inácio recomenda a penumbra, agora sugere “logo ao despertar, ter presente a contemplação que tenho de fazer, querendo que tanto gozo e alegria de Cristo nosso Senhor me

afetem e alegrem” (INÁCIO DE LOYOLA, 2015, p. 89; EE 229). Após contemplar os encontros do Ressuscitado com sua Mãe, as discípulas e os apóstolos, até a Ascensão, o exercitante é conduzido a retornar para o cotidiano impregnado pelos efeitos desses encontros, que desembocam na contemplação para alcançar o amor. É neste ponto que se insere aquela que ficou conhecida como a oração de Santo Inácio:

Tomai, Senhor, e recebei toda a minha liberdade, minha memória e entendimento e toda minha vontade. Tudo o que tenho ou possuo vós me destes. A vós, Senhor, restituo. Tudo é vosso. Disponde segundo a vossa vontade. Dai-me o vosso amor e a vossa graça, pois ela me basta (INÁCIO DE LOYOLA, 2015, p. 92, grifo no original; EE 234).

Inácio aponta como a presença de Deus habita e sustenta toda a Criação, tal como a vida do exercitante, agindo “à maneira de quem trabalha”, pois “todos os bens e dons descem do alto” (INÁCIO DE LOYOLA, 2015, p. 93; EE 236-237). Apresenta ainda três modos de orar, notas para ajudar a contemplar os mistérios da vida de Cristo e para lidar com escrúpulos, regras de discernimento espiritual, para distribuir esmolas e para sentir na Igreja.

Considerações finais

São inúmeros os frutos da espiritualidade inaciana para a tradição eclesial cristã e católica. Os Exercícios engendram uma mística do encontro, pois, ao convidar a descobrir meandros desconhecidos da própria interioridade, paradoxalmente desembocam em um movimento de descentralização do próprio eu, marcada por uma abertura radical ao Mistério transcendente de Deus e aos outros seres humanos, que são vistos como irmãos e irmãs que compartilham o mundo com o exercitante. Também é uma mística apostólica, que se enraíza na contemplação das cenas evangélicas e lança o exercitante para fora de si mesmo, mobilizado pela aventura de mergulhar no interior da luminosa dança pericorética da Santíssima Trindade e, em diálogo com Ela, em tudo amar e servir.

Referências

INÁCIO DE LOYOLA, Santo. *Exercícios espirituais*. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. *O relato do peregrino* [1991] (1553-1555). São Paulo: Loyola, 2016.

RAHNER, Hugo. *Ignatius the theologian* [Michael Barry (Trans.)]. London: Geoffrey Chapman, 1968, 53. *Fontes Narrativi I*.

A CRISE DOS ABUSOS NA IGREJA EM RELAÇÃO COM A NEGLIGÊNCIA DA DIMENSÃO MÍSTICA E ESPIRITUAL

Claudia Giampietro*

Resumo

Nas últimas décadas a Igreja Católica tem enfrentado as consequências dos abusos sexuais com repercussões a nível mundial. Embora esta instituição milenária tenha demorado em responder com a devida urgência, hoje existem comissões pontifícias, universidades e centros que oferecem cursos de formação para os futuros encarregados da proteção e salvaguarda dos menores e dos adultos vulneráveis. O objetivo do presente artigo é entender como o cuidado para a vida mística e espiritual seja uma resposta fundamental à falta de consciência de vulnerabilidade, ao abuso de poder nas relações interpessoais, ao abuso físico cometido por indivíduos que se proclamam líderes espirituais e desviam comunidades inteiras que perdem o controlo. Além de examinar casos concretos ocorridos recentemente, procura-se uma chave de leitura universal que tenha especialmente em conta a contribuição da vida religiosa para enfrentar uma crise que abrange a totalidade do contexto eclesial.

Palavras-chave: Abusos, mística, espiritualidade, vulnerabilidade, vida religiosa

Introdução

O presente artigo se funda em duas motivações principais: o trabalho com líderes de congregações religiosas internacionais na promoção da salvaguarda e proteção dos menores e adultos vulneráveis e a convicção que – para demonstrar a própria vontade de combater o flagelo dos abusos – a Igreja católica deveria recuperar o elemento crítico e místico frequentemente negligenciado a favor de uma maior ênfase sobre o elemento institucional. Neste percurso de discernimento me inspirei sobretudo na obra acadêmica *The Dark Night of the Catholic Church*, editada por Brendan Geary e Joanne Marie Greer.

* Mestre em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade São Tomas de Aquino (Roma), Especialista em Mediação Intercultural e Inter-religiosa, cla.giampietro@gmail.com

Como tristemente noto por meio de muitas pesquisas acadêmicas e investigações das mídias, a vida dos sobreviventes de abusos de qualquer forma é profundamente marcada também a nível espiritual. Múltiplas são as histórias de pessoas que perderam a fé, ou subiram um grande trauma espiritual do qual é muito difícil se recuperar (GEARY, GREER, 2011, p. 198). De fato, se o abuso perpetrado por membros da própria família deixa lesões inimagináveis que demoram às vezes décadas para serem reveladas, o abuso por clérigos ou religiosos destrói também um mundo interior e a representação da imagem de Deus cai em pedaços: “Muitos sobreviventes de abusos sexuais lutam para experimentar um sentido de Deus dentro deles. Vários sobreviventes expressam confusão e ambivalência respeito à existência de Deus, enquanto outros descrevem Deus como cruel, hostil, irado e cheio de espírito de vingança” (GEARY, GREER, 2011, p.199). Hans Zollner, entre os máximos expertos sobre esta matéria, explica que quando um sacerdote é autor de abusos, as pessoas envolvidas neste caso correm o risco de limitar ou perder para sempre a possibilidade de crer ou confiar em Deus (ZOLLNER, 2017, p. 324).

Nos recursos examinados neste estudo, foi possível recorrer a publicações que examinam a situação entre os candidatos à vida religiosa e ao seminário. Muitas vezes nos ambientes e nas condições que deveriam favorecer o progresso no caminho para um aprofundamento da própria vocação, pelo contrário a formação à vida meramente intelectual – no caso dos futuros sacerdotes e religiosos – e a formação ao serviço – para se tornar boas religiosas – são percursos que deixam pouco espaço a uma formação humana e espiritual digna deste nome. Isso se verifica mais nos ambientes onde um excessivo monoculturalismo favorece a oposição ao florescimento de intercâmbios necessários para entender as diferentes formas de abuso que assumem expressões desconhecidas e se propagam com maior facilidade.

1. O abuso espiritual no contexto do *Institutional Betrayal*

Os conceitos de vulnerabilidade e abuso espiritual não são muito conhecidos. Ambos apresentam dificuldades para serem traduzidos em termos jurídicos, e procura-se entender o âmbito de aplicação de tais conceitos. Se queremos aplicar no direito canônico a reforma de paradigmas desejada pelo Papa Francisco, deveríamos considerar como desenvolver uma linguagem que possa traduzir esta experiência humana no direito universal da Igreja. A nível de direito particular, as congregações religiosas estão procurando entender como se formar neste âmbito e desenvolver ou atualizar as próprias linhas guias, os protocolos, e fazer com que todos os membros das comunidades também tomem consciência. O exemplo das congregações religiosas é significativo,

pois demonstra a capacidade de uma autoanálise, do estudo das formas negativas de liderança orientada ao controle dos grupos – que acontece não somente na vida religiosa, mas também em qualquer lugar onde haja um grupo e uma perversão dos líderes.

Papa Francisco, no recente motu próprio *Authenticum charismatis*, modificou o cânone 579 do Código de direito canônico estabelecendo que a Santa Sé deve aprovar as novas comunidades de vida consagrada nas dioceses. De fato, a multiplicação e fragmentação de institutos que já foram experimentadas ao longo de décadas constituem uma esquizofrenia da instituição que não consegue mais dar conta de uma vastidão de carismas. A utilidade destes carismas é um enigma difícil a ser resolvido, sobretudo quando o poder dos líderes carismáticos chega a tomar controle e abusar dos membros das comunidades. Seria muito interessante aprofundar também o sistema atuado pela Congregação para os institutos de vida consagrada e as sociedades de vida apostólica na gestão destes casos de aprovação dos carismas – imaginando a complexidade devida à implementação da normativa canônica nos diferentes contextos globais.

A vulnerabilidade do ser humano que experimenta um abuso é identificada por vários acadêmicos como fundada na vulnerabilidade de Cristo, vítima de abuso sexual na forma em que ele foi despojado das suas vestes e humilhado. Em vários contextos, esta imagem tem ajudado também os sobreviventes a viver um espírito de solidariedade com Deus, fornecendo uma ajuda prática de grande valor. Nos estudos e entrevistas conduzidos neste sentido, foi demonstrado que em alguns casos os sobreviventes tinham consciência de que – além de viver um abuso físico – estavam vivendo um abuso de poder. Um deles afirmou: “Às vezes as pessoas prestam atenção à dimensão sexual do abuso, esquecendo que o abuso é em primeiro lugar um abuso de poder” (FIGUEROA, TOMBS, 2019, p.13).

O abuso de poder acontece numa Igreja excessivamente ancorada ao exercício do poder, que esquece de sair de si e ficar ao lado de quem sofre. Neste caso não se vive a dimensão espiritual do cristianismo, sem pensar que “la experiencia de um cristianismo como espiritualidad y praxis de la encarnación del amor que redime es, de hecho y para escándalo de muchos, una contrahistoria” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2015, p.209).

Mesmo se o exercício de Igreja como instituição é fundamental, é necessário lembrar quais são as falhas do sistema, e também saber que a realidade do abuso se move muito bem dentro de sistemas. Ser fortemente ancorados na instituição – que não representa a nossa meta final na vida – leva consigo problemas relevantes. De fato, muitas vezes recorremos à instituição para a sobrevivência, mas nos enganamos, pois, a realidade institucional funda-se naquela interpessoal que é interessada também por casos de abuso. Em determinados contextos, como por exemplo as

instituições onde se encontram menores não acompanhados, os casos de abusos são frequentes e conduzem ao desenvolvimento de patologias mais tarde na vida. Existe uma verdadeira traição por parte das instituições, que amplifica os traumas dos abusos. Quanto ao arco temporal no qual se verifica esta traição, é possível afirmar que acontece mais tarde respeito ao abuso sexual, e implica também grandes investimentos de recursos para achar um remédio na frente dos escândalos.

A resposta ideal é cuidar do ambiente em que se desenvolve a mentalidade que leva ao abuso, para prevenir de forma madura os danos que em nossas sociedades interessam sobretudo as mulheres. De fato, no caso das mulheres, a situação é ainda mais prejudicada, pois segundo esta teoria do *institutional betrayal*, elas são as vítimas da traição da instituição que sofrem os piores sintomas pós-traumáticos (SMITH, FREYD, 2013, p.122).

Enfrentar dicotomias persistentes como a oposição corpo – espírito, religiosidade – espiritualidade, criar novos percursos teológicos, desenvolver novos ministérios são somente algumas formas de achar uma solução ao *institutional betrayal* que afeta a Igreja. O que falta muitas vezes nos nossos sistemas fechados é a capacidade de atuar uma abordagem holística à frente dos desafios do abuso, da recuperação dos sobreviventes e da realidade dos perpetradores que também precisam de suporte e cuidado.

2. O papel da espiritualidade na recuperação dos perpetradores de abusos

Para quem sofreu um abuso ao longo da própria existência, é muito difícil estabelecer uma relação saudável com a autoridade e recorrer ao suporte da comunidade por causa de interferências de condições quais falta de autoestima, depressão, transtornos dissociativos. Como a integridade da pessoa fica prejudicada, qualquer escolha de vida – quando estes problemas não são enfrentados – também fica prejudicada. Por esta razão uma formação permanente nesta matéria por parte de leigos, religiosos e clérigos é fundamental para que todos enfrentem o perigo de se tornar tanto perpetradores como também vítimas de abuso. De fato, os abusos causam verdadeiras ondas de choque que se espalham até atingir a inteira comunidade eclesial e causar as assim-chamadas vítimas secundárias. Os efeitos desta chaga abrangem a esfera emocional, psicológica e espiritual, enquanto os sujeitos geralmente enfrentam três tipologias de *grooming*: físico, psicológico e comunitário (DEODATO, 2016, p.21). Na prefação ao livro sobre as religiosas e os abusos sexuais escrito por Anna Deodato, Hans Zollner utiliza o termo alemão *Dunkelfeld* para descrever uma área escondida que não pode ser facilmente acessada pelo conhecimento e a investigação (DEODATO, 2016, p.8). Quando atravessamos algo misterioso como esta dimensão de grande sofrimento

humano, é difícil identificar claramente seus limites e aqueles da dimensão de fé pessoal que vivemos. É exatamente nesta conjuntura que se coloca a necessidade de exercer transparência, responsabilidade e o dever de prestar de contas – atitudes invocadas pelo Santo Padre Francisco em ocasião do encontro sobre a proteção dos menores convocado em fevereiro de 2019.

No caso das congregações religiosas e dos novos movimentos eclesiais, às vezes se apresenta uma dinâmica parecida com aquela de uma seita ou culto, onde a tendência dos líderes a exercer o controle em todas as ocasiões possíveis gera um abuso. De fato, qualquer pessoa que possa exercer o poder vive a tentação de exercê-lo de forma coercitiva. As dinâmicas de clericalismo e corrupção frequentemente em ato na Igreja são um resultado consequente deste abuso de poder.

A espiritualidade é considerada como recurso na recuperação dos autores de abusos, junto com a paz interior e a comunidade, elementos através dos quais eles podem procurar objetivos positivos (GEARY, GREER, 2011, p.369). Estes são aspetos fundamentais para fazer com que estes indivíduos não caiam no perigo de abusar novamente. Brendan Geary, Joseph W. Ciarrocchi e N.J. Scheers conduziram uma sondagem entre perpetradores de abusos sexuais, que demonstrou que uma porcentagem de 74.6% dos sujeitos entrevistados acha que a religiosidade e a espiritualidade foram de grande ajuda no próprio percurso de recuperação (GEARY, GREER, 2011, p.370). A negligência da dimensão espiritual e mística e uma atenção excessiva para os aspectos exteriores da prática religiosa são elementos que vários autores identificam nos clérigos perpetradores de abusos. Ignorar a esfera espiritual, a reflexão sobre a própria vida em silêncio e meditação, o desinteresse para o desenvolvimento desta dimensão são todos sinais de que há uma resistência a enfrentar aqueles lados escondidos do próprio ser em plena honestidade (GEARY, GREER, 2011, p.372).

Uma obra de conversão espiritual pode ajudar os perpetradores de abuso a entender o enorme dano causados às vítimas e a pedir a graça espiritual para remediar e rezar para que não sejam mais sujeitos a este perigo. A disciplina da oração diária pelas vítimas e a compreensão que o perdão poderia não chegar nunca são sinais de amadurecimento espiritual do perpetrador de abuso. Enfrentar a patologia da própria vocação ajuda o perpetrador a crescer na sabedoria espiritual e a entender que foi também por causa de uma grande falha da própria vida espiritual que ele/ela não conseguiu abrir os olhos à frente da própria situação psicológica e mais tarde também dos abusos perpetrados. A objetivação das vítimas e a falta de maturidade – bem visível no estilo de vida da pessoa – é ignorada pelo sujeito, que somente através de um percurso de assistência psicológico e espiritual chega até a capacidade de identificar os fatores de risco da dinâmica em ato. Um problema evidente em muitos casos é o fato, para os sacerdotes, de não saber viver o celibato e não

poder contar com o suporte da comunidade; além disso, contextos onde não exista um verdadeiro diálogo intercultural e onde a experiência de fracasso humano e espiritual não seja admitida constituem obstáculos evidentes.

B. Geary, T. Robinson e G. Robinson sugerem organizar um percurso espiritual que traga inspiração no programa dos doze passos para os alcoólicos anônimos para refundar a própria vida espiritual. Explicando melhor a organização dos diferentes passos, recomendam que o bispo ou o confessor não se intrometam neste caminho sugerido aos perpetradores de abusos. Destes doze passos, somente o penúltimo chega a uma explicitação espiritual através da oração e meditação, e por fim o duodécimo consiste num despertar espiritual com uma mudança de vida radical. Despertar o desejo espiritual, fazer com que este constitua a motivação principal de cada ação, significa mover um passo significativo em direção da compreensão da verdadeira graça de Deus e da aceitação, do respeito e da promoção dos outros em nosso caminho.

Talvez as congregações religiosas possam dar o exemplo neste percurso de conversão, estabelecendo uma rede inter-congregacional aberta à participação de outros indivíduos externos – com preparação profissional - que queiram contribuir à realização do projeto de estudar percursos de espiritualidade do cuidado.

3. Aplicar o programa dos doze passos à formação inicial e permanente na vida religiosa feminina para prevenir o abuso

A organização da formação em inúmeras congregações religiosas femininas de fundação italiana, mesmo se com uma nova perspectiva de difusão internacional, preserva com enorme atenção o próprio sistema de enculturação. Sempre orientadas ao Euro-centrismo, com dinâmicas ultrapassadas e pouca renovação geracional, continuam preferindo os números ao invés da qualidade de vocações para garantir a sobrevivência. A nível espiritual, este processo também afeta o modo de viver a vida de oração individual e comunitária. Muitas religiosas que chegam na Itália porque as congregações querem que elas frequentem cursos de estudos ou assumam papéis consistentes com a missão do instituto, lamentam a dificuldade de entrar num contexto onde a organização da vida espiritual é muito diferente daquela que estão acostumadas a viver. De frequente, não se reconhece que uma espiritualidade nova – por exemplo vinda do contexto asiático ou sul-americano – pode dar um contributo substancial à renovação de velhas práticas que às vezes são quase vazias.

Existe entre muitas mulheres religiosas um espírito de sofrimento silencioso, quase uma saudade do jeito de viver a própria espiritualidade. Além de tradições e estilos de vida típicos de

uma cultura particular – sacrificados em nome do “nada antepor” a Deus e à escolha de vida comunitária – até o elemento mais íntimo, que é o jeito de viver a própria espiritualidade, é submetido ao julgamento das irmãs da comunidade. Em conversas com algumas irmãs, já ouvi falar de como elas aprenderam a imaginar a própria vida espiritual como um prédio no qual se avança gradualmente de piso em piso segundo as diversas etapas da vida – começando pela vida espiritual vivida dentro da família de origem, até o ingresso na comunidade, e mais tarde a profissão dos votos. Quando chegam aqui na Itália e possuem essa consciência da própria vida espiritual, afirmam de ter medo de retroceder e voltar a estágios inferiores por causa de práticas espirituais alheias que ameaçam a solidez de uma vida espiritual construída ao longo dos anos.

Apesar da importância absoluta de ter uma vida comunitária bem estruturada, com momentos de partilhas também na vida espiritual, a organização da vida espiritual de cada religiosa deveria ser mais independente. Isso não se deve confundir com um abandono total à própria conduta de vida ou um isolamento espiritual, mas pelo contrário deve encorajar a procurar modos que possam favorecer a formação espiritual sem o abuso de uma interferência desproporcionada de superiores de comunidade que pretendem organizar cada aspecto da vida individual segundo os próprios costumes que não são universais.

Na formação inicial, o sistema do programa dos doze passos pode ajudar a tomar consciência das próprias fraquezas e a entender que as decisões que podem levar a abusar de alguém constituem um perigo real. Somente entregar a própria vida nas mãos de Deus e pedir que Ele assista no percurso de entendimento de si mesmo constitui uma atitude honesta que também ajuda na formação de pessoas maduras e sinceras – essencial não somente na vida religiosa, mas na experiência de cada ser humano.

Entender o espaço de humanidade profunda que antecede qualquer diversidade cultural, educacional, espiritual, é o começo de um percurso que continua e se explica numa formação permanente. Isso ajuda a desenvolver uma atitude verdadeiramente inclusiva, respeitosa, dialógica capaz de uma autoanálise que acompanha o processo formativo permanente. Somente assim é possível assegurar não somente uma recuperação dos membros que precisam de mais assistência, mas uma evolução total do sistema e dos líderes chamados a administrar as comunidades no mundo inteiro.

Conclusão

Hoje a colaboração entre religiosos e religiosas é um sinal significativo da vontade de encontrar novos percursos internacionais e inter-congregacionais para achar soluções à crise dos abusos. Há uma atenção sempre maior para ações conjuntas a respeito do meio-ambiente, dos direitos humanos, da condição das mulheres, da salvaguarda das pessoas vulneráveis.

Uma maior atenção à espiritualidade como meio de recuperação e ação dentro e fora da Igreja deveria ser uma prática difundida entre as diferentes culturas.

Uma maior abertura ao ser humano, ao mundo e à fraternidade nos chama a por em discussão todas aquelas noções que fecham os nossos horizontes e entender quais são os valores que animam a nossa dimensão espiritual, o equilíbrio que permite de acolher o outro com maturidade e respeito.

Referências

DEODATO, Anna, *Vorrei risorgere dalle mie ferite, Donne consacrate e abusi sessuali*, Italia, 2016, Capítulo 1.

FIGUEROA, Rocío, TOMBS, David, *Recognising Jesus as a Victim of Sexual Abuse: Responses from Sodalicio Survivors in Peru*, Disponível em Centre for Theology and Public Issues, acesso em <https://jliflc.com/wp-content/uploads/2019/06/Figueroa-and-Tombs-2019-Recognising-Jesus-as-a-Victim-of-Sexual-Abuse.pdf>

GEARY, Brendan, GREER, Joanne Marie, *The Dark Night of the Catholic Church*, Great Britain, 2011, Capítulos 8, 17.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos, *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*, México, 2015, Capítulo 5.

SMITH, Carly Parnitzke, FREYD, Jennifer J., *Dangerous Safe Havens: Institutional Betrayal Exacerbates Sexual Trauma*, *Journal of Traumatic Stress*, v.26, páginas 119-124, February 2013.

ZOLLNER, Hans, *Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Espiritualidad y manejo del abuso a menores*, v. 275, páginas 323-333, febrero, 2017.

UMA EXPERIÊNCIA DE PASTORAL NO SERTÃO NORDESTINO: PADRE CÍCERO ROMÃO

Francilaide de Queiroz Ronsi*

* Doutora em Teologia Sistemático Pastoral. Professora com dedicação exclusiva do Departamento de Teologia da PUC-Rio. O presente texto é o recorte de uma conferência realizada no Simpósio Pe. Cícero, organizado pela PUC-Rio em parceria com a Diocese de Crato, Ce, em outubro de 2020.

Resumo

Esse artigo deseja refletir sobre quem foi o Pe. Cícero Romão, a partir de sua experiência pastoral. São muitas, e controversas, as informações que se têm sobre a sua vida e o seu ministério; para muitos, surge a questão: afinal, ele foi um santo ou um trapaceiro? Dessa forma, nesse artigo, foi inevitável fazer a pergunta: quem foi o Pe. Cícero Romão? E, dos muitos caminhos que existem para chegar a um melhor entendimento de sua tão questionada personalidade, o estudo sobre o seu ministério pastoral permite aproximar-se de quem ele foi e quem ele continua sendo para a devoção popular. Para tanto, foram investigadas algumas páginas dos livros sobre a história da Igreja, precisamente sobre o catolicismo brasileiro, para entender o universo que muito marcou a época em que surgiu o fenômeno Pe. Cícero; como, também, ter adentrado em sua fascinante história com o auxílio de seus escritos e de testemunhos de alguns de seus fiéis romeiros. Enfim, o caminho proposto partiu do seu ministério pastoral, com registros de alguns momentos importantes de sua vida, desvelando um homem de personalidade forte e carismática, que se tornou um líder político, mantendo-se profundamente religioso e místico.

Palavras-chave: pastoral, catolicismo, mística.

Introdução

“No espírito dos Srs. Bispos, que ouviam ao D. Joaquim que se impressionou tanto contra mim, que não sei como formava a consciência para imaginar e dizer até em portaria e escritos, crimes e culpas que nunca as tive, criaram tantas prevenções contra mim que perdi a liberdade de comunicação com eles, sabendo que não me veem não como sou, mas como o Sr. D. Joaquim os persuadiu e propagou”. Pe. Cícero

Nas palavras do Pe. Cícero, percebemos que não foi nada fácil seu relacionamento com Dom Joaquim, bispo de Fortaleza. Mas, quem foi mesmo o Pe. Cícero? Acreditamos que um dos muitos caminhos que existem para chegarmos a um melhor entendimento de sua tão questionada personalidade é seu ministério pastoral, que muito nos revelará quem ele foi e quem ele é para os romeiros que visitam a cidade de Juazeiro do Norte.

Para isso, percorreremos, em um primeiro momento, as páginas dos livros sobre a história da Igreja, precisamente sobre o catolicismo brasileiro, procurando entender um pouco sobre esse universo que muito marcou a época em que surgiu o fenômeno Pe. Cícero.

Em seguida, conhecendo um pouco sobre a fascinante história desse sacerdote, nos depararemos com fatos ricos em controvérsias sobre a sua vida. São tantas as controvérsias que, para muitos, surge a questão: afinal, ele foi um santo ou um trapaceiro?

Entretanto, não trataremos sobre toda sua história, pois não caberia em poucas páginas. Deter-nos-emos apenas no que podemos considerar seu ministério pastoral. Sem deixar de registrar alguns momentos importantes da sua vida, pois como veremos, ele foi um homem de personalidade forte e carismática, um líder religioso e político.

1. O catolicismo brasileiro

Para enveredarmos no pastoreio que realizou o Pe. Cícero no vilarejo, chamada depois cidade Juazeiro do Norte, será necessário reconhecermos que nada o que por lá aconteceu é estranho à história em nosso País, mas fruto de um catolicismo ricamente brasileiro. Veremos que na história religiosa do Brasil revelam-se duas formas básicas de catolicismo: o catolicismo tradicional e o catolicismo renovado (AZZI, 1978, p. 09).

O catolicismo tradicional possui as seguintes características: luso-brasileiro, leigo, social e familiar. No entanto, é importante destacar que esse catolicismo, por sua origem e por seu aspecto social, está profundamente vinculado à cultura do povo brasileiro. E, nesta expressão religiosa, a fé e a cultura caminham de mãos dadas, tornando difícil distinguir o cultural e o religioso. Por outro lado, essa religiosidade brasileira nem sempre mantém fidelidade ao espírito do evangelho, exigindo um constante processo de purificação e renovação (AZZI, 1978, p. 10).

Após a supressão⁷⁷ da Companhia de Jesus, em 1773, percebe-se uma crise de identidade na religião dos brasileiros, uma crise de consciência católica; há falta de orientação segura, falta de pastores, falta de unidade de pensamento e de ação. Na busca por novos caminhos, inicia-se a reforma que aos poucos enfraquece as lideranças leigas e vai colocando nas mãos do clero o controle das devoções do povo (HAUCK, 2008, p. 112-113).

Dessa forma, inicia-se o catolicismo renovado que possui um caráter nitidamente romano, mais dissociado da tradição cultural do povo brasileiro, suas características são: romano, clerical, tridentino, individual e sacramental. Essa expressão religiosa, aqui no Brasil, deu-se graças aos esforços dos bispos formados nos seminários europeus, os quais contaram com a colaboração efetiva e atuante de inúmeras congregações religiosas europeias (HAUCK, 2008, p. 13). Esse catolicismo teve maior influência na área urbana.

⁷⁷ Por motivos políticos e sofrendo ameaças dos monarcas europeus, o papa Clemente XIV decretou a supressão da Companhia de Jesus por meio do Breve *Dominus ac Redemptor*, em 21 de julho de 1773. A Companhia de Jesus ficou supressa até 1814, quando o Papa Pio VII, por meio da Bula Pontifícia *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, revogou o Breve de Clemente XIV.

Os responsáveis pela reforma da vida religiosa do povo, os missionários lazaristas, encontraram no Brasil um mundo de crenças e devoções. Sobre isso, o historiador João Fagundes Hauck diz:

ao lado de normas morais rígidas, contrastantes com a soltura dos costumes, os missionários procuravam divulgar devoções mais ligadas ao magistério da Igreja, mas controladas pelos padres, condenando com energia as práticas classificadas como supersticiosas, exigindo a benção do padre para qualquer medalha ou objeto de devoção (HAUCK, 2008, p. 117).

Em resumo, pode-se afirmar que o catolicismo brasileiro, através da história, tem duas fases distintas. Até século XIX temos expressões tradicionais de fé, cuja origem remonta à vida católica lusitana da Idade Média. A partir do século passado, o povo, além das formas tradicionais, passa a adotar outras práticas e devoções introduzidas pelo movimento dos bispos reformadores. Como práticas do catolicismo renovado, podemos destacar a celebração do mês de maio como mês mariano, a entronização do quadro do Coração de Jesus nas casas de família e a comunhão reparadora nas primeiras sextas-feiras de cada mês (AZZI, 1978, p. 11).

Não podemos esquecer que o catolicismo popular, em suas diversas manifestações históricas, esteve próximo dos cultos africanos e ameríndios gerando, não poucas vezes, expressões religiosas que podem ser consideradas como verdadeiro sincretismo religioso. Na tentativa de estabelecer o catolicismo renovado, a crença do povo católico nem sempre coincidiu com a ortodoxia teológica defendida pela Igreja de Roma.

Uma das práticas religiosas do povo brasileiro, que difere da religiosidade renovada são as *romagens* ou *romarias* que, de origem medieval, chegaram ao Brasil por meio da cultura lusitana e nunca deixaram de fazer parte da religiosidade popular brasileira.

As romarias têm a finalidade de exprimir a fé e homenagear o santo cultuado e, com muita frequência, manifesta-se no pedido de uma graça ou no cumprimento de uma promessa (AZZI, 1978, p. 73). No Brasil, são muitos os lugares em que os religiosos realizam romarias. É importante destacar que os “centros de devoção não são apenas meta de romaria popular, mas a própria origem delas tem suas raízes na piedade leiga” (AZZI, 1978, p. 74).

Na origem histórica dos centros de devoção popular está presente o desejo do povo de viver uma fé viva, de preferir o Deus vivo, o Deus forte, o Deus imortal. “Ser romeiro constitui um ato de fé; ser romeiro é manifestar publicamente sua fé católica” (AZZI, 1978, p. 80). A romaria expõe o religioso a uma série de sacrifícios e incômodos que constituem uma espécie de prova da verdadeira devoção.

Segundo Frei Rolim,

santo que o povo cria e festeja, está nos lugares que o povo escolhe. Os centros de romaria, ou seja, o lugar do santuário, principalmente a casa ou o local dos ex-votos, tornam-se lugares santos para o povo, lugares dele, onde se sentem à vontade, porque o povo os faz como focos irradiadores do poder sagrado (AZZI, 1978, p. 83).

Na religião popular o interesse pelos bens materiais é bem forte. Entretanto, deve-se sublinhar que, na busca de sua felicidade, o religioso se coloca em dependência divina e, nesse sentido, da limitação humana, revela-se a raiz evangélica.

2. Pastoral do cuidado ou assistencialismo?

Juazeiro se tornou um Santuário, lugar de refúgio para milhares de romeiros de todo o País. Diante de um catolicismo popular, em que os fiéis procuram os lugares que possam ajudar a fortalecer a sua experiência religiosa, quais eram os cuidados que eles recebiam dos sacerdotes diante de uma fé marcada pelo devocionismo? Que pastoral predominava nos meados do século XIX?

Sabemos que, em sua origem, pastoral é a ação do Pastor. E que o exemplo fundante, a matriz última, o modelo insuperável a partir do qual se deverá entender a ação do Pastor é a ação de Jesus, o Bom Pastor; cuja ação é defender, cuidar, libertar e apascentar com carinho. Ou seja, a prática pastoral está em função da vida e do crescimento da comunidade. Pastoral é o agir da Igreja no mundo. Sem esquecer que a Igreja, em sua atuação pastoral, deve contar com a corresponsabilidade dos leigos, conscientes de sua eclesialidade e de sua vocação missionária.

No entanto, no século XIX tínhamos uma pastoral que se firmava na força da transmissão de uma doutrina dogmática e moral bem definida pela via da autoridade dos pastores - papa, bispos e sacerdotes - e, em última análise, utilizava-se a autoridade de Deus, pela força do imaginário simbólico criado por esse pastoreio. A partir dessa realidade, qual foi o modelo de pastoral que Pe. Cícero exerceu junto ao seu rebanho, no pequeno povoado vizinho à cidade do Crato? Mas para entender o modo como ele realizava a sua pastoral, vamos saber quem foi Pe. Cícero.

2.1 Quem foi Padre Cícero?

Quando lemos a bibliografia sobre Pe. Cícero nos deparamos com escritos, geralmente apaixonados “contra” ou a “favor”, que de longe nos revelam a personalidade do sacerdote. São tantas as opiniões sobre o Pe. Cícero que muitos se questionam: será ele um santo, um louco, um enganador? Euclides da Cunha, por exemplo, não hesitava em considerar o Pe. Cícero como um heresiarca sinistro (1940, p. 368). Eduardo Hoorneart vê nele mais um conselheiro do que um pregador (1972, p. 59). E para Amália Xavier de Oliveira, Pe. Cícero possuía

um coração forte e bom, exímio conhecedor da alma humana, começou logo a desempenhar sua missão evangelizadora... começou seu apostolado, que durou 62 anos, com o mesmo programa de ação: amparar os humildes, socorrer os miseráveis, punir a vileza com docilidade, corrigir o orgulho, ensinando a praticar a virtude contrária: a humildade (OLIVEIRA, 1974. p. 325-326).

Não é fácil definir quem foi o Pe. Cícero. As opiniões são diversas, muitos o apresentam como um sacerdote místico, político nacionalista, revolucionário, louco, santo e conselheiro.

Pe. Cícero foi um sacerdote diocesano que nasceu no dia 24 de março de 1844, na cidade do Crato, Ceará. Na sua formação deixaram marcas as prédicas do padre e latinista João Marrocos, dono da escola onde estudou, assim como as rezas de dona Quinô, sua mãe. Uma experiência que marcou a sua vida foi quando estudou na escola do Prof. Pe. Inácio de Souza Rolim. Nessa escola ele viveu dois anos de um aprendizado para além dos bancos da sala de aula. O Pe. Inácio Rolim se destacou como um grande educador. Ele criou uma “fazenda/escola” utilizando-se de métodos inovadores, ensinando a fazer. Recebeu de D. Pedro II o título de “Anchieta do Nordeste” (GOMES, 2012, p. 157).

Outra pessoa que muito marcou a sua vida, quando jovem, foi o Pe. José Ibiapina, que cruzou os sertões nordestinos realizando pregações, reunindo os marginalizados em originais experiências, como a construção, em mutirão, de casas de caridade, igrejas, açudes e cemitérios. O Pe. Ibiapina fundou uma espécie de vida religiosa feminina e masculina inteiramente voltada para a realidade local, eram chamadas de beatas e de beatos (ANTONIAZZI, 1996, p. 93).

A vida do Pe. Ibiapina teve uma importante influência na vocação religiosa de Cícero, que já havia sido despertada em sua adolescência, quando, com 12 anos de idade, leu o livro de São Francisco de Sales, *Filoteia ou Introdução à vida devota*. Ele disse que a sua vida mudou depois da leitura desse livro. Foi o momento de sua hierofania, o instante em que o sagrado, pela primeira vez, manifestou-se ao jovem Cícero, que confessou: “pela leitura que nesse tempo fiz da vida imaculada de São Francisco de Sales, conservei a minha virgindade e castidade”, nele manifesta-se o desejo de entregar toda a sua vida a Deus.

Em um contexto religioso marcado pela tentativa de romanização do Nordeste, por meio de uma espiritualidade exigente, moralista e rigidamente acética, influenciada pelo “terror do pecado, da morte iminente e do fogo do inferno” (COSTA, 2002, p. 111-118), o Pe. Cícero mantinha-se inspirado e movido pela espiritualidade que lhe marcara em São Francisco de Sales. No entanto, como homem do seu tempo, não deixou de ser influenciado pela pedagogia do ‘medo’, mas por manter sempre uma escuta atenta aos clamores do povo, ele sustentava a sua fé na misericórdia divina.

Acostumado com a religiosidade popular dos beatos do missionário Pe. Ibiapina, foi surpreendido com a rigidez do seminário que era dirigido pelos padres lazaristas franceses, que tinham a incumbência da romanização da Igreja no Brasil; o conteúdo europeu era considerado o verdadeiro catolicismo romano em oposição ao catolicismo dito “colonial” ou “luso-brasileiro”. Nesse contexto, Cícero procura se manter fiel à sua origem e ao mesmo tempo corresponder à realidade do seminário. Ele chega ao fim de sua formação e por decisão direta de Dom Luiz, bispo de Fortaleza, em 30 de novembro de 1870, Cícero é ordenado sacerdote, aos 26 anos de idade.

Logo após a sua ordenação, o mais novo padre parte com destino ao Crato para celebrar a sua primeira missa. Ele fica no Crato aguardando a sua nomeação para alguma comunidade. Próximo da celebração do Natal de 1871, o Pe. Cícero recebe o convite para celebrar a missa de Galo na capelinha de um povoado perto de Crato. A capelinha de Nossa Senhora das Dores estava sem padre já havia algum tempo, assim como ele estava sem igreja. O vilarejo era muito pequeno, perto da capela havia três pés de juazeiro e algumas casinhas. Era um lugar para o descanso dos viajantes à sombra dos pés de juazeiro, antes de chegarem ao Crato. Chegado o dia de sua ida ao vilarejo para celebrar a missa, ele ficou encantado com a acolhida do povo e, a partir daquele dia, passou a confessar e a celebrar regularmente. Em uma tarde, depois de ouvir as confissões, narra a pesquisadora Dumoulin que o Pe. Cícero

teve um sonho que lhe guiará a vida. Ele viu o Sagrado Coração de Jesus rodeado pelos 12 apóstolos entrando na sala onde ele mesmo, Pe. Cícero, estava dormindo. Quando Jesus ia começar a falar aos apóstolos, entra de repente na sala uma multidão de retirantes. Então, Jesus dirigiu a palavra àqueles pobres e, depois, voltou-se para Pe. Cícero e ordenou: “E você, Pe. Cícero, tome conta deles” (2017, p. 87-88).

Ele acordou assustado, mas convicto de que era mesmo uma ordem do Sagrado Coração de Jesus. Logo depois, ele se mudou com a sua mãe e suas irmãs para o vilarejo e pediu ao bispo a sua nomeação como capelão da capela de Nossa Senhora das Dores. Depois de sua nomeação, seu ideal

pastoral era se colocar a serviço dos pobres que chegavam de muitos lugares do Nordeste brasileiro, assumindo com seriedade o pedido que recebera em sonho.

Foram 17 anos vivendo no anonimato, rezando e ensinando a rezar, aconselhando, orientando, criando laços e atento às necessidades de quem o procurava. Ele incentivava as pessoas para o trabalho, para a dedicação ao artesanato, orientava para que preservassem a água da cacimba e para o uso da medicina caseira. Com os seus conselhos, as suas orientações, o seu zelo religioso e a disponibilidade em atender todas as pessoas, surgiu um novo modelo de pastoral.

2.2 Da boca de uma mulher negra e analfabeta, o milagre Eucarístico

Ele, inspirado em Ibiapina, recrutou beatas, que passaram a auxiliá-lo na tarefa de propagar a palavra de Deus. Uma dessas beatas, Maria de Araújo, no dia 1º de março de 1889, numa sexta-feira da Quaresma, após a comunhão, nos seus lábios a hóstia converteu-se em sangue. Tal fenômeno se repetiu várias vezes e foi conservado em segredo até 1891.

Sobre o que ocorrera com a eucaristia, não havia dúvida para o Pe. Cícero, para as pessoas que presenciaram o ocorrido e para o clero da região que se tratava de um milagre. Tendo em vista que esse não era o primeiro, como o que já era bem conhecido, o milagre de Lanciano, na Itália, no ano 700. No entanto, não foi esse o entendimento de Dom Joaquim. E aqui se inicia um novo capítulo na história de Pe. Cícero e do pequeno povoado.

Quando foi anunciado o milagre, em público, pelo monsenhor Francisco Monteiro, quebra-se a tranquilidade do padre. Uns acreditam no fato, outros acham que Maria de Araújo é um simples caso de histerismo, uma doente. A notícia do milagre corre o Brasil e os primeiros forasteiros apontam em Juazeiro. Milhares de famílias, doentes, cegos e mudos vêm de muito longe para o vilarejo. No domingo 07 de julho, na festa o Precioso Sangue, o povoado assistiu, pela primeira vez, à chegada maciça e ordenada de milhares de peregrinos, era a primeira de muitas romarias (NETO, 2009, p. 66).

O bispo envia uma comissão para estudar o fenômeno, a investigação durou um mês. A comissão concluiu que se tratava de fatos que não tinham explicações naturais e afirmou que não era um embuste. Essa conclusão não foi aceita pelo bispo que tinha duas certezas: a de que não era o sangue de Jesus e de que tudo não passava de uma manipulação provocada pela beata.

O caso de Maria de Araújo cria um enorme dissídio no clero cearense e empolga a população sertaneja que acredita na santidade da beata e do sacerdote (NETO, 2009, p. 28). Uma parte do clero não reconhecia a veracidade da experiência que estava vivendo Maria de Araújo e,

mesmo com o reconhecimento do povo, ela deixa de ser o foco principal de devoção, de tal modo a atenção se volta para o Pe. Cícero.

No entanto, em 04 de abril de 1894 a Santa Sé julga a questão e a ratifica em 1897. O milagre é condenado e ele recebe o prazo de dez dias para deixar o povoado, sob pena de excomunhão (MOREL, 1966, p. 31). Pe. Cícero vai à Roma para tentar conversar com o Papa Leão XIII. No encontro com o Papa ele consegue a permissão para retornar ao Juazeiro. No entanto, foi depois suspenso novamente de sua ordem pelo bispo. E como não podia pregar na igreja, ele abriu as janelas da sua casa e de lá falava aos romeiros. Sua fala era simples, cheia de referência própria da fé sertaneja, arrebatava e comovia multidões.

Uma das características do Pe. Cícero era saber ouvir, estar atendo às pessoas, não lhe importava a origem social. Antes de Paulo Freire nascer e escrever o livro a *Pedagogia do oprimido*, encontramos nas ações do padre do sertão uma escuta atenta e acolhedora, a valorização do diálogo construtivo, o reconhecimento do valor e da dignidade do “oprimido”, de quem era sem voz e sem vez. Influência da pedagogia de seu professor Pe. Inácio Rolim (DUMOULIN, 2017, p. 78).

A atitude do Pe. Cícero antecipa as palavras do Papa Francisco direcionadas aos missionários e pastores, quando disse:

com obras e gestos, a comunidade missionária entra na vida diária dos outros, encurta as distâncias, abaixa-se – se for necessário – até à humilhação e assume a vida humana, “tocando a carne sofredora de Cristo no povo. Os evangelizadores contraem assim o «cheiro das ovelhas», e estas escutam a sua voz (FRANCISCO, 2013, nº 24).

Todos o tinham como um pai, por terem com ele uma relação paternal. Para além de um confessor, de um conselheiro; era mesmo um pai, daí a origem de o considerarem como ‘meu padrinho’ (pequeno pai), ternura de pai que lhe rendeu o título de “padrinho dos pobres”. Com o seu zelo de pai, exortava para que deixassem os vícios, que se arrependessem do pecado. É conhecida a sua recomendação: ‘quem matou, não mate mais, quem roubou, não roube mais’.

3. Uma pastoral para o pobre

A capela de Nossa Senhora da Dores ficou sem capelão residente durante 25 anos (1892-1917), mas nunca sem os cuidados de Pe. Cícero, que permaneceu como um leigo, solidário aos romeiros que estavam, tanto quanto ele, desolados. “Ele guardou o silêncio obsequioso sobre os

milagres e proibia que se falasse mal de bispos ou padres, pois eram ‘a menina dos olhos de Deus’. (...) Da janela de sua casa ele rezava o terço e orientava cada um a nunca deixar a Igreja Católica Apostólica Romana, a ter paciência e guardar a fé” (DUMOULIN, 2017, p. 133).

Quanto mais o padre sofria com as perseguições, mais ele recebia o apoio e o carinho dos nordestinos. Silenciado do púlpito e afastado do altar, consagrou-se no coração do povo. Não podendo mais confessar, celebrar e pregar, ele tornou-se padrinho de todos. Sem poder, dessa forma, exercer o seu ministério, assumiu a vida do povo, dedicando-se aos desafios econômicos, a sua capacitação profissional e a educação formal das crianças e dos jovens.

Juazeiro crescia vertiginosamente. Em vinte anos, com a fixação de milhares de pessoas atraídas pela forma de liderar e de orientar de Pe. Cícero, o lugar crescera tanto que não podia continuar a ser tratado como um pequeno povoado. O número de habitantes ultrapassava o das cidades vizinhas, o crescimento era também econômico. Preocupado com o crescimento da cidade, Pe. Cícero incentivou ao máximo a abertura de lojas e oficinas de artesanatos (NETO, 2009, p. 288) e manteve uma especial atenção na formação profissional dos jovens e nos seus estudos, chegando a colaborar para que alguns jovens fossem estudar fora. Com essa preocupação trouxe para o Juazeiro a congregação salesiana para orientar profissionalmente a juventude.

O seu sacerdócio era e sempre foi para o pobre. Trabalhou muito para retirar as pessoas da miséria. Ele estimulava a agricultura, ensinava e orientava os agricultores até que conseguiram a autonomia nos produtos básicos, como: arroz, feijão, milho, cana para rapadura, mandioca etc. e ficou conhecido como celeiro do Ceará (COMBLIN, 2011, p. 42); ensinou o povo a ganhar o seu sustento, possibilitando os ofícios como: padeiro, carpinteiro, ferreiro, marceneiro e os mais diversos tipos de artesanatos; dava instruções sobre saúde, remédios medicinais; abriu várias escolas particulares e públicas e foi dele a iniciativa para a abertura do 1º orfanato.

A sua preocupação com a subsistência das pessoas ampliou a sua atuação religiosa. Ele orientava sobre os cuidados com o meio ambiente, estes iam deste a atenção com a terra para a agricultura, com a proteção das encostas, até a atenção com a reserva da água. O seu conhecimento sobre como preservar a natureza do sertão era tão vasto que ele é conhecido como um modelo de ecologista e patrono das florestas pelo movimento Greenpeace, desde 2010.

Toda essa dedicação não estava desvinculada de sua forma de evangelizar, que também acontecia enquanto corrigia vícios e abusos morais e, em pouco tempo, a cidade se tornou um modelo de ordem e de virtude para toda a região, acrescenta Comblin, o “Pe. Cícero era no Juazeiro o equivalente do santo Cura d’Ars” (COMBLIN, 2011, p. 13).

Ao redor da presença de Pe. Cícero, na cidade de Juazeiro do Norte, os romeiros vão se constituindo como comunidade, desenvolve-se o ‘nós’ do compartilhamento do mesmo cuidado e da mesma atenção do padre, todos se aceitam como afilhados do padrinho Cícero. E assim, as romarias colaboram para a manutenção e ampliação da devoção ao Pe. Cícero e a cidade vai se tornando o lugar sagrado para onde convergem todos eles. O padrinho, dessa forma, torna-se o responsável por essa convergência e a cidade adquire uma sacralidade. Não é difícil escutarmos dos romeiros a afirmativa de que “Juazeiro é a casa de meu padrinho Cícero”. A sacralidade da cidade tem sua origem no ministério sacerdotal de Pe. Cícero.

Mesmo o milagre tendo ocorrido com a beata Maria de Araújo e, dessa forma, a razão para as primeiras romarias, o Pe. Cícero se torna a pessoa responsável por sua continuidade. Ele, desde o início, era tanto um agente social que se destacava como uma grande liderança religiosa, quanto alguém que começava a externar sinais de santidade.

O Pe. Cícero faz a experiência de ser colocado à margem pela estrutura eclesial, por meio dos vários decretos e, na mesma intensidade, o seu sofrimento é assumido pelo povo que o acompanha e dele vai se tornando mais próximo. O capelão, aos poucos, torna-se um grande líder social e político e a cidade de Juazeiro um centro de romarias. Sua atuação, antes restrita ao espaço religioso, começa assumir contornos políticos e socioeconômicos.

O envolvimento de Pe. Cícero na política permitiu que associassem a sua liderança a de um coronel, mas esse não era o entendimento dos romeiros. Para esses, o Pe. Cícero era o “padrinho” que socorria a todos em todas as necessidades. Com o passar do tempo, aquele que chegou ao povoado como capelão, tornou-se um grande líder político e foi compreendido por vários ângulos, como um manipulador e como mais um dos cruéis coronéis da região.

No entanto, considerar o Pe. Cícero como um coronel, a partir de toda complexidade que envolve esse termo, não é o mais adequado para definir a pessoa do padre. É inegável o quanto ele foi influente na política e até como ele se relacionou com os conhecidos coronéis de seu tempo, mas, diferentemente desses coronéis, ele era um homem aberto ao diálogo, era um pacificador. Em um contexto social e político no qual viveu o Pe. Cícero, ele foi capaz de romper com um paradigma de violência e de manipulações que exerciam os coronéis para construir uma forma diferente de relacionamento social, político e econômico baseados na solidariedade e no bem comum, fortemente marcada por aspectos religiosos.

Ele possuía a habilidade de agir como sacerdote na conjuntura sociopolítica e econômica, sem se afastar do viés religioso. Recordemos que no aspecto religioso a sua infância e adolescência foram marcadas pelo catolicismo piedoso, centrado na devoção e no culto aos santos mais do que

um catolicismo centrado nos sacramentos, experiência propagada pelo clero e episcopado romanizado a partir do séc. XIX (AZZI, 1978, p.125-149). No seminário ele viveu um catolicismo romanizado, com ênfase nos sacramentos e na devoção sacramental. Ele está entre essas duas realidades. No entanto, é indissociável da vocação de Pe. Cícero o compromisso que assumiu com os romeiros, quando lhes foram confiados pelo Sagrado Coração de Jesus, no sonho em 1872.

Foram 62 anos de sua vida dedicados aos pobres dessa região. Segundo Comblin, “o povo consagrou Pe. Cícero porque ele antes entregara a sua vida aos pobres. Amou sinceramente os pobres. Foi um incansável defensor dos pobres que o procuravam para solucionar todo tipo de problemas e questões” (COMBLIN, 2011, p. 41).

Conclusão

Considerado santo sem querer, parece que o caminho percorrido, tudo que fez o Pe. Cícero não foi apenas por sua vontade, mas uma ‘imposição’ de Deus sobre ele. Dessa forma, a sua vida nos conduz ao encontro de uma pessoa marcada por seu tempo, por tantas experiências, mas aberto a ação de Deus. O cuidado, a escuta e a solidariedade com o sofrimento dos mais pobres, vividos pelo Pe. Cícero, transformaram o modesto padre, no Padrinho Cícero, pessoa tão bem conhecida e amada por todo o Nordeste.

Pe. Cícero, um grande líder religioso e político na luta pelo reconhecimento do seu ministério sacerdotal teve, apenas no dia 23 de fevereiro de 1921, do Santo Ofício, a absolvição da pena de excomunhão, mas o manteve suspenso das ordens sacerdotais. Na luta por essa reabilitação, com a idade de 92 anos, cego e muito debilitado, morre em Juazeiro no dia 20 de julho de 1934. Seus últimos gestos vacilantes foram traçar três cruzeiros no ar, dizendo: “no céu, eu rogarei a Deus por todos vocês...” (NETO, 2009, p. 550).

Morre sem conseguir o que mais desejava: reabilitação de suas ordens sacerdotais. No entanto, é aclamado, pelo povo, Santo! Em quase todas as casas de cristãos católicos, nas lojas e nos bancos da cidade de Juazeiro, têm uma imagem de Pe. Cícero. Ele é o *padim Ciço* de todos os juazeirenses e de todos os fiéis romeiros que continuam sua veneração ao Pe. Cícero e a padroeira da cidade, Nossa Senhora das Dores. Seu pastoreio foi encarnado na realidade do povo, manteve-se atento ao cotidiano e às necessidades dos seus fiéis. Como todo o santo que se preze, ele é santo porque – para seus devotos – também faz milagres e intervém junto a Deus. Em suma, como todo santo de devoção popular, ele é uma força atuante, presente na vida daquele que crê e que – em sua perspectiva – faz-se presente quando chamado a ajudar.

Finalmente, temos aqui um santo, não um trapaceiro. Um santo aclamado pelo povo ainda em vida. Que, fiel ao que lhe foi pedido em sonho, pelo Sagrado Coração de Jesus, realizou uma pastoral encarnada, marcada pela realidade do povo sofredor e pobre daquela região. Ele foi e continua sendo o pai e o padrinho de uma multidão de pessoas que, por ouvir dizer sobre que o ele fez ou por sentir a sua intercessão, continua recorrer a ele. E como diz a canção *Olha lá do alto do horto, ele tá vivo, padim não está morto*, ele e é sempre será para os seus devotos o Pe. Cícero - *Padim Ciço* -, o santo do sertão nordestino.

Referências

AZZI, Riolando. O catolicismo popular no Brasil. Aspectos históricos. Petrópolis: Vozes, 1978.

COSTA, Alberto Osório de. A 'missão abreviada' do Padre Manuel Couto. Chaves: Ed. Grupo Cultural Aquae Flavle, 2002.

COMBLIN, José. Padre Cícero de Juazeiro. São Paulo: Paulus, 2011.

DUMOULIN, Annette. Padre Cícero, santo dos pobres, santo da Igreja: revisões históricas e reconciliação. São Paulo: Paulinas, 2017

CUNHA, Euclides da. Os sertões. 15º Ed. Rio: Livr. Francisco Alves, 1940.

HAUCK, João Fagundes. História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOONAERT, Eduardo. Verdadeira e falsa religião no Nordeste. Salvador: Ed. Beneditina, 1972.

MOREL, Edmar. Padre Cícero: o santo do Juazeiro. Rio de Janeiro: Editora civilização brasileira. 1966.

NETO, Lira. Padre Cícero: poder, fé e guerra no sertão. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

OLIVEIRA, Amália Xavier. O Padre Cícero que eu conheci. Verdadeira história de Juazeiro. Fortaleza: Ed. Henriqueta Galeno, 1974.

O FEMININO E A MÍSTICA DE SÃO JOÃO DA CRUZ

*Gustavo Gomes Zuma**

* Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, financiado pela CAPES. Email: gustavozuma@hotmail.com

Resumo

O gozo feminino é uma construção teórica do último ensino de Jacques Lacan que, entre outros desenvolvimentos, aponta a experiência mística como uma expressão dessa modalidade de gozo que não se limita à norma fálica. São João da Cruz é citado por Lacan como exemplo paradigmático de que o sexo biológico não determina as vivências de um modo de gozo para além da referência fálica. O significante fálico, enquanto operador do discurso, permite que variados objetos possam oferecer diferentes formas de satisfação do desejo sempre marcadas, contudo, por uma perda de gozo. Através da análise da produção literária infere-se que as posições de dessubjetivação assumidas ativamente por este místico cristão apontam, para além de um caminho de ascese mística, um modo de gozo que permite pensar a experiência humana para além dos limites impostos pela castração. Este trabalho pretende abordar o campo da mística como uma saída possível aos impasses colocados pela estrita vinculação aos modos de gozo que entronizam a potência e a submissão aos padrões e demandas exigidas pela civilização.

Palavras-chave: psicanálise; gozo místico; campo do feminino; São João da Cruz.

Introdução

São João da Cruz foi um místico cristão do século XVI cujas práticas e exercícios espirituais se pautavam em uma compreensão de Deus pela via da teologia negativa. Segundo o místico, a aproximação alcançada pela alma ao objeto de seu amor era comparável a um raio de treva, que ilumina ao cegar o entendimento ordinário. Por se tratar de um objeto sobrenatural, este objeto é inalcançável pelas vias comuns do pensamento. A possibilidade de relação com este objeto exigiria a purificação das potências da alma, descritas como entendimento, memória e vontade. A potência do entendimento faz alusão ao modo corriqueiro de conhecimento sobre os objetos do mundo, baseado nas capacidades intelectivas e sensoriais humanas; a potência da memória diz respeito à lembrança de tudo o que é relativo à vida pregressa e aos desfrutes dos sentidos em sua relação com os objetos do mundo; a potência da vontade relaciona-se ao ímpeto de buscar seus próprios interesses, ligados ao desfrute e gozos de ordem material. A cada uma destas potências da alma, ensina que há um caminho de purificação que passa pela sua mortificação. As virtudes teologais agiriam sobre cada uma das potências da alma, purificando-as e espiritualizando-as.

A potência do entendimento, ou inteligência, é purificada pela virtude da fé, posto que a fé se apoia no sobrenatural, e não em si mesma, para “entender”. A expressão “raio de treva” usada pelo místico espanhol intenta expressar a ação da fé enquanto luz sobrenatural que ilumina, ensina, traz o conhecimento a respeito do objeto transcendente, mas sob as custas da treva e escuridão do entendimento ordinário ou natural. A potência da memória seria purificada pela virtude da

esperança. Não mais apoiando os apetites na lembrança dos desfrutes oferecidos pelos sentidos, bem como de toda experiência pregressa na relação com o mundo natural, o aspirante se apoiaria apenas na esperança pelo porvir, momento em que encontraria satisfação na relação com o objeto transcendente, permanecendo, para tanto, em um estado de suspensão, espera amorosa e vazio interior. A potência da vontade é mortificada pela virtude da caridade, ou amor. O asceta renunciaria a todo impulso que viesse a reforçar os seus próprios interesses e desejos pessoais e dirigiria seu esforço em atender às necessidades do outro, negando-se a si mesmo.

A alma conta, nesta primeira canção, o modo e a maneira que teve em sair, – quanto ao apego, – de si e de todas as coisas, **morrendo por verdadeira mortificação a todas elas e a si mesma, para assim chegar a viver vida doce e saborosa, com Deus.** [...] Tal purificação produz passivamente na alma a **negação de si mesma** e de todas as coisas (SÃO JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 440, grifo nosso).

Percebe-se, desta forma, que todo o caminho de ascese mística proposto por São João da Cruz apoia-se na negação das potências da alma, ligadas ao mundo natural dos sentidos. O despojamento, a autonegação, o esvaziamento de si, em suma, a negação de si mesmo e de todas as coisas, nos dizeres do místico, são necessários à experiência da união ao objeto de amor. Vejamos de que forma isto se relaciona ao conceito de sublimação na teoria psicanalítica.

1. *Das Ding* e a sublimação

Jacques Lacan, psicanalista francês, propõe uma leitura da obra freudiana que permite pensar sobre alguns postulados fundamentais psicanalíticos relativos, dentre outros, à teoria das pulsões. Freud define a pulsão como um conceito situado entre o psíquico e o somático, em que os estímulos corporais teriam sua correspondência psíquica e exigiriam satisfação, esta sendo entendida enquanto resultado de uma ação específica capaz de diminuir a tensão provocada por tais estímulos. De natureza inconsciente, a pulsão é definida por quatro termos: impulso, fonte, objeto e finalidade. As zonas erógenas seriam a fonte de estímulo pulsional; o objeto de satisfação é, segundo a teoria, o que há de mais variável, contingente, podendo, qualquer objeto, ser capaz de satisfazer a pulsão, ainda que parcialmente; a finalidade é a satisfação, descrita como a diminuição da tensão causada pelos estímulos das zonas erógenas. Atribui quatro destinos possíveis à atividade pulsional, sendo dois deles o recalque e a sublimação. O recalque é suscitado como uma defesa contra as representações, pensamentos, ideias, desejos que sejam incompatíveis com os ditames do eu. A sublimação, que interessa especialmente aos desenvolvimentos propostos neste trabalho, será abordada oportunamente com maior precisão.

O pai da psicanálise ponderou, a certa altura de seus desenvolvimentos teóricos, que a pulsão estava fadada, por sua própria natureza constitucional, a um nível irreduzível de insatisfação. “Às vezes, somos levados a pensar que não se trata apenas da pressão da civilização, mas de algo da natureza da própria função que nos nega a satisfação completa e nos incita a outros caminhos. Isso pode estar errado; é difícil decidir (FREUD, 1997, p. 61)”. Aqueles elementos que, entrando em choque com as demandas civilizatórias, exigiriam uma renúncia pulsional viriam a ser recalcados e seriam os responsáveis por toda a produção sintomática neurótica, que tem por função tentar com que a tensão causada pela pulsão seja reduzida. Via sintoma, a pulsão encontraria alguma forma de satisfação. Mas é importante pensar as implicações teóricas da afirmação de Freud quando diz que “algo da natureza da própria função” impede a satisfação plena, obrigando à pulsão buscar outras maneiras de atingir o seu fim – a satisfação.

Lacan pinça do texto freudiano “Projeto para uma psicologia científica” o termo *das Ding* e confere a ele um valor conceitual. No referido texto, Freud tentava descrever o funcionamento do aparelho psíquico em sua relação com a realidade exterior. Discriminou diferentes tipos neuronais responsáveis por conduzir e/ou armazenar informações a respeito dos circuitos de escoamento da excitação e a conseqüente redução nos níveis de tensão. Através do conceito de alucinação, descreve como o aparelho psíquico busca formas de reduzir a tensão interna investindo nas representações dos objetos de satisfação, quando o referido objeto não está disponível para esta função. Afirma, ainda, que o aparelho psíquico sempre se relaciona com as representações psíquicas dos objetos, nunca com os objetos em si, e que os trilhamentos neuronais do fluxo de descarga, operado no momento de alívio tensional, são o que facilitam o reencontro com as representações psíquicas dos objetos de satisfação.

A simbolização é função fundamental da mente humana, que faz “morrer” os objetos do campo da realidade exterior, reduzindo-os às suas representações. São descritos dois tipos de representação dos objetos no psiquismo: a representação-percepção e a representação-lembrança. Para Lacan, entre estas duas formas de representar o objeto em si no psiquismo estaria *das Ding*, a Coisa freudiana, como o substrato comum aos dois tipos de representação, resto inassimilável, inapreensível pela cadeia simbólica.

O núcleo de toda experiência de subjetividade estaria radicado neste objeto primordial, *das Ding*, que é o resto inalcançável e inassimilável entre aquilo que se lembra e aquilo que se percebe. Este núcleo orienta toda a cadeia simbólica e enseja o funcionamento contínuo da pulsão, caracterizada como uma força constante. *Das Ding*, objeto êxtimo, por ser de uma exterioridade íntima ao sujeito na medida em que está radicado no centro de sua subjetividade e ao mesmo tempo

lhe é exterior, será elevado à condição de causa do desejo. Isso que Freud suspeitava como sendo da “natureza da própria função” impedindo a satisfação completa, e que exige um relançamento infinito do movimento desejante em busca de satisfação, pode ser compreendido como da natureza constitucional da pulsão. Desta forma, podemos supor que a sublimação é o destino derradeiro da pulsão. Vejamos como a seguir.

1.1. Sublimação em Lacan: criação *ex-nihilo*

Ao descrever os quatro destinos da pulsão, Freud os elencou da seguinte forma: 1. Reversão ao seu oposto; 2. Retorno ao próprio eu; 3. Recalque; 4. Sublimação. Não é de todo insuspeito o fato de a sublimação ter sido deixada por último. A sublimação foi apresentada por Freud, em linhas gerais, como possibilitando uma satisfação pulsional desviada dos fins sexuais. Como exemplo citou a arte, os estudos, os esportes e demais atividades ligadas ao social e que gozassem de reconhecido e compartilhado valor na cultura.

No seminário em que trata sobre a ética em psicanálise (1956/1960), Lacan aborda a sublimação lançando mão do conceito de *das Ding* enquanto a Coisa freudiana. Esse objeto mítico faria referência, para Lacan, à primeira perda da experiência humana a partir da separação do outro, no processo de fundação da instância do eu. Aquilo que se perderia nesta operação de separação é atribuído à *das Ding*, que subsiste como um vazio isolado da cadeia significante em torno do qual estes mesmos significantes gravitam, sem o tocar.

O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência comporta que é esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer, é nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio do prazer, a tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço. (LACAN, 1988, p. 69).

O movimento de contorno desse objeto vazio percorre as antigas coordenadas de prazer. A busca pelo reencontro com esse objeto mítico relança infinitamente a pulsão, justificando seu caráter de força constante. A propósito da sublimação, Lacan afirma que não basta o reconhecimento social das criações ditas sublimatórias, mas que essas criações, para serem consideradas uma atividade sublimatória, devem contornar esse vazio alocado no centro mais íntimo e ao mesmo tempo exterior, devido a seu caráter de inacessibilidade, da subjetividade humana – *das Ding*. Essa produção deve tangenciar esse objeto mítico e revelá-lo enquanto objeto

ausente, remetendo a atenção para o movimento de eterno relançar pulsional em torno desse objeto inapreensível, posto que inexistente, revelando que a pulsão se satisfaz não nos objetos em si, contingentes e simulacros de *das Ding*, mas sim no movimento de contorno desse vazio representacional deixado pela Coisa freudiana. Sublimar, em Lacan, resume-se em “eivar o objeto à dignidade da Coisa (*das Ding*)”. Fazer com que um objeto qualquer remeta ao vazio e opacidade de *das Ding* é eleva-lo à dignidade da Coisa.

A metáfora do oleiro utilizada por Lacan demonstra como se dá a criação a partir do nada, a criação *ex-nihilo*. Contornando um vazio, o oleiro cria o vaso a partir do nada que contorna, o que revela, ao terminar o vaso, a existência do vazio interior do vaso, que já estava dada desde sempre, mas que só pode surgir como vazio interior após esse vazio ser cercado por aquilo que o contornou. Esse ato de criação, em Lacan (1991, p. 260), é aproximado do conceito de pulsão de morte, na medida em que o psicanalista francês entende que a vontade de destruição implicada na pulsão de morte é vontade de recomeço sob novos custos.

[N]a pulsão de morte, além da dimensão de vontade de destruição que lhe é inerente e que põe em causa tudo o que existe, há também outra dimensão, a vontade de recomeço (...). O raciocínio de Lacan implica que, para haver criação, é preciso ser atingido o ponto de nada a partir do qual toda criação é possível: *ex-nihilo*. Então, trata-se de indicar na pulsão de morte seu caráter ambíguo, destruidor, mas igualmente criador. (JORGE, 2010, p. 150)

Enquanto Freud sempre defendeu a teoria de um dualismo pulsional, que após a segunda tópica se estabeleceu entre a pulsão de vida e a pulsão de morte, Lacan apostava que toda pulsão é, em última análise, pulsão de morte. A diferença entre as duas formas de manifestação da pulsão tem relação com o que se pretende conservar, o estado do não-ser anterior à linguagem ou o estado do ser posterior à linguagem. O princípio do Nirvana em Freud faz alusão ao estado zero de tensão do aparelho psíquico. A pulsão de morte atuaria através de uma negação fundamental que se dirige para um lugar além das limitações impostas pelo significante e se funda nesse lugar de negatividade a que se dirige: *das Ding*. Tido como um cavo, um vazio representacional em torno do qual se organiza a cadeia significante, o objeto *a* é o objeto faltoso da pulsão, objeto por excelência.

Como lugar de um gozo não limitado e mito da falta da falta, a Coisa [*das Ding*] se apresenta como a meta absoluta do desejo, o lugar ou o estado em que se cumprirá a abolição da falta a ser, estado de Nirvana, supressão de toda tensão diferencial com o mundo, indistinção do ser e do não-ser, morte. A tendência à Coisa é a pulsão de morte como destino de todos os afãs vitais humanos. (BRAUNSTEIN, 2007, p. 79).

Jorge (2000, p. 189) afirma, com Lacan, que, enquanto *das Ding* é o objeto perdido da humanidade, o objeto *a* é o objeto perdido da experiência subjetiva de cada ser falante. No registro da pulsão de vida busca-se, pela fantasia, alguma satisfação através de objetos que façam as vezes do objeto *a*. Pela sublimação, entendida como o destino pulsional que eleva o objeto comum à dignidade da Coisa (*das Ding*), busca-se a satisfação pelas misteriosas vias da pulsão de morte que, sendo disruptiva, dirige-se ao não-ser, à tensão zero do mítico estado de Nirvana.

2. Os modos de gozo em Lacan, o feminino e a destituição subjetiva

Em Lacan, o conceito de gozo expressa a satisfação pulsional em sua face de morte. Lacan trata sobre o gozo feminino no seminário XX (1985). Enquanto o gozo fálico tem relação com a Lei e as regulações impostas pelo campo do significante (campo do registro do simbólico), o gozo feminino se situaria parte no campo fálico, parte fora dele. O gozo feminino transborda os limites impostos pela linguagem, indo mais além.

O falo, enquanto significante da diferença sexual, marca a não complementaridade dos gozos. Se no campo do gozo fálico existe a figura do Pai Primevo enquanto exceção que funda a regra de acesso ao gozo, servindo de modelo para aquilo que se diz homem, no campo feminino não existe tal exceção pois todas as mulheres são castradas, o que leva à assertiva lacaniana de que a Mulher, enquanto modelo, não existe. Essa não complementaridade entre os gozos, conseqüente à não inscrição do Outro sexo no inconsciente (a diferença sexual é marcada pelo significante fálico), é exemplar da impossibilidade de satisfação no campo pulsional. Assim, o gozo feminino escapa a toda localização no corpo e representação no psiquismo, por faltar o suporte fálico que lhe sirva de referência. O gozo feminino carrega a marca desse além e faz referência ao impossível em jogo na relação sexual regida pela norma fálica. Ao descrever como goza uma mulher, Lacan cita a experiência mística de Santa Tereza d'Ávila, fazendo uma aproximação clara entre o gozo feminino e o campo da mística. Cita também São João da Cruz para dizer que o campo do gozo feminino não está restrito ao sexo biológico, mas antes é uma expressão de um posicionamento subjetivo inconsciente no campo do gozo.

Serge André (1987) chama a atenção que em Lacan existem duas maneiras de abordar o anseio feminino: uma vertente ligada à morte e à falta de significação e outra ligada à castração, submetida ao primado do falo. Este autor afirma que Freud, na tentativa de oferecer um contorno ao desejo feminino, dirigiu-se ao significante fálico para conferir uma tratativa simbólica àquilo que é da ordem do impossível de circunscrever. Ou seja, lançou mão da referência ao falicismo na mulher

para explicar a sexualidade feminina. Fazendo o caminho inverso, Lacan propõe abordar o campo do feminino naquilo que ele escapa à possibilidade de circunscrição, enunciação e normatização fálicas, ou seja, naquilo que o feminino se afasta da referência absoluta ao complexo de castração e à norma fálica. O gozo ligado ao campo do feminino, por remeter ao vazio de representação, tem estreita relação com o objeto *a* que está situado no campo feminino da tábua da sexuação apresentado por Lacan no seminário XX.

A presença do objeto por excelência (objeto *a*) evoca a angústia, pela possibilidade de redução iminente do sujeito à sua dimensão objetual (SOLER, 2002, p. 32). Essa iminente redução ao objeto é correlata à experiência de destituição subjetiva e é uma expressão do gozo feminino. Segundo Soler, pelo gozo fálico pode-se experimentar uma “angústia fálica” ligada à dialética do sucesso ou fracasso na relação com o poder, mas é a destituição do poder que está em causa, não a destituição subjetiva. “O verdadeiro gozo angustiante e destituente é o gozo que Lacan descreve como gozo do Outro, isto é, um gozo que é fora do simbólico, um gozo que é sem representação e que surge eventualmente no corpo” (idem). Devido, entre outros desenvolvimentos, a essa confluência teórica ligada ao objeto *a*, Metzger (2014, p. 150) sugere, por este viés, uma aproximação entre o feminino e a sublimação: “na medida em que não existe a mulher e a invenção está suposta para que possa vir a existir, assim temos a solidariedade com a sublimação, que é criação a partir do nada”. Conclui que a sublimação seria uma forma de tratamento do gozo destituente ligado ao campo do feminino. Enquanto que pela via do recalque o gozo no sujeito neurótico é representado, vivido, circunscrito e delimitado pelo sintoma, pela sublimação – que visa o objeto impossível da pulsão – abre-se a possibilidade de tratamento da angústia inerente à destituição subjetiva implicada no gozo feminino. “Tratar o gozo não significa eliminá-lo ou prevenir-se do real. Significa, outrossim, dar a ele um destino diferente da imersão passiva na angústia, fazer com o vazio de modo a tratar o gozo” (METZGER, 2014, p. 23).

Como o gozo está diretamente vinculado ao modo de relação com o objeto causa de desejo (objeto *a*), os encaminhamentos pulsionais (relativo ao campo do desejo) no místico estariam mais do lado da *tendência* à satisfação, por enfatizar o caráter contingencial do objeto da pulsão. Ao elevar o objeto à dignidade da Coisa, a ênfase recai sobre a *tendência* à satisfação e não sobre a satisfação em si (buscada nos objetos corriqueiros, semblantes fantasísticos do objeto *a*), pois os objetos de satisfação são alçados à objeto derradeiro, destacada sua dimensão real enquanto vazio e nada. “A elevação do objeto ao vazio da Coisa implica, em certa medida, a dissolução imaginária correlata de uma destituição subjetiva, na qual o desejo se manteria como norteador” (METZGER, 2014, p. 63).

Conclusão

Na experiência mística, que extrapola os limites da linguagem, os místicos se aproximam do sagrado e, ainda que não o possam tocar, sentem a presença divina que os transborda. Importante ressaltar que a experiência do gozo do Outro (Outro sexo; o campo do feminino), dita por Soler como correlata à destituição subjetiva, comporta uma negatividade que é demonstrada na experiência mística tal qual vivida e relatada por São João da Cruz. Essa dimensão de negatividade é expressa por Lacan quando diz que “há um gozo dela, desse ela que não existe e não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta – isto ela sabe” (LACAN, 1985, p. 100). Essa dimensão negativa comparece quando o sujeito é posto em um lugar de resto, de insignificância, de não existência, em outras palavras: o sujeito é colocado no lugar do objeto *a*, identificado, unido a esse Outro absoluto que é a alteridade radical a si mesmo. Essa ex-sistência, essa existência colocada fora, remete à alteridade absoluta desse Outro enquanto inconsistência simbólica, tal como é vivido no gozo que está localizado do lado d’*A* Mulher, no quadro da sexuação de Lacan (1985, p. 107). Atravessar esse gozo encontra sua dificuldade justamente na falta a dizer do *parletre*, o falasser, daí ser uma experiência tão arrebatadora quanto fugaz. A própria impossibilidade constitucional em se dizer essa experiência faz com que ela tenha um caráter de instabilidade e inconsistência, sendo fugidia.

Outro aspecto desse gozo feminino experimentado pelos místicos é seu caráter que remete ao temor e ao terror. Esse ultrapassamento causado pela experiência de destituição subjetiva, própria a esse modo de gozo, muitas vezes é acompanhado de angústia. A dimensão de dor inerente ao gozo, que é um excesso, um a mais de prazer que beira o insuportável pelo aparelho psíquico, causa uma mistura de sensações que lembram um esgarçamento da teia de representações, que são o estofado da própria sensação de subjetividade, o ser em si. Esse esgarçamento da cadeia significante, essa invasão de gozo sentida no corpo, sem o limite e borda que seria oferecida pelos significantes, promove essa sensação de atravessamento e transbordo indizíveis que podem suscitar a angústia. Neste sentido, seguindo o raciocínio defendido por Metzger, que entende a sublimação como um tratamento possível ao gozo, a angústia sentida pelos místicos, durante os seus exercícios espirituais de despojamento e mortificação, pode ser contornada via sublimação. “Tratar o gozo não significa eliminá-lo ou prevenir-se do real. Significa, outrossim, dar a ele um destino diferente da imersão passiva na angústia, fazer com o vazio de modo a tratar o gozo” (METZGER, 2014, p. 23). Esse fazer com o vazio pode ser interpretado como a “arte” que cabe a cada místico empreender ou realizar em seu processo de ascese.

Como já dizia Lacan, a angústia comparece quando a falta falta. A presentificação da falta, ou o seu tamponamento, remete à presença do objeto *a* cujo sinal no corpo se faz sentir como angústia, o afeto por excelência. São João da Cruz exemplifica essa destituição angustiosa através de uma citação:

Semelhante foi a disposição que Deus deu a Jó quando lhe quis falar: não foi no meio dos deleites e glórias que o mesmo Jó – como ele nos refere, – costumava ter em seu Deus, mas quando o pôs **despojado no monturo, desamparado, e, além disso, perseguido por seus amigos, cheio de angústia e amargura, com os vermes a cobrirem o solo**. Só então o Deus Altíssimo, que levanta o pobre do esterco, dignou-se descer e falar com ele face a face, **descobrimo-lhe** as profundas grandezas de sua sabedoria, como jamais o havia feito antes, no tempo da prosperidade (SÃO JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 475, grifo nosso).

Este estado de desamparo, referido no trecho acima, podemos aproximar do lugar de resto, próprio ao do objeto *a*, assumido pelo místico em seu processo de destituição subjetiva. Saliente-se que todo relato posterior às experiências vividas pelos místicos não consegue traduzir a totalidade daquilo que sentiram. Nisso todos os místicos são unânimes em afirmar. Contudo, a própria tentativa de explicar o que lhes acontece, através de suas criações poéticas, pode ser entendida como uma produção sublimatória que visa tratar esse modo de gozo do místico quando está fora da experiência de arrebatamento com Deus.

Esse processo lembra as angústias por que passa aquele que vivencia o gozo do Outro, referidas por Soler no processo de destituição subjetiva. Como o gozo do Outro inclui o gozo fora da representação, tem-se aí a emergência angustiante do real. Esse gozo destituente reduz o sujeito a um corpo sem localização de gozo; um corpo vivo que goza, sem borda, sem limite. Disso resulta um apelo ao Outro, porque “[e]sse Outro, quer seja o homem ou Deus, há nele um eixo, elas fazem apelo a ele justamente porque somente o Outro pode salvar da destituição.” (SOLER, 2002, p. 33). Segundo o místico, é Deus, o Amado (o Outro), quem opera essa transformação que leva à angústia:

O divino a investe a fim de renová-la, para que se torne divina: **despoja-a** de suas afeições habituais e das propriedades do homem velho, às quais está a mesma alma muito unida, conglutinada e conformada. E de tal maneira **é triturada e dissolvida** em sua substância espiritual, absorvida numa profunda e penetrante treva, que **se sente diluir e derreter na presença e na vista de suas misérias, sofrendo o espírito como uma morte cruel**. Parece-lhe estar como tragada por um bicho no seu ventre tenebroso, e ali ser digerida; assim, **padece as angústias** que Jonas sofreu no ventre daquele monstro marinho. De fato, **é necessário à alma permanecer neste sepulcro de obscura morte, para chegar à ressurreição espiritual que espera** (SÃO JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 497, grifos nossos).

A passagem acima parece descrever as angústias por que passa o sujeito atravessado por esse gozo místico, uma face do gozo do Outro, ou feminino. Diluir, derreter, ser tragada por um bicho, ser digerida; todas essas imagens remetem à experiência de destituição subjetiva descrita por Soler. Na passagem seguinte, destacam-se os elementos de aniquilamento e esvaziamento por que passa a alma, na descrição do místico:

Tudo isso opera Deus por meio desta obscura contemplação. Nela, não somente **padece a alma o vazio e suspensão de todas as percepções e apoios naturais [...]** mas também **sofre a purificação divina** que, à semelhança do fogo nas escórias e ferrugem do metal, **vai aniquilando, esvaziando e consumindo nela todas as afeições** e hábitos imperfeitos contraídos em toda a vida. [...] [C]ostuma então **sofrer grave destruição e tormento interior, além da pobreza e vazio, natural e espiritual**, de que já falamos (Ibidem, p. 499, grifos nossos).

Essa obscura contemplação, referida na mística cristã, pode remeter à subtração do apoio que se encontraria na substancialidade do significante. Sem mais referências ao aparato do campo do simbólico, o gozo do Outro (místico) se posiciona entre o real e o imaginário, ou seja, na interseção entre o gozo ilimitado e o corpo, donde se exclui a possibilidade de significantização. Essa impossibilidade de inscrição do gozo no simbólico remete ao vazio e à dessubstancialização, correlata à experiência de destituição subjetiva própria a essa modalidade de gozo.

O místico, desta forma, dirige-se à destituição subjetiva, fenômeno presente no modo de gozo próprio àqueles homens e mulheres que, ao não se limitarem às injunções da Lei imposta pelo Pai, reinventam-se num eterno devir e instituem o desejo não como uma ação dirigida a um determinado objeto a ser alcançado, mas como a causa transcendente de si mesmos.

Referências

ANDRÉ, Serge. O que quer uma mulher? 1ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

BRAUNSTEIN, Néstor. Gozo. São Paulo: Escuta, 2007.

FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer (1920). In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XVIII, p. 13-85.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica (1895). In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro: Imago ed., 1990, vol. I, p. 403-529.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. VII, p. 118-228.

FREUD, Sigmund. Os instintos e suas vicissitudes (1915). In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XIV, p. 129- 162.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930). In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XXI, p. 75-171.

FREUD, Sigmund. Feminilidade (1932-1936). In: Novas conferências introdutórias sobre psicanálise (Conferência XXXIII). Rio de Janeiro: Imago, 1986. (Edição eletrônica correspondente à Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 22).

JORGE, Marco Antonio Coutinho. Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: As bases conceituais. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan 2: A clínica da fantasia. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

LACAN, Jacques. O seminário. Livro 7: A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988a.

LACAN, Jacques. O seminário. Livro 10: A angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005

LACAN, Jacques. O seminário. Livro 20: Mais, ainda. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

METZGER, Clarissa. O estatuto teórico-clínico da sublimação no ensino de Jacques Lacan: A sublimação como tratamento do gozo. 227 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2014.

SOLER, Colette. O que Laca dizia das mulheres. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

SOLER, Colette. Variantes da destituição subjetiva: suas manifestações, suas causas – aula 2. Stylus revista de psicanálise. nº5 (AFCL), out. 2002, p. 24-40.

ZUMA, Gustavo Gomes. O objeto *a*, o gozo e a mística de São João da Cruz: um percurso na psicanálise lacaniana. Dissertação apresentada para obtenção do grau de mestre em Ciência da Religião do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, disponível em: [Repositório Institucional - UFJF: Mestrado em Ciência da Religião \(Dissertações\)](#). Acesso em: 30 nov, 2020.

VOLTAMOS AO TEMPO DOS MILAGRES: MEIOS DE COMUNICAÇÃO E LIDERANÇAS CATÓLICAS NO BRASIL – O CASO DE URUCÂNIA

José Tadeu de Almeida*

Resumo

Este estudo tem por objetivo principal realizar uma reflexão a respeito de um processo histórico de natureza religiosa, qual seja, a manifestação de fé ocorrida a partir de 1947 no distrito de Urucânia (MG). Tal evento ocorreu na esteira da propagação de alegadas curas miraculosas obtidas através de orações e bênçãos do padre Antônio Ribeiro Pinto, vigário local, cuja alegada capacidade taumatúrgica extrapolou os limites de sua região e atingiu grande repercussão no Brasil e no exterior. Estes fatos inserem-se em um movimento de integração do território e da sociedade brasileiras através dos meios de comunicação. A partir destes veículos, tornou-se possível difundir mensagens e relatos que foram responsáveis pela agregação das massas em torno de seu protagonista, e que eram, por sua vez, potencialmente geradoras de efeitos simbólicos, os conhecidos *milagres*, motivadores de peregrinações e romarias. Deste modo, a pesquisa efetua um resgate histórico da figura de padre Antônio Ribeiro Pinto e dos eventos ocorridos em torno do mesmo, com base em uma abordagem em caráter interdisciplinar dos chamados *fenômenos de massa*, visando compreender a importância destes eventos na constituição da identidade religiosa nacional.

Palavras-chave: Igreja Católica – Urucânia – Milagres – Meios de comunicação.

* Doutor em História Econômica pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo FFLCH-USP. Pós-Doutorando em Ciência da Religião pelo Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora (ICH-UFJF). Email: josetadeu_almeida@yahoo.com.br.

1. Introdução

O objeto de estudo concernente a esta pesquisa relaciona-se a uma reflexão sistemática sobre a identidade religiosa e aspectos culturais da religião no Brasil contemporâneo, a partir de alguns elementos históricos cujas implicações espraiam-se pelas áreas da Psicologia, da Sociologia e da Antropologia. Os chamados *fenômenos de massa* são processos que, em boa medida, contribuem para o entendimento não apenas do sincretismo religioso; mais que isto, são relevantes para a compreensão da própria sociedade brasileira.

Em especial, pretende-se compreender algumas causas, efeitos e implicações relacionados a um caso na História das Religiões no Brasil onde observou-se intensa participação popular nos termos dos supracitados movimentos de massa, enfocando a mobilização, a partir do ano de 1947, em torno do padre Antônio Ribeiro Pinto, vigário no distrito de Urucânia, então pertencente ao município de Ponte Nova, e cuja paróquia é pastoralmente circunscrita à Arquidiocese de Mariana (MG).

A clivagem temporal proposta para este trabalho está estabelecida em função de algumas especificidades relacionadas ao momento político-econômico que permeia a realidade brasileira do período: efetivamente, a reorganização do arranjo social desencadeada pelo fim da Segunda Guerra Mundial e do regime político do Estado Novo (1937-1945) engendrou formas diferenciadas de articulação não apenas da classe política e da economia, mas de toda a sociedade (MELLO; NOVAIS, 2009).

Deste modo, a Igreja Católica também se rearticulou nestes novos marcos sociais, incorporando e potencializando elementos de discurso já reproduzidos nas décadas anteriores, sobretudo no combate aos ideários políticos de esquerda, e reunidas sob o ‘guarda-chuva’ ideológico do comunismo (AZZI, 1994, p.43).

A expansão dos meios de comunicação social, sobretudo a radiodifusão, foram importantes para concretizar esta política, em que pese o fato de os meios escritos, como jornais e revistas, ainda serem um meio bastante popular e de amplo alcance (HAMBUGUER, 1998). Os serviços de radiodifusão e as agências de notícias, em especial, tornaram possível que as mensagens e ensinamentos propostos por diferentes denominações religiosas atingissem públicos diversos, saindo da esfera local e regional e abrangendo porções mais amplas do território, e mesmo internacionalmente. Esta realidade permitiu que se observassem movimentos de agregação popular em torno de determinadas lideranças religiosas (JUNGBLUT, 2012, pp. 453-68).

A partir destas considerações, pode-se subsumir a ideia de que estes movimentos de massa são característicos de um período histórico em que os meios de comunicação propiciaram a formação de influxos de indivíduos e peregrinações em torno de algumas lideranças religiosas católicas, onde, nesta pesquisa, será dada ênfase ao caso de padre Antônio de Urucânia.

2. Padre Antonio Ribeiro Pinto: uma (breve) contextualização

Para compreender adequadamente as dinâmicas que condicionaram os fenômenos de massa ocorridos em torno de padre Antônio Ribeiro Pinto, é preciso efetuar, ainda que resumidamente, uma contextualização política, econômica e histórica de sua época, enfatizando elementos relacionados à articulação da Igreja Católica em relação à sociedade brasileira no período em questão, nos primeiros anos após o fim do primeiro governo de Getúlio Vargas (1930-1945).

No que toca ao campo político-econômico em 1947 no Brasil, o *locus* temporal definido para esta pesquisa, pode-se evidenciar um contexto de declínio da influência do modelo agrário-exportador na economia nacional, em favor de um movimento progressivo de industrialização. Este processo reconsolidou a dinâmica de movimentação do capital financeiro e criou uma nova classe dominante, na forma de uma burguesia industrial no século XX (PERISSINOTO, 1994, p.100).

O fim da Segunda Guerra trouxe, por sua vez, o fim do governo Vargas e o início da gestão do Marechal Eurico Gaspar Dutra; nesta época, o início da liberalização financeira, viabilizada pelo Acordo de Bretton Woods (1944) trazia sinais de um processo de integração dos mercados ainda abalados pelo advento da guerra. A Europa, econômica e politicamente combalida, começava a se reerguer através do investimento norteamericano e dos esforços de planejamento econômico conhecidos como Plano Marshall (VIANNA; VILLELA, 2005, pp.22-28).

No Brasil, as plantas industriais estavam desgastadas pelo esforço de guerra e ausência de substituição; como, porém, os investimentos dos Estados Unidos estavam direcionados à Europa, os esforços de industrialização foram viabilizados através do capital privado, que se concentrou principalmente na produção de bens de consumo não-duráveis (BASTOS, 2004, pp.116-18).

Este movimento alterou drasticamente as características da sociedade brasileira em meados do Século XX: A entrada e/ou expansão da oferta de produtos como a Coca-Cola, motocicletas, gêneros musicais, eletrodomésticos e produtos como rádios e televisores (estes, a partir da década de 1950), impulsionados por modernos esforços de agências de propaganda e publicidade criaram novos hábitos de consumo – no sentido da implantação de um modelo nacional do *american way of life* – e reorganizaram padrões de sociabilidade (ARRUDA, 2015, p.74).

Nesta linha, os meios de comunicação foram determinantes para viabilizar um integração cultural e política do país; a difusão de informações pelas agências de notícias através de mecanismos como telégrafos sem fio, serviços de correio aéreo e por estações de rádio tornou possível que fatos ocorridos em distantes rincões do território pudessem ter repercussão nacional, sendo acompanhadas quase em tempo real pelos espectadores interessados (SEVCENKO, 1998, pp.587-91).

Antônio Ribeiro Pinto nasceu em 1879 na cidade de Rio Piracicaba, atualmente na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Mulato e filho de uma escrava, é beneficiado pela Lei do Ventre Livre, promulgada em 1871.

Em 1885, Antônio muda-se com sua mãe e seus tios para Abre Campo (MG), onde cursa o ensino primário. Nesta época, já alimentaria uma vocação para o serviço religioso, porém as precárias condições financeiras da família inviabilizariam o projeto até 1900, quando passa a residir em Alvinópolis (MG) para iniciar os estudos pré-seminário, recebendo então um auxílio financeiro de alguns conterrâneos seus para matricular-se no curso de Filosofia. Apesar deste apoio, Antonio precisa trabalhar no seminário para sustentar-se, o que faz com que seus estudos acabem por durar mais que o tempo médio, sendo ordenado com 33 anos, em 1912 (ASSIS, 2004).

Após sua ordenação, padre Antonio é nomeado vigário coadjutor em Rio Casca, e posteriormente pároco em Ipanema (MG). Em 1921, inicia seu trabalho na cidade de Santo Antônio do Grama, ali permanecendo por vinte e cinco anos (DOMINGUES, 1990). Nestas cidades, efetua o trabalho coerente aos sacerdotes de sua época, com a construção de igrejas e cemitérios, a celebração de ‘desobrigas’, o ensino da catequese e administração de sacramentos (LEMOS FILHO, 2000, p.71).

Em fevereiro de 1947, já idoso (contava então com sessenta e oito anos) e com a saúde fragilizada (apresentou problemas com o alcoolismo em parte de sua vida), padre Antônio renuncia à paróquia do Grama e passa a residir em Urucânia, então um distrito de

Ponte Nova (MG) (COSTA, 2018). Será neste povoado, praticamente desconhecido em sua época, que ocorrerá uma das maiores manifestações de religiosidade popular vistas no âmbito da Igreja Católica no Brasil até então.

3. Os fenômenos de Urucânia

A rigor, não se pode estabelecer um consenso a respeito do início da difusão das capacidades taumatúrgicas de padre Antônio. Seus biógrafos apontam que a primeira cura obtida por sua intercessão teria ocorrido ainda no início de seu ministério sacerdotal, quando ao deparar-se com sua mãe em total embriaguez, teria rogado a Nossa Senhora das Graças – devoção que o acompanharia por toda a vida – que lhe curasse a mãe repassando o mal para si próprio, no que teria sido atendido, sofrendo, assim, com a dependência do álcool até o falecimento de sua mãe, em 1928 (ASSIS, 2004); no Gramma, porém, já se propalavam alguns relatos de curas obtidas pelas bênçãos do padre.

Os registros do pároco local, Pe. Henrique José de Souza Carvalho, dão conta que padre Antônio chegou a Urucânia em 11 de Fevereiro de 1947, após um período de hospitalização em Rio Casca; neste ínterim, a primeira condução trazendo peregrinos teria chegado em Abril, vinda da cidade de Castelo (ES), a 270 km de distância. No mês de Maio, os jornais do Rio de Janeiro já começam a relatar a movimentação de peregrinos para Urucânia, que passa a crescer exponencialmente a partir de julho do mesmo ano (MARTINS, 2000).

À medida que a vila se convulsiona com o movimento inesperado, a própria população tem a vida alterada em suas estruturas mais básicas; surgem problemas típicos dos grandes centros: lixo nas ruas, falta de água, más condições sanitárias. A própria postura de Pe. Antonio, bastante simples e popular, em nada colabora para a questão sanitária: a caneca de água benta é passada de pessoa em pessoa, sem maiores cuidados (DOMINGUES, 1990).

Algumas famílias lançam mão deste surto de peregrinos para ampliar a renda, oferecendo pensão, pousada, ou uma janela privilegiada para ver o padre em sua casa, ao preço de cinquenta cruzeiros (cinquenta mil-réis). Outros, como o motorista Geraldo Precata, criam uma linha de ônibus do tipo ‘jardineira’ entre Ponte Nova e Urucânia, para atender aos viajantes (ASSIS, 2004).

Efetivamente, a questão sanitária e social preocupa: há indivíduos com doenças infecto-contagiosas, doentes mentais, pessoas sem acesso a condições higiênicas mínimas, água não-tratada, mendigos, punguistas. As pessoas passam a noite deitadas na calçada, aguardando a missa e a bênção matinal. De fato, Pe. Antonio precisou ausentar-se de Urucânia em Outubro de 1947, quando as romarias se encontravam em seu auge, deslocando-se para Rio Casca, onde havia condições sanitárias e de hospitalidade menos precárias (GONÇALVES, 1948).

Neste ínterim, veículos de comunicação – em particular, o jornal ‘A Manhã’ e a Rádio Nacional do Rio de Janeiro – já se instalavam em Urucânia, e enviavam *releases* e mensagens contínuas, irradiando as bênçãos de Pe. Antonio, conforme a discussão proposta no tópico seguinte. De toda forma, este movimento prosseguiu em um crescendo ao longo do ano de 1947, como registram as informações do Livro do Tombo da paróquia, até que, esgotado pelo trabalho incessante, Pe. Antonio solicita que os jornalistas e romeiros deixem de ir a Urucânia, para que o distrito possa reassumir sua existência e sua realidade cotidiana (MARTINS, 2000).

Por fim, é importante destacar que a Igreja Católica manteve uma postura equidistante em relação aos eventos, oscilando entre o apoio tácito a Pe. Antonio, e uma reserva prudente em relação à confirmação das propaladas curas. Na verdade, o mencionado sacerdote utilizava os dispositivos previstos no *Ritual Romano* para as suas bênçãos, de modo que não havia elementos para censurá-lo por parte das autoridades eclesiásticas em relação a estas celebrações (COSTA, 2018).

Desta forma, os pronunciamentos da Igreja assumiram um caráter extraoficial, no sentido de aguardar a evolução dos acontecimentos e obter maiores informações, em que pese as diversas declarações de reconhecimento ao sacerdote por parte de seus superiores – que enfatizavam a piedade e a obediência de padre Antônio –, e a presença de diversos sacerdotes em Urucânia. Dom Helvécio, por exemplo, concedeu uma entrevista tecendo elogios a Padre Antônio, ‘um verdadeiro sacerdote abençoa a milhares de enfermos depois de ter pedido a Nossa Senhora das Graças que operasse as curas miraculosas que todos hoje reconhecem’ (GONÇALVES, 1948)

Vale dizer, é patente a influência destes rituais no ideário popular, como menciona Brandão: ‘Depois da prece – do sentimento traduzido em palavras acompanhadas de gestos ou, mais raro, em gestos acompanhados ou não de palavras – talvez a bênção venha a ser a prática mais comum entre várias tradições religiosas no Brasil’ (BRANDÃO, 2009, p.101).

Efetivamente, a ‘bênção’ torna-se fator de promoção humana, criando uma relação de solidariedade e aliança entre os santos (no caso de Urucânia, com N. Senhora das Graças) e os homens (OLIVEIRA, 1985, p.9).

4. Padre Antonio Pinto e os meios de comunicação

A partir das bases de dados disponíveis na hemeroteca da Biblioteca Nacional (RJ), as primeiras notícias a serem divulgadas sobre padre Antônio datam de meados de 1947. A princípio estas notas são bastante discretas, mas já vão transcendendo os limites da região de atuação de Padre Antonio, como se pode verificar pelo jornal *Gazeta de Paraopeba* (MG), a 300 km de Urucânia, replicando notícia publicada em 26 de julho em jornais de Belo Horizonte: ‘Repercutem nesta capital as notícias procedentes de Ponte Nova, a respeito de extraordinários casos de cura atribuídos ao Pe. Antonio Ribeiro Pinto. (...) A imprensa daquela região relata casos de doentes considerados incuráveis.’

Dois meses depois, revistas de grande circulação como *O Cruzeiro* (RJ), já lançavam matérias como a que se segue:



Figura 1 – Reproduções dos ‘Milagres de Urucânia’

Fonte: NASSER (1947).

Diferentes agências de notícias e meios de comunicação passaram a relatar sistematicamente os acontecimentos em Urucânia, movidos pela grande audiência e apelo popular. Dentre estas empresas, pode-se preliminarmente enfatizar duas em especial, quais sejam, o jornal *A Manhã* e a Rádio Nacional do Rio de Janeiro.

A Manhã, diário matutino lançado em 1941 no Rio de Janeiro, foi o jornal que mais capitalizou para si os eventos de Urucânia. Mantendo uma equipe de reportagem em tempo integral no distrito, enviava diariamente relatos de peregrinos, fotografias, notícias e pequenas entrevistas com padre Antonio – que, vale dizer, era pouco afeito a dialogar com veículos de imprensa (NASSER, 1947).

Vale dizer, a idade de Pe. Antonio (68 anos), e seus problemas de saúde, já comportavam uma série de achaques, suficientes para exasperá-lo quando a massa reunia-se à sua procura, e ainda mais, quando jornalistas assediavam-no constantemente para entrevistas, que pouco fugiam do ramerrão tradicional – a opinião do padre sobre os milagres, sobre a sua história de vida, sobre o que pretendia fazer nos anos seguintes, se as bênçãos continuariam, se ele tinha projetos para viajar e ministrar bênçãos nos grandes centros, entre outras perguntas de igual teor.

A Rádio Nacional, por sua vez, manteve serviços de alto-falantes na cidade vizinha de Rio Casca (quando padre Antônio ali esteve por algumas semanas, para aliviar a pressão popular gerada pelo influxo de peregrinos ao pequeno distrito de Urucânia) para amplificar a voz do sacerdote para a multidão presente, e irradiava, por meio de cadeias formadas com as emissoras de rádio do interior, as celebrações e bênçãos de padre Antônio para todo o Brasil. Cinejornais também foram realizados neste período, permitindo o registro visual e sonoro do vigário de Urucânia, sendo distribuídos por correio aéreo e exibidos em salas de cinema de todo o país (GONÇALVES, 1948).

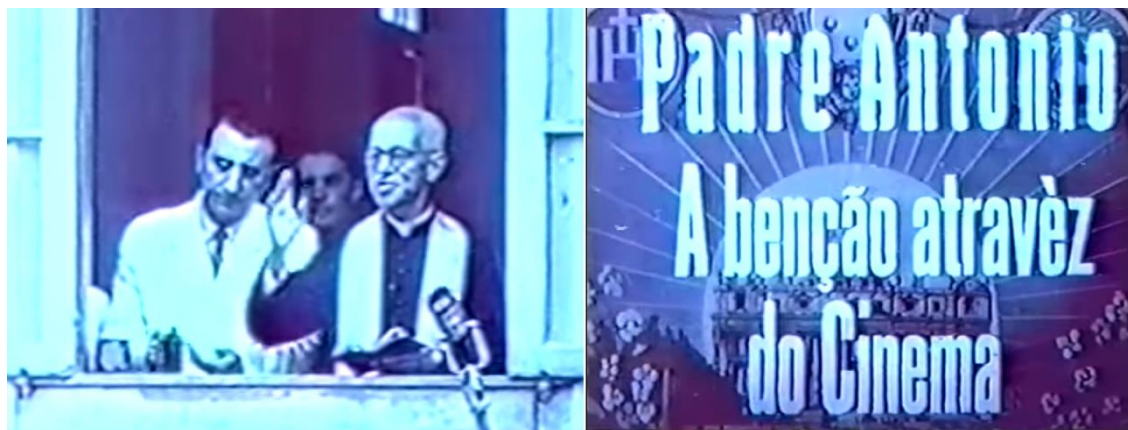


Figura 2 – Fotogramas dos cinejornais relativos aos eventos em Urucânia

Fonte: MENDES (2016).

Desta forma, os acontecimentos e milagres relatados assumiram uma dimensão inédita para a Igreja Católica no Brasil até aquele momento. A taumaturgia de padre Antônio transcendeu os limites de sua região e estendeu-se a todo Brasil, como atestam notícias e relatos da época popularizados, inclusive, na literatura de cordel na Região Nordeste:

É possível entender o Padre Antônio Ribeiro Pinto como uma figura intermediária entre a religiosidade popular, em busca de milagres instantâneos, de taumaturgos e de místicos nos pontos mais distintos do país, e a teologia oficial, ao estimular e promover o acesso aos sacramentos católicos do batismo, da confissão e da Eucaristia, a devoção mariana e o dogma da Imaculada Conceição, o uso de sacramentais aceitos pela Igreja Romana, como é o caso da Medalha Milagrosa, com um discurso capaz de atingir os fiéis mais afastados da Igreja sem romper com ela ou os seus ensinamentos (COSTA, 2018, p.154).



Figura 3 – Curas e taumaturgia em Urucânia

Fonte: NASSER (1947).

As bênçãos de Padre Antônio têm suas capacidades taumatúrgicas grandemente multiplicadas pelas ondas dos serviços de radiodifusão, alcançando milhares de quilômetros e remodelando o ideário religioso de sua época, como atesta esta nota do jornal A Ordem, de Natal (RN): ‘Agradeço de joelho a N.S. das Graças uma grande graça alcançada que me concedeu, com os favores do Pe. Antonio Ribeiro Pinto. Uma Filha de Maria – 10 de Outubro de 1947.’

Por fim, pode-se destacar que o alcance da mensagem de Pe. Antonio, e o interesse da imprensa brasileira nos eventos de Urucânia, pode ser medianamente demonstrado pelos acervos digitais, em particular, na Biblioteca Nacional (RJ): apenas na década de 1940, há

94 periódicos que citaram o termo ‘Urucânia’ ao menos por uma vez, em todas as regiões, desde o Jornal do Commercio, de Manaus (AM), pertencente ao grupo Diários Associados, que menciona a localidade por vinte e nove vezes a partir de Outubro de 1947, passando pelo Diário de Natal (também dos Associados), até o Jornal do Dia, de Porto Alegre (RS), com quinze menções ao distrito de Urucânia.

Considerações Finais

A hipótese que norteou este estudo é que os movimentos de massa, enquanto configurem-se como manifestações religiosas e expressões da identidade cultural da população em termos da sua mística e da sua experiência de fé, são inerentes à constituição histórica desta mesma identidade cultural para o caso brasileiro, podendo assim ser evidenciados em momentos anteriores, como, por exemplo, nas comunidades messiânicas de Canudos (BA), Contestado (MG) e Caldeirão (PE) (NEGRÃO, 2001).

Todavia, o caso de Urucânia assume um caráter *nacional*, não apenas em função da difusão de notícias a respeito destes movimentos, mas também por conta da adesão popular aos mesmos, seja em termos reais (através de peregrinações) ou de modo simbólico e virtual, através dos meios de comunicação social.

Ainda que outros taumaturgos tenham extravasado os limites dos seus espaços geográficos através dos meios de comunicação, o caso do padre Antônio, em Urucânia, apresenta uma importante especificidade, por alocar-se em um momento histórico que permitiu a difusão dos elementos de culto relacionados a este presbítero por diferentes meios, como a imprensa escrita, a radiodifusão e o cinema, gerando uma aderência e um grande movimento de fieis em torno de si,

Neste contexto, estes acontecimentos, em suas dimensões político-sociais, históricas e eclesiológicas, devem ser tratados por meio de uma abordagem que permita observar, tanto quanto possível, as transformações na estrutura da Igreja Católica no Brasil ao longo do século XX.

Outrossim, o caso de padre Antonio não consiste *per si* em um movimento explicativo de um contexto geral que explique a Igreja Católica no Brasil em seu todo, de modo que tal amplificação pode apresentar-se como temerária: conquanto configure-se como instituição ampla e profundamente imbricada no tecido social, a Igreja introjeta

particularidades inerentes a cada uma de suas lideranças e membros, a partir de sua atuação específica.

De todo modo, as situações apresentadas neste estudo merecem destaque por sua singularidade, uma vez que agregam todos os meios de comunicação e de imprensa então existentes em torno da taumaturgia de padre Antonio Ribeiro Pinto, personagem central deste estudo. Esta agregação permitiu que os propalados dons deste presbítero transcendessem o limite da sua atuação pastoral, assumindo um caráter nacional (e mesmo para além do país), o que se pode evidenciar pelo levantamento de fontes e notícias associadas aos fatos ocorridos em Urucânia a partir do ano de 1947.

Referências

ARRUDA, Maria Armanda do Nascimento. *A embalagem do sistema: A publicidade no capitalismo brasileiro*. 3.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

ASSIS, Margarida Drumond de. *Padre Antônio de Urucânia, a sua bênção* (4.ed), Ed. Petry, 2006.

AZEVEDO, Thales de. *O catolicismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1955.

AZZI, Riolando. *A Neocristandade: Um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994 (História do pensamento católico no Brasil, v.5)

BASTOS, Pedro Paulo Zahluth. O presidente desiludido: a campanha liberal e o pêndulo de política econômica no governo Dutra (1942-1948). *História Econômica e História das Empresas*, v.7,n.1,pp. 99-135, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Prece e bênção: espiritualidades religiosas no Brasil*. Aparecida: Editora Santuário, 2009 (Coleção Cultura e Religião)

COSTA, Neffertite Marques. Padre Antonio Ribeiro Pinto na religiosidade popular por meio da literatura de cordel. *Último Andar*, n.32, São Paulo, dez. 2018. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/40673/27404>. Acesso em 06 nov. 2020.

DOMINGUES, José Henrique. *Memória de Santo Antonio do Grama*. Ed. Folha de Viçosa, 1990.

GONÇALVES, Álvaro. *Os Milagres da Fé*. Rio de Janeiro: Pongetti, 1948.

JUNGBLUT, Airton. Transformações na comunicação religiosa – análise dos dois modelos comunicacionais operantes no Brasil atual. *Civitas*, Porto Alegre, v.12, n.3, set-dez/2012.

LEMOS FILHO, Arnaldo. *Os catolicismos brasileiros*. Campinas: Alínea, 2000.

MARTINS, Carolina Boechat. *O padre do povo – Vida e obra de Padre Antônio Ribeiro Pinto*. Ed. do autor, 2000.

MELLO, João Manuel Cardoso de; NOVAIS, Fernando Antônio. *Capitalismo tardio e sociabilidade moderna*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

MENDES, Noé José Barros. Milagres de Nossa Senhora das Graças. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=pqDx9xwcFTM>. Acesso em 07 nov. 2020.

NASSER, David. Os milagres do Padre Antonio. *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, 18. Out. 1947.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Revisitando o Messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.16, n;46, jun. 2001.

OLIVEIRA, Elda Rizzo. *O que é benzeção*. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos, n.142)

PERISSINOTTO, Renato. *Classes dominantes e hegemonia na República Velha*. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

SEVCENKO, Nicolau. *A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio*. In: SEVCENKO, Nicolau (Org.). *História da vida privada no Brasil. v.3: República – da Belle Époque à era do rádio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VIANNA, Sérgio Besserman; VILLELA, André. O Pós-Guerra (1945-1955). In GIAMBIAGI, Fábio; VILLELA, André; CASTRO, Lavínia Barros de; HERMANN, Jennifer. *Economia Brasileira Contemporânea*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006.

A RELIGIOSIDADE POPULAR COMO UM MOVIMENTO DE CONTRACONDUTA: O CASO DA VIA SACRA DE MONTE SANTO, NO SERTÃO BAIANO

*Neffertite Marques da Costa**

Resumo

Foucault (2008) apontou o pastorado, como um conjunto de técnicas e procedimentos para a condução das almas, e a existência de movimentos de contracoduta, que, em diferentes dimensões, buscavam escapar dessa forma específica de poder, a saber: o ascetismo, as comunidades, a mística, o problema da Escritura e a crença escatológica. O objetivo do presente trabalho é verificar a religiosidade popular como uma contracoduta pastoral, ao considerar as práticas devocionais, com a peregrinação aos santuários, como uma busca de outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e sendo conduzidos de outro modo. A Literatura de cordel, como um documentário de costumes e de mitos do mundo rural brasileiro, segundo a definição de Santos (2006), pode registrar e trazer para o debate esse tipo de contracoduta, existente na religiosidade popular e identificada na peregrinação ao Santuário da Santa Cruz, localizado em Monte Santo, no sertão baiano, conforme o folheto *Aparição de Nossa Senhora das Dores e a Santa Cruz do Monte Santo*, do poeta popular Minelvino Francisco Silva, disponível no acervo digital da Fundação Casa de Rui Barbosa.

Palavras-chave: Religiosidade popular; contracoduta; Literatura de cordel; Monte Santo.

Introdução

Na aula de 1º de março de 1978, do curso dado no Collège de France e publicado na obra *Segurança, território, população*, reunindo aulas proferidas entre 1977 e 1978, Foucault apontou o pastorado como um conjunto de técnicas e procedimentos para a condução das almas. Essa condução, ou seja, a aplicação dessas técnicas se daria pela figura do pastor, que pode enfrentar lutas antipastorais, empreendidas por movimentos que buscam outras formas de condução ou que não querem ser conduzidos por outros, geralmente em posição superior.

Se é verdade que o pastorado é um tipo de poder bem específico que se dá por objeto a conduta dos homens – quero dizer, por instrumento os métodos que

* Doutoranda em História, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: profa.neffertite@gmail.com.

permitem conduzi-los e por alvo a maneira como eles se conduzem, como eles se comportam –, se [portanto] o pastorado é um poder que tem de fato por objetivo a conduta dos homens, creio que, correlativamente a isso, apareceram movimentos tão específicos quanto esse poder pastoral, movimentos específicos que são resistências, insubmissões, algo que poderíamos chamar de revoltas específicas de conduta, aqui também deixando à palavra “conduta” toda a sua ambigüidade. São movimentos que têm como objetivo outra conduta, isto é: querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos. São movimentos que também procuram, eventualmente em todo caso, escapar da conduta dos outros, que procuram definir para cada um a maneira de se conduzir (FOUCAULT, 2008, p. 256, 257, grifos do autor).

Ao longo do texto, que se trata da transcrição dessa aula, são apresentadas cinco formas principais de contraconduta que teriam sido desenvolvidas ao longo da Idade Média, as quais tendiam “*a redistribuir, a inverter, a anular, a desqualificar parcial ou totalmente o poder pastoral*” (FOUCAULT, 2008, p. 269, 270), sendo elas: o ascetismo, as comunidades, a mística, o problema da Escritura e a crença escatológica.

Dessa forma, Foucault discutiu como essas experiências religiosas individuais ou coletivas, em suas relações com a figura do pastor, presente por meio do ensino, do exercício da palavra e de suas intervenções pelo poder sacramental, como o batismo (fazer entrar na comunidade), a confissão (absolver ante o céu o que ele absolve na terra após o exame do indivíduo) e a eucaristia (dar o corpo de Cristo), contrariam o poder pastoral no princípio de obediência, no entendimento da verdade (dogmas) e na ideia de salvação.

A proposta é verificar a religiosidade popular como um movimento de contraconduta por meio das práticas devocionais registradas no folheto *Aparição de Nossa Senhora das Dores e a Santa Cruz do Monte Santo*, do poeta popular Minelvino Francisco Silva, disponível no acervo digital da Fundação Casa de Rui Barbosa, que narra uma peregrinação ao Santuário da Santa Cruz, localizado no topo de uma montanha, no município de Monte Santo, no sertão baiano, precedido por uma via sacra formada por vinte e quatro capelas.

1. A religiosidade popular, Monte Santo e a Literatura de cordel

Conforme Foucault (2008, p. 276), “*desde as origens, a doutrina da Igreja não havia cessado de aprofundar, de estear, de adensar e, cada vez mais, de intensificar o poder sacramental do padre*”. Contudo, no Brasil, então colônia portuguesa, se configurou uma outra estrutura de poder com a existência do Padroado, entre a Igreja de Roma e o Estado português, pelo qual cabia a

Coroa portuguesa organizar e financiar as atividades religiosas nas possessões ultramarinas, com a criação de paróquias e dioceses e a nomeação de padres e bispos.

A doutrina dos sete sacramentos foi definida no século XVI no Concílio de Trento, com uma conseqüente valorização do papel do clero. Embora o Brasil tenha sido descoberto no século XVI, na realidade esse espírito tridentino só será implantado efetivamente no período imperial, durante o século XIX. Durante os três primeiros séculos da história colonial a vida religiosa do Brasil está mais vinculada ao mundo medieval. Daí uma certa concepção mítica da religião, com ênfase nos milagres e prodígios, nas promessas e ex-votos. Em última análise, a salvação é atribuída especialmente à devoção aos santos e não tanto à prática sacramental, característica da mentalidade tridentina. (AZZI, 1978, p. 156).

Desde o início da colonização, as ordens religiosas estiveram presentes. Primeiramente, ligadas ao projeto português, o que explica os movimentos missionários em momentos distintos, conforme Hoornaert et al (1983), concentrando-se na conquista e ocupação do litoral, com os jesuítas, franciscanos, carmelitas e beneditinos, e na conquista do Maranhão, com os franciscanos, os carmelitas e, depois, os jesuítas.

Na ausência de uma estrutura da Igreja Católica no sertão nordestino, em função da falta de interesse da Coroa na criação de dioceses e paróquias na região, mas servindo-se, ainda assim, da ocupação do sertão, atuaram os capuchinhos, nesse movimento missionário, ligados à *Propaganda Fide* ou Sagrada Congregação da Propagação da Fé, criada, em 1622, pelo Papa Gregório XV, com o intuito de oferecer as diretrizes missionárias e sustentar os religiosos que estivessem em missão.

Mas o último movimento missionário seria leigo, com a ação do povo português, proveniente do catolicismo das aldeias, trazendo inúmeras devoções e formas próprias de se relacionar com os santos, dando origem a diversos santuários e estimulando as procissões e romarias, características medievais presentes na religiosidade popular, além de reunir os devotos em torno de irmandades religiosas, responsáveis por determinados cultos aos santos, promovendo diversas obras nas igrejas e as festas populares.

Na fundação de Monte Santo convergem esses dois movimentos. Em 1775, no final do século XVIII, o Frei Apolônio de Todi, em passagem pela região, em função das *Santas Missões* populares, realizadas no sertão nordestino pelos capuchinhos, sob inspiração de uma antiga tradição italiana, também absorvida e reproduzida em Portugal, visualizou na Serra de Piquaraçá uma réplica natural do Monte Calvário, de Jerusalém, onde Jesus teria sido crucificado, construindo, com a ajuda do povo, mais tarde organizado na Irmandade dos Santos Passos, criada em 1790, uma via sacra na serra, a qual deu o nome de Monte Santo.

As gentes da redondeza passaram a frequentar as santas cruzes e os doentes ficaram bons dos seus males quando beijaram a cruz do Calvário. Espalhou-se a notícia dos milagres. De longe também vinham cegos, aleijados, conduzidos em redes. E todos ficaram bons. Apolônio [de Todi] sentiu que se tornara necessária sua presença em Monte Santo, para ampliação da obra que, cristãmente, iniciara. Tudo se tornou “fácil e breve”, no dizer do frade, porque o povo lhe prestou o auxílio necessário. Os passos foram fechados como capelinhas e se ergueu a igreja bem no alto daquele monte. Também apareceram painéis para os passos. O povoamento do pé da serra cresceu (SILVA, 1983, p. 4).

Assim, teve origem o povoamento, tornado freguesia em 1790 e elevada à vila em 1821. O missionário foi responsável pela construção de uma capela no topo da serra e marcou no caminho, com cruzes de madeira, as estações da via sacra e das sete dores de Maria, totalizando vinte e quatro capelas com aquelas dedicadas às almas, ao Senhor dos Passos e a Nossa Senhora das Dores, depois em alvenaria construída pelo esforço da irmandade.

O conjunto arquitetônico, urbanístico, natural e paisagístico de Monte Santo, formado pelas ruas próximas que levam à serra e pela via sacra, localizada no espaço da montanha, com 500 metros de altura em um percurso de quase 4 quilômetros de extensão, foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), em 1983. A via sacra foi visitada, em 1892, por Antônio Conselheiro, responsável por obras de reparo em algumas capelas e no muro existente na primeira parte da via sacra.

Os relatos de milagres atraíam peregrinos do sertão nordestino, em busca de milagres ou no intuito de entregar os ex-votos, objetos em agradecimento a uma graça alcançada, mantendo a via sacra de Monte Santo viva há mais de dois séculos, a qual reúne, nas devoções presentes nela, outros elementos da religiosidade popular, como as devoções às almas, ao Senhor dos Passos e a Nossa Senhora das Dores, conferindo um forte conteúdo mariano a uma devoção a paixão e morte de Jesus Cristo, como seria a via sacra.

“Documentário de costumes e de mitos do mundo rural brasileiro (...). O termo folheto de feira é empregado tradicionalmente para designar esse pequeno livro (...) com um formato médio de 11 x 64 cm., imposto pelo modo de distribuição” (SANTOS, 2006, p. 60, 61). Dessa forma, a chamada Literatura de cordel pode registrar nos diferentes folhetos as devoções e as práticas devocionais apresentadas pela população sertaneja ao longo do tempo.

O poeta popular Minelvino Francisco Silva (1926-1998), intitulado O Trovador Apóstolo, publicou folhetos com o registro de peregrinações a diferentes santuários baianos, inserindo, também, na última página desses folhetos, sendo outro tipo de produção de Minelvino, os benditos, canções religiosas populares para acompanhar as procissões e outras cerimônias religiosas, inicialmente difundidos pelos missionários capuchinhos.

Assim, como apontam os estudiosos desse tipo de literatura, os folhetos trazem as marcas dessas tradições orais e visuais existentes no Nordeste brasileiro, com as xilogravuras impressas na capa, como uma característica da Literatura de cordel, as quais eram realizadas pelo próprio Minelvino Francisco Silva, por essas razões um artista completo. O folheto *Aparição de Nossa Senhora das Dores e a Santa Cruz do Monte Santo*, sem data de publicação, mas com indícios de publicação em 1976, pode ajudar na compreensão da religiosidade popular.

2. A via sacra de Monte Santo como expressão de contraconduta

O poema, escrito em septilhas (sete versos) com as rimas dispostas no modelo ABCBDDDB, foi impresso no folheto de oito páginas, no formato típico apontado anteriormente, com capa e contracapa totalizando dez páginas, as quais trazem uma xilogravura representando, de forma popular, a crucificação no Monte Calvário, com Jesus ao lado dos dois ladrões, conforme a narrativa bíblica, além da presença de duas mulheres ao pé da cruz, e a transcrição do bendito, de autoria própria, com o título *A despedida dos romeiros a Santa Cruz do Monte Santo*. Especificamente neste folheto, há a publicação de outro bendito, na oitava página, intitulado *Bendito da Santa Cruz do Monte Santo*.

No início do poema, há a apresentação do mito de origem do santuário, que teria se dado por meio de uma aparição, narrativa comum na história de diversos santuários, geralmente de uma imagem milagrosa, a qual teria aparecido por mais de uma vez no mesmo local em que a capela ou a igreja foi construída, como escolha do santo de devoção. Também demonstra a razão pela escolha do título do folheto, equiparando as devoções a Nossa Senhora das Dores e à Santa Cruz. É interessante a indicação do mito como narrativa dos moradores antigos.

A muitos anos passados
Dizem os velhos moradores
Que apareceu numa pedra
Nossa Senhora das Dores
Quem ali ficasse olhando
Parecia está chorando
Pelos filhos pecadores

No cume do alto monte
Apareceu uma cruz
Com uma toalha nos braços
Que se vê em plena luz
Toda alvinha sem ter malha
So pode ser a toalha
Quem embrulharam Jesus

Pegaram a imagem da santa
Colocaram no altar
De sua igreja matriz
Mas ela não quiz ficar
Porque dali exalou
Depois o povo a encontrou
Na pedra no seu lugar

Outra vez pegaram a imagem
E trouxeram novamente
Ela tornou a voltar
Pra seu lugar pretendente
Precisou edificar
Uma Igreja no lugar
Que apareceu certamente

E lá no pico do monte
Construíram outra capela
Onde tem a Santa Cruz
Com a toalha tão bela
Para todo penitente
Que tem fé no Onipotente
Ir fazer a visita a ela
(SILVA, s.d., p. 1, 2).

A narrativa apresentada pelo poeta excluiu a figura do Frei Apolônio de Todi, que é forte na memória do município de Monte Santo, oferecendo uma narrativa alternativa e com elementos mais milagrosos. Pode ser resultado da intencionalidade do poeta, que apresentaria, por meio do folheto, o santuário a pessoas que não o conheciam e cabia torná-lo mais milagroso, ou uma construção da religiosidade popular, com histórias passadas de geração para geração, se impondo pela tradição, transmitida pelos moradores mais velhos ou pelos romeiros mais antigos. De qualquer forma, a narrativa oficial apresenta seus próprios milagres.

Ao término da Santa Missão, no dia todos os Santos, o frade organizou uma procissão para subir a serra e foi colocando cruzes de madeira no caminho “no modo e na distância que ordenam os Sumos Pontífices”. No meio da jornada, um violento furacão apagou as lanternas penitentes, obrigando-os também a se abaixarem, principalmente as mulheres que, separadas dos homens, vinham atrás do préstito religioso. O frade ordenou nada temessem, mas que invocassem nosso Senhor do Amparo, cuja imagem conduziam. Feito o sinal da cruz a ventania cessou. Um milagre. (...) Exortou aquele povo espiritualmente tão abandonado, a nos próximos anos visitar as santas cruzes, no dia santo. Por fim, tomou uma decisão de momento, determinando que daí por diante ninguém chamasse mais serra de Piquaraçá, aquele local piedoso. Principiara a era de Monte Santo, pontilhada de milagres. Apareceram na extensão das cruzes, arco-íris de cinco cores; azul, amarelo, branco, roxo e vermelho (SILVA, 1983, p. 3, 4).

O diferencial nas duas narrativas é a presença do poder pastoral. O pastor, no segundo caso, possui o entendimento da verdade, transmitida aos demais por meio do ensino, e pode impor a obediência, com ordens e decisões, como o nome de Monte Santo, conforme o registro. O milagre aconteceu, em ambos os casos, através de uma imagem. De qualquer forma, é a ação do frade capuchinho, ausente na primeira narrativa, que explica a peregrinação a Monte Santo em 1º de novembro, Dia de Todos os Santos, embora muitas romarias também se dirijam para lá durante a Semana Santa, em função das celebrações da Paixão de Cristo.

Pela Literatura de cordel, é possível verificar o registro dos costumes populares, como o caminhão transportando os romeiros passar três vezes ao redor da igreja, o canto dos benditos pelos devotos e a prática de pedir e dar esmolas nos santuários. Os versos relatam a felicidade e a satisfação dos peregrinos ao chegarem em Monte Santo e subirem o sacro monte. Existe um respeito em relação à igreja, porém, mais no sentido de casa dos santos, onde os devotos, conforme os versos, vão “pedir socorro” para São José, Nossa Senhora e Jesus Cristo, não aparecendo nenhum contato com o padre nem a celebração e participação em uma missa.

A primeiro de novembro
Ninguém pode contar tanto
Carro grande e pequeno,
Romeiros de todo canto
Que vão fazer a visita
Mostando que acredita
Nessa Cruz do Monte Santo

Quando chega em Monte Santo
Cada se sente feliz
O choufer do caminhão
Pra todo romeiro diz:
Podem se assegurarar
Três vezes vamos passar
Arredor dessa matriz

O carro passa três vezes
Na Igreja arrodando
Os romeiros lá em cima
Alegres todos cantando
Bendito da Santa Cruz
E o Coração de Jesus
Tudo ali glorificando

Assim que desce do carro
Com respeito e com cuidado
Entra logo na Igreja
E se põe ajoelhado
Diante de São José
Bom Jesus de Nazaré

Nosso Senhor de lado

Depois destas orações
Que fazem aos pés de Jesus
Também de Nossa Senhora
E São José que a conduz
Pedindo a eles socorro
Depois vão subir o morro
Vizitar a santa cruz

Vão subindo o Monte Santo
Com grande satisfação
Dando esmola aos penitentes
Que pedem por precisão
Com pandeiros, com violas
Pedindo suas esmolas
Pela Sagrada Paixão
(SILVA, s.d., p. 3, 4).

Nos primeiros versos das próximas cinco estrofes, foi evidenciado a dificuldade do acesso ao santuário pela subida da montanha: “*Vão subindo, vão subindo*”, “*Vão subindo novamente*”, “*Vão subindo mais a mais*”, “*Continuando a subir*” e “*Subindo mais um pouquinho*”. As paradas ao longo da via sacra se dão para a visita às capelas dedicadas ao Senhor dos Passos e a Nossa Senhora das Dores, as duas maiores, e para a contemplação da natureza e da cruz no interior de uma das estações da via sacra.

Subindo mais um pouquinho
Pra santa cruz visitar
As pernas dão pra doer
A roupa da pra molhar
O suor por todo canto
Se não tiver fé no santo
É obrigado a voltar
(SILVA, s.d., p. 5).

Foucault discutiu os elementos característicos do ascetismo, entre os quais cabe destacar a recusa do corpo, que também pode ser uma identificação do corpo com Cristo. “*Ser asceta, aceitar o sofrimento, recusar-se a comer, impor a si próprio o chicote, usar o ferro em seu corpo, em sua carne, é fazer que seu corpo se torne como o corpo de Cristo*” (FOUCAULT, 2008, p. 272).

Para Foucault (2008, p. 279, 280), a mística é o “*o privilégio de uma experiência que, por definição, escapa do poder pastoral*”. Desse modo, a mística apresenta na dinâmica entre corpo e alma, algo que já estava presente no ascetismo, outra forma de contraconduta, uma oposição fundamental à ideia de salvação, ao entendimento da verdade e ao princípio de obediência presentes no poder pastoral.

A alma não se mostra ao outro num exame, por todo um sistema de confissões. A alma, na mística, se vê a si mesma. Nessa medida, a mística escapa fundamentalmente, essencialmente, do exame. Em segundo lugar, a mística, como revelação imediata de Deus à alma, também escapa da estrutura do ensino e dessa repercussão da verdade, daquele que sabe àquele que é ensinado, que a transmite. Toda essa hierarquia e essa lenta circulação das verdades ensinadas, tudo isso é curto-circuitado pela experiência mística. (...) O pastorado era o canal que ia do fiel a Deus. Claro, na mística, vocês têm uma comunicação imediata que pode estar na forma do diálogo entre Deus e a alma, na forma do chamado e da resposta, na forma da declaração de amor de Deus à alma, da alma a Deus. Vocês têm o mecanismo da inspiração sensível e imediata que faz a alma reconhecer que Deus está presente. Vocês têm também a comunicação pelo silêncio. Vocês têm a comunicação pelo corpo a corpo, quando o corpo do místico sente efetivamente a presença, a presença premente do corpo do próprio Cristo (FOUCAULT, 2008, p. 280, 281).

Se na mística há uma comunicação entre a alma e Deus, entre o corpo do místico e o corpo de Cristo ou, simplificando, entre o místico e o sagrado, o ex-voto, entregue no santuário e exposto na sala de milagres, é uma forma de comunicação entre o devoto e o santo, sendo, assim, um elemento místico da religiosidade popular. Também é uma forma de comunicação entre os devotos, uma vez que comunica uma graça alcançada.

O foguete, o qual outros folhetos de Minelvino Francisco Silva indicam que começou a ser proibido pelos padres e, na atualidade, há uma placa no interior do santuário com essa proibição, era uma forma de comunicação entre os devotos, informando a chegada ao santuário, “*dando viva a Santa Cruz*”, e entre o devoto e o elemento divino, já que ocorria após a chegada ao santuário e era disparado em direção ao céu, com “*a fumaça no espaço cobrindo as serras azuis*”.

Tem a sala de milagres
De fazer admirar
Perna de pau e cabeça
Se ver em todo lugar
Todos olhando essas peças
Conhece que foi promessas
Que romeiro foi pagar

Foguete sobe no ar
O seu estouro produz
A fumaça no espaço
Cobrindo as serras azuis
Quem de longe está olhando
Diz: é os romeiros soltando
Dando viva a Santa Cruz

Enquanto isto tem outros
Fazendo sua oração

Lá no pé da Santa Cruz
Com seus joelhos no chão
Pedindo a Jesus que o sagre
Agradecendo o milagre
De todo seu coração

Santa Cruz do Monte Santo
Venho aqui agradecer
Os milagres de Jesus
Que por ti pude obter
Fiquei são do que sofria
Jesus e a Virgem Maria
Quizeram favorecer
(SILVA, s.d., p. 6, 7).

O agradecimento dos milagres, que teriam vindo de Jesus, é dirigido à Santa Cruz do Monte Santo, como intercessora junto a Cristo e mediadora da graça alcançada. Dessa forma, há uma relação direta com o sagrado por meio da cruz, dispensando o pastorado como canal entre o fiel e Deus. Assim como o padre não foi citado na descrição das ações no interior da Igreja Matriz, isso se repete no interior do santuário. A ação da Virgem Maria, de Nossa Senhora no milagre é destacada, sendo a devoção mariana uma característica da religiosidade popular.

Essa ausência do pastorado, de alguma forma, já era comum na experiência religiosa dos sertanejos, em função da falta de uma maior estrutura eclesial na região, apontada anteriormente, o que era suprida pelas visitas pastorais das *Santas Missões* e dos padres das paróquias mais próximas. Esse fato explica o surgimento de pregadores leigos, como Antônio Conselheiro, que esteve em Monte Santo e construiu uma comunidade na região, na área da antiga Fazenda Canudos, com o arraial batizado de Belo Monte, substituindo o nome Canudos.

A ressignificação da cruz, antes “*uma tremenda prisão*” para um sinal de salvação para os cristãos, é apontada no final do folheto. Também ocorre uma espécie de exaltação à penitência, que, no caso, era subir “*com calma e com paciência*” a via sacra até o santuário. Nesse sentido, pode-se compreender, na realização desse percurso, uma identificação do corpo do devoto com o corpo de Cristo, elemento característico do ascetismo discutido por Foucault.

Tu foste antes de Cristo
Uma tremenda prisão
Para todo malfeitor
O criminoso e ladrão,
De acordo com o que li
Meu Jesus morreu em ti
Para minha salvação

Por isso tornou-se santa

Hoje é a Santa Cruz
Feliz daquele cristão
Que ati sempre conduz
Fazendo sua penitência
Com calma e com paciência
Ate aos pés de Jesus

Santa Cruz do Monte Santo
Agora vou viajar
Jesus e Nossa Senhora
Queiram me abençoar
Defendei-me de um engano
Adeus até para o ano
Quando eu aqui voltar
(SILVA, s.d., p. 7).

O poema se encerra com o pedido de bençãos, a promessa de retorno no ano seguinte e com uma despedida de Jesus e de Nossa Senhora, que é completada com a impressão do bendito *A despedida dos romeiros a Santa Cruz do Monte Santo*. É comum na Literatura de cordel o poeta se despedir dos leitores, no caso dos santos de devoção, na última estrofe do poema, assim como uma saudação e/ou pedido de inspiração na primeira estrofe, o que foi feito a São João Evangelista, além do pedido de proteção a Nossa Senhora das Dores.

Conclusão

A religiosidade popular apresenta relações próprias com o poder pastoral nos domínios da economia da obediência, da economia da verdade e da economia da salvação, termos empregados por Foucault. A análise do documentário de costumes e de mitos do mundo rural brasileiro, definição apresentada aqui para a Literatura de cordel, permitiu, no folheto sobre a peregrinação a apenas um santuário, verificar muitos desses elementos que possibilitam a caracterização da religiosidade popular como um movimento de contraconduta.

A formação das comunidades aparece no Belo Monte de Antônio Conselheiro, citado aqui por sua passagem por Monte Santo, mas também nas comunidades de cunho religioso construídas no Rodeador, em Pedra Bonita, no Caldeirão, em Pau de Colher e outras que a religiosidade popular concebeu. O ascetismo e a mística são elementos fortes na via sacra de Monte Santo, mas que é compartilhado, em grande medida, com as Irmandades de Penitentes no Cariri cearense.

Se o problema da Escritura passa novamente pelo ensino do pastorado e o retorno à Escritura foi uma solução para as contracondutas pastorais na Idade Média, ao considerarem que *“lendo o texto que foi dado por Deus aos homens, o que o leitor percebe é a própria palavra de*

Deus; e a compreensão que ele tem dela, mesmo que pouco clara, nada mais é do que aquilo que Deus quis revelar por si próprio ao homem” (FOUCAULT, 2008, p. 282), a religiosidade popular, na ausência da Bíblia, fez da *Missão Abreviada*, publicada em Portugal, em 1859, pelo Padre Manuel José Gonçalves Couto, com edições desse manual religioso para pregações populares circulando pelo sertão nordestino, a sua Escritura na ausência do pastorado.

A crença escatológica aparece como quinto elemento dos movimentos de contraconduta porque “*a outra maneira de desqualificar o papel do pastor é afirmar que os tempos se consumaram ou estão se consumando, que Deus vai voltar ou está voltando para reunir seu rebanho. Ele será o verdadeiro pastor*” (FOUCAULT, 2008, p. 282). Diversos folhetos da Literatura de cordel com temas religiosos trazem essa temática, expressando, por meio da poesia, essa crença popular, diretamente relacionada com aparições marianas.

A religiosidade popular se relaciona, assim, com esses cinco elementos que Foucault apontou como fundamentais nas contracondutas e integrantes do cristianismo como elementos-fronteira, “*que não cessaram de ser reutilizados, replantados, retomados num sentido e em outro*” (FOUCAULT, 2008, p. 283) pela Igreja Católica em momentos de crise do pastorado. Isso pode explicar a razão pela qual o catolicismo popular não deixou de fazer parte do catolicismo oficial, embora possam, por vezes, se opor radicalmente. Compreender a religiosidade popular por meio desses temas (tema da escatologia, tema da Escritura, tema da comunidade, tema da mística e tema da ascese) pode ajudar no estudo de suas estruturas e na análise de suas diferentes expressões.

Referências

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

FOUCAULT, Michel. *Aula de 1.º de março de 1978*. In: _____. *Segurança, Território, População: Curso dado no College de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 253-303.

HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo - Primeira época*. 3. ed. Petrópolis; São Paulo: Vozes; Paulinas, 1983.

SANTOS, Idelette Muzart-Fonseca dos. *Memória das vozes: Cantoria, romanceiro & cordel*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo; Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2006.

SILVA, José Calasans Brandão da. *Subsídios à história das capelas de Monte Santo*. Bahia: s/e, 1983.

SILVA, Minelvino Francisco Silva. *A aparição de Nossa Senhora das Dores e a Santa Cruz do Monte Santo*. s.l., s.d. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CordelFCRB&PagFis=36198>. Acesso em: 30 ago. 2020.

GT 7: CATOLICISMO, TEOLOGIA E PASTORAL

Coordenação

Iuri Nunes
Luís Gabriel Provinciatto

Ementa:

O Grupo de Trabalho "Catolicismo, teologia e pastoral" visa reunir pesquisadores(as) cujas investigações abordem, de alguma maneira, a relação entre teologia e pastoral no âmbito cristão-católico. Tal relação pode ocorrer na prática pastoral a partir das diversas formas de realização da teologia – Fundamental, Moral, Espiritual, Bíblica, Pastoral, Sacramental, da Graça, da Libertação. Nesse sentido, o GT está aberto a receber trabalhos que discutam questões metodológicas e epistemológicas a respeito da relação entre a prática teológico-científica e a prática pastoral. Para tanto, cabe ao GT incentivar que as discussões não sejam pensadas só no âmbito das categorias tradicionais da teologia católica, mas que, junto com elas, seja (re)pensado o lugar da teologia na pastoral, que, por sua vez, dá a pensar. Isso, sem dúvida, (re)conduzirá à discussão de necessárias diferentes categorias para a análise da relação teologia-pastoral.

e-mail para contato:

lgprovinciatto@hotmail.com

n.iuri@hotmail.com

LIMITES PARA UMA TEOLOGIA CATÓLICA NEGRA NO BRASIL

*Faustino dos Santos**

Resumo

Os efeitos da escravidão no Brasil que relegou indígenas e, sobretudo, pessoas negras à sub-humanidade ainda assombra o tempo presente. Infelizmente, essa prática colonialista em muito foi legitimada pela Igreja Católica e sua teologia. Não obstante algumas iniciativas oficiais por parte da Igreja ao longo dos anos no período “pós-abolição”, ainda é difícil encontrar uma reflexão teológica católica que, de modo aprofundado e progressivo, ajude a Igreja no exercício de sua função social a fazer a reparação dos efeitos e desdobramentos da colonialidade presentes nas estruturas social, institucional, política, educacional e religiosa brasileiras. Desde modo, esse trabalho visa apresentar alguns desafios em perspectiva teológica que precisam ser praticados ou superados para que se desenvolva uma Teologia Católica que, sob o horizonte da negrite, seja fiel ao Evangelho vivido e pregado por Jesus de Nazaré e que não só anuncie ao povo negro a promessa da libertação, mas que o ajude e o evidencie como protagonista da sua libertação integral.

Palavras-chave: Igreja Católica. Teologia. Libertação. Pessoa Negra.

Introdução

No período da colonização, a população negra trazida para o Brasil como escrava representava o maior percentual dos exilados de África em relação a quantidade levada às outras regiões das Américas. Não bastasse o exílio da terra, do povo, da crença e da cultura, nas colônias todos os negros tornados escravos sofreram de maneiras diversas frente aos processos de subordinação que lhe foram impostos pelo Estado. Esse é, sem dúvida, um assunto que não pode jamais passar despercebido, haja vista que tudo isso foi legitimado pela Igreja Católica e sua teologia. Desde aí, o regime escravista era “um dos fatores fundamentais a interferir no processo de construção da Cristandade colonial e seu discurso pretensamente uniformizador” (OLIVEIRA, 2007, p. 356).

A partir dessa realidade que acima se apresenta demasiadamente simplificada, no período “pós-abolição” teologicamente pouco se desenvolveu para reconsiderar a situação do negro na sociedade e na Igreja frente a realidade escravista que foi legitimada não só pela relação de interesse

* Mestre em Teologia Prático-Sistemática pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). E-mail: faustinosantos17@gmail.com.

entre Igreja-Estado, mas também pela teologia vigente que se utilizava de argumentos da tradição bíblico-teológica.

Dado isto, a queixa não é simplesmente pelo fato de não ter havido pessoas não-negras que emprestassem suas vozes para falar sobre os negros, como quem entrega aos “profissionais do saber teológico” (APARECIDO DA SILVA, 1986, p. 181) a vida dessas pessoas para que esses profissionais sejam delas uma espécie de porta-voz. Mas a questão que nos parece mais importante é saber porque com a “libertação ‘dos escravos’” não se favoreceu a promoção dos negros para que eles falassem por si mesmos, sobre suas vidas, como sentem, como realizam sua experiência religiosa e com Deus etc.

A partir dessa pequena problematização, o presente trabalho fará uma rápida provocação entre os temas teologia e escravidão, apresentará alguns passos que foram dados no âmbito teológico e eclesial que colocaram o negro como centro da reflexão e, apesar disso, elencará argumentos que se configuram como desafios à elaboração de uma teologia negra católica no Brasil.

1 - Entre escravidão e teologia: uma rápida provocação

Em se tratando de desenvolvimento teológico, uma produção na ótica da negritude começa a conquistar espaço a partir da década de sessenta, sobretudo em algumas regiões da África e nos Estados Unidos. Ademais, a produção teológica negra ganhou maior notoriedade com os teólogos de outras igrejas cristãs, ao passo que na Igreja Católica quase não se ouviu falar de um fazer teológico sob essa perspectiva.

A partir da infeliz história da escravidão, é possível perceber que o núcleo do Evangelho, onde reside a pregação e prática de Jesus em favor dos últimos, foi traído sob a justificativa da difusão do cristianismo e alargamento de suas fronteiras. A teologia cristã que deveria ajudar no aplacamento das formas de opressão e exploração do ser humano em atenção ao projeto libertador de Jesus, traiu seu ideal e se tornou devedora dos negros e índios em África e nas Américas.

Após a falácia da libertação legal dos escravos no Brasil de 1888, o povo negro continuou no esquecimento. Os longos e sofridos séculos de escravidão apenas lhes renderam e ainda rendem, quando muito, os últimos lugares da sociedade e uma série de dificuldades no processo de integração, reconhecimento e valorização. O fato é que “o passado escravista continua pesando sobre a população negra e suas consequências estão presentes um pouco por toda a parte do

quotidiano de nossa sociedade, sustentando mecanismos que marginalizam o negro” (QUEIROZ, 1988, p. 6).

A provocação que fazemos aqui é porque a teologia católica, que deveria levar a sério o seu papel de reflexão da experiência da salvação que Deus opera no mundo dos homens, não se ocupou nem naquele momento, tampouco nos anos seguintes à “abolição da escravatura” de, a partir do “clamor do negro [...] que continua repercutindo até hoje” (CNBB, 1988, p. 216), ajudar a Igreja Católica no Brasil por meio de uma teologia católica afro-brasileira ou negra a se redimir com o povo que ela mesma colocou no tronco do pelourinho para ser chicoteado.

A resposta mais óbvia a essa problematização seria aquela que nos diz que isso não acontece porque a Igreja Católica nunca considerou para si a situação das pessoas negras com seus lugares de fala subalternizados e, por isso, continua assumindo a postura racista por continuar destacando os padrões teológicos branco-eurocêntricos que desde muito ocupam a hegemonia teológica da Igreja.

2 - Possíveis atitudes de remissão frente à escravização dos negros

Para evitar o risco de colocar essa discussão no âmbito das generalizações, apontaremos algumas atitudes e iniciativas que deveriam ser destacadas no esforço de elaboração de uma Teologia Católica Negra no Brasil. Essa ênfase situa-se a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965).

Em atenção aos apelos do mundo que sofria profundas mudanças, a Igreja Católica por meio daquele evento conciliar reconheceu a necessidade de voltar às fontes do Evangelho e fazer a opção preferencial pelos mais pobres da história.

Legitimadas pelo Evangelho e confirmadas pela abertura da Igreja no Concílio, vozes diversas se ergueram em defesa dos empobrecidos. O deslocamento de uma orientação teológica regida pela autoridade, para uma perspectiva mais experiencial (pastoral) ganha maior destaque e por isso os mais pobres passam a ser vistos como lugar teológico. É nesse contexto efervescente que surgem diversas teologias preocupadas na libertação dos pobres. A Teologia da Libertação ganha grande notoriedade nos países da América do Sul, a Teologia Negra vai ganhando corpo nos Estados Unidos etc.

Como um desdobramento dessa abertura da Igreja ao mundo, as Conferências Episcopais dos Bispos Latino-Americanos realizadas em Medellín (1968) e Puebla (1979) em atenção ao

clamor dos povos da América Latina afirmam a opção preferencial pelos pobres e aí se constata que os negros são “os mais pobres entre os pobres” (CELAM, 1986, n. 34).

Porém, não basta a constatação que o povo negro, maioria da população do Brasil, é o mais pobre dentre os pobres. O desafio fundamental a partir dessa constatação é o como favorecer uma reparação histórica para essa população a fim de promovê-la e favorecê-la equitativamente nos espaços que lhe foram negados: identidade, espiritualidade, terra, educação, trabalho, saúde etc.

Na Igreja Católica do Brasil iniciativas como a Missa dos Quilombos (1981), a criação dos Agentes de Pastoral de Negros - APN's (1983), a Pastoral Afro-brasileira (entre 1986-1988) e a Campanha da Fraternidade de 1988 se tornam marcos de reconhecimento que o povo negro não pode continuar sendo esquecido pela/na Igreja e sociedade.

Embora essas iniciativas no Brasil estivessem – e às que resistem ainda estão – embasadas numa compreensão teológica libertadora do povo negro – nesse sentido, a TdL em muito contribuiu nas iniciativas de libertação desse povo –, a elaboração sistemática de uma teologia que considere o lugar do negro, seus sofrimentos, sua compreensão de mundo e experiência com Deus não se consolidou, tal como aconteceu nos Estados Unidos com figuras como James Cone, por exemplo. Isso só reforça a necessidade de uma reparação eclesial e teológica com relação ao povo negro que desde a captura e a travessia transatlântica sofre os efeitos da escravização.

Frente a todas essas questões que não são estranhas à Igreja, reconhecemos não ser fácil construir uma teologia que abarque toda a problemática escravista que envolve tantos séculos de injustiça e opressão. No entanto, compete a Igreja Católica, que se pretende ser o corpo histórico de Cristo, integrar nas suas práticas e reflexões a superação das sombras que ainda atormentam a vida da população negra pela marginalidade, escassez de recursos, desvalorização da sua raça, cultura e espiritualidade.

Deste modo, e reconhecendo que para fazer teologia negra não se pode prescindir da realidade das comunidades negras, abaixo elencamos alguns limites a serem superados na vivência da fé cristã no interior da Igreja Católica.

3 - Limites para uma Teologia Católica Negra no Brasil

Diante do exposto perguntamos: quais elementos podem ser considerados como desafios para a elaboração de uma teologia católica na perspectiva do negro? Destacamos alguns:

1) Enegrer a Igreja e a Teologia

Em meio às contradições históricas da Igreja Católica com os negros, o primeiro desafio que deve ser assumido, inclusive como uma atitude reparadora por parte da Igreja e sua teologia, é o processo de enegrecimento que deve ser feito por elas. Isso passa necessariamente pela reconsideração acerca da pessoa negra e sua valorização no interior da Igreja e sua teologia. Onde estão os negros? Como eles são integrados e como contribuem na reflexão? De que modo as perspectivas que são lançadas os alcança e promove? O que/fazer teológico favorece a sua libertação ou reafirma a sua opressão? etc.

A implicação dessa postura envolve não somente o pedido de perdão pela imensa culpa infligida na opressão colonial que, inclusive, já foi projetado diversas vezes na história, mas envolve sobretudo uma mudança de atitude das suas práticas racistas frente ao negro.

2) Por meio da leitura negra da bíblia

Como a Igreja lê a Bíblia? Essa pergunta é central porque para enegrecer sua perspectiva, a teologia precisa recolocar o texto bíblico e as representações que lhe são feitas no contexto em que de fato eles foram desenvolvidos. Isso implica reconhecer que as bases da fé judaico-cristã são fundadas sobremaneira no horizonte da negritude e não da branquitude.

Foi exatamente como consequência da inversão dessa ordem, ou melhor, da instrumentalização simbólica e hermenêutica dos textos bíblicos pela cultura branco-eurocêntrica que se chegou às grandes atrocidades sobre os negros africanos. Textos como o pecado de Adão e Eva (Cf. Gn 3), a maldição de Caim (Cf. Gn 4), a maldição de Cam (Cf. Gn 9,18-27), o relato do pai que vende a filha (Cf. Ex. 21,7), da viúva que vende os filhos (2Rs 4,1-7) e também os trechos do Novo Testamento que admoestam que os escravos devem obedecer aos seus senhores (Cf. Cl 3,22) são utilizados para legitimar a prática escravista. Em decorrência disso, para muitos estudiosos, a bíblia traz consigo “não apenas a justificação da ideia de escravidão como, ainda, a fonte de uma teologia escravista” (PÁDUA, 1999, p. 146).

É a partir dessa instrumentalização que o estereótipo dos personagens bíblicos, inclusive e sobretudo de Jesus, firmou-se no imaginário coletivo como sendo loiro de olho azuis. Deste modo, um desafio para a produção de uma teologia católica negra é a capacidade de apresentar o rosto de Jesus identificado com o rosto dos sofrendores e, nesse caso, dos negros escravizados. A violação dos traços de Jesus pela impressão das feições do opressor não revela a misericórdia de Deus que escuta os clamores dos cativos e desce para socorrê-los (Cf. Ex 3,7).

3) *Olhando o negro como lugar teológico*

A teologia católica precisa considerar o negro como lugar teológico e se comprometer com a transformação desse lugar. Imprescindível é descontinuar a legitimação da subalternidade a que o negro foi relegado e iniciar um processo de valorização integral da sua pessoa dentro e fora da Igreja.

A partir do reconhecimento que ela mesma fez, isto é, que os negros são os “mais pobres dentre os pobres”, ainda lhe falta, sobremaneira, aplicar o Evangelho como Boa Notícia primeiramente a eles, que amam, rezam, celebram, se relacionam, vivem de modo bastante peculiar e portanto, tem um modo de experimentar Deus a partir da ânsia da libertação prometida por Ele.

Não basta o discurso, a reprodução ou adequação de outras teologias à realidade do povo negro. É preciso experimentar Deus como eles experimentam, olhar para Deus e ansiá-lo com os olhos negros sofridos e marginalizados da história. Somente assim a Igreja poderá falar pela voz dos negros que diuturnamente lutam pela sobrevivência, padecem de inúmeros preconceitos e injustiças, são mortos, não têm os direitos respeitados. É aí que a teologia se encarna e é daí que arranca e que produz os autênticos sinais de ressurreição.

4) *Escutando os seus clamores*

Para reconhecer o negro como lugar teológico, é indispensável ouvir as vozes dos negros silenciadas pelos colonialismos eurocêntricos. Não basta emprestar vozes aos negros, é preciso promovê-los para que eles mesmos se representem e falem por si. Deixar que eles narrem como se relacionam com o Deus de Jesus Cristo que se compadece deles. Deixar também que eles recuperem o que de sagrado existe na ancestralidade da sua cultura: a solidariedade, a comunitariedade, o respeito pela vida e pela humanidade, a dança, a alegria e permitir que isso seja utilizado como manifestação da sua experiência com Deus.

O enegrecimento da teologia ocorre quando ela se põe no *locus* das comunidades negras, a partir das situações concretas de opressão, discriminação e racismo das quais são vítimas as comunidades. É a teologia desvencilhada integralmente da ótica branco-opressora, assumindo uma nova cosmovisão com os olhos da gente negra oprimida (PÁDUA, 1999, p. 156).

7) *Enfrentando as violências que os afligem*

A produção de uma teologia católica negra evoca também ao engajamento da Igreja no enfrentamento das violências contra as pessoas negras dentro e fora dela.

No âmbito da pastoral, a Igreja precisa, amparada pela fundamentação teológica libertadora, “abraçar com vigor e coragem evangélica a causa do combate às violências cometidas contra a população negra” (BRITO; ARAS, 2018, n.p).

O maior desafio de ser negro é a sobrevivência. Muito provavelmente quem não é pessoa negra dificilmente sentirá na pele o que ser alvejado diuturnamente por olhares de preconceito como se negro fosse incapaz, assaltante, mal cheiroso etc.

A teologia não deve servir para defender a Deus como muitos na tradição a taxam. Deus não precisa ser defendido, senão ele perderia seu estatuto divino. À teologia cabe a defesa dos pobres e sofredores em atenção ao mandato de Deus. Nesse sentido, é completamente legítima, urgente e necessária uma teologia que se ocupe da vida das pessoas negras e as defenda de qualquer violência e opressão.

5) Incentivando a inculturação e inter-religiosidade

O processo de enegrecimento da teologia passa pelo reconhecimento que sem os negros não existiria nem a sociedade nem o catolicismo brasileiros tal como o conhecemos hoje. Isso precisa estar para além de uma constatação histórico-social.

Os fenômenos da inculturação e inter-religiosidade indoafrobrasileiras precisam ser integradas como estruturas sob as quais se ergueu o edifício cristão brasileiro (religiosidade cristã católica). Essa atitude provoca uma revisão em diferentes níveis, sobretudo no religioso e litúrgico que, após assumir e reproduzir o modelo europeu, tornou a experiência que as pessoas negras fazem de Jesus distante e sem sentido.

O horizonte teológico católico no Brasil que privilegiou a matriz luso-europeia também precisa valorizar as diversas matrizes da religiosidade africana e indígena. Com a supervalorização daquele modelo em detrimento destes, o projeto teológico com viés reparador continuará “prejudicado e até mesmo impossibilitado pelo relacionamento assimétrico entre as teologias em questão. Não há possibilidade de diálogo enquanto a Teologia Cristã for considerada ‘a teologia’, e a Teologia das heranças africanas continuar sendo considerada ‘mera credence’” (APARECIDO DA SILVA, 2003, p. 99).

7) Por meio de uma autêntica conversão da omissão

As sombras do passado escravista continuam atormentando a população negra do presente. Desconsiderar essa pauta na Igreja e teologia católicas configura-se como uma atitude de omissão frente a opressão que elas mesmas projetaram aos negros.

Igreja e teologia, sob o peso da culpa por hoje os negros se encontrarem nas periferias existenciais sem o mínimo de direito à sobrevivência, sem oportunidades, sem vez e sem voz, precisam encontrar maneiras reparadoras que integrem, oportunizem e valorizem os negros.

Com isso se diz que não só o reconhecimento da culpa importa. Tão importante, ou mais, é o engajamento no regate dessas pessoas da sub-humanidade, a contribuição na formação de uma sociedade onde ao negro seja restituída a dignidade e a construção de espaços onde sejam desenvolvidos e/ou promovidas as suas potencialidades.

Em modo de síntese, os desafios para a edificação de uma teologia católica negra exige um enegrecimento da Igreja e da Teologia por meio da leitura negra da bíblia, olhando o negro como lugar teológico, escutando os seus clamores, enfrentando as violências que os afligem, incentivando a inculturação e inter-religiosidade, por meio de uma autêntica conversão da omissão frente a essa população.

A esses desafios eclesiológicos e teológicos podem se somar muitos outros. O que subjaz a todos eles é o compromisso da Teologia e da Igreja à conversão integral aos pobres e, nesse caso, aos mais pobres entre os pobres.

À guisa de conclusão: um fazer teológico complexo e delicado

O tema da negritude é “complexo e delicado” (CNBB, 1988, p. 6). É um tema delicado, tanto pelo que há de complexo, quanto pela necessidade de mudança de postura e mentalidade frente à pessoa negra. Afinal, sob o prisma da opressão que se infligiu sobre o negro, como afirma Aparecido da Silva (1992, p. 191), “toda teologia é devedora”.

É complexo porque a pessoa negra deve ser vista dentro dos vários processos que a envolvem, não só no que diz respeito a cultura, religião e valores, mas também no que toca a escravidão, racismo, marginalidade etc.

É delicado porque ainda é possível perceber muitos interesses eclesiais e teológicos subordinados às estruturas de preservação de cunho colonialista e pouco interessados na libertação da pessoa humana. Afastar-se da lógica fechada e privilegiada talvez seja um dos maiores fatores

para o fazer teológico católico negro porque se exige a conversão das atitudes e o distanciamento das zonas (segregadoras) de conforto.

Certamente não é fácil dar voz aos oprimidos pois suas vozes são denúncias contra as injustiças cometidas. Mas devemos de reconhecer que elas são o fermento evangélico que pode retirar a Igreja Católica e sua teologia do seu padecimento nas sombras da história (Cf. QUEIROZ, 1988, p. 6).

Referências

APARECIDO DA SILVA, Antônio. Comunidade negra: 500 anos de resistência. In: ZWETSCH, Roberto (Org.). **500 anos de invasão, 500 anos de resistência**. São Paulo: Paulinas / CEDI, 1992, p. 179-198.

_____. Desafios teológico-pastorais a partir da causa dos afro-americanos. In: BRANDÃO, Carlos (Org.). **Inculturação e libertação: semana de estudos teológicos CNBB / CIMI**. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. Teologia cristã do pluralismo religioso face às tradições religiosas afro-americanas In: DAMEN, Franz; LAMPE, Armando. et. al. **Pelos muitos caminhos de Deus: Desafios do Pluralismo religioso à teologia da Libertação**. Goiás: Rede, 2003.

ARAS, Lina Maria Brandão de; BRITO, Leandro Neri. **Igreja Católica e Negritude: reflexões a partir de lembranças pastorais**. 2018. Disponível em <<http://www.sinteseeventos.com.br/site/redor/G17/GT17-12-Leandro.pdf>>. Acesso em 09 de julho de 2020.

BILHEIRO, Ivan. A legitimação teológica do sistema de escravidão negra no Brasil: congruência com o Estado para uma ideologia escravocrata. In: **CES Revista**. Juiz de Fora. 2008, pp. 91-101.

CELAM. **Conclusões da Conferência de Puebla**. São Paulo: Paulinas, 1986.

CNBB. **Ouvi o clamor deste povo**. Campanha da Fraternidade. CPP: Brasília, 1988.

PÁDUA, Jorge Hage. Teologia Negra da libertação: expressão teológica dos oprimidos na América Latina. In: **Estudos Teológicos**. v. 39, n. 2, 1999, p. 143-166.

QUEIROZ, Antônio Celso. Ouvi o clamor deste povo. Apresentação. In. CNBB. **Ouvi o clamor deste povo**. Campanha da Fraternidade. CPP: Brasília, 1988, pp. 05-07.

O AGIR PASTORAL DE UMA IGREJA “EM SAÍDA”

Francisco Whalison da Silva*

Resumo

Diversas mudanças vêm acontecendo na sociedade, e o agir pastoral deve mover-se, sair ao encontro, descolar-se, tendo presente o Vaticano II que provoca uma renovação teológico-pastoral, e lança a Igreja para o mundo, ser saída. A Igreja presente no mundo é convidada a desempenhar a sua missão como sinal e mediação de salvação e da misericórdia de Deus para humanidade sofredora. O agir pastoral é que torna visível e presente a sua missão. Perceber que, a partir de Jesus Cristo e sua boa notícia do reinado de Deus, situar e se enfrentar com qualquer questão, fazendo uma teologia junto à vida da comunidade eclesial. O agir pastoral tem a ver com o mundo, deve aprender e reconhecer os sinais dos tempos. Construir um diálogo com o mundo, ele que é lugar e destinatário da missão da Igreja, do agir pastoral. Deve despertar a relação entre o crer (teologia) e o agir (práxis), e que existe o chamado a preocupar-se com a construção de um mundo melhor. Sair de condições menos humanas para condições mais humanas. A “Igreja em saída” move-se, sai ao encontro dos problemas do mundo, que são da Igreja, e isso não a torna longe de ser orientada para o Reino de Deus, mas, o coloca no centro da sua missão evangelizadora. Ela, a Igreja, atenta aos excluído, os pequenos, os que sofrem, os mais frágeis da terra, deve os colocar no centro das preocupações e prioridade do seu agir pastoral para que não caia em discursos vazios.

Palavras-chave: Agir. Pastoral. Comunidade. Igreja. Mundo.

1 - Introdução

Olhar a sociedade atual deve nos colocar a mover-se, e ir ao encontro de todos os rostos. Suscita uma necessidade de renovar o agir pastoral, uma conversão pastoral, que impulse a sair das estruturas e passe as relações com as pessoas de forma que se torne sempre sinal da presença de Deus. Partindo da fidelidade a Jesus Cristo, mestre e modelo de encontro com o outro, a Igreja deve sair para o anúncio do Evangelho a todos, sem exclusão de pessoas ou lugares, e sem medo (cf. EG 23).

Para a Igreja ser saída, precisa renovar o agir pastoral, romper com as estruturas que impede o acolhimento, que aprisiona e coloca distante da missionariedade da Igreja. Ser uma Igreja em Saída, converter o agir pastoral, é ser uma Igreja missionária. O caminhar da Igreja, encontra

* Mestrando em Teologia, Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. swhalison@gmail.com

como incentivador desse agir pastoral, o Papa Francisco, afirmando que o convite é feito a todos: sair da comodidade e encontrar todos, nas periferias, com coragem de levar à quem precisar da luz do Evangelho a quem precisar (cf. EG 20).

É necessário que o agir pastoral seja refletido se está conseguindo ser “sal da terra e luz do mundo”, capaz de ser “fermento” na vida da comunidade, tornando presente e visível o Reinado de Deus.

Portanto, o objetivo desse artigo é refletir sobre o agir pastoral de uma Igreja “em saída”, à luz das constantes exortações do Papa Francisco, que preocupado no enrijecimento e com a acomodação do anúncio da Boa Notícia, lança o convite a partir do mandato de Cristo, para que saíamos ao encontro de todos, sem exclusão de ninguém.

2 - O agir pastoral de uma igreja “em saída”

Para pensar a ação pastoral de uma Igreja “em saída” é necessário entender o convite, o que se pede, o que é. Primeiro, Igreja em saída é uma Igreja capaz de chegar a todos, e testemunhar no mundo, não fora dele ou negá-lo, o amor misericordioso do Senhor. Toma iniciativa, não fica esperando, sem medo de ir ao encontro não apenas dos considerados seus ou próximos, mas dos afastados, dos marginalizados, dos excluídos. Segundo, esse termo “Igreja em saída” é utilizado pelo Papa Francisco na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, a alegria do evangelho (EG).

Diversas mudanças vêm acontecendo na sociedade, e o agir pastoral deve mover-se, sair ao encontro, descolar-se, tendo presente o Vaticano II que provoca uma renovação teológico-pastoral, e lança a Igreja para o mundo, ser saída. O convite ou mandato para sair é feito por Jesus: “Ide, pois, fazei discípulos de todos os povos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a cumprir tudo quanto vos tenho mandado” (Mt 28,19-20).

A partir do mandato de Jesus e de sua boa notícia do reinado de Deus deve se inserir em qualquer contexto, e buscar aproximar-se, ser próximo dos pobres e marginalizados. Ser capaz de ir ao encontro, com coragem, sem receio de tomar iniciativa, chega próximo aos afastados, demonstrando esperança e convidando os excluídos para que se aproximem (cf. EG 24).

A Igreja presente no mundo é convidada a desempenhar a sua missão como sinal e mediação de salvação e da misericórdia de Deus para humanidade sofredora. É um convite especial, para que a Igreja autorreferencial faça a passagem para uma Igreja aberta, capaz de viver a alteridade de forma concreta, sem receios, porque “quem deseja viver com dignidade e em plenitude não tem outro caminho senão reconhecer o outro e buscar o seu bem” (EG 9). Isso

significa dizer que “a Igreja não é um ‘para si’, mas um ‘para os outros’” (VELASCO, 1996, p. 429).

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (n. 1), diz, “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo”, nos alertando o compromisso da Igreja para que descentralize cada vez mais de si mesma, e sua ação seja mais concreta no mundo que é lugar e destinatário de sua missão.

O Concílio Vaticano II coloca a Igreja em diálogo com o mundo moderno, sendo capaz de se enfrentar com qualquer questão, problemas ou desafios. Eles que são também problemas da Igrejas pois apresenta-se como parte da missão evangelizadora. Daí vai surgindo a possibilidade de sair de condições menos humanas para condições mais humanas.

Ser capaz de possibilitar condições mais humanas aproximando das realidades, da vida do povo, sem separar as pessoas, mas, tornando a vida comunitária sempre sólida. O Papa Francisco, torna presente o desejo, de que a Igreja, na relação de proximidade e de abertura, possa levar a todos “a consolação e o estímulo do amor salvífico de Deus, que opera misericordiosamente em cada pessoa, para além dos seus defeitos e das suas quedas” (EG 43).

Surge então a necessidade na mudança no agir pastoral. Reconhecer o convite que lhe é feito e romper com uma rigidez autodefensiva ou refugiar-se nas próprias seguranças (cf. EG 45). Portanto é um processo de conversão pastoral e nas estruturas,

A paróquia não é uma estrutura caduca; precisamente porque possui uma grande plasticidade, pode assumir formas muito diferentes que requerem a docilidade e a criatividade missionária do Pastor e da comunidade. [...] Isto supõe que esteja realmente em contato com as famílias e com a vida do povo, e não se torne uma estrutura complicada, separada das pessoas, nem um grupo de eleitos que olham para si mesmos (EG 28).

Com efeito, infelizmente, “há estruturas eclesiais que podem chegar a condicionar o dinamismo evangelizador” (EG 26) e, desse modo, impedir o processo de renovação da Igreja, conduzindo-a a um estado permanente de relação social “fechada” e separando-a das pessoas, como se a Igreja fosse “um grupo de eleitos que olham para si mesmos” (Cf. EG 28).

A nova evangelização deve implicar um novo protagonismo de cada um dos batizados. Essa convicção transforma-se num apelo dirigido a cada cristão para que ninguém renuncie ao seu compromisso de evangelização, porque, se uma pessoa experimentou verdadeiramente o amor de Deus que salva, não precisa de muito tempo de preparação para sair a anunciá-lo, não pode esperar que lhe deem muitas lições ou longas instruções. Cada cristão é missionário na medida em que se

encontrou com o amor de Deus em Jesus Cristo; não digamos mais que somos “discípulos” e “missionários”, mas sempre que somos “discípulos missionários” (Cf. EG 120).

O Papa Francisco em uma de suas homilias, ao falar da evangelização, sua importância, e como começou, explica:

Na manhã do dia de Páscoa, uma mulher, Maria Madalena, encontrou Jesus vivo e ressuscitado, e correu para anunciá-lo aos apóstolos. As lágrimas daquela mulher, que estava triste e em pranto, diante do túmulo do Mestre, se transformaram em alegria radiante e, a sua solidão, em consolação, por encontrar o Ressuscitado!

E o Papa acrescentou:

A experiência de tantas pessoas, hoje, não é muito diferente daquela de Maria Madalena. A saudade de Deus, de um amor infinito e verdadeiro, está arraigada no coração de cada homem. Mas, precisamos de alguém que nos ajude a reviver tal experiência; precisamos de outros anjos que nos anunciem a Boa Nova e nos encorajem a “não ter medo.

Sentimos desafio de descobrir e transmitir a “mística” de viver juntos, misturar-nos, encontrar-nos, dar o braço, apoiar-nos, participar nesta maré um pouco caótica que pode transformar-se numa verdadeira experiência de fraternidade, numa caravana solidária, numa peregrinação sagrada (Cf. EG 87).

É importante que exista o desejo de arriscar-se. Temos o Evangelho que convida-nos sempre, a perceber o que estão ao nosso redor, “a abraçar o risco do encontro com o rosto do outro”, valorizando a presença física que interpela, com tudo aquilo que está dentro e faz parte do ser: seus sofrimentos e suas reivindicações, alegrias e tristezas, e deve manter com sua alegria contagiosa, inclusive permanecendo lado a lado (Cf. EG 88).

A partir desse caminho, vai despertando e sendo presente o que somos chamados a viver, a ser Igreja. Ser Igreja significa ser povo de Deus, de acordo com a grande projeto de amor do Pai. Um projeto que busca a promoção da vida e da dignidade humana. Isto implica ser o “fermento e o sal” de Deus no meio da humanidade; quer dizer anunciar e levar a salvação de Deus a este nosso mundo, a todos os que encontrarmos, que muitas vezes se sente perdido, necessitado de ter respostas que encorajem, e ser capaz de oferecer esperança e novo vigor para o caminho. A Igreja deve ser o lugar da misericórdia gratuita, onde todos possam sentir-se acolhidos, amados, perdoados e animados a viverem segundo a vida boa do Evangelho (Cf. GS 114).

É preciso sair, não para qualquer lugar nem para disputar fiéis com outras Igrejas ou religiões; sair para os lugares onde há dor, sofrimento, miséria, opressão, injustiça e sair para tornar realidade a boa notícia do reinado de Deus (AQUINO JUNIOR, 2017, pag. 34).

Jesus propõe um modo de vida dinamizado na força e no poder do Espírito. Esse modo de vida se concretiza na relação filial com Deus (Pai) e na relação fraterna com os outros, sobretudo com os pobres e marginalizados (reinado de Deus). (AQUINO JUNIOR, 2019, pag. 51). Assim, recordamos o que nos diz o Papa Francisco:

Saiamos, saiamos para oferecer a todos a vida de Jesus Cristo! [...] prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças. Não quero uma Igreja preocupada com ser o centro, e que acaba presa num emaranhado de obsessões e procedimentos. [...]. Mais do que o temor de falhar, espero que nos mova o medo de nos encerrarmos nas estruturas que nos dão uma falsa proteção, nas normas que nos transformam em juízes implacáveis, nos hábitos em que nos sentimos tranquilos, enquanto lá fora há uma multidão faminta e Jesus repete-nos sem cessar: ‘dai-lhes vós mesmos de comer’ (Mc 6,37) (EG 49)

Concluindo

A partir do que refletimos, percebemos que é necessário mover-se, sair, ir ao encontro e ser presença de Deus em meio a comunidade. A Igreja precisa de uma ação que provoque uma renovação teológico-pastoral, e lance-a para o mundo, ser saída. Tendo o mandato de Jesus e de sua boa notícia do reinado de Deus, o agir deve se inserir em qualquer contexto, e buscar aproximar-se, ser próximo dos pobres e marginalizados. Sem receio da aproximação, dos riscos, mas preocupado em resgatar, em oferecer esperança. É importante que exista o desejo de arriscar-se. O Evangelho convida-nos sempre, a perceber os que estão ao nosso redor, “a abraçar o risco do encontro com o rosto do outro”, valorizando a presença física que interpela e que nos faz transparecer o que somos chamados a viver, como irmãos. Sentimos desafio de descobrir e transmitir a “mística” de viver juntos, misturar-nos.

Referências

AQUINO JUNIOR, Francisco de. **Nas periferias do mundo: fé, Igreja, sociedade**. São Paulo: Paulinas, 2017.

_____. **Teologia em saída para as periferias**. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: UNICAP, 2019.

CONSTITUIÇÃO *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. In: CONCÍLIO VATICANO II. 1962-1965. São Paulo: Paulus, 2007.

FRANCISCO, Papa. Exortação apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus: Loyola, 2013.

VELASCO, Rufino. **A Igreja de Jesus**: processo histórico da consciência eclesial. Petrópolis: Vozes, 1996.

A IGREJA CATÓLICA NA PANDEMIA

*Matheus da Silva Bernardes**

Resumo

Este breve trabalho recolhe algumas reflexões sobre a Igreja Católica durante a pandemia causada pelo novo coronavírus. Não possui nenhuma pretensão de ser um texto conclusivo – ainda há muito para se pensar. Entretanto, destacando dois fatos – a caminhada do Papa Francisco na Praça de São Pedro e os templos fechados – quer refletir sobre a *catolicidade*, isto é, a *universalidade* da Igreja durante a pandemia. A Igreja se empenhou em ser mensageira de esperança aos que mais sofriam e de reconciliação a mundo enfermo? Ou se preocupou muito mais com a manutenção de seu dia a dia, isto é, com as celebrações transmitidas em lives de redes sociais e a arrecadação de recursos para a conservação de sua estrutura? Inevitavelmente, a reflexão se encontra com a agenda eclesiológica do próprio Papa Francisco que tem se esforçado, desde seu primeiro ano de Pontificado, com uma Igreja decididamente missionária, uma Igreja em saída, e não só uma Igreja presa às suas estruturas, uma Igreja de conservação. Como ajuda teórica, optou-se por um exame do que autores relevantes do pós-Concílio entendem por *catolicidade*; serão examinados textos de H. Küng, J. Moltmann e J. Sobrino.

Palavras-chave: Eclesiologia, pandemia, catolicidade, Papa Francisco.

1 - Introdução

Muito tem se debate sobre o que será da Igreja Católica depois que a pandemia do coronavírus tiver passado. Contudo, devemos ser sinceros: o debate não se dirige só à Igreja

* Presbítero da Arquidiocese de Campinas/ SP. Mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção – São Paulo/ SP. Atualmente, aluno do programa de doutorado da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) – Belo Horizonte/ MG e professor da Faculdade de Teologia da PUC-Campinas (matheus.bernardes@puc-campinas.edu.br). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Católica ou às diversas denominações cristãs ou, até, às demais religiões. Trata-se de um tema que toca toda humanidade neste começo de século. Como será o mundo pós-pandemia?

Já mencionamos que o debate tem sido rico e diverso: não sabemos se já há uma estatística a respeito, mas supomos que o número de *lives* transmitidas pelas plataformas digitais, que tratam o tema, possa atingir facilmente mais de cinco cifras. Também não podemos esquecer as publicações que já analisaram âmbitos da vida humana ao longo da pandemia e tentaram iluminar, sob as mais diversas perspectivas, o que será do mundo a partir do momento em que uma vacina contra a COVID-19 tenha sucesso e possa ser produzida em larga escala.

Entretanto, a pretensão de nosso texto é muito modesta: não queremos analisar os diversos âmbitos da sociedade, como política, economia, educação, artes e religião. Olharemos somente para a Igreja *Católica* durante a pandemia e nos perguntarmos o que ali aconteceu. O leitor atento já deve estar se questionando: somente? A Igreja *Católica* é suficientemente plural e diversa como para dizer que *olharemos somente* para ela. Isso é um fato: a Igreja é ampla, plural, diversa, ou seguindo o adjetivo que a qualifica, a Igreja é *católica* (*kat'holón*).

Por essa razão, nossa intenção é, a partir da observação de alguns acontecimentos, nos perguntarmos pela *catolicidade* da Igreja Católica durante a pandemia. Nada menos, porém nada mais. O primeiro Concílio de Constantinopla (381) definiu que não se trata somente de um adjetivo, mas de uma nota de que define a Igreja: ela é *una, santa, católica e apostólica* (DH 150). Ajudar-nos-á no caminho proposto a reflexão sobre essa nota da Igreja feita por H. Küng, J. Moltmann e J. Sobrino.

Antes de iniciarmos nossa reflexão, porém, gostaríamos de dar destaque a uma fala do Prof. L. Karnal em entrevista dada à rede CNN-Brasil, no dia 18 de abril de 2020: “O primeiro fator de uma epidemia, de uma guerra ou de uma revolução é acelerar processos que já estavam em curso. Essa é uma mudança irreversível.” O contexto dessa fala era o desafio do ensino remoto – tantas vezes, relutado pelas instituições de ensino, mas que se viram obrigadas a assumir a modalidade rapidamente dada a quarentena e a impossibilidade das aulas presenciais.

Não obstante – e isso fica claro ao longo da entrevista do historiador –, a mesma ideia pode ser aplicada a crises e dificuldades: pandemias, guerras e revoluções não significam, em primeiro lugar, novas crises e dificuldades. Esses processos, que aceleram a história, aceleram também as crises ou, dito de uma forma mais explícita, esses processos escaram as crises que já estavam presentes e que por diversas razões permaneciam encobertas ou simplesmente não representavam uma ameaça às instituições, à sociedade, aos vários grupos humanos. Quando a rotina se vê

radicalmente alterada por uma pandemia, como é o nosso caso, essas crises e dificuldades aparecem com mais clareza e mostram sua verdadeira gravidade.

O que vimos na Igreja Católica ao longo da pandemia? Vimos muito, mas queremos nos restringir a dois acontecimentos muito marcantes: um homem que caminha só por uma praça vazia e os templos fechados.

2 - Um homem que caminha só por uma praça vazia: a oração do Papa Francisco

No dia 27 de março de 2020, o Papa Francisco atravessou sozinho a Praça de São Pedro, em Roma, para rezar pelo fim da pandemia. A coleção de imagens que a memória humana guardará dos meses de pandemia são impactantes: profissionais da saúde exaustos; mulheres e homens, crianças e idosos deixando hospitais depois de longa internação; aplausos nas sacadas dos prédios e varandas das casas para manifestar o apoio a todos os profissionais que estavam na linha de frente. Contudo, a imagem de Francisco atravessando só a Praça de São Pedro, completamente vazia numa fria tarde romana, pode ser uma das mais fortes dos últimos meses.

Um Papa, que já é conhecido por seus gestos simbólicos, enviou ao longo dos meses de pandemia uma clara mensagem ao mundo: mesmo respeitando todas as regras de distanciamento social impostas pelas autoridades sanitárias, a Igreja não fecha (POLITI, 2020). Em seus gestos, Francisco deixa transparecer uma certeza que ele afirmou em sua homilia depois da caminhada solitária pela Praça de São Pedro: “(...) muitos – mas muitos – outros que compreenderam que ninguém se salva sozinho.” (FRANCISCO, 2020)

A Igreja não fecha mesmo não tendo seus templos abertos; ela não fecha porque a humanidade possui uma vocação à solidariedade que sobrepassa as limitações impostas pelo transcurso da história. Francisco não está pensando em uma Igreja de pedras, mas em uma *Igreja viva*, uma comunidade de mulheres e homens que partilham as mesmas “alegrias e as esperanças, as tristezas e angústias” (GS 01) de toda a humanidade.

Francisco pensa na Igreja do Concílio Vaticano II, como já remarcou inúmeras vezes ao longo de seu Pontificado, e naquela tarde de março deixou transparecer isso novamente. No dia 31 de março, o Prof. M. Faggioli afirmou sobre o gesto do Papa: “no estilo de Francisco, havia toda a mensagem, e é o estilo do Concílio Vaticano II (1962-1965): a ‘nobre simplicidade’ que é enfatizada na constituição do Vaticano II sobre a liturgia.” (FAGGIOLI, 2020).

Como já mencionamos, após sua caminhada solitária houve a leitura de um trecho do Evangelho segundo Marcos e uma reflexão. Vale a pena nos determos um pouco sobre as palavras

do bispo de Roma. “À semelhança dos discípulos do Evangelho, fomos surpreendidos por uma tempestade inesperada e furibunda” (FRANCISCO, 2020). A comparação entre a situação dos discípulos na barca em meio à tempestade e a humanidade em meio à pandemia era clara: “(...) todos chamados a remar juntos, todos carecidos de mútuo encorajamento. E, neste barco, estamos todos” (FRANCISCO, 2020).

Entretanto, Francisco não se fecha em uma leitura *espiritualista* do texto bíblico. Ele poderia ter restringido sua leitura à necessidade de confiança dos discípulos em Jesus e a urgência de que as católicas e os católicos renovassem essa mesma confiança. Ele até faz uma referência a isso: “De fato, uma vez invocado, [Jesus] salva os seus discípulos desalentados” (FRANCISCO, 2020). Sua leitura, porém, é muito mais profunda e assertiva.

Ele diz: “A tempestade desmascara a nossa vulnerabilidade e deixa descoberto as falsas e supérfluas seguranças com que construímos os nossos programas, os nossos projetos, os nossos hábitos e prioridades.” (FRANCISCO, 2020). A ideia coincide muito com que já apresentamos quando nos referimos ao Prof. L. Karnal: a pandemia destampou as crises que já estavam presentes, mas muitas vezes encobertas. Francisco continua:

A tempestade põe a descoberto todos os propósitos de “empacotar” e esquecer o que alimentou a alma dos nossos povos; todas as tentativas de anestesiá-los com hábitos aparentemente “salvadores”, incapazes de fazer apelo às nossas raízes e evocar a memória dos nossos idosos, privando-nos assim da imunidade necessária para enfrentar as adversidades (FRANCISCO, 2020).

O que ficou “empacotado”, como bem mostra o bispo de Roma, é a pertença mútua, a pertença como irmãs e irmãos. Ele insiste que a imagem do *eu* simplesmente caiu. A “avidez pelo lucro” tornou a humanidade incapaz de ouvir os apelos das “guerras e injustiças planetárias”, “o grito dos pobres e do nosso planeta gravemente enfermo”. Mas há um detalhe belíssimo nas palavras do Papa: *teu* apelo. Francisco estava dirigindo uma oração a Jesus, que se despertou na barca para salvar os discípulos da violência da tempestade, e não hesitou em identificar os apelos da história, especialmente dos que sofrem, com os apelos do próprio Jesus.

Não é novidade que o bispo de Roma chame a atenção para o *apelo*, o *clamor* dos pobres e do mundo (EG 187-192; LS 49); tampouco é novidade que esse *apelo*, esse *clamor* seja um chamado para a conversão, o que ele também ressaltou naquele fim de tarde romano. Contudo, se trata de uma conversão muito específica: a conversão a Jesus e convicção de que “ninguém se salva sozinho” (FRANCISCO, 2020). São palavras muito bem escolhidas e carregadas de conotação simbólica, dada o momento que vivíamos: o fim da pandemia não será resultado de uma “oração

mágica e poderosa”; a humanidade será capaz de superar as dificuldades “empacotadas” e escancaradas pela pandemia, só quando se converter a Deus e a si mesma.

Não hesitamos em concordar que uma emergência, como a gerada pela disseminação do novo coronavírus, exige uma conversão ao sofrimento alheio e, portanto, ao cuidado mútuo. Contudo, Francisco indica que a raiz mais profunda do descaso com o outro, que infelizmente foi visto tantas vezes ao longo da pandemia, é a autossuficiência do ser humano hodierno. O grito dos discípulos que sucumbiam na barca é também o grito da humanidade que se percebeu em diversas ocasiões autossuficiente, mas que diante do poder da doença estava amedrontada.

A conclusão de sua reflexão não pôde ser menos significativa: contemplar a cruz. A reação espontânea é ver na cruz dor e sofrimento, mas o bispo de Roma ressalta a força paradoxal da cruz de Jesus: onde havia dor, há salvação; condenação, redenção; desespero, esperança. Francisco deixa claro que a verdadeira atitude cristã diante da enorme dificuldade que significa a pandemia não é outra que a atitude pascal. Trata-se, portanto, de uma mensagem que chega a todo o mundo, uma mensagem que revigora as forças de todas e todos os que se sentiam intimidados pela força da pandemia. Trata-se de uma verdadeira mensagem *católica*.

3 - Os templos fechados

Fica muito claro na mensagem do Papa Francisco que a Igreja nunca fechou suas portas: onde há mulheres e homens que se solidarizam, ali está o Reino, o Evangelho e, portanto, a Igreja (EG 176; EN 06). Contudo, durante as semanas de quarentena mais estrita, os templos tiveram que fechar as suas portas. O que apresentaremos a seguir não pretende abarcar a totalidade dos casos, mas com os templos fechados o que se viu foi uma Igreja imatura, com poucas iniciativas e muito dependente dos ministros ordenados.

O debate sobre a “virtualização da fé” não é recente, desde a segunda metade da década de noventa do século passado a temática ocupa espaço na reflexão católica. O que talvez a pandemia do novo coronavírus tenha acelerado seja o *debut* de muitos ministros ordenados nos meios digitais. Com as portas dos templos fechadas, eles passaram muito tempo diante de *webcameras*, mesmo não tendo os mínimos recursos técnicos para *transmitir* celebrações.

Poderíamos nos dar por contentes com a afirmação de que as celebrações, finalmente, chegaram às plataformas digitais. Entretanto, seria uma reflexão rasa: a virtualização das celebrações revelou é uma situação grave que sobrevive nas comunidades católicas: o *clericalismo*. O uso do verbo *transmitir* não é aleatório: uma celebração litúrgica pode ser *transmitida*, assim

como um programa de televisão ou de internet? A *transmissão* supõe que há um emissor ativo e um receptor passivo ou, como comumente se diz, um espectador. As celebrações litúrgicas são performadas para espectadores?

A constituição conciliar *Sacrosanctum Concilium* destaca que todos os fiéis participam ativamente na celebração (SC 11). A liturgia é por excelência uma ação comunitária; mesmo que os fiéis estejam impossibilitados de estar fisicamente nos templos das celebrações, eles estão presentes de forma mediada (SBARDELOTTO, 2020). Se estão presentes, estão participando e não só assistindo uma *transmissão*. Todavia, a proliferação de *transmissões* de celebrações litúrgicas durante a pandemia revelou a dependência que os fiéis têm dos ministros ordenados: as celebrações devem que ser *transmitidas* porque sem os ministros ordenados não há celebração. Essa conclusão mostra quão clericalizadas as comunidades católicas ainda são.

Na impossibilidade de participação física nas celebrações dos sacramentos, todos os fiéis podem celebrar frutuosa e plenamente em seus lares a Palavra, que também é presença de Jesus em sua Igreja. A Palavra não tem por que ser anunciada por um ministro ordenado, ela pode ser proclamada e celebrada por todos as batizadas e os batizados. Comunidades clericalizadas que tanto insistiram na *transmissão* de celebrações revelam a triste pobreza bíblica sob a qual muitos católicos e católicas ainda padecem.

A vida cristã não é só alimentada pelo Pão Eucarístico, ela também é nutrida pelo Pão da Palavra que pode ser partilhado em todos os lares e por todas as famílias (SC 56). A “experiência doméstica da Igreja” durante a pandemia pode até ter sido uma realidade em algumas comunidades, mas o que infelizmente se viu foi a procura excessiva pela *transmissão* digital de uma fé clericalizada.

Por outro lado, com menos dinheiro circulando dada a redução da atividade econômica, os templos sentiram a diminuição de suas entradas e o peso o peso do patrimônio eclesial. Porém, esse peso também revela a falta de estratégia pastoral.

Não é de hoje que o patrimônio é um problema para as comunidades católicas. Quantas vezes uma comunidade se vê obrigada a manter um patrimônio custoso e acaba esgotando sua força e criatividade na promoção de eventos e meios para arrecadar recursos financeiros! Quantas paróquias têm seu calendário anual pautado só por festas e quermesses!

Não seria o momento repensar a caminhada dessas comunidades? Não é de hoje que se fala na conversão pastoral, mas com todo o peso do patrimônio essa conversão chegará a ser realidade? Sem verdadeira conversão pastoral, as comunidades eclesiais não desenvolverão uma estratégia

pastoral para levar adiante a evangelização. Mas essa falta de estratégia pastoral se deve só ao peso da estrutura eclesial? E a estrutura eclesiológica?

Na constituição *Lumen Gentium*, lemos que a estrutura eclesiológica fundamental é o Povo de Deus (LG II). Todos os ministérios constituídos na Igreja estão orientados ao bem de todo o Povo. O primeiro desses ministérios é o episcopal (LG 20-23). Os *episcopos* são os sucessores daqueles que comeram e beberam com o Senhor Ressuscitado (At 10,41). Portanto, sua missão de testemunhar, santificar e pastorear tem como base a comunhão de vida com o Senhor que deu a vida pelo seu Povo santo (LG 24-27).

Os *presbíteros* e os *diáconos* devem entender seu ministério em comunhão com o *episcopo*, mas também como membros de um colégio que, unido, está a serviço do Povo (LG 28-29; PO 08). O que acontece quando a compreensão desses ministérios constituídos para o serviço o Povo é equivocada? Quando os *episcopos* se entendem somente como administradores de grandes paróquias chamadas de dioceses, e os *presbíteros*, como “pequenos *episcopos*” de pequenas dioceses chamadas de paróquias?

A pastoral não pode ser reduzida à manutenção de templos e prédios e, menos ainda, à satisfação de gostos estéticos dos ministros ordenados. Talvez com isso até possamos desenvolver uma religiosidade estética, mas pouco evangélica. A pandemia do novo coronavírus mostrou como as comunidades católicas estão presas a seu patrimônio, o que é um peso para a tão almejada conversão pastoral (EG 25-26). Ao mesmo tempo, o Povo não pode ser refém dos ministros ordenados e seus gostos e, menos ainda, ser povo clericalizado que nada tem do Povo sacerdotal que Jesus oferece ao Pai (1Pd 2,9).

Por outro lado, os templos fechados e a ação dos ministros ordenados muito limitada abriram espaço para leigos e leigas que se organizaram redes de ajuda para aquelas e aqueles que já sofrem o impacto econômico da pandemia. O que isso nos mostra? Mesmo com os templos fechados, a Igreja não fechou: seu o braço livre, isto é, leigos e leigas se mostraram comprometidos com o Reino mediante a ação solidária.

Muitos ministros ordenados também estiveram envolvidos nessa ajuda para os mais pobres e necessitados, mas foram as leigas e os leigos que assumiram essa frente de trabalho. A liberdade de ação dentro das comunidades *católicas* é essencial; essa liberdade não pode se restringir somente a ação *ad extra*; é primordial que as leigas e os leigos comprometidos gozem de liberdade para atuarem também *ad intra ecclesiam*.

Contudo, a sensibilidade diante do sofrimento alheio não pode ser vista somente em momentos críticos como aconteceu durante a pandemia. Não seria hora de aproveitar essa liberdade

de ação, esse compromisso com os mais necessitados e transformar tudo isso em decisão não só preferencial, mas fundamental pelos pobres? Afinal de contas, o Reino é deles (Mt 5,3), Jesus foi ungido pelo Espírito para anunciar a Boa Nova a eles (Lc 4,18).

Seria uma perda enorme que a ação solidária despertada pela pandemia fosse só mais uma “obra de caridade”. Toda essa sensibilização diante da miséria, da fome e da necessidade imediata dos mais vulneráveis é uma oportunidade para que toda a Igreja *católica* recupere sua decisão pelo pobre como o magistério eclesial latino-americano proclamou, profeticamente, em Medellín (Pobreza da Igreja 8) e Puebla (733-735).

4 - A *catolicidade* da Igreja

Em meio às disputas trinitárias e cristológicas do século III, a palavra *católica* foi usada pelo primeiro Concílio de Constantinopla para expressar uma das notas essenciais da Igreja (DH 150). Mas também adquiriu uma conotação técnica, isto é, *católica* é a Igreja que não se separou da *Igreja universal*. Devemos deixar claro também que *católica* significa o fato de que a essência da Igreja pode se realizar universalmente, isto é, em todos os tempos e lugares.

A primeira problemática que surge dessa reflexão, portanto, tem a ver com a relação entre as diversas *igrejas locais* e a *Igreja universal*, como mostra H. Küng, em seu livro *Die Kirche* de 1967. Por outro lado, porém, a reflexão também se orienta ao modo como se dá a relação entre a *pluralidade de comunidades eclesiais* e a Igreja e a *pluralidade da comunidade humana* e a Igreja, como indica J. Moltmann, em seu livro *Kirche in der Kraft des Geistes* de 1975, e J. Sobrino em seu livro *Resurrección de la verdadera Iglesia* de 1981.

H. Küng segue a pista do ecumenismo e afirma que a pluralidade das comunidades eclesiais não nega a universalidade da Igreja, pelo contrário essa universalidade se realiza na pluralidade sócio-cultural das igrejas. Nessa perspectiva, se pode entender a relação entre as *igrejas locais* e a *Igreja universal* – a *universalidade* não é negada na realidade local, pelo contrário a *universalidade* se realiza, se atualiza – mais precisamente – na diversidade local.

[...] Estas igrejas locais só são igrejas locais enquanto são manifestação, realização e representação da Igreja *inteira* única, universal e total. Ainda que a igreja local seja *inteiramente* Igreja não é, entretanto, a Igreja *inteira*. A Igreja inteira são só *todas* as igrejas locais e não por adição e associação exterior, mas porque estão interiormente unidas no mesmo Deus, no mesmo Senhor e no mesmo Espírito pelo mesmo Evangelho, o mesmo Batismo e Eucaristia e a mesma fé. A Igreja universal é a Igreja manifestada, presente e realizada nas igrejas locais (KÜNG, 1968, p. 359).

Chama a atenção, entretanto, o fato de que o autor insiste que a *universalidade* da Igreja não está relacionada à sua extensão geográfica, nem ao seu número de membros. Não é porque a Igreja seja internacional e conte com muitos membros nas mais diversas latitudes que ela é universal. Ao contrário, não obstante, a reflexão pode sim ser verdadeira: uma pequena extensão geográfica e a escassez de membros não implica a negação da *universalidade* da Igreja (KÜNG, 1968, p. 360). A intenção principal do autor é rechaçar a tentação do narcisismo eclesial (KÜNG, 1968, p. 361), que falseia a identidade mais própria e profunda da Igreja.

A origem da *universalidade* da Igreja está em sua própria identidade, isto é, o fato de ter uma mensagem destinada a todos os povos. “A Igreja não existe nunca simplesmente para si mesma; desde suas origens vive para os demais, para a humanidade, para o mundo. Lembremos aqui que já a mensagem de Jesus mesmo era [...] universal” (KÜNG, 1968, p. 362).

J. Moltmann recolhe os argumentos de H. Küng e os aprofunda. *Catolicidade* é um conceito que está em relação direta com *unidade* da Igreja, sua *unidade* indica uma *catolicidade* intensiva, enquanto sua *catolicidade*, uma *unidade* extensiva (MOLTMANN, 1977, p. 405). Contudo, o autor destaca que a *catolicidade* da Igreja também deve ser compreendida em sua relação com o mundo, que tem como paradigma a relação do próprio Jesus Cristo com o mundo.

Totalmente relativa a Cristo, ela [a Igreja] é relativa à totalidade do mundo para cuja reconciliação foi Cristo entregue por Deus e para cuja libertação e unificação lhe foi dado todo o poder no céu e na terra (Ef 1,20s). [...] Por isso, são necessárias aqui algumas distinções teológicas. A Igreja é universal e está referida à totalidade não por si mesma, mas somente em e através de Cristo. (MOLTMANN, 1977, p. 405).

A Igreja é *católica* em sua missão cujos destinatários são as mulheres e os homens que não pertencem às suas fileiras. Todas as dimensões da humanidade devem ser submetidas à soberania de Cristo. A Igreja, portanto, está em função do Reino vindouro e não de si mesma (MOLTMANN, 1977, p. 406). A esperança no Reino, que há de vir, não permite à Igreja abandonar ninguém, nem mesmo o menor fragmento da Criação.

J. Moltmann, portanto, além de estabelecer uma relação entre *identidade* e *universalidade*, como já tinha refletido H. Küng, também a pensa na perspectiva escatológica. Até mais, a plena *catolicidade* da Igreja se manifestará somente no *eschaton*, quando as imperfeições e limitações das igrejas locais forem superadas e assumidas em uma única Igreja total (MOLTMANN, 1977, p. 406). O caminho à realização plena inclui o apostolado da Igreja, isto é, o anúncio a todas e a todos que o Reino está próximo e, portanto, é hora de conversão, hora de superar as divisões e barreiras internas

da humanidade; é hora de superar toda afirmação de si mesmo e rebaixamento do outro (MOLTMANN, 1977, p. 408).

Isso não é possível sem *tomar partido*, sem estar a favor dos pobres e humildes. Os ricos e poderosos estão sob o juízo de Deus. Não se trata de uma parcialidade que destrói o universalismo cristão, nem desmente o amor salvador de Deus; é uma parcialidade que concretiza tanto um como outro. Trata-se do amor histórico de Deus pela humanidade pobre e oprimida, que também quer a salvação dos ricos e opressores.

Assim, o universalismo cristão, nas situações de conflito se realizará mediante essa tomada de partido; de outro modo, correria o perigo de se converter em abstrato e de destruir a própria comunidade. Mas ao contrário, toda tomada de posição nesses conflitos de poder perde sua legitimação cristã quando abandona a meta universal. A Igreja ainda não é a glória de Deus, mas o caminho e o movimento histórico que conduzirá toda carne *unida* à contemplação da glória de Deus (MOLTMANN, 1977, p. 409).

Dentro da Teologia latino-americana da Libertação, J. Sobrino une as perspectivas dos dois autores alemães, ainda que dê mais destaque à reflexão de J. Moltmann porque vê a *catolicidade* realizada na *Igreja dos pobres*. A *universalidade* da Igreja se manifesta no fato de que ela vai ao encontro da dispersão da totalidade, busca o que está perdido e é desvalorizado (SOBRINO, 1981, p. 127).

Por outro lado, como afirma o autor espanhol radicado em El Salvador, também se fala de uma Igreja local na América Latina. Contudo, a expressão Igreja latino-americana não se deve a concepções culturais diversas e, menos ainda, à existência de heresia ou cisma. É possível falar de uma Igreja local latino-americana pelo seu compromisso histórico e pela releitura da Igreja como *Igreja dos pobres*.

Essa Igreja local tem como ponto de partida, lógico e cronológico, a irrupção dos pobres (SOBRINO, 1981, p. 128). Precisamente por isso, a Igreja latino-americana pôde desenvolver uma religiosidade própria que sempre procura novas formas de expressão do anseio de libertação. Também elaborou sua reflexão própria, a Teologia da Libertação, que proclama a libertação histórica contra o cativeiro da opressão. (SOBRINO, 1981, p. 128). Vale ressaltar com J. Sobrino que são os pobres – não os pastores, nem os teólogos – os responsáveis pela originalidade e criatividade da Igreja latino-americana.

Não se pode deixar de mencionar, ainda, que a Igreja local latino-americana desenvolveu seu próprio magistério. Mesmo que as vozes episcopais sejam várias e não poucas vezes dissonantes, o episcopado latino-americano não se afasta da vida dos mais pobres, os prediletos de Deus. Sem deixar de lado as demais, mas destacando a Conferência de Medellín, é preciso afirmar

que a causalidade principal para que ocorresse e, portanto, se desencadeasse a formação de magistério local são os pobres (SOBRINO, 1981, p. 129).

A partir dos pobres, a Igreja local latino-americana compreende a *catolicidade* e *universalidade* da Igreja. Dessa forma, a palavra *católica* ganha nova compreensão: o que se lemos em *Lumen Gentium* – “a Igreja, em Cristo, é como que o sacramento ou sinal e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 01) – adquiriu historicidade na Igreja local latino-americana. A unidade de todo o gênero humano significa a participação em toda a realidade humana, mas especialmente na realidade humana do pobre (SOBRINO, 1981, p. 130).

Essa participação não é restrição da compreensão do *totus* da humanidade, mas concretização histórica e, por ela, é possível pensar em uma *unidade* ecumênica e ecológica. Na *Igreja dos pobres*, portanto, a *catolicidade* e da Igreja se redefine e aparece com clareza como serviço aos pobres. A nota *católica* é não é entendida desde cima, mas desde baixo.

Conclusão

Retomando uma ideia que apresentamos anteriormente: a pandemia do novo coronavírus não representa, em primeiro lugar, uma nova crise para a humanidade, mas mostra o tamanho da crise na qual a humanidade toda estava – e ainda está! – submersa. Essa crise, como o Papa Francisco ressalta, é vista no descaso com os mais vulneráveis e com o planeta. Sua oração naquela fria tarde romana explicitou claramente isso: a humanidade está em crise porque já não está atenta aos clamores dos pobres e do planeta (FRANCISCO, 2020).

É missão da Igreja, portanto, ouvir esse clamor, como tem feito o bispo de Roma, e amplificá-lo para que ressoe nos ouvidos e corações das mulheres e dos homens deste começo de século. Não se trata somente de repetir esse clamor, mas torná-lo próprio: o clamor dos pobres é o clamor da Igreja.

Essa atitude marca o Pontificado de Francisco desde o começo; ele sabe expressar em suas palavras e gestos a atenção para com os pobres e manifesta, portanto, a *catolicidade* da Igreja. Não obstante, nos chama a atenção o fato de que as palavras e gestos de Francisco não são unanimidade: muitas comunidades católicas ainda estão mais orientadas a si mesma que à missão de evangelizar.

A pandemia do novo coronavírus infelizmente mostrou comunidades clericalizadas, centradas em uma liturgia pouco participativa e exageradamente ocupadas com a manutenção de seu patrimônio. Vemos mais uma *Igreja da conservação*, que uma *Igreja da missão* (EG 15), mais

uma *Igreja clericalizada* que uma *Igreja-povo*, mais uma *Igreja particular* – e por que não particularista? – que uma *Igreja universal*.

Em momentos de conflito, como muito bem ressaltam J. Moltmann e J. Sobrino, a nota *católica* da Igreja se revela por sua tomada de partido por aquelas e aqueles que são esquecidos, abandonados e, muitas vezes, invisíveis aos olhos dos poderosos. A Igreja *católica* seguindo o exemplo do bispo de Roma toma partido por elas e eles. Nesse sentido, a pandemia e o pós-pandemia se apresentam como tempo favorável – um verdadeiro *kairós* – para a Igreja, porque pode se renovar em sua *universalidade*, em sua *catolicidade*.

Referências

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões de Medellín*. 1ª ed. São Paulo: Ed. Paulinas, 1998.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões: Puebla*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Loyola, 1979.

CONSTITUIÇÃO Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja do Concílio Vaticano II, 1965. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 10. out. 2020.

CONSTITUIÇÃO Dogmática *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia do Concílio Vaticano II, 1963. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 10. out. 2020.

CONSTITUIÇÃO Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo atual do Concílio Vaticano II, 1964. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 10. out. 2020.

DECRETO *Presbyterorum ordinis* sobre o ministério e a vida dos sacerdotes do Concílio Vaticano II, 1965. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 10. out. 2020.

DENZINGER, H., HÜNERMANN, P., Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. 1ª ed. São Paulo: Ed. Paulinas e Ed. Loyola, 2005.

FAGGIOLI, M. *Uma bênção “Urbi et orbe” incomum: a liturgia em tempos de pandemia*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597687-uma-bencao-urbi-et-orbi-incomum-a-liturgia-em-tempos-de-pandemia-artigo-de-massimo-faggioli>. Acesso em: 10. out. 2020.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Laudato si'*, 2015. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 10. out. 2020.

FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium*, 2013. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 10. out. 2020.

FRANCISCO, Papa. *Momento extraordinário de oração em tempo de pandemia: Homilia na Praça de São Pedro em 27 de março de 2020*. Disponível em:

http://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200327_omelia-epidemia.html. Acesso em: 10. out. 2020.

KARNAL, L. *O mundo pós-pandemia com Leandro Karnal – Relações pessoais*. São Paulo: CNN-Brasil, 2020. Entrevista concedida a Daniela Lima, Mari Palma, Gabriela Prioli e Thaís Herédia. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pDMAfc1ya1M&t=59s>. Acesso em: 10. out. 2020.

KÜNG, H. *La Iglesia*. 1ª Ed. Barcelona: Ed. Herder, 1968.

MOLTMANN, J. *La Iglesia, fuerza del Espíritu. Hacia una eclesiología mesiánica*. 1ª Ed. Salamanca: Ed. Sígueme, 1977.

PAULO VI, Papa. *Exortação apostólica Evangelii Nuntiandi*, 1975. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 10. out. 2020.

POLITI, M. *Coronavirus, il gesto de Francesco segna la sua distanza siderale dall' irresponsabile Trump*. Disponível em: <https://www.ilfattoquotidiano.it/2020/03/16/coronavirus-il-gesto-di-francesco-segna-la-sua-distanza-siderale-dallirresponsabile-trump/5738675/>. Acesso em: 10. out. 2020.

SBARDELOTT, M. *A (re)descoberta eclesial do ambiente digital: entre luzes e sombras*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597585-a-re-descoberta-eclesial-do-ambiente-digital>. Acesso em: 10. out. 2020.

SOBRINO, J. *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología*. 1ª Ed. Santander: Ed. Sal Terrae, 1981.

PERSPECTIVAS E DESAFIOS DA EVANGELIZAÇÃO NO MUNDO URBANO

Miguéias Pascoal Lima de Carvalho⁷⁹

Resumo

A Igreja é, na sua origem e essência, missionária. A dinâmica de uma Igreja em movimento sempre inquieta, desinstala e deixa mais evidente a necessidade da saída para o outro, e com isso, próximos de Jesus. Precisa-se na contemporaneidade construir pontes, relações que rompam com a indiferença ao outro. Neste intuito, o título deste trabalho é: Perspectivas e desafios da evangelização no mundo urbano. É preciso pensar a evangelização dentro deste mundo acelerado, agitado, cheio de indiferenças, exclusões, marginalizações, mas também com suas luzes. A proposta do Evangelho é sempre luz e sempre está presente. É urgente que se pense e articule novas perspectivas da evangelização, que apresente sentido de vida em meio à realidade urbana. O

⁷⁹Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. Especialista em Missiologia pelo Instituto São Tomás de Aquino em Belo Horizonte/MG. Bacharel em Teologia pela Faculdade Católica do Rio Grande do Norte – FCRN. Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN (2014). miqueiaspascoal@gmail.com

presente artigo tem como objetivo perceber os desafios da evangelização no mundo urbano. Conclui-se, portanto, que é urgente perceber a presença de Deus na vida globalizada e urbana e, que a Igreja para continuar a ser sal e luz, tem que acolher, integrar e, acima de tudo, apresentar, nos dias de hoje, alegria e sentido para vida em comunidade.

Palavras-chave: Missão; Evangelização; Mundo Urbano.

Introdução

A pregação de Jesus ensina que Deus e o seu Reino já podem ser encontrados na história humana, na vida das pessoas. Deus se faz presente. O Reino também acontece e é experimentado quando pessoas e comunidades, à semelhança de Jesus, se abrem a Deus pela fé e são capazes de se aproximar dos outros com compaixão.

Evidentemente, a proposta do Reino exige uma resposta pessoal, onde são fundamentais a conversão e a disposição de deixar tudo e seguir Jesus. A entrada nesse Reino depende da relação com os outros, sobretudo, os pobres e sofredores, assumida como manifestação da adesão ao Filho do Homem.

A missão é o anúncio e o testemunho de Jesus Cristo como nosso Senhor, que revela o Pai a toda humanidade. “Todo o homem e toda mulher é uma missão, e esta é a razão pela qual se encontra a viver na terra”. (FRANCISCO, 2018. Mensagem para o Dia Mundial das Missões). Como são belas as palavras do Papa Francisco que nos afirma que o ser humano é missão!

Neste sentido, propõe-se a pesquisar as Perspectivas e desafios da missão no mundo urbano, tendo como objetivo, exatamente, identificar como ser na realidade contemporânea Igreja missionária. As Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil – DGAE destaca que “pensar a relação entre evangelização e cultura urbana torna-se um imperativo à ação evangelizadora em nossos dias” (n.28).

A Igreja desde seu início está para a missão. Para formar comunidades que vivam o Evangelho. A comunidade de Jesus é marcada pela fraternidade, partilha, união, conforme fora apresentado o relato das primeiras comunidades, em Atos dos Apóstolos 2,43. A partir da temática desta pesquisa, espera-se poder contribuir para superar algumas dificuldades na missão do anúncio do Reino de Deus.

1. Luzes para missão, frente a urbanização.

Como superar uma sociedade vivendo cada vez mais no isolamento? Como falar de uma vida em comunidade, quando as pessoas buscam cada vez mais viver de forma egoísta? É perceptível que a sociedade está imersa na tecnologia, que cria cada vez mais relações virtuais (entre telas), e que parece não existir mais a necessidade de laços de proximidade, de calor humano. É preciso conversão de mentalidade e pastoral. “Esta conversão implica a formação de pequenas comunidades eclesiais missionárias, nos mais variados ambientes, que sejam casas da Palavra, do Pão, da Caridade e abertas à Ação Missionária”. (DGAE, n. 33).

A globalização tem transformado a vida da sociedade. Dessa forma, é preciso que as comunidades compreendam esse contexto para que a evangelização seja eficaz, vez que a missão da Igreja tem sido afetada por conflitos provenientes de tais transformações. A afirmativa, não trata da desvalorização dos novos tempos, mas uma tomada de consciência para uma nova forma de evangelização sem esquecer a importância da comunidade eclesial missionária. “As pequenas comunidades oferecem um *ambiente humano de proximidade e confiança* que favorece partilha de experiências, a ajuda mútua e a inserção concreta nas mais variadas situações” (DGAE, n. 34). O ideal de povo Deus não muda, por isso deve ser sempre buscado a referencialidade em Atos 2,43. Deste modo, a Igreja passa a sentir a necessidade de viver ainda mais a sua essência missionária através de formas que aproximem Cristo da Igreja, e que a Igreja seja presença de Cristo. “Os cristãos precisam recomeçar a partir de Cristo, a partir da contemplação de quem nos revelou em seu mistério a plenitude do cumprimento da vocação humana e de seu sentido” (DAp, 2007. p. 30). Se a vivência humana está cada vez mais focada no mundo do eu, a Igreja precisa pensar e rerepresentar a proposta do evangelho como estilo de vida em comunidade.

“A Igreja peregrina é por natureza missionária. Nasce, segundo o desígnio divino, da própria missão do Filho e do Espírito Santo”. (FRANCISCO, 2013. n. 2). Esta afirmação do Decreto *Ad Gentes*, reafirma o mandato de Jesus Cristo após sua Ressurreição. Logo, essa é a razão de ser Igreja Missionária. A Igreja é enviada para testemunhar a alegria da Ressurreição ao mundo, para que os povos conheçam a Jesus Cristo (AG, n 5). O batismo é a porta para o encontro com os outros.

A missão é esse processo de saída e encontro, anúncio e testemunho de Jesus. Encontrar as pessoas, falar de Jesus e dispor de possibilidades para a comunidade é essencial. Em um mundo marcado pelo individualismo, isolamento, fechamento, egoísmo, o cristão deve apresentar o ideal da comunidade. “Ao assumir causas comuns, ultrapassando interesses pessoais, o leigo, em sua ação missionária, está mais propenso a comunitariedade” (MIKUSZKA, 2018, p.51).

É preciso na contemporaneidade construir pontes, relações que rompam com a individualização. Neste sentido, a presença do cristão no mundo deve ser a realização do modelo de comunidade sonhada por Deus.

Se a missão é contato, encontro, partilhas de experiências, sem dúvidas, vislumbra-se uma ação transformadora possível na sociedade capaz de ir contra modelos fechados, e apresentar um estilo de vida diferente, coerente com o Evangelho.

1.1 Superação das indiferenças

Deus em seu infinito amor de Pai, saiu de si mesmo, para fazer da criatura participante de sua vida e de sua missão.

Na Palavra de Deus, aparece constantemente este dinamismo de “saída”, que Deus quer provocar nos crentes. Abraão aceitou a chamada para partir rumo a uma nova terra (cf. Gn. 12, 1-3). Moisés ouviu a chamada de Deus: “Vai; Eu te envio” (Ex 3, 10), e fez sair o povo para a terra prometida (cf. Ex 3, 17). A Jeremias disse: “Irás aonde Eu te enviar” (Jr 1, 7). (EG, n. 20).

Jesus é a Boa Notícia, o Evangelho, e ao mesmo tempo ele é o evangelizador. Jesus anunciou o Reino e se fez presente na vida das pessoas. Defendeu a vida, denunciou as injustiças, e se encontrou com a sua gente. Para o Episcopado Latino-Americano e do Caribe no Documento de Aparecida o apelo consiste na exigência de um compromisso missionário de toda comunidade, que sai ao encontro dos afastados, que planta as sementes do reino, que partilha o dom do encontro com o Cristo, que promova a dignidade humana e que faça a sua opção preferencial pelos pobres. (Dap, 2007. nº 4; 226; 394; 548).

Uma pastoral em chave missionária não está obsecada pela transmissão desarticulada de uma imensidade de doutrinas que se tentam impor à força de insistir. Quando se assume um objetivo pastoral e um estilo missionário, que chegue realmente a todos sem exceções nem exclusões, o anúncio concentra-se no essencial, no que é mais belo, mais importante, mais atraente e, ao mesmo tempo, mais necessário. A proposta acaba simplificada, sem com isso perder profundidade e verdade, e assim se torna mais convincente e radiosa (EG, n. 35).

Cristo atrai e lança a sua gente para ir além, atrai para permanecer nEle, mas com o desejo ardente de com Ele ir ao encontro do outro. Cada um é chamado a viver esta atração por Cristo para anunciar ao mundo que em Cristo a vida é missão.

A consciência missionária deve impregnar a existência, todas as estruturas existenciais e estruturais. Deve-se, pois, gerar uma revolução missionária e esta deve ser a constante preocupação enquanto Igreja: chegar nas mais diversas periferias e apresentar a mensagem da Boa nova. São grandes os desafios territoriais que se enfrentam, grandes geografias, mas enquanto comunidades se deve encarnar o desejo do próprio Deus de chegar a todos. “[...] É a Igreja encarnada num espaço concreto, dotada de todos os meios de salvação dados por Cristo, mas com um rosto local [...] (EG, n. 30).

A persistência é necessária, porque embora os tempos passem, as marcas injustas ainda permanecem, o isolamento e a indiferença, aos outros, se fortalecem. A desigualdade social continua sendo promovida, os pobres continuam sendo gerados pelos sistemas políticos e o desafio de uma Comunidade Eclesial Missionária que testemunhe o Reino continua presente.

É necessário superar algumas sombras, como bem tratam as diretrizes da CNBB. “A globalização, pelo secularismo, pelo relativismo, pela liquidez, pelo indiferentismo” (DGAE, n. 27).

A fé, no contexto atual é interpelada a mergulhar na realidade humana para transformá-la à luz do Evangelho de Jesus. Afinal de contas, “não é a fé cristã uma fuga da realidade; ao contrário, é um mergulhar na realidade, iluminado pelo Evangelho para transformá-la em nova criação. Ela se põe a serviço da vida, da humanização, da justiça, da liberdade, das relações interpessoais [...]” (MIRANDA, 2013. p. 125).

Superar a superficialidade de uma fé sem história, sem enraizamento na proposta do Reino de Deus é um grande desafio. Muitos cristãos não são movidos por uma fé do encontro com o Deus da vida, mas muitas vezes por experiências que não surgem da própria experiência fundante da fé da Igreja, a experiência em Jesus Crucificado e Ressuscitado. Somente uma fé fundada neste encontro pode gerar no ser humano um estilo de vida parecido com o de Jesus e fazer do contexto presente, lugar de vida fraterna, onde se partilha e vive o reino de Deus. As sombras presentes no mundo urbano precisam ser superadas pelas luzes que, também se manifestam no hoje da história.

1.2 Parecer-se com Jesus nos pobres: fidelidade missionária hoje

Ao longo da história são muitos os que são excluídos, tratados como objetos. Encontrar o lugar da Igreja na vida dos crucificados deve ser motivo de alegria de quem fez e continua a fazer a opção do Reino de Deus e vai construindo comunidades missionárias. “Uma Igreja verdadeira é, antes de tudo, uma Igreja que se parece com Jesus.” (SOBRINO, 1994. p. 31). Não é uma

informação inadequada ou então, muito repetida, mas deve ser o que constitui a própria Igreja: parecer com Jesus.

Parecer-se com Jesus é reproduzir a estrutura de sua vida. Segundo os evangelhos, isto significa *encarnar-se* e chegar a ser carne real na história real. Significa *levar a cabo uma missão*, anunciar a boa notícia do reino de Deus, iniciá-lo com sinais de todo tipo e denunciar a espantosa realidade do anti-reino. Significa *carregar o pecado do mundo*, sem ficar somente olhando-o de fora – pecado, certamente, que continua mostrando sua maior força no fato de causar morte a milhões de seres humanos. Significa, certamente, *ressuscitar*, tendo e dando aos outros vida, esperança e alegria. (SOBRINO, 1994. p. 31).

Parecer-se com Jesus é assumir sua identidade e optar pelo seu Reino, colocando os pobres como prediletos deste Reino no hoje da história. São muitas as formas de crucificados que ainda hoje são manifestadas na história. A Igreja precisa ser um sinal de luz, de esperança e de libertação para os crucificados em todos os tempos, contextos e lugares. Todo o sofrimento, todos os que são marginalizados, merecem receber da Igreja seu amor compaixão e acolhida. (SOBRINO, 1994. p. 40). Não será possível viver uma Igreja que supere as mazelas do seu tempo, sem a superação da indiferença aos pobres.

Pensar nos sofrimentos dos crucificados locais, significa perceber que o mundo tem milhões de crucificados. “Quantitativamente, o maior sofrimento neste planeta com mais de cinco bilhões de seres humanos é a pobreza, que leva à morte e a indignidade ligada a ela, continuando a ser esta a maior ferida.” (SOBRINO, 1994. p. 40-41). É possível pensar a Evangelização sem optar pelos pobres?

A quantidade de pessoas que morrem, que são submetidas ao sofrimento fruto da injustiça, soa como grito, como um clamor para que a Igreja se faça mãe, misericordiosa e advogada de suas causas, assim como Jesus que no seu tempo se colocou a serviço dos que mais sofriam, assumindo suas dores, suas causas e suas vidas.

No início do evangelho segundo Mateus 5,3 os pobres são proclamados de felizes porque deles é o Reino dos Céus. Com efeito, lá em Mt. 25,31-46 são colocadas as condições e/ou situações de pobreza a partir da própria lógica de Jesus, quando tiveram fome, quando tiveram sede, quando estavam forasteiros, quando estavam nus, quando estavam doentes, quando estavam presos (Mt 25,35-36). Se é assim, não há dúvida de que,

O lugar da Igreja é o ferido no caminho – conhecida ou não, física e geograficamente, esse ferido com o mundo intra-eclesial –; o lugar da Igreja é o ‘outro’, a alteridade mais radical do sofrimento alheio, sobretudo quando é em massa, cruel e injusto. (SOBRINO, 1994. p. 39).

Pode-se afirmar que dentro desta perspectiva, o mundo dos crucificados, dos pobres, oferece muito mais que trabalho ou ações de caridade, um horizonte à Igreja, uma tarefa para que se faça mais configurada com Jesus, e sua práxis de salvação e libertação. (SOBRINO, 1994. p. 94). Não se pode pensar a salvação sem que seja uma comunidade eclesial missionária no meio dos crucificados da história de ontem, de hoje e de sempre.

2. Papa Francisco e a missão no mundo urbano

Com o Papa Francisco, viu-se espalhar pela Igreja o anseio de uma renovada eclesiologia, já apetejada pelo Concílio Vaticano II, voltando assim, às fontes do cristianismo. Sem dúvida, o desejo de Francisco é de ser uma Igreja que se faz pobre e missionária, que se comunica, que dialoga com o mundo; é um renovado desejo de ir ao encontro de Jesus de Nazaré para viver seu estilo de vida, dentro dos desafios de uma Igreja que está aberta a responder aos anseios da realidade atual.

Francisco aborda alguns desafios que são pertinentes na evangelização do mundo de hoje. A violência, a desigualdade social, o medo, a intolerância e cultura do descartável são desafios que se não superados geram cada vez mais a pobreza.

A humanidade vive, neste momento, uma viragem histórica, que podemos constatar nos progressos que se verificam em vários campos. São louváveis os sucessos que contribuem para o bem-estar das pessoas, por exemplo, no âmbito da saúde, da educação e da comunicação. Todavia não podemos esquecer que a maior parte dos homens e mulheres do nosso tempo vive o seu dia a dia precariamente, com funestas consequências. Aumentam algumas doenças. O medo e o desespero apoderam-se do coração de inúmeras pessoas, mesmo nos chamados países ricos. A alegria de viver frequentemente se desvanece; crescem a falta de respeito e a violência, a desigualdade social torna-se cada vez mais patente. É preciso lutar para viver, e muitas vezes viver com pouca dignidade. Esta mudança de época foi causada pelos enormes saltos qualitativos, quantitativos, velozes e acumulados que se verificam no progresso científico, nas inovações tecnológicas e nas suas rápidas aplicações em diversos âmbitos da natureza e da vida. Estamos na era do conhecimento e da informação, fonte de novas formas dum poder muitas vezes anônimo (EG, n. 52).

É certo que “o primeiro motor da renovação que o papa deseja promover consiste em voltar à fonte e recuperar o frescor original do Evangelho” (PAGOLA, 2015. p. 31). Bem se sabe que o Papa Francisco não se cansa de expressar seu amor por uma Igreja pobre para os pobres e

uma Igreja missionária. Sua luta constante é a de dar à Igreja a possibilidade de se refazer à luz do Evangelho. No desejo de renovar e de animar a Igreja para assumir seu protagonismo, guiado pelo Espírito Santo, o Papa Francisco lança o convite a todas as criaturas a saírem. Sair implica se refazer, se reestruturar, deixar pra trás esquemas prontos e se lançar em uma nova realidade. A “Igreja em saída” tornou-se praticamente um mantra no magistério de Francisco.

É claro na sua mensagem, não faz objeção em optar pelo projeto do Reino de Deus, porque sonha com uma Igreja que manifeste a misericórdia, a acolhida, a bondade, o amor, a compaixão e a opção preferencial pelos pobres como caminho de salvação da humanidade e da realização do Reinado de Deus na história. “Precisamos respirar quanto antes um clima mais amável na Igreja de Jesus. Podemos e devemos fazer crescer entre nós a confiança, a cordialidade, a comunicação, a audácia, a busca sincera de verdade evangélica” (PAGOLA, 2015, p. 89).

No entanto, é desafiador pensar uma Igreja que sai, pois isso implica ruptura com as suas zonas de conforto. Implica companhia e solidariedade com a vida dos povos, e a solidariedade, por sua vez, requer a luta pela justiça, a defesa dos direitos e da vida dos povos, para que no mundo se possa, mais do que ouvir, testemunhar a chegada do Reino de Deus que Jesus anunciou. Não obstante, o Papa Francisco ao indicar a saída como tarefa à Igreja, não esquece os desafios do próprio sair, não omite a possibilidade de quedas, fracassos, erros. Quem sai está sujeito às vicissitudes do estar fora, do estar a caminho. Estar, portanto, sujeito a enlamear-se. Contudo, que a Igreja seja sempre mais configurada com Jesus. Por conseguinte, no desejo de encorajar a Igreja para a saída, Francisco faz uma afirmação audaciosa e profética. Diz:

Saiamos, saíamos para oferecer a todos a vida de Jesus Cristo! Repito aqui, para toda a Igreja, aquilo que muitas vezes disse aos sacerdotes e aos leigos de Buenos Aires: prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças. Não quero uma Igreja preocupada com ser o centro, e que acaba presa num emaranhado de obsessões e procedimentos. Se alguma coisa nos deve santamente inquietar e preocupar a nossa consciência é que haja tantos irmãos nossos que vivem sem a força, a luz e a consolação da amizade com Jesus Cristo, sem uma comunidade de fé que os acolha, sem um horizonte de sentido e de vida. Mais do que o temor de falhar, espero que nos mova o medo de nos encerrarmos nas estruturas que nos dão uma falsa proteção, nas normas que nos transformam em juízes implacáveis, nos hábitos em que nos sentimos tranquilos, enquanto lá fora há uma multidão faminta e Jesus repete-nos sem cessar: “Dai-lhes vós mesmos de comer” (Mc 6, 37) (EG, n. 49).

Esta é, sem dúvida, uma das afirmações de Francisco que mais se espalhou entre as notícias e a Igreja. Aqui, encontram-se traços bonitos da eclesiologia desejada por ele. O ideal de sair é claro: não dá mais para ficar parado. Jesus precisa ser conhecido e amado e não se pode ficar

quietos, trancados. Se esse sair oferece riscos, não tem problema, é preferível mesmo assim. Isso revela a humildade da Igreja que está sujeita ao erro, a se sujar por ter tido contato com o povo. Basta-se lembrar de uma criança quando começa a andar, ela vai cair, mas é preciso levantar e seguir aprendendo até conseguir andar e ficar equilibrada.

Conforme se intui da eclesiologia de Francisco, é melhor que caia, que se suje no contato com as realidades sofridas, que tenha a ousadia, a capacidade de se aproximar e agir com misericórdia do que ficar encastelada em si mesma, nas suas zonas de conforto. A Igreja não pode ser autorreferencial, preocupada apenas com o próprio “umbigo”. Precisa ser desprendida, doada, aberta para realizar o Reino de Deus no aqui da história, enquanto caminha para a plenitude desse Reino, na consumação dos tempos.

A Igreja sonhada pelo Papa Francisco não deseja simplesmente sair por sair, quer muito mais do que isso. Deseja sair para promover a cultura do encontro. Pode-se entender que este encontro se dá exatamente quando a Igreja sai, olha as realidades sofridas, se confronta com elas e se volta a elas com misericórdia; igualmente quando olha para os pobres como possibilidade e caminho de se fazer uma Igreja pobre e descentrada. Olhar a realidade, confrontar-se com ela, encontrar as pessoas, os pobres, capacita a Igreja para a abertura ao outro e a construção da cultura do encontro.

Num mundo marcado por uma cultura do descartável, criar encontros verdadeiros, de acolhida, de fraternidade torna-se sinal visível de uma opção evangélica que vai além da contramão desse mundo. No entanto, convém se perguntar: diante dos grandes índices de pessoas sem terra, teto e trabalho, morando em situação de rua, crianças abandonadas pelos pais e pela sociedade, como a Igreja tem atuado no sentido de estabelecer com essas pessoas a cultura do encontro? A propósito, a Igreja tem atuado de alguma forma no sentido de transformar essas realidades? Deus está presente nesta realidade. Deus vive na cidade, em meio as luzes e as sombras também. O grande convite a comunidade cristã é de superar essa realidade de morte. E só se pode acolhe a presença de Deus, se se acolhe o Espírito Santo que ilumina a história (DGAE, n. 47).

É pertinente ressaltar que ante da premente cultura do descartável, “o ser humano é considerado, em si mesmo, como um bem de consumo que se pode usar e depois lançar fora.” (EG, n. 53). Com esta afirmativa, Francisco lança a provocação de se pensar que atitudes de encontros, de fato, têm-se assumido nas comunidades paroquiais. Sugere, em linhas mais expressas, que construir a cultura do encontro implica, essencialmente, olhar para os mais descartados da sociedade e olhar com amor, com acolhida e com misericórdia.

Conclusão

Percebe-se que a realidade do mundo urbano e os desafios da evangelização carregam luzes e sombras e, em todo esse contexto se pressente a ação de Deus. A realidade da evangelização se manifesta no hoje e cabe a comunidade cristã ir percebendo como agir e ir identificando as melhores vias para o anúncio do reino de Deus.

É preciso que seja superada a indiferença que mata, exclui, gera pobres e não constrói relações fraternas. O egoísmo, a secularização, a relativização da verdade, das pessoas, do essencial são sombras que impedem uma vida autêntica e fraterna. A comunidade cristã não pode se acomodar a essa realidade, mas buscar superá-las a medida que faz a experiência do Cristo que convida a vida como irmãos.

A evangelização nos novos contextos e tempos será possível, portanto, quando se fizer acontecer uma verdadeira conversão de mentalidade e aplicar o modelo da comunidade eclesial, como acontecera nas primeiras comunidades apresentadas em Atos 2. Quando também não se esquecer dos pobres, mas que possam encontrar no rosto de cada um, a espiritualidade necessária para a vivência da misericórdia, da fraternidade, capaz de se lembrar que todos são irmãos.

Portanto, o percurso a ser feito passa pela proposta do Papa Francisco quanto à superação da cultura do descartável, da liquidez, do isolamento, abraçando, dessa forma, a Cultura do Encontro, da Igreja em saída, em estado permanente de missão, como luzes que ajudam a entender a realidade urbana. Nisto se vislumbra a ação missionária, como construção e realização do reino de Deus.

Referências

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2004.

CNBB Doc. **Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil: 2019-2023**. Brasília: Edições CNBB, 2019.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO – CELAM. V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. **História da Evangelização na América Latina e Caribe**. DOCUMENTO DE APARECIDA. Aparecida: CNBB; Paulinas; Paulus, 2007.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. Exortação apostólica. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. **Mensagem para o Dia Mundial das Missões 2018**. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/missions/documents/papa-francesco_20180520_giornata-missionaria2018.html. Acesso em: 08 de out de 2020.

MIKUSZKA, Gelson Luiz. **Por uma paróquia missionária**: a luz de aparecida. São Paulo: Paulus, 2012.

MIRANDA, Mario de França. **A Igreja que somos nós**. São Paulo: Paulinas, 2013.

PAGOLA, José Antonio. **Voltar a Jesus**: Para renovação das paróquias e comunidades. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SOBRINO, Jon. **O princípio misericórdia**: descer da cruz os crucificados. Petrópolis: Vozes, 1994.

A MENSAGEM DE JESUS SOBRE O REINO DE DEUS: COMPREENSÃO, EXPRESSÕES E TEMPORALIDADE

Marcílio Oliveira da Silva*

Philippe Villeneuve Oliveira Rego**

Resumo

A tradição evangélica cunhou a expressão “venha a nós o teu Reino” e a comunicou para as gerações futuras considerando que o Reino de Deus, anunciado pelo profeta de Nazaré, é a centralidade da sua mensagem messiânica. Aqueles que seguiam o galileu abriram os ouvidos e o coração às dimensões deste Reino anunciado para que pudessem tê-lo também na centralidade da missão de cristãos. Este Reino não é uma monarquia marcada pela hierarquização, mas, pela abertura aos pobres, marginalizados e oprimidos. Foi por meio de parábolas e sinais que Jesus o expressou. Assim, que Reino é este? Como os israelitas concebiam esta ideia? O que ele traz de inusitado aos pobres de Israel? Que recursos são utilizados para a expressão desta realidade apresentada pelo nazareno? E se ele pode ser considerado como real, qual a sua circunstância temporal? São estes questionamentos que guiarão os objetivos desta pesquisa de cunho bibliográfico conduzida à reflexão do Reino de Deus que continua sendo o cerne da ótica cristã para enxergar a relação do humano com o divino e o principal horizonte que conduz ao agir pastoral dos seguidores de Jesus.

Palavras-chave: Reino De Deus. Anúncio. Sinais. Parábolas.

1. Introdução

* Mestre em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. E-mail: marcveni4312@gmail.com

** Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. E-mail: philipe.villeneuve27@gmail.com.

A concepção de reinado divino já era presente entre os judeus, bem como, em outros povos do Oriente Médio, por designar o governo de Deus sobre o povo de Israel. Também de maneira política, a ideia de reinado se fazia presente graças a configuração das monarquias israelitas concebidas como teocracias onde o monarca era um representante de Deus para o seu povo.

O conceito de “Reino de Deus” traz algo inédito de Jesus, dado que ressalta não uma monarquia humana, embora representasse o divino, mas uma realidade nova que viria para mudar toda a dinâmica do mundo presente. Mas então, que Reino seria este? Qual o seu significado e como se deve compreendê-lo a partir da mensagem de Jesus? Como Jesus expressa-o às pessoas de sua época? E, por fim, quando esta realidade acontecerá?

São sobre estes questionamentos que o presente escrito versa tratar de maneira sucinta, apresentando, a partir dos relatos bíblicos, como o “Reino de Deus” teria sido conhecido e compreendido na história de Israel e como chegou até aos homens e mulheres nos dias de hoje.

A pesquisa inicia apresentando como a ideia de Reino de Deus é compreendida no tempo de Jesus e como pode ser vista na perspectiva de ser mensagem central de seu discurso. Em seguida apresenta-se como esse Reino foi expresso por meio das palavras e sinais realizados pelo nazareno e, por fim, como se deve enxergar a temporalidade deste Reino entre o imediato e o que ainda está por vir.

2. O Reino de Deus e a centralidade da mensagem de Jesus

Deus, em toda a história da salvação falou ao povo de diversas formas, no entanto, é o povo hebreu os primeiros aos quais o Senhor falou⁸⁰ e manifestou sua predileção. Neles existia a consciência de um “reinado” divino, uma dominação régia de proteção e ordenamento em virtude de ter sido Deus o criador da realidade sensível, mas também da aliança feita a Abraão (cf. Gn 17, 4-5), do processo de libertação do Egito (cf. Ex 14, 15-31) e do próprio código legal para a vivência comunitária do povo predileto (cf. Dt 5, 6-21). “A realeza de Deus era um meio de expressar a soberania do Senhor sobre a humanidade, na verdade sobre toda a criação. Sua realeza denotava o direito de ser reconhecido como tendo influência dominante na vida das criaturas humanas” (FITZMEYER, 2007, p. 52).

Chegada, contudo, a plenitude tempos (cf. Gl 4, 4), Deus irrompe a história não mais por meio de palavras, profetas ou outras teofanias, mas envia seu filho único concebido conforme o processo natural humano, embora dotado igualmente de uma natureza divina. É com Jesus, o Filho

⁸⁰ Oremos pelos judeus, aos quais o Senhor Nosso Deus falou em primeiro lugar, a fim de que cresçam na fidelidade de sua aliança e no amor do seu nome. (Oração Universal – Sexta-feira Santa – Missal Romano)

unigênito do Senhor que vem também o ponto central de sua missão: o “Reino” de Deus. “[...] é preciso acentuar que Jesus não anunciará nada absolutamente novo para seus ouvintes, mas que a novidade de Jesus estará na concentração do tema” (SOBRINO, 1996, p. 109) e na busca por tornar esta realidade presente no meio do povo e na consciência deste.

Percebe-se então, que tanto os judeus na literatura veterotestamentária, como Jesus de algum modo empreendem o conceito de Deus como sendo rei, no entanto sob horizontes diferentes, mas que não se anulam. A ideia de um reinado divino é presente não apenas em Israel, mas em outros povos do Oriente Médio, sendo o diferencial o fato dos israelitas assegurarem na fé do seu povo o poder que YHWH tem de intervir na história. Reconhecer a realeza de Deus sobre o seu povo é considerar todo o seu poder dedicado desde a escolha, passando pela libertação até a proteção, ensinamentos e cuidados com Israel, conforme dito anteriormente. Assim, “reinado de Deus é a ação positiva pela qual Deus transforma a realidade e reino de Deus é o que ocorre neste mundo quando é Deus quem realmente reina: uma história, uma sociedade, um povo transformado segundo a vontade de Deus” (SOBRINO, 1996, p. 111).

A proposta de Jesus não poderia estar, de modo algum, isolada da realidade que era vivida pelo povo de sua época. Em um contexto de submissão, opressão e exploração do povo sob a tirania do Império Romano; e mais, sob as amarras de uma religiosidade meramente ritualística, presa aos prescritos da Lei, tratada como fim em si, e repleta de relações corruptas e interesseiras, Jesus se manifesta ao povo. “Israel tem como essencial à sua fé o fato de Deus poder mudar a realidade má e injusta em realidade boa e justa. Por isso ao reino de Deus corresponde-se com esperança histórica” (SOBRINO, 1996, p. 112). Sua presença viria para responder aos anseios do povo sofrido, desamparado e escravizado até mesmo ideologicamente aceitando como naturalizada a realidade que lhes era imposta. Jesus “sente a necessidade de anunciar àquelas pessoas uma notícia que o queima por dentro. Deus já vem libertar seu povo de tanto sofrimento e opressão” (PAGOLA, 2013, p. 109).

Era necessário prover um movimento de esperança ao povo. Este novo movimento não poderia ser caracterizado apenas por uma promessa de restauração de um reino anterior para subjugar seus inimigos; uma monarquia de outrora na qual desejavam os anciãos, mestres da lei e sacerdotes “a iluminação das nações, o julgamento dos perseguidores, o falso Israel que mata os profetas e a reunião dos eleitos dos quatro cantos da terra [...]” (COMBLIN, 2010, pp. 92-93). Ao contrário, a esperança suscitada por Jesus precisava resgatar a vontade de Deus para um reinado, atento aos sofrimentos do povo e não aos interesses das classes nobres do judaísmo. “O que o povo de Israel esperava sempre de seus reis era que soubessem defender os pobres e desvalidos. A justiça

do rei não consiste em ser “imparcial” para com todos, mas em fazer justiça a favor daqueles que são oprimidos injustamente”(PAGOLA, 2013, p. 132).

Assim, não poderia Deus desta vez apenas querer que os judeus sargassem a dor do orgulho ferido mediante tantas idas e vindas de exílio e sujeição a poderes superiores; quando na verdade, a reedificação do reino de Israel serviria apenas à elite da sociedade que poderia continuar comandando e explorando o povo mais simples, embora livres de uma submissão externa. “Devolve a César este sinal de seu poder, mas não deis nunca a nenhum César o que só pertence a Deus: a dignidade dos pobres e a felicidade dos que sofrem. Eles são de Deus, seu reino pertence a eles” (PAGOLA, 2013, p. 135).

A manifestação de Jesus queria mostrar a irrupção definitiva de Deus na história humana, não para se valer de promessas futuras ou sonhos escritos no âmago dos judeus nobres. Era o começo de uma nova história onde o véu do templo se rasgou (cf. Mt 27, 51), Deus que antes tinha feito uma aliança com o povo e fora, aos poucos, instrumentalizado pela religião, decide armar sua tenda definitiva entre os homens para os aproximar de sua realidade divina. “Jesus traz o reino de Deus para nós, os seres humanos, no seu modo característico e nos introduz na amplidão e beleza do reino. Pelo reino de Deus Jesus se torna Cristo, o salvador, o libertador para todos nós” (MOLTMANN, 1996, p. 11).

Ora, esta aproximação de Deus com a humanidade não pode acontecer onde tudo permanece do “mesmo jeito”. É necessária a abertura de coração, onde só existe frieza e dureza (cf. Mc 8, 17) para esta nova maneira de manifestação e relação com o divino. É a este projeto que Jesus assume como propósito de seu ministério. A centralidade de sua mensagem é levar o povo a uma mudança de mentalidade, a uma nova maneira de enxergar a realidade:

Uma vida de irmãos regida pela compaixão que Deus tem para com todos; um mundo em que se procura a justiça e a dignidade para todo ser humano, começando pelos últimos; em que se acolhem todos sem excluir ninguém da convivência e da solidariedade; em que se promove a cura da vida libertando as pessoas e a sociedade inteira de toda a escravidão desumana; em que a religião estará ao serviço das pessoas, sobretudo das que mais sofrem ou estão mais esquecidas; em que se vive confiança no perdão gratuito de Deus, no horizonte de uma festa final junto do Pai (PAGOLA, 2015, p. 97).

Seu intuito era provocar os homens e mulheres a colocarem-se em movimento para a edificação de uma nova proposta de reinado. Este reino não teria as estruturas de concreto guarnecidas de um exército e legitimado segundo a tradição e a força sobre o povo, mas seria um reinado onde Deus seria o único a reinar, onde não exista nenhuma relação de opressão, submissão e exploração (cf. BINGEMER, 2015, p. 42-43). Assim, constituindo uma estrutura favorável a

radicação da justiça e da paz querida pelos profetas desde o antigo testamento, mas não uma justiça de critérios humanos e sim segundo o coração divino: a misericórdia. “Seu objetivo não é aperfeiçoar a religião judaica, mas contribuir para que se implante o quanto antes, o tão inspirado reino de Deus e, com ele, a vida, a justiça e a paz” (PAGOLA, 2013, p. 115).

Um reino onde todos são chamados, todos podem abraçar a causa, a predileção não é mais exclusividade dos judeus e sim dos mais pobres, dos pequenos e marginalizados (cf. Mt 21, 31; 25, 31-46) “não é porque o mereçam, mas porque precisam” (PAGOLA, 2013, p. 131). Deus não exerceu sua predileção sobre os pobres porque abominava os ricos, mas porque diante do contexto vivido - enquanto os ricos tinham alguma forma financeira que os amparasse – aos pobres restava apenas a providência divina e, não uma coincidência do destino, seriam eles os herdeiros deste Reino (Mt 5, 3) porque em vida não tiveram senão a vida como bem mais precioso. “Pobres são os que estão embaixo na história e os que são oprimidos pela sociedade e segregados dela” (SOBRINO, 1996, p. 126) e, ainda, “os pobres são os que socialmente são não pessoas, as forças de trabalho, o material humano; os ‘mais pobres entre os pobres’ eram e são, na sua maioria, velhas mulheres, das quais se diz que ‘não prestam mais para nada’” (MOLTMANN, 1996, p. 21).

O projeto começa com pobres sem esperança que perceberam no discurso de Jesus uma nova oportunidade de caminhar; dos doentes e deficientes que se compreendiam amaldiçoados por Deus e que libertos do mal poderia retornar à dinâmica social que lhes fora usurpada por condições alheias; de pecadores afastados e discriminados que foram resgatados para o convívio mesmo com um passado difícil e sem oportunidades, diante duma história onde o determinismo social sempre sobrepôs suas escolhas; de famintos que encontraram em Jesus não apenas aqueles que saciasse a fome como numa política assistencialista, mas que o permitisse compreender que pra além do pão de hoje, Deus veio para prover o pão de cada dia, o auxílio cotidiano, a dignidade de vida (Cf. BINGEMER, 2015, p. 43-44).

Por fim, um reino em que apenas Deus exerce a soberania, mas todos têm a responsabilidade na manutenção e na concretização deste. “Se Deus vem “reinar”, não é para manifestar seu poderio acima de todos, mas para manifestar sua bondade e torna-la efetiva” (PAGOLA, 2013, p. 126). Em Jesus, a humanidade é resgatada das amarras que ela mesma se colocou, é libertada do orgulho e da soberba que ela mesma se sujeitou e precisa de sua liberdade para que a graça de Deus possa voltar a plenificar-se aos corações humanos.

3. A expressão e pedagogia do Reino: as parábolas e os sinais

Diferente do seu predecessor na atividade profética – João, o batista – a dinâmica de Jesus é fazer um caminho diferente ao de conversão ou, pode-se dizer, posterior a esse processo. Já não precisa mais voltar ao deserto, viver a experiência e o caminho vivido pelos antepassados hebreus no caminho para a terra prometida e depois serem banhados no Rio Jordão para a remissão dos pecados (Mt 3, 1-12). O ministério do Cristo não leva ninguém para fora dos povoados, pois é Ele que vai ao povo para convidar todos a ingressar na sua proposta do Reino. “Jesus já não fala da “ira de Deus”, como o batista, mas de sua “compaixão”. Deus não vem como juiz irado, mas como pai de amor transbordante” (PAGOLA, 2013, p. 126).

Se era missão de Jesus inaugurar nas pessoas uma nova relação do humano com o divino, atestando a presença viva e atuante de Deus, para isso, se fazia necessária uma mudança de mentalidade, eis que Jesus se apropria de um fazer pedagógico para educar e formar aqueles novos seres humanos que habitariam o novo lugar: o Reino de Deus. “Jesus não fala, como seus contemporâneos, da futura manifestação de Deus, não diz que o reino de Deus está mais ou menos próximo. O Reino já chegou. Está aqui”. (PAGOLA, 2013, p. 121).

Essa pedagogia que visava não apenas a formação do novo homem e da nova mulher para a edificação do projeto divino e para a mudança da realidade, mas também, colocava as pessoas em um rompimento com a mentalidade de naturalização do sistema de opressão vigente, acontecia por meio de ensinamentos, os quais a tradição evangélica chamou “parábolas”⁸¹.

A Boa-Nova propriamente dita não significa somente: o tempo da salvação de Deus irrompeu-se, o novo mundo chegou, o redentor veio, mas também: a salvação foi enviada aos pobres! Jesus veio como redentor dos pecadores. As parábolas [...] não são primariamente apresentação do Evangelho, mas defesa e justificação dele, armas contra os críticos e inimigos da Boa Nova, que se exaltam quando Jesus prega que Deus quer interessar-se pelos pecadores, e que de modo especial se escandalizam por Jesus manter comunhão de mesa com os desprezados. (JEREMIAS, 1986, p. 126)

As histórias contadas por Jesus vistas sob um olhar contemporâneo são facilmente compreensivas e de livres interpretações, mas na pedagogia do Messias o intuito era impactar, incomodar – “Quem puder aceitar isso, que aceite” (cf Mt 19, 12) -, questionar a própria concepção que as pessoas tinham ao olhar para elas mesmas e ao enxergar a sua compreensão do divino. Como conceber o pastor que possui cem ovelhas e deixa noventa e nove para ir atrás apenas de uma que,

⁸¹ O Reino de Deus tem aparências modestas. Cresce a partir de uma semente muito pequena (Mt 13, 31); é tão modesto e está tão escondido como o fermento na massa (Mt 13, 33); chega e cresce no meio da humanidade como a semente que amadurece sozinha: “Acontece como o Reino de Deus como ao homem que lança a semente na terra: durma ele ou esteja de pé, de noite ou de dia, a semente germina e cresce, sem que ele saiba como” (Mc 4, 26-27). [...] O Reino de Deus suporta a oposição e a perseguição. Deus tolera a presença do joio no campo de trigo e a presença dos peixes maus ao lado dos peixes bons na rede. (COMBLIN, 2010, pp. 93-94)

por ventura se perdeu (cf. Lc 15, 1-7)? Segundo os critérios humanos isto foge da lógica, dado que o número de ovelhas que ainda restavam não implicava a necessidade de pôr em risco todas as outras apenas por uma.

Que pai, sendo tratado como morto ao lhe ser exigido por parte do seu filho uma herança, o receberia de volta e com festa (cf. Lc 15, 11-32)? A matemática humana é a do rancor, do desprezo, da indiferença, do esquecimento, da falta de perdão e até da cobrança de dívidas em juros. Que sentido tem apresentar um samaritano, aquele cujos judeus nutriam relevante repugnância dentro do seu sistema de pureza legal, sendo o único a ter compaixão do homem que estava caído no chão, quando outros dois homens de credibilidade passaram e nada fizeram (cf. Lc 10, 25-37)?

Jesus quer confrontar a imagem instrumentalizada de um Deus que parece mais agir segundo o homem do que propriamente na sua totalidade e liberdade de ser divino. Querem colocar em Deus todos os atributos do imaginário humano que está na justiça do “olho por olho, dente por dente” (cf. Mt 5, 38), que age segundo a série de prescritos sustentados pelo templo, que só perdoa nos períodos e de modos específicos (cf. Mt 18, 21-22), que manifesta sua ira diante dos pecados dos homens, muitos deles morais e rituais. “A eles Jesus diz: tão grande é o amor de Deus aos filhos perdidos e vocês aí ficam sem participar da alegria, sem amor, sem gratidão e com o sentimento de autojustificados. Sejam também vocês misericordiosos! Não sejam assim tão sem amor!” (JEREMIAS, 1986, p. 134).

A tentativa do Cristo é libertar Deus destas imagens e libertar a mente humana destas compreensões engessadas. Só o Senhor seria capaz de ir atrás apenas de uma ovelha perdida “e somente aquele que tem consciência duma grande culpa é que pode medir o que significa bondade” (JEREMIAS, 1986, p. 129). Só Deus seria capaz de acolher o filho mesmo depois de tudo que ele fez e celebrar o seu retorno, de compadecer-se do homem violentado e abandonado ao chão mesmo sendo discriminado pela sua condição de existir (Cf. BINGEMER, 2015, p. 43).

É Deus-amor o paradigma do novo homem e da nova mulher. E ao mesmo tempo que esse parâmetro de entender Deus era sugerido, as parábolas evocavam a reflexão acerca da dureza do coração humano (cf. Mc 3, 1-6), preso ao seu orgulho e as suas leis. Eis que algumas palavras ditas por Jesus podem, aparentemente, ofuscar a imagem amorosa pregada anteriormente para apresentar imagem divina irada ou disciplinadora.

A ira, contudo, em nada radicaliza a natureza divina, mas é antes um recurso pedagógico para que o homem possa auto refletir suas ações cruéis e frias. O homem que é punido porque foi perdoado, mas não soube perdoar (Mt 18, 23-35); o julgamento que separa ovelhas dos cabritos quando o critério foi a vontade gratuita que se pôde dedicar em vida aos outros, dedicando também

a Deus (Mt 25, 31-46). Fechar-se à sua misericórdia é trilhar o caminho da própria condenação, não porque Deus quis, mas porque o homem fechou-se a graça divina.

As parábolas também querem apontar para um Deus que provê vida e dignidade não mediante o que queremos, mas conforme precisamos: por isto, aquele que foi convidado tardiamente para trabalhar na colheita (Mt 20, 1-16), tem o mesmo salário de quem chegou primeiro, pois a este a necessidade de subsistência é a mesma e nem sempre foram dadas as mesmas oportunidades (MACARTHUR, 2015, p. 98).

A multiplicação dos pães realizada a uma relevante quantidade de pessoas que nada mais revela senão o dom gratuito da partilha, corrobora para compreender o Deus que sacia as necessidades humanas (Jo 6, 1-15). Ali, embora o relato deixe subentendido que era uma multidão faminta, poderiam existir pessoas dos mais variados ofícios e trabalhos, de agricultor a artesão, porém, a necessidade era a mesma: de pão e de vida. A estes e a estas condições de vida: Deus abraça e sacia. Enquanto os judeus fecham-se a lei como fim em si

Jesus, pelo contrário, vincula Deus com a vida; o principal é que os filhos desfrutem de uma vida mais digna e justa. Primeiro está o projeto de Deus, não a religião; a vida das pessoas, não o culto; a cura dos enfermos, não o sábado; a reconciliação social, não as oferendas que cada um leva ao altar; o acolhimento amistoso dos pecadores, não os ritos de expiação. (PAGOLA, 2015, p. 99)

Por isso, também os sinais são, pode-se dizer, uma atitude concreta para revelar o aproximar-se de Deus e da emergência do seu Reino. “A cura dos enfermos e a libertação dos endemoniados são sinal de uma sociedade de homens e mulheres sãos, chamados a desfrutar de uma vida digna dos filhos e filhas de Deus (PAGOLA, 2013, p. 113).

As curas, milagres e, de maneira geral como foi dito antes – os sinais – revelam uma democratização da graça de Deus que vem a todos por igual, que se manifesta sem depender da casta sacerdotal (Lc 17, 11-19), da centralidade do templo ou da lei enrijecida, mas é gratuita e livre (Jo 9, 1-17; Mc 5, 25-34). É na bonança e na dignidade para os pobres que Deus manifesta sua ação para além de critérios controlados por mãos humanas, como se o divino precisasse estar engaiolado, servindo aos parâmetros humanos – instrumentalizado – para que pudesse agir.

Deus se aproxima porque é bom, e é bom para nós que Deus se aproxime. Ele não vem defender seus direitos e ajustar as contas com quem não cumpre seus mandamentos. O que preocupa a Deus é libertar as pessoas de tudo quanto as desumaniza e as faz sofrer. O Reino de Deus que Jesus proclama corresponde ao que eles mais desejam: viver com dignidade (PAGOLA, 2013, p. 124).

Realizar uma cura na vida de alguém não era para Jesus motivo de vanglória ou para gerar sensacionalismo nas pessoas, mas sua ação era movida pela compaixão de um Deus que quer todos os seus filhos sadios. Seu intuito não era realizar mágicas mirabolantes ou um show de fantasias, mas apontar para as pessoas daquela época a direção, o horizonte sob o qual a vida humana deveria se orientar para a consolidação do Reino de Deus (Cf. LOWE, 2005, p. 83).

Jesus quer libertar a todos do processo de alienação em que foram subjugados: de acreditarem que a desgraça (cf. Mc 10, 46-52), a fome, a exploração, a doença, as possessões (cf Mt 12, 22-26) e até as deficiências (cf. Lc 5, 17-26) era fruto dos seus pecados ou de seus antepassados. Mudar a vida de um povo não consiste apenas em curar uma cegueira física, mas a cegueira pessoal, interna, que os impedia de enxergar a esperança mediante o sistema religioso e político que viviam (cf. MERZ; THEISSEN, 2015, p. 337-338).

A ressurreição de pessoas como nos apresentam os relatos evangélicos querem nos chocar diante não apenas da finitude da vida que, em Deus, é infinita e plena, mas também da falta de condições humanas que as pessoas tinham para viver e serem socorridas, para apresentar um sistema que mata e, ainda hoje, continua matando. Sobre estes, Jesus intervém concedendo vida, e trazendo à vida, resgata do coração de Jairo (cf. Mc 5, 21-43), da viúva de Naim (cf. Lc 7, 11-17) e das irmãs Marta e Maria (cf. Jo 11, 1-29), a esperança de seguir a vida.

4. A linha tênue da realidade do Reino: “agora já e ainda não”

Tendo analisado as compreensões acerca do Reino no que é, e como se manifesta nas palavras e ações de Jesus, resta confrontar as inquietações humanas diante da temporalidade deste Reino. No compêndio da literatura paulina onde estão textos mais antigos que os próprios Evangelhos, escritos pelo próprio Paulo, e outros posteriores, que teriam sido frutos do ministério paulino, é possível se perceber uma mudança na compreensão deste Reino.

Para os cristãos primitivos, o Reino estaria por vir – “ainda não” chegou – mas está muito próximo, por isso a chamada de Jesus e dos apóstolos para uma imediata preparação à chegada deste reino. Custa a eles perceber que esta vinda, se é que se quer um Reino apenas futuro, estava demorando e as gerações passando. Vale então voltar a mensagem de Jesus, a luz de suas mensagens e sinais, para compreender um Reino que já estava começando a acontecer, pois “completou-se o tempo e está próximo o Reino de Deus” (cf. Mc 1, 15). Logo, não deveria pensar que o Reino “‘Está aqui!’ Ou ‘Está ali!’, pois o Reino de Deus está no meio de vós!” (cf. Lc 7, 21).

Mesmo mediante sua morte, Jesus carregava na cruz, no sepulcro vazio e sua vida gloriosa a certeza de uma semente que foi plantada no coração dos homens e agora deveria germinar. Embora seus ensinamentos titubeassem entre o presente e o futuro, a verdade é que o Reino era a esperança que estava diante dos olhos dos homens e mulheres, e precisava ser abraçado com a mente, o coração e a vida.

A força de sua esperança levou-o a enxergar como imediatos os acontecimentos que deviam ainda demorar. A mesma esperança levou-o a ver, num só olhar, acontecimentos que deviam suceder-se com intervalos às vezes muito grandes. Jesus viu num só olhar a sua morte, a missão dos apóstolos, o fim do templo de Jerusalém, a vinda do Filho do Homem, como se tudo isso fosse acontecer no decorrer de uma geração. (COMBLIN, 2010, p. 96).

Se é válido compreender o Reino como uma realidade futura, é necessário vigiar pois tão logo, que essa temporalidade não deve ser vista segundo os critérios imediatistas humanos, ele chegará (cf. Mt 25, 1-13) e a humanidade deve estar pronta para recebe-lo e celebrar a comensalidade da união (cf. Mt 26, 29). Se, por outro lado, se dispõe a compreender como realidade já presente, concebe-se o Reino como um processo já iniciado e que precisa contar com a disponibilidade e o comprometimento de todos os cristãos para que as sementes germinadas por Jesus possam fincar raízes no mundo adicionado a terra o sal e a luz (cf. Mt 5, 13-16) para que possam tornar-se realidade os valores da justiça e da paz. Assim, Jesus entrega a missão aos discípulos e certifica que sua presença divina os acompanhará (cf. Mt 28, 19-20).

Essa confiança no Pai mostra a medida da sua esperança: “um planta e outro colhe” (Jo 4, 37). Ele plantou. Teve certeza de que outros iriam colher. O que pudesse acontecer no intervalo era do alcance do Pai, não era problema seu. O Espírito encarregar-se-ia do resto. O Espírito acompanharia os apóstolos e lhes inspiraria o modo de prolongar a ação dele até o fim dos acontecimentos (COMBLIN, 2010, p. 97).

O fato é que o testemunho foi passado (cf. Jo 13, 15). Seja o reino futuro ou presente, o agir cristão em ambas as situações precisa voltar-se para a mensagem do Mestre Jesus, permitindo que o ser cristão consista em fazer opções por ele, mas também pelas opções dele, de modo que a esperança do Reino que não morre, mas nasce da cruz, possa um dia encontrar sua plenitude. Convém, supõe-se, manter o devir da linha tênue “já e ainda não” para que o gênero humano não seja estático, mas constante movimento dialético na espera ou realização do Reino.

Considerações finais

Falar do Reino é falar da mola propulsora e da esperança que Jesus colocou em seu ministério terreno, e é também por assim dizer, a mesma motivação renovada no evento da ressurreição que mobiliza os cristãos a viver a sua fé, o discipulado e o seguimento a Jesus bem como a filiação dada gratuitamente por Deus.

Pensar sua realização, presente ou futura, compromete os cristãos de ontem e de hoje a compreender a dinâmica deste Reino que foi implantada, mas tal como semente ou árvore precisa ser cultivada todos os dias e em todos os tempos, mediante os ensinamentos e sinais realizados por Jesus e que chegaram à contemporaneidade pela tradição evangélica e cristã.

Retornar aos textos como experiência de fé das comunidades dos evangelistas e conservação daquilo que Jesus teria feito, dito e vivido é adentrar na centralidade daquilo que foi seu maior propósito, anunciar o Reino de Deus. Mas é também, e sobretudo, redescobrir a raiz da fé cristã e os princípios e valores que devem se manifestar nas ações humanas para que o agir de Deus torne-se manifesto e concreto no meio do povo, dado que Ele armou sua tenda na humanidade e como dizem os ditos populares, “veio para ficar”.

Referências

A BÍBLIA: Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2015.

BINGEMER, Maria Clara. Jesus Cristo: servo de Deus e Messias glorioso. São Paulo: Paulinas, 2015.

COMBLIN, José. Jesus de Nazaré. São Paulo: Paulus, 2010.

FITZMEYER, J. A. Catecismo cristológico: Respostas do Novo Testamento. São Paulo: 2007.

JOACHIM, Jeremias. As parábolas de Jesus. São Paulo, Paulus, 1986. Nova Coleção Bíblica.

LOWE, William P. Introdução à cristologia. São Paulo: Paulus, 2005.

MACARTHUR, Jonh. As Parábolas de Jesus. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2015.

MERZ, Annette; THEISSEN, Gerd. O Jesus histórico: Um manual. São Paulo: Loyola, 2015.

MISSAL ROMANO. São Paulo: Paulus, 1992.

MOLTMANN, Jürgen. Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

PAGOLA, José Antônio. Jesus: aproximação histórica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

PAGOLA, José Antônio. Recuperar o projeto de Jesus. São Paulo, SP: Paulus, 2016.

SOBRINO, Jon. Jesus, o libertador. Petrópolis, RJ. Vozes: 1996.

UM ENSAIO SOBRE A HOMILIA CATÓLICA NO BRASIL E SEU CARÁTER POLIFÔNICO E COMUNICATIVO

*Rita de Kássia Pontes Silva*⁸²

Resumo

Um dos objetivos da homilia é colaborar para que o Evangelho seja melhor compreendida pelos fiéis reunidos. Há ainda um grau de desconhecimento sobre a estrutura do gênero homilia e sobre o seu caráter comunicativo e formativo. Cada pregador segue uma linha particular de homilia, partindo de um ponto comum – a efusão e proclamação da mensagem da Palavra de Deus - mas colocando suas próprias vozes a serviço do gênero, que recebe ainda a influência de quem o ouve, incorporando à sua realidade de vida e comportamento. A problematização da presente pesquisa parte do questionamento: a homilia é encarada como gênero discursivo que permite tomada de consciência e mudança comportamental ao ser comunicada ou é apenas vista como um repasse feito pelo ministro ordenado das mensagens evidentes do Evangelho? Como ocorre essa comunicação é um dos pontos a serem aqui discutidos, visando a homilia como um importante instrumento dentro do campo religioso. Para isso, analisaremos algumas homilias do tempo do Advento de 2019 que servirão de base para investigarmos e evidenciarmos as hipóteses aqui levantadas. Esperamos, portanto, apresentar os aspectos característicos da homilia como um gênero discursivo, polifônico, comunicativo e sua capacidade em influenciar e modificar comportamentos e atitudes.

Palavras - chave: Homilia. Discurso. Comunicação

Introdução

Durante toda a minha vida, desde muito cedo, a vivência dentro da Igreja Católica despertou-me muita curiosidade, principalmente no aspecto da preparação dos sacerdotes para a celebração da Missa e, em particular, a homilia proferida naquela ocasião. Já tive contato com

⁸² Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) bolsista PROSUC / CAPES, Especialista em Literatura Brasileira (FAFIRE), graduada em Letras pela UFPE. Professora da Rede Estadual de Educação de Pernambuco, atuando como técnica de Língua Portuguesa na Gerencia de Políticas Educacionais de Jovens, Adultos e Idosos – GEJAI, na Secretaria Estadual de Educação (SEE-PE). E-mail: rkassiapontes@gmail.com

muitos padres que apresentam maneiras de pregar muito diferentes uns dos outros, desde a linguagem, a intertextualidade, a duração, até a reação das pessoas ao meu redor durante a realização da pregação. Dependendo do jeito como a homilia é conduzida, as reações das pessoas variam desde apenas ouvir até a expressar emoções com risos ou lágrimas, entre outras.

Como participante assídua, comecei a querer compreender como seria o processo de estudo dos seminaristas deste gênero em particular para fazer as homilias, bem como entender as estratégias que os padres usam para realizá-las na sua vida pastoral e o que as pessoas entendem sobre o gênero homilia a partir de suas opiniões.

Conversando com alguns sacerdotes, seminaristas e leigos participantes das missas nas paróquias que frequento, pude perceber que há ainda um certo grau de desconhecimento sobre a estrutura do gênero homilia e sobre o seu caráter comunicativo e formativo, como também ficou evidente pro parte de quem ouve que muitas vezes ela se apresenta como uma fala retrógrada, cansativa ou até mesmo ineficaz, pobre em elementos comunicativos. Também ficou evidente que cada pregador segue uma linha particular de homilia, partindo de um ponto comum – que é a efusão e proclamação da mensagem da Palavra de Deus - mas colocando suas próprias vozes a serviço do gênero, que recebe ainda a influência de quem ouve a homilia, incorporando à sua realidade de vida e comportamento. Então ficam alguns questionamentos: e a eficácia da homilia? Como mensurar, perceber seus efeitos? Como é feita a avaliação da homilia por parte de quem prega e por parte de quem ouve?

Daí surgiu a ideia de estudar de forma mais aprofundada o gênero homilia.

De acordo com alguns autores como Buyst (2001), Carvalho (1993) e Maldonado (2004), a origem da homilia data de muito antes do Cristianismo, com o povo bíblico de Israel, consistindo como uma espécie de conversa familiar. É uma oratória sagrada, com raízes nas celebrações litúrgicas. Gonçalves (2012) afirma que a homilia surgiu na Mesopotâmia há três mil anos, sendo utilizada pelos sacerdotes com o objetivo de convencer seus discípulos da existência e manifestação dos deuses naquele momento cultuados. Além disso, servia para “auxiliar a necessidade que os sacerdotes tinham de prestar contas das receitas e gastos das corporações a que pertenciam e faziam suas prédicas em defesa da existência miraculosa dos deuses do paganismo” (GONÇALVES, 2012, p. 33). O Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) lança em 1983 um texto sobre a homilia, com algumas características evidenciadas na história do povo hebreu em suas sinagogas e na consolidação do Cristianismo, quando passa a ser uma prática discursiva recorrente entre Jesus e seus apóstolos e se prolonga em toda a história da Igreja Católica até os dias de hoje. Após o Concílio Vaticano II, a homilia ganha um espaço fixo nas celebrações da Missa, com o objetivo

principal de instruir sobre os trechos bíblicos lidos durante a celebração em preparação ao banquete Eucarístico. A ciência que estuda a pregação cristã proferida no seio da comunidade reunida é a Homilética, estudada nos seminários católicos pelos jovens que decidem ser sacerdotes, os seminaristas.

Um dos primeiros objetivos da homilia é colaborar para que a palavra cristã seja melhor compreendida pelos fiéis reunidos. Para Buyst (2001) a homilia serve antes de tudo para encorajar, animar, exortar, consolar e falar dos mistérios da fé, levando os que a ouvem a uma participação ativa e consciente, e isso é função do sacerdote, que também depende da participação do fiel durante a homilia para que esta tenha resultados eficazes para “produzir frutos”. É a mensagem enviada que exige uma resposta, e que nos faz, pautado em Bakhtin (2000), definir a homilia como um gênero discursivo, pois ela constitui, de fato, um enunciado relativamente estável do ponto de vista litúrgico, porque sua finalidade é a compreensão da mensagem que se transmite ao fiel pelo celebrante e porque se constitui a partir das relações estabelecidas com outros enunciados, entre os quais os textos da Bíblia. Para o autor, toda compreensão exige uma resposta, e a compreensão responsiva é a fase inicial para uma resposta que o locutor (no caso o celebrante) espera de sua homilia pelo ouvinte.

Segundo Marcuschi e Dionísio (2007), “não se pode confundir oralização com oralidade”. Assim, como textos que têm uma realização oral, no caso aqui especificamente a homilia, os gêneros orais possuem características da língua falada. Para os autores, para caracterizar a fala é preciso levar em conta que o que a define enquanto tal são as atividades tipicamente desenvolvidas nos processos de textualização, as quais os autores chamam de “procedimentos de formulação textual da fala” (MARCUSCHI; DIONÍSIO, 2007). Além disso, é preciso lembrar que a fala constitui um modo de produção textual interativa, que envolve cooperação e envolvimento direto dos interlocutores e, por isso, os processos e atividades que a constituem devem ser abordados levando isso em consideração.

Cabe ressaltar ainda que, por meio da homilia, a Igreja Católica, segundo sua doutrina, pretende anunciar ao mundo uma palavra capaz de promover a justiça, a unidade, a paz e a defesa da vida, posicionando-se como reivindicadora e defensora das pessoas, principalmente com o objetivo de abrir um diálogo com o mundo contemporâneo e suas demandas, bem como o diálogo entre a Igreja e seus fiéis. O intuito da homilia é, então, a aplicação da mensagem bíblica ao aqui e agora da vida humana. Porém, o que podemos perceber nos dias atuais é uma variedade de situações: muitos padres que conseguem se expressar bem e as pessoas compreendem a mensagem

emitida, outros padres que não conseguem emitir de forma compreensível a mensagem, não despertando as pessoas para uma compreensão responsiva eficaz.

No caso da linguagem, em especial a dos padres, percebe-se que os anos de estudo para a formação teológica, filosófica, os documentos da Igreja levam os sacerdotes a usarem uma linguagem erudita nas homilias. Como então o sacerdote pode tornar comum a linguagem usada nas homilias? É preciso que o emissor se coloque no lugar do ouvinte para perguntar-se o que ele vai entender. A homilia, por fazer parte de um culto religioso, não é um discurso qualquer, mas está legitimada pela força coerciva da religião e da fé.

Ao levarmos em consideração o princípio dialógico que permeia as manifestações discursivas, bem como a intensa dominação ideológica exercida pelo discurso religioso em nossa sociedade, calcaremos nosso estudo na intencionalidade de demonstrar que até mesmo um discurso cristalizado como o religioso sofre atravessamentos de dizeres de outros discursos. De tal modo, abordaremos no presente texto, a partir da teoria da Análise do Discurso de linha francesa, além dos postulados teóricos imprescindíveis de Pêcheux e Foucault, a contribuição inegável para os estudos do discurso da teoria dialógica de Bakhtin. Consultaremos também documentos oficiais da Igreja Católica que normatizam e tecem comentários sobre a homilia.

Sendo um ser comunicacional desde sua origem, reconhecendo seu corpo e a relação com o ambiente, com o corpo alheio, com o surgimento da fala, da escrita e da imprensa até os meios digitais e eletrônicos atuais, o homem foi desenvolvendo seu pensar e interagir com o exterior e elaborou meios de expressar a linguagem sempre interligados com o Criador e o que ele oferecia e o novo que surgia a cada dia. Isso, à princípio, construía vínculos de harmonia entre Deus e os seres e os seres entre si, e o que se esperava era um mundo solidário e pacificado, mas não aconteceu exatamente assim. A sociedade ia se constituindo com bases marcadas em atitudes individualistas e, algumas vezes, depressivas. A fé, também criada na evolução visando ligar a criatura ao Criador, precisava ser renovada. Qual o papel então da Igreja aqui, nesse processo comunicativo de reacender a chama da fé e transmiti-la?

A análise do discurso de linha francesa ultrapassa a dicotomia saussureana língua/fala para a relação entre língua e discurso, gerando com isso algumas polêmicas, pois o conceito de discurso ocupa um lugar particular entre a língua e a fala. A AD opera com a noção de formação discursiva como componente da formação ideológica. Sendo assim, o discurso pode ser compreendido como um conjunto de enunciados que derivam de uma mesma formação discursiva. Segundo PÊCHEUX (apud ORLANDI, 1987), o funcionamento discursivo é marcado pelo modo como se representam os interlocutores entre si e a relação que mantêm com a formação ideológica. Para ORLANDI

(1987), o funcionamento discursivo está atravessado pela tipologia. As marcas são determinadas pela estruturação, que por sua vez determina o tipo de relação de interlocução, entre locutor e ouvinte dentro do discurso religioso: autoritária, polêmica ou lúdica. As condições de produção determinam o tipo que pode ser reconhecido através do critério de reversibilidade entre locutor e ouvinte, que pode chegar a zero na interlocução autoritária, viver a plenitude na interlocução lúdica e acontecer sob determinadas condições na interlocução polêmica. Um enunciado, por ser um evento único e irrepitível, deve levar em consideração as condições de produção, ou seja - tempo, lugar, papéis representados pelos interlocutores, imagens recíprocas, relações sociais, e objetivos visados no momento da interlocução - responsáveis pela constituição do sentido do enunciado.

Essa situação toda denomina-se enunciação e determina por que o que se diz é dito. Algumas destas condições são os operadores argumentativos, os marcadores de pressuposição, os tempos verbais, os índices de polifonia, os índices de modalidade ou indicadores modais, etc... De acordo com a escolha das modalidades a serem usadas, o locutor obriga o interlocutor a aceitar o seu discurso como verdadeiro, procurando impor seus argumentos, como no caso das modalidades do tipo: “é certo”, “é preciso”, “é necessário”, “não poder haver dúvidas”, etc. ORLANDI (1987) Na análise proposta pela autora, o discurso religioso é caracterizado como autoritário, uma vez que quem fala é a voz de Deus, através do padre, do pregador, ou seja, o representante de Deus.

Entretanto, um texto pode ser configurado por tipos distintos de discurso, o que caracteriza a intertextualidade ou heterogeneidade, um dos mais poderosos fatores da textualidade, que sustenta em seu interior a argumentatividade, fator básico da textualidade (KOCH, 1986), relacionada com a polifonia, que pode ser definida como a incorporação, ao próprio discurso, das vozes de outros enunciadores ou personagens discursivos —o(s) interlocutor(es)- , terceiros, a opinião pública em geral ou o senso comum, ou seja, o coro de vozes que se manifesta normalmente em cada discurso, visto ser o pensamento do outro constitutivo do nosso, não sendo possível separá-lo radicalmente- o que permite afirmar que a produção do sentido é inteiramente condicionada pela alteridade. Assim, a heterogeneidade, ou polifonia em sentido amplo, é o lugar da constituição do sentido do texto.

Nesse ínterim, torna-se considerável subsidiarmos o trabalho em questão com a noção de interdiscurso. Maingueneau (1993), afirma que o interdiscurso consiste em um processo de reconfiguração incessante no qual uma formação discursiva é levada a incorporar elementos pré-construídos. Desse modo, ocorre uma reconfiguração da formação discursiva, onde se incorpora novos elementos de outras formações discursivas e/ou os elementos próprios da formação discursiva se movimentam numa relação de se organizarem para uma repetição ou para um apagamento. Ao levarmos em conta que esse “diálogo entre discursos” se dá por meio de sujeitos

sociais, o discurso nem sempre demonstrará uma harmonia ideológica, podendo implicar em conflitos, relações de dominação e resistência, já que “a palavra é a arena onde se confrontam aos valores sociais contraditórios, os conflitos da língua refletem os conflitos de classe no interior mesmo do sistema” (Bakhtin, 2000), bem como que o que vemos é governado pelo modo como vemos e este é determinado pelo lugar de onde vemos. Assim, o discurso variará se os interlocutores fizerem ou não parte do mesmo grupo social, ocuparem posições inferiores ou superiores na hierarquia social, bem como se estiverem unidos por laços sociais, como de pai, mãe, marido. O sujeito tece seu discurso polifonicamente, num jogo de várias vozes cruzadas que se complementam, se relativizam, ou se contradizem. Aquele que prega, realizando a sua função missionária e evangelizadora, procura conhecer sua comunidade para identificar aqueles que já estão em comunhão com Deus, mas principalmente aqueles que ainda não estão.

De acordo com Sbardelotto (2020), as raízes da comunicação (o cum-munus, oikos e polis) demandam gerar relações na construção de um ambiente comum favorável a todos e organizado por todos, no qual se percebe a ação de Deus de gerar e dar sentido, de possibilitar ao homem participar de sua criação e relacionar-se com ela de forma a construir sua identidade pela alteridade. A cultura do encontro possibilita enxergar o processo comunicativo como construtor de sentido, dinâmica alterizante e diálogo discursivo sempre atualizado para transformar a realidade. Tem assim como modelo mister Jesus, com seu lugar de fala sempre demarcado pela linguagem do povo e do corpo. Ele, portanto, é o exemplo a ser seguido pelo comunicador cristão e todo o seu processo místico de comunicar, experimentando na sua espiritualidade a dialogicidade da palavra divina, com muito cuidado para não perder a essência por causa de padrões estéticos ou de profissionalidade, não deixando que a mundanidade e o mundanismo espiritual atrapalhem a comunicação da Verdade (que aqui é grafada maiúscula por ser referência ao Evangelho), comunicação esta que deve fugir de todo superficialismo, proselitismo e exibicionismo.

Assim, a função da homilia não é apenas explicar os textos bíblicos, mas é preciso ligá-los com a realidade da comunidade para fazer a comunidade refletir, abrindo os fieis à conversão e à transformação pessoal e da sociedade, sem deixar de lado sua relação com Deus. E aqui retomamos a exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, do Papa Francisco, encíclica com características de convite a esclarecer e didatizar a evangelização e o anúncio da fé com um estilo alegre, a mesma alegria do encontro com Cristo, por meio de um diálogo inovador e a proposição de uma via da beleza para enxergar novos sinais, novas formas de transmitir a mensagem por meio da tríade encontro / diálogo / anúncio e com os princípios de que o tempo, a unidade, a realidade e o todo são superiores ao espaço, ao conflito, à ideia e à parte.

Conclusão

A comunicação da alegria do Evangelho deve ser para todos, sem exclusão, sem distinção, mediadora da construção de uma cidadania responsável e alterizante, sempre de encontro ao outro, de forma misericordiosa, pobre com os pobres, encarnada, sentida. Pode ser de forma direta o anúncio da lógica da boa notícia, ou como sugere o Papa, por novas metáforas, como os óculos para enxergar, a semente em terra boa, o pão partilhado, este último como símbolo da reciprocidade, da multiplicação, da generosidade criativa. Cada metáfora exige uma interpretação, e cada interpretação elenca seus significados coletivos e particulares. Distintas, diversas, mas verdadeiras e autênticas, comprometidas na comunicação da essência da palavra divina.

Referências

- BAKHTIN, M. Estética da criação verbal. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BRAIT, Beth. O discurso sob o olhar de Bakhtin. In: *Análise do Discurso: as materialidades do sentido* (org. Maria do Rosário Gregolin e Roberto Baronas). São Carlos: Claraluz Editora, p. 19-30, 2003..
- BUYST, I. Homilia, partilha da palavra. São Paulo: Paulinas, 2001.
- CARVALHO, D. Homilia: a questão da linguagem na comunicação oral. São Paulo: Paulinas, 1993.
- CELAM. Homilia. São Paulo: Paulinas, 1983.
- GONÇALVES, Duarte Manuel Caldas. Homilia e Ministério da Palavra. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2012.
- KOCH, Ingedore G. Villaca. *A inter-ação pela linguagem*. São Paulo: Contexto. 1992.
- _____. *Argumentação e linguagem*. 2 ed. São Paulo, Cortez, 1987.
- MARCUSCHI, Luiz Antônio; DIONISIO, Angela Paiva (Org.). *Fala e Escrita*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- MAINGUENAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. 2 ed. Trad. Freda Indursky. Campinas: Pontes, 1993.
- _____. *Análise do discurso; a questão dos fundamentos*, p. 65-74. *Cad. Est. Lingüísticos*. V 19, 1990.

MALDONADO, L. A homilia: pregação, liturgia, comunidade. Tradução Isabel F.L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1997.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso. 2 ed. E rev. e aum. Campinas: Pontes. 1987.

_____. A análise de discurso: algumas observações. Campinas: D E L T A, Vol. 1. 1986.

_____. Palavra, fé, poder. Campinas: Pontes, 1998.

PÊCHEUX, Michel. Semântica e discurso. Uma crítica à afirmação do Óbvio. Trad. Eni. Pulcinelli Orlandi. et. al. Campinas: Ed. UNICAMP, 1995.

PERI, Vittorio. Homilia: não lançar palavras ao vento. Trad. de José J. Queiroz. São Paulo: Editora Ave Maria, 2014.

SBARDELOTTO, Moisés. Comunicar a fé. Por quê? Para quem? Com quem? Petrópolis: Vozes, 2020.

TRAVAGLIA, Luiz Carlos. A caracterização de categorias de textos: tipos, gêneros e espécies. Alfa: Revista de Linguística, v. 51, p. 39- 79, 2007

TRUDEL, Pe. Jacques. Homilia – Formação e arte de comunicar. São Paulo: Paulus, 2015

OS PRINCÍPIOS PARA A EVANGELIZAÇÃO A PARTIR DA EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*, DO PAPA FRANCISCO

Tiago Cosmo da Silva Dias⁸³

Resumo

As rápidas mudanças do mundo contemporâneo têm exigido sempre novos métodos no anúncio do Evangelho. Este artigo pretende destacar quais são os princípios para a pastoral que o Papa Francisco elencou na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, lançada em 2013 e que, como ele escreveu, continha um caráter programático para a missão da Igreja no mundo todo.

Palavras-Chave: Pastoral; Papa Francisco; Evangelização.

Introdução

Em outubro de 2012, aconteceu a 13ª Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, com o tema “A nova evangelização para a transmissão da fé cristã”. Como resultado e fruto da visão pastoral e latino-americana do Papa Francisco, que subira a Sé de Pedro em março de 2013, nasceu a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, na qual o bispo de Roma fazia presente, mais uma vez, a essência da Igreja, que é a evangelização, e dizia sonhar “com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual que à autopreservação” (EG 27).

De fato, o sonho do Sumo Pontífice valia para a Igreja de todo mundo, visto que, como ele mesmo escreveu, suas palavras continham “um significado programático” (EG 25). Para ele, era preciso “avançar no caminho duma conversão pastoral e missionária, que não pode deixar as coisas como estão” (EG 25). Por isso, desde que assumiu o governo da Igreja, muito tem se falado em reforma e mudança de ares, já que “a eclesiologia do Papa Francisco não é feita somente de teorias, ideias ou concepções, mas de ações e gestos densos de significado cristológico, antropológico e eclesiológico” (AURÉLIO, 2016, p. 195).

É importante lembrar que todo projeto é composto de dois elementos básicos: o utópico e o estratégico. O segundo está a serviço do primeiro e visa a concretizá-lo

⁸³ Mestrando no Programa de Estudos de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), sob orientação do Professor Doutor Ney de Souza. E-mail para contato: pe.tiagocosmo@gmail.com

mediante ações planejadas e avaliadas. O primeiro é, por sua vez, a fonte que alimenta permanentemente o segundo, sem deixar a rotina tragá-lo em sua inércia, quando as forças contrárias advêm com autoridade tradicional ou com força de eficiência racional. É da utopia anunciada que nasce um projeto de mudança, desde onde fala um líder novo que atrai pela força que emana de si mesmo ou um grupo de adeptos e de companheiros colaboradores (PASSOS, 2013, p. 90).

Neste ano, completam-se sete anos da promulgação do projeto oficial do Papa Francisco, se assim se pode dizer, que, no atual contexto eclesial, não pode entrar no *corpus ecclesiae* como “mais um”, mas deve ser constantemente revisitado se, no que diz respeito à missão evangelizadora, a Igreja pretende progredir.

1. O *como* da evangelização

O mandato evangelizador provém do próprio Cristo (cf. Mt 28,19-20; Mc 16,16). Trata-se de uma missão que diz respeito a todos os cristãos, que “têm o dever de anunciá-Lo sem excluir ninguém, e não como quem impõe uma nova obrigação, mas como quem partilha uma alegria” (EG 14). De fato, “a alegria tem sempre uma dimensão de extravasamento, de comunicação: quem se alegra quer comunicar de algum modo o motivo profundo de sua felicidade para que também os outros possam se alegrar” (COSTA, 2014, p. 151).

Esta missão, por sua vez, é derivada do sacramento do Batismo que, ao fazer daquele que o recebe filho de Deus, membro de Cristo e da Igreja, também incita ao exercício evangelizador. É neste espírito, inclusive, que o Papa Francisco propõe que cada cristão repita com insistência e sem medo: “*Eu sou uma missão nesta terra e para isso estou neste mundo*” (EG 273). A missão, não é algo que se escolhe, mas que se apresenta ontologicamente.

Em virtude do Batismo recebido, cada membro do povo de Deus tornou-se discípulo missionário (cf. Mt 28,19). Cada um dos batizados, independentemente da própria função na Igreja e do grau de instrução da sua fé, é um sujeito ativo de evangelização, e seria inapropriado pensar num esquema de evangelização realizado por agentes qualificados enquanto o resto do povo fiel seria apenas receptor de suas ações. [...] Cada cristão é missionário na medida em que se encontrou com o amor de Deus em Cristo Jesus; não digamos mais que somos “discípulos” e “missionários”, mas sempre que somos “discípulos missionários” (EG 120).

Nesse sentido, Francisco direcionou a Igreja àquilo que o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) já tentara: *aggiornamento* (atualização) e *ressourcement* (volta às fontes), propondo

caminhos para o *modus operandi* da evangelização que, por mais óbvios que possam parecer, muitas vezes acabaram por ser sublimados.

1.1 O início a partir do Coração do Evangelho e o respeito à hierarquia de verdades

O Papa Francisco lembra à Igreja que todas as verdades reveladas procedem da mesma fonte divina e são acreditadas com a mesma fé, mas algumas delas são mais importantes por exprimirem o que, de fato, é o coração do Evangelho. Neste núcleo, se sobressai “a beleza do amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo morto e ressuscitado” (EG 36).

Isso equivale a dizer que é a partir deste núcleo que devem emergir as demais verdades, sem, no entanto, desmerecê-las em nada, mas dando-lhes uma “proporção adequada” (EG 38). Aliás, o Papa até se propõe a dar exemplos:

[...] se um pároco, durante o ano litúrgico, fala dez vezes sobre a temperança e apenas duas ou três vezes sobre a caridade ou sobre a justiça, gera-se uma desproporção, acabando obscurecidas precisamente aquelas virtudes que deveriam estar mais presentes na pregação e na catequese. E o mesmo acontece quando se fala mais da lei que da graça, mais da Igreja que de Jesus Cristo, mais do Papa que da Palavra de Deus (EG 38).

O anúncio, escreve o Papa, deve concentrar-se no “essencial, no que é mais belo, mais importante, mais atraente e, ao mesmo tempo, mais necessário” (EG 35), simplificando a proposta sem, no entanto, fazê-la perder a profundidade do que ensina.

Não se trata, porém, de acolher na Igreja somente “os perfeitos”, especialmente do ponto de vista canônico; mas, sim, de lhe apresentar a projeto de amor realizado em Cristo, para então ouvir aquele que chega. Ainda que reconhecendo a importância da doutrina, segundo Miranda (2017, p. 14) não se pode isolá-la do núcleo do Evangelho, caso contrário se pode cair em meras opções ideológicas, ou se prender a uma formulação que já não transmite mais a substância da mensagem.

1.2 A atenção à potencialidade imprevisível da Palavra

O evangelizador nunca deve se esquecer da “liberdade incontável da Palavra” (EG 22) que, segundo o Papa Francisco, é eficaz por si e sob formas tão diversas que muitas vezes supera as previsões e rompe com os esquemas pré-estabelecidos.

Na verdade, o apelo à escuta e à meditação da Palavra de Deus já estava presente desde 2010, quando o então Papa Bento XVI promulgou a exortação apostólica *Verbum Domini*, fruto do sínodo sobre a Palavra de Deus na vida e na missão na Igreja. Ali se afirmou:

De fato, a Igreja funda-se sobre a Palavra de Deus, nasce e vive dela. Ao longo de todos os séculos de sua história, o Povo de Deus encontrou sempre nela a sua força, e também hoje a comunidade eclesial cresce na escuta, na celebração e no estudo da Palavra de Deus (VD 3).

Fato é que o apelo do Papa Francisco tem em vista, sobretudo, aquele reconhecimento, por parte dos cristãos, de que a Palavra é como aquela semente que, uma vez lançada à terra, cresce por si, mesmo quando o agricultor dorme (cf. Mc 4,26-29). No respeito à Palavra, o papa argentino ensina a respeitá-la como tal, sem a ânsia hodierna de querer manipulá-la àquelas interpretações que, muitas vezes, acabam por deseducar e infantilizar a fé, já que, por si mesmo, “o Evangelho dá respostas às necessidades mais profundas das pessoas” (EG 265).

Além disso, ainda que de modo implícito, o Papa convidava a Igreja à olhar a mística que há por detrás da pastoral e da evangelização; ou seja, nem tudo depende da ação e da criatividade do evangelizador em si mesmo, mas sim do próprio Deus que, através de Sua Palavra, é capaz de transformar os corações.

1.3 “Primeirar”, envolver-se, acompanhar, frutificar e festejar

A comunidade missionária toma a iniciativa; ou, para usar o neologismo do Papa, “primeira” (EG 24). Isso significa dizer que ser missionário é, depois de experimentar o amor do Senhor, saber ir à frente, ir ao encontro, procurar os afastados e chegar às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos. Ao mesmo tempo, a comunidade missionária também se envolve na vida dos outros, encurta as distâncias e se abaixa, acompanhando a humanidade em todos os seus processos, por mais duros e demorados que sejam, visto que a evangelização sempre exigirá paciência. Neste espírito, a comunidade precisa aprender a frutificar, ou seja, a manter-se atenta aos frutos, porque o Senhor a quer fecunda, e, por fim, à medida que reconhece os frutos, sabe festejar cada pequena vitória; cada passo à frente que se deu na evangelização (EG 24).

Os cinco passos que, praticamente, sintetizam a missão da Igreja, exigem também uma verdadeira conversão. Nem sempre é fácil sair da comodidade, do lugar de segurança e da zona de

conforto, mas a “Igreja em saída revela-se através de seus filhos e fiéis ‘em saída’, num ‘êxodo’ contínuo em busca do outro” (TAVARES, 2014, p. 213).

Com isso entendemos que o Papa Francisco anuncia um tempo de evangelização marcado pela saída do encontro do outro; pela necessária escuta do outro; pelo toque afetuoso que revela o comprometimento; pelo olhar que faz o outro acreditar que está sendo amado (TAVARES, 2014, p.214).

De certa forma, os cinco passos propostos pelo Papa recordam que o êxito da nova evangelização e da pastoral “dependem” da maneira com a qual a Igreja se aproxima das pessoas, como as escuta e percebe suas inquietações.

1.4 A necessidade da ousadia e da criatividade

A pastoral em chave missionária exige o abandono do cômodo critério pastoral ‘fez-se sempre assim’. É preciso, segundo Francisco, repensar objetivos, estruturas, estilo e métodos evangelizadores (EG 33). Na realidade, este apelo do Papa está em conformidade com o que pedia o documento conclusivo da V Conferência do Episcopado Latino-Americano e Caribenho (CELAM), do qual o próprio Francisco foi um dos redatores, ainda quando cardeal. O documento lembrava que “a conversão pastoral de nossas comunidades exige que se vá além de uma pastoral de mera conservação para uma pastoral decididamente missionária” (DAp 370).

De fato,

[...] se deixamos que as dúvidas e os medos sufoquem toda ousadia, é possível que, em vez de sermos criativos, nos deixemos simplesmente ficar cômodos, sem provocar qualquer avanço e, neste caso, não seremos participantes dos processos históricos com a nossa cooperação, mas simplesmente espectadores de uma estagnação estéril da Igreja (EG 129).

Nesse sentido, o Papa pede ousadia até mesmo para que se reconheça costumes que, apesar de radicados na vida do povo fiel, hoje já não são interpretados da mesma maneira, a ponto de a mensagem não ser percebida de modo adequado (EG 41).

1.5 O necessário testemunho

Francisco faz o seu apelo para que evangelizem, especialmente, com a vida, o que, na sua análise, é uma tarefa diária. Ele chama essa dinâmica de “pregação informal”, porque pode se realizar durante uma conversa. “Ser discípulo significa ter a disposição permanente de levar aos outros o amor de Jesus; e isto sucede espontaneamente em qualquer lugar: na rua, na praça, no trabalho, num caminho” (EG 127).

Neste sentido, inclusive, o Papa chega a propor uma espécie de roteiro para o que ele chama de “pregação informal”, que se inicia com um simples diálogo pessoal, no qual o outro lhe abre o coração, e se conclui com uma oração que se relacione com as preocupações que a pessoa manifestou. Essa atitude, segundo Francisco, fará com que o irmão sinta que foi ouvido e interpretado; “que a sua situação foi posta nas mãos de Deus e reconhecerá que a Palavra de Deus fala realmente à sua própria vida” (EG 128).

Em síntese, “anunciar Cristo significa mostrar que crer n’Ele e segui-Lo não é algo apenas verdadeiro e justo, mas também belo, capaz de cumular a vida de um novo esplendor e de uma alegria profunda, mesmo no meio das provações” (EG 167).

2. As condições para a evangelização

No último capítulo da exortação apostólica, que o Papa chama de *Evangelizadores com Espírito*, depois de discorrer sobre as tentações em que podem cair os membros a Igreja (cf. EG 76-109) e sobre a importância da pregação, lançando a responsabilidade aos pastores (cf. EG 135-175), Francisco destaca duas características essenciais que todo evangelizador deve, *sine qua non*, ter, sob o risco de fracassar.

Antes, porém, já insiste que a Igreja precisa de evangelizadores que rezam e trabalham e que, portanto, não valem para hoje as propostas místicas distantes de um compromisso social, assim como também não servem as ações sociais sem uma espiritualidade que, verdadeiramente, opere uma transformação no coração (EG 262).

Neste espírito, a primeira característica que o evangelizador deve ter é a comunhão com Jesus Cristo. Para Francisco, a motivação inicial para evangelizar é o amor que se recebe de Jesus; aquela experiência de ser salvo por Ele que impele a amá-Lo cada vez mais (EG 264). De fato, o primeiro passo para se decidir a comunicar o Evangelho é “contemplá-lo com amor, é deter-se nas suas páginas e lê-lo com o coração” (EG 264).

[...] Não se pode perseverar numa evangelização cheia de ardor, se não se está convencido, por experiência própria, que não é a mesma coisa ter conhecido Jesus

ou não O conhecer, não é a mesma coisa caminhar com Ele ou caminhar tateando, não é a mesma coisa poder escutá-Lo ou ignorar a sua Palavra, não é a mesma coisa poder contemplá-Lo, adorá-Lo, descansar n'Ele ou não o poder fazer. Não é a mesma coisa procurar construir o mundo com o seu Evangelho em vez de fazê-lo unicamente com a própria razão. [...] O verdadeiro missionário que não deixa jamais de ser discípulo, sabe que Jesus caminha com ele, fala com ele, respira com ele, trabalha com ele. Sente Jesus vivo com ele, no meio da tarefa missionária [...]. Uma pessoa que não está convencida, entusiasmada, segura, enamorada, não convence ninguém (EG 266).

A segunda característica essencial que o Papa elenca é o prazer espiritual de ser povo, ou seja, de estar próximo da vida das pessoas. O amor aos irmãos, para o Papa, é uma força espiritual que favorece o encontro em plenitude com Deus. “O Senhor quer servir-Se de nós para chegar cada vez mais perto do seu povo amado. Toma-nos do meio do povo e envia-nos ao povo, de tal modo que a nossa identidade não se compreende sem essa pertença” (EG 268).

A entrega de Jesus na cruz é apenas o culminar deste estilo que marcou toda a sua vida. Fascinados por este modelo, queremos inserir-nos a fundo na sociedade, partilhamos a vida com todos, ouvimos as suas preocupações, colaboramos material e espiritualmente nas suas necessidades, alegamo-nos com os que estão alegres, choramos com os que choram e comprometemo-nos na construção de um mundo novo, lado a lado com os outros. Mas não como uma obrigação, nem como um peso que nos desgasta, mas como uma opção pessoal que nos enche de alegria e nos dá uma identidade (EG 269).

Nessa perspectiva, na linha do que afirmara a comunidade de João – “se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é um mentiroso; pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar” (1Jo 4,20) -, o Papa deixa claro que o amor a Deus passa, necessariamente, pelo amor aos irmãos, e vice-versa: na medida em que se ama o irmão, ama-se também a Deus. Por isso, “fechar-se aos outros não é senão um lento suicídio” (EG 272).

Francisco, então, expõe e propõe, de modo até didático, como se lidar com o outro na dinâmica da evangelização e do diálogo:

Para partilhar a vida com a gente e dar-nos generosamente, precisamos reconhecer também que cada pessoa é digna de nossa dedicação. E não pelo seu aspecto físico, suas capacidades, sua linguagem, sua mentalidade ou pelas satisfações que nos pode dar, mas (I) porque é obra de Deus, criatura sua. (II) Ele criou-a à sua imagem, e reflete algo de sua glória. (III) Cada ser humano é objeto da ternura infinita do Senhor, e Ele mesmo habita na sua vida. (IV) Na cruz, Jesus deu o seu sangue precioso por essa pessoa. Independentemente da aparência, cada um é imensamente sagrado e merece o nosso afeto e a nossa dedicação. Por isso, se consigo ajudar uma só pessoa a viver melhor, isso já justifica o dom da minha vida (EG 274, grifos nossos).

De fato, se seguindo a proposta de Jesus Cristo cada um conseguir evangelizar e promover uma pessoa, já se dobra em número; por isso, já justifica sua história pessoal. Não se trata, porém, de pensar puramente em quantidade, mas sim de se deixar empolgar e se empenhar de verdade na missão, ao menos, por um irmão.

Conclusão

O êxito da evangelização é garantido pelo Espírito; Ele quem produz os frutos que Ele quer, principalmente o maior deles, que é o amor (cf. Gl 5,22). Já na comunidade de Corinto, Paulo encarou o grande desafio da vaidade, quando ali se discutia quais eram os carismas que *mais* edificavam, como se fosse possível quantificar os frutos. O apóstolo escreveu: “Ainda que eu falasse línguas, as dos homens e as dos anjos, se eu não tivesse a caridade, seria como bronze que soa ou como címbalo que tine” (1Cor 13,1). Aliás, é isso que o Papa está propondo quando diz que, em primeiro lugar, a evangelização deve “partir do coração do Evangelho”. Também aqui no Brasil, especificamente, as Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil (DGAE) insistem que é preciso partir de Jesus Cristo (DGAE 1).

Isso significa que, por detrás da missão, está a necessidade de que se favoreça o encontro pessoal com Jesus Cristo. Apesar de boa parte da Igreja ainda se preocupar com números – queda no índice de batizados, matrimônios e, inclusive, na participação de fiéis na missa –, é preciso atentar-se, em primeiro lugar, à pessoa de Jesus Cristo que se está apresentando, porque sacramentalizar não é sinônimo de evangelizar.

Pelas pistas que o próprio Papa aponta, evangelizar é uma tarefa árdua que, inclusive, nem sempre dará os resultados que se esperam. Por isso, hoje, parece que, para determinado grupo, é muito mais fácil promover cercos de Jericó; alimentar devoções às mãos ensanguentadas de Jesus ou à Nossa Senhora Desatadora de nós; favorecer os banhos de Naamã e assim por diante. Não que tudo isso não possua eficácia, até porque, em geral, é feito durante a celebração da Eucaristia, o maior tesouro espiritual da Igreja. No entanto, se essas práticas e devoções não fazem cristãos e seres humanos melhores e, ao mesmo tempo, não os motiva a evangelizar, é preciso repensá-las.

As etapas que o Papa aponta não podem ser esquecidas. Talvez não tragam nada de novo, do ponto de vista substancial, mas traz, sem dúvida, o necessário e o essencial que se estão deixando de lado.

A aplicação destes passos incita, inclusive, àquela *metanoia* de que o Senhor mesmo pediu no início de sua pregação (cf. Mc 1,15). Na verdade, já na exortação apostólica *Evangelii Nutiandi*, em 1975, o Papa Paulo VI colocava as questões elementares que a Igreja deve fazer sempre e em todos os tempos. De fato, saber onde se está é um passo fundamental para que se progrida:

- O que é que é feito, em nossos dias, daquela energia escondida da Boa Nova, suscetível de impressionar profundamente a consciência dos homens?
- Até que ponto e como é que essa força evangélica está em condições de transformar verdadeiramente o homem deste nosso século?
- Quais os métodos que se deverão seguir para proclamar o Evangelho de modo a que a sua potência possa ser eficaz? (EN 4).

Desde sempre a Igreja, por meio dos pastores, a cada celebração eucarística, propõe a todos que se faça um exame de consciência e se invoque a misericórdia de Deus. É hora dela mesma fazer uma análise sobre a sua vida e a sua trajetória. Sempre se é possível prosseguir. O Espírito coloca as pessoas nos lugares certos e na hora exata. Talvez Francisco esteja querendo fazer-nos acordar de uma certa sonolência, como fizera o apóstolo Paulo com a comunidade dos romanos, quando lhes disse. “Já é hora de despertar” (Rm 13,11b). De fato, é o momento. Resta levantar.

Referências

CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe (DAP). Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulinas; Paulus, 2007.

COSTA, Alfredo Sampaio. Anunciar com Alegria: Aspectos Doutrinários da *Evangelii Gaudium*. In: AMADO, Joel Amado et FERNANDES, Leonardo Agostini [orgs.] *Evangelii Gaudium em Questão*. Aspectos Bíblicos, Teológicos e Pastorais. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2014, pp. 147-161.

MIRANDA, Mário de França. *A Reforma de Francisco*. Fundamentos Teológicos. São Paulo: Paulinas, 2017.

PAPA BENTO XVI. Exortação Apostólica *Verbum Domini* (VD). 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

PAPA FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG). Brasília: Edições CNBB, 2015.

PAPA PAULO VI. Exortação Apostólica *Evangelii Nutiandi* (EN). 22.ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

PASSOS, João Décio. Uma Reforma na Igreja: Rumos e Projetos. In: PASSOS, João Décio et SOARES, Afonso M. L. *Francisco: Renasce a Esperança*. São Paulo: Paulinas, 2013.

TAVARES, Cássia Quelho. Contornos Éticos na *Evangelii Gaudium*: ‘Primeirear, Envolver-se, Acompanhar, Frutificar e Festejar’ (EG 24). In: AMADO, Joel Amado et FERNANDES, Leonardo Agostini [orgs.] *Evangelii Gaudium em Questão. Aspectos Bíblicos, Teológicos e Pastorais*. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2014, pp. 209-223.

IGREJA DE PORTAS ABERTAS: INTERPRETÇÃO DA EXPRESSÃO MAGISTERIAL DO PAPA FRANCISCO À LUZ DO CONCÍLIO VATICANO II

*Francisco Valci de Queiroz Belarmino**

*José Alves Paiva Júnior***

*Antonio Wauleson Pereira****

Resumo

O Concílio Ecumênico Vaticano II é símbolo das principais tarefas de renovação da Igreja a partir da segunda metade do século XX. Nesse sentido, o presente trabalho pretende apresentar uma interpretação da expressão magisterial do Papa Francisco “Igreja de portas abertas”, no horizonte de recepção das tarefas de renovação da Igreja gestadas no Vaticano II. A fundamentação teórico-metodológica baseia-se nas leituras de alguns autores e obras como: Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão de João Batista Libanio; Em que o Concílio Vaticano II mudou a Igreja de Agenor Brighenti; A Igreja do papa Francisco: à luz do Concílio Vaticano II de Aurélio Marlos e documentos do magistério do Papa Francisco, sobretudo a *Evangelii Gaudium*. A perspectiva de uma “Igreja de portas abertas” assumida pelo Papa Francisco, acolhe a tarefa de reconciliar a Igreja com o mundo como servidora da humanidade. Sendo assim, em que pese o contrário, é plausível pensar que a tarefa eclesiológica de uma “Igreja de portas abertas” atualiza e coloca em curso a renovação da Igreja pretendida pelo Concílio.

Palavras-chave: Vaticano II. Ecclesiologia. Papa Francisco.

* Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Graduando em Teologia pela Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN). E-mail: valcibelarmino@gmail.com

** Mestre em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). E-mail: paivajunior19@gmail.com

*** Bacharel em Teologia pela Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN). Mestrando em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), bolsista PROSUP/CAPS. E-mail: awpantonio12@gmail.com

Introdução

A convocação e a realização do Concílio Vaticano II marcou o surgimento de uma nova estação eclesial na Igreja, sua proposta se constitui em uma volta as origens do cristianismo, ou seja, as fontes bíblicas e patrísticas. Dentro dessa perspectiva é mister destacar em nosso tempo o magistério do Papa Francisco no horizonte da recepção de intuições valiosas do Vaticano II. Os gestos e os documentos do Papa Francisco refletem a preocupação por uma Igreja que assuma de fato a sua identidade missionária, indo ao encontro daqueles que estão mais afastados da comunidade eclesial. Trata-se de uma Igreja em permanente saída missionária e de portas abertas para acolher a todos que dela se aproximam.

Com isso o objetivo deste trabalho consiste em apresentar a expressão magisterial do Papa Francisco “Igreja de Portas” abertas à luz do Concílio Vaticano II. Para isso,, utilizamos como aporte teórico alguns documentos do magistério do Papa Francisco, do Vaticano II, bem como artigos e livros de alguns comentadores que discorrem sobre o assunto, o que possibilitou ainda mais o enriquecimento desta pesquisa.

O trabalho por sua vez, estrutura-se em três tópicos. No primeiro apresentamos algumas das principais perspectivas eclesiológicas do Concílio Vaticano II. No segundo, discorremos sobre as principais intuições do Concílio Vaticano II que estão presentes no magistério do Papa Francisco. Por fim, levando em conta a influência do Vaticano II no magistério do Papa Francisco, apresentamos a interpretação da expressão “Igreja de Portas” abertas à luz das propostas conciliares.

Ao assumir o programa de uma “Igreja de portas”, o Papa Francisco não propõe em si uma novidade, pelo contrário, quer de fato pôr em prática aquilo que já foi definido pelo concílio. E como tudo isso implica diretamente no agir de toda a Igreja, é importante que seja estudado e refletido, e sobretudo, posto em prática, para que não corramos o risco de sermos cristãos mornos e presos as sacristias dos nossos templos.

1 - Perspectivas Eclesiológicas do Concílio Vaticano II

O Vaticano II, como bem recorda Codina (2013, p. 464), foi um Concílio fortemente eclesiológico, da Igreja sobre a Igreja. No fundo procurou responder a seguinte questão: Igreja o que dizes de ti mesma? A resposta veio através dos vários documentos que ao longo das seções conciliares foram sendo votados e aprovados, sobretudo através da *Lumen Gentium* e da *Gaudium*

et Spes. Nesses documentos, como também nos outros textos conciliares, a Igreja fala sobre si mesma e sobre sua relação com o mundo atual.

Com o Concílio Vaticano II a Igreja realiza a “passagem da cristandade a modernidade, da mentalidade medieval a cultura moderna. No momento da realização do Concílio, a Igreja estava defasada na História, quase quinhentos anos” (BRIGHENTI, 2013, p. 15). Nesse sentido, a tarefa de romper com todo esse atraso não é nada fácil, até porque alguns dos padres conciliares tinham posturas muito conservadoras e não desejavam fazer essa ruptura. No entanto, no decorrer das seções, os esquemas preparatórios ao Concílio vão sendo modificados e novas perspectivas eclesiológicas vão ganhando forma.

Segundo Libanio (2005, p. 67), quatro eixos norteadores definem as linhas fundamentais de compreensão da eclesiologia e/ou das eclesiologias em discussão no Vaticano II. São eles: o caráter pastoral, o caráter ecumênico, o caráter de diálogo e o *aggiornamento*.

O eixo ou caráter pastoral do Concílio, implicava à Igreja pensar suas atitudes tanto em âmbito interno (*ad intra*) como externo (*ad extra*). Esse é um dos princípios básicos para colocar em curso a reconciliação da Igreja com o mundo moderno. O caráter ecumênico assume a árdua tarefa de recuperar a unidade entre as Igrejas cristãs perdida com os cismas⁸⁴ ao longo dos séculos. Convém ressaltar aqui que não se trata de uma recuperação da unidade institucional, mas unidade religiosa.

Por sua vez, o caráter dialógico (do diálogo) do Concílio foi fundamental para a Igreja dialogar não somente com os que estão fora, mas também e, sobretudo, com os que estão dentro, os que fazem parte do mesmo corpo eclesial. Gesta-se com isso uma atitude de respeito mútuo entre as religiões cristãs e outras religiões não-cristãs. A *Nostra Aetate* – Declaração sobre a Relação da Igreja com as Religiões Não-Cristãs do Concílio Vaticano II – é uma bonita expressão do caráter dialógico do Concílio.

O *aggiornamento*⁸⁵ da Igreja pensado por João XXIII está muito ligado a dimensão pastoral, pois também se trata de diálogo com o mundo moderno, a fim de superar a distância da Igreja com o mundo e as pessoas, pois, “A Igreja tinha perdido, por um lado, o diálogo com o mundo moderno, com a história e com o homem e, por outro, a coerência com sua verdadeira

⁸⁴ No decorrer da história houve vários cismas que causaram a divisão da Igreja Cristã. Queremos ressaltar aqui os três considerados mais importantes: o do oriente (1054); o do ocidente (1378) e a reforma protestante (1517).

⁸⁵ A palavra *aggiornamento* “significa em italiano, atualização. Tem três sentidos básicos: pôr em dia ou manter em dia; modernização, adequação a exigências ou critérios novos, adiantamento. Usado por João XXIII para indicar o escopo do Vaticano II, o termo a. passou a ser usado em âmbito eclesial, sem tradução. Não aparece como tal nos textos do Vaticano II senão sob expressões latinas equivalentes como “*accommodatio*”, “*renovatio*”, “*adaptatio*”, “*instauratio*” e análogas (PASSOS; SANCHES, 2015, p. 8).

tradição e renovação. Por isso, lançou-se para recuperar essa defasagem” (TEIXEIRA; SILVA, 2010, p. 18). Sem esquecer que,

Na base do conceito de *aggiornamento* está a ideia de atualização pastoral. Com efeito, no impulso da atualização pastoral está o imperativo do “retorno as fontes”. Do contrário, não seria atualização, mas apenas ruptura. Aggiornar implicaria então colocar a Igreja num processo contínuo de atualização e renovação a partir do manancial das Escrituras e tradição (PAIVA JUNIOR, 2018, p. 31).

Nesse sentido, o Concílio Vaticano II resgata, reformula e atualiza a Igreja, fazendo-a redescobrir a sua verdadeira imagem, a fim de se repropor em novos tempos. Foram muitas as novidades apontadas pelo Concílio, que aos poucos, foi dando uma nova roupagem a Igreja. Muitos desses elementos eclesiológicos estão presentes na *Lumen Gentium* e também em outros documentos.

Uma mudança significativa advinda através do Concílio Vaticano II, que rompe com o modelo de Igreja vigente na época, onde o poder hierárquico se mantinha absoluto, foi quando se tratou, por exemplo, da relação entre o clero e os leigos. Ao contrário do que se dizia até então, o Concílio atesta que os leigos “tem a faculdade, às vezes até o dever, de manifestar o seu parecer no que se refere ao bem da Igreja” (LG, 37).

Nesse sentido, o concílio representa uma reviravolta na relação dos ministros ordenados com os leigos, e com a recuperação das fontes bíblicas e patrísticas resgata o modelo das comunidades cristãs primitivas. Nestas, assim como Jesus pensou havia um único gênero de cristãos: os batizados (BRIGHENTI, 2016, p. 29).

Isso já se manifesta como uma grande novidade, pois, não se trata de uma relação de poderes, mas, de serviço, embora exercido de formas diferentes. Aos leigos devem se confiar serviços para o bem da Igreja, e nesse sentido, não estão prestando serviço ao poder hierárquico, pelo contrário, estão no exercício de uma vocação que lhe é própria, tendo em vista que, pelo batismo fazem parte de um único povo, ou seja, o povo de Deus.

A redescoberta da identidade eclesiológica da Igreja como “Povo de Deus” (Cf. LG, 13), constitui uma “reviravolta eclesiológica” do Vaticano II. O fato é que com essa redescoberta, o Concílio lembra que antes de ser hierárquica a Igreja é a comunhão do povo de Deus, constituído como tal pelo Batismo. Corrobora com essa tese o fato de que a Constituição Dogmática do Vaticano II sobre a Igreja (*Lumen Gentium*), logo depois de apresentar o mistério da Igreja como sendo o seu primeiro capítulo, dedica todo o segundo capítulo ao tema do povo de Deus e somente

no terceiro capítulo trata da constituição hierárquica da Igreja como realidade relativa ao povo de Deus.

[...] Estabeleceu-se, portanto, a prioridade do povo de Deus em relação a hierarquia na ordem da finalidade. Partiu-se da teologia da comunidade, de uma igualdade fundamental e de uma comunhão que une a todos numa mesma vocação cristã à santidade, baseada no batismo. Todos têm o mesmo destino escatológico. (LIBANIO, 2005, p. 113).

Sendo assim, toda missão desempenhada na Igreja deve ser encarada como um serviço e, dessa forma, a hierarquia não está para ser servida. Pelo contrário, aos que ascendem a ela, muito maior deve ser o grau de serviço a todo o povo de Deus, pois, “os ministros que são revestidos do poder sagrado, estão ao serviço de seus irmãos, para que todos os que pertencem ao povo de Deus e gozam, portanto, da verdadeira dignidade, tendam livre e ordenadamente para o mesmo fim e cheguem a salvação (LG, 18).

Com efeito, um desdobramento eclesiológico da redescoberta da identidade da Igreja como povo de Deus, e intimamente ligada a esta, a eclesiologia de comunhão, é o redescobrimento da Igreja local em face a Igreja Universal. Há um entendimento da concepção da Igreja antes e depois do Concílio. Quanto a isso,

Com relação a concepção de Igreja há um antes e um depois do Concílio Vaticano II. A eclesiologia pré-conciliar parte da existência de uma Igreja universal, que precede e acontece nas Igrejas locais, da qual o papa é o representante e garante. Dado que as dioceses são “parcelas” da Igreja universal, o papa é uma espécie de “bispo dos bispos” e, estes, seus colaboradores. Praticamente não há relação e compromisso entre as dioceses, apenas o bispo com o papa, através da visita *ad limina*, a cada cinco anos. Nesse contexto, historicamente, os conflitos ou os sínodos regionais desaparecem e as regiões metropolitanas e os metropolitans tem sua função reduzida a algo mais simbólico que efetivo. (BRIGHENTI, 2013, p. 50)

Com esse modo universalista de se compreender a Igreja tem-se um enfraquecimento da atividade missionária, pois, tudo estava ligado diretamente a Roma, e assim, ignorava-se a própria realidade da Igreja local que na maioria das vezes não se adequava aos moldes romanos. Contudo, ao redescobrir a imagem bíblica da Igreja como a comunhão do povo de Deus, o Concílio rompe com essa concepção universalista da igreja e redescobre o lugar da Igreja particular, a Igreja local.

Assim, a “Igreja de Cristo está verdadeiramente presente em todas as legítimas comunidades de fiéis elas mesmas unidas aos seus pastores, recebem do Novo Testamento o nome de Igrejas” (LG, 26). Desse modo, em cada diocese enquanto porção do povo de Deus e não “parcela”, está a “Igreja toda” pois cada Igreja local é depositária da totalidade do mistério de

salvação. (BRIGHENTI, 2013, p. 51). Isto faz com que cada bispo em sua diocese não seja concebido como um simples vigário ou mero funcionário do papa; ele passa a ter uma autonomia própria dentro daquele território que lhe foi confiado.

Com a valorização da Igreja particular não como uma filial de Roma, abriu-se espaço para que a Igreja pudesse ter o rosto e as características daquela comunidade local. E por isso pode-se dizer, sem erro, que a Igreja Católica da Europa, a Igreja Católica da América Latina e dos diversos lugares do mundo com suas devidas identidades, fazem parte do mesmo corpo eclesial, portanto, da mesma Igreja povo de Deus.

Com isso, nota-se que o Concílio, de fato, não somente procurou tirar o mofo da cátedra de Pedro, em Roma, mas abrir as portas da Igreja para que por elas entrassem novos ares à Igreja de Jesus Cristo que está em todo o mundo. Novos ares que redescobrem antigas imagens eclesiológicas que, num mundo marcado por uma autoimagem da Igreja como um edifício eterno, imutável e perfeito, soam como “novas” formas de se conceber a Igreja.

De maneira muito viva isto também pôde ser sentido na liturgia, que na perspectiva do Vaticano II, [...] afastou-se de uma concepção de Igreja centrada no clero e, portanto de uma liturgia cujo centro é o ministério ordenado [...] para uma liturgia e uma Igreja participativas, comunitárias, missionárias e co-responsáveis” (LIBANIO, 2005, p. 163).

Não é mais o padre que faz tudo; toda a assembleia é celebrante, juntamente com o ministro que preside o ato celebrativo. Assim, o fiel passa de mero ouvinte a participante ativo da celebração; sem dúvida, esta foi uma perspectiva que pôde ser rapidamente percebida pelo povo, que passou a celebrar os ritos na sua própria língua, propiciando uma fé mais esclarecida com menos intimismos e subjetivismos, procurando associar aquilo que se celebra a aquilo que se vive.

Assim, iluminado pela Palavra de Deus e sob a guia do Espírito Santo, o cristão é chamado a ser um sinal visível do Reino de Deus no mundo, através do agir da Igreja que com o Concílio Vaticano II abre suas portas para o mundo e deseja atualizar a sua prática missionária. Com isso, surge uma Igreja mais humilde; menos autossuficiente; mais discípula e missionária; uma Igreja pobre e para os pobres, que deve se dedicar a causa dos mais necessitados, que tenha a capacidade de ver, sentir compaixão e cuidar daqueles que estão à beira do caminho, a exemplo do bom samaritano (cf. Lc 10, 25-37).

2 - Intuições do Vaticano II no Magistério do Papa Francisco

O Papa Francisco apesar de não ter tomado parte nos trabalhos do Concílio Vaticano II, “retoma e relança com entusiasmo e frescor as intuições maiores do Concílio Vaticano II, atualizadas para a situação e desafios do momento presente” (AURÉLIO, 2016, p. 9). Assim, é consequente que a eclesiologia que marca o seu pontificado seja permeada pelas intuições conciliares, de modo que “sem pressupor isso descaracterizaríamos sua atuação, suas palavras e seus gestos, de modo que essa moldura conciliar é imprescindível para entender seu pontificado” (AURÉLIO, 2016, p. 192).

Uma das principais intuições apontadas por Francisco é com relação a compreensão da Igreja como povo de Deus, categoria esta que foi redescoberta pelo Vaticano II, é tanto que “Se nos perguntarmos a quem se refere Francisco quando fala da Igreja – que deve si mesma ao Evangelho da misericórdia e que é mãe, permitindo que o Deus misericordioso alcance a todos - a resposta aparece nítida: ao santo povo de Deus (REPOLE, 2018, p. 37). Para Francisco, “ser Igreja significa ser povo de Deus, de acordo com o grande projeto de amor do Pai” (EG, 114). Por isso na Igreja todos devem se sentir acolhidos, já que todos possuem a mesma dignidade mediante o batismo.

Cada um dos batizados independentemente da sua função na Igreja e do grau de instrução da sua fé, é um sujeito ativo de evangelização, e seria inapropriado pensar num esquema de evangelização realizado por agentes qualificados enquanto o resto do povo fiel seria apenas receptor das suas ações (EG, 120).

Pelo batismo todo o Povo de Deus é discípulo missionário e deve anunciar ao mundo o projeto de amor de Deus para a humanidade. Na Igreja não existe superioridade de uns sobre os outros pois todos possuem igual dignidade, e nesse sentido, “Ninguém deve renunciar ao seu compromisso de evangelização porque se uma pessoa experimentou verdadeiramente o amor de Deus que salva, não precisa de muito tempo de preparação para sair e anuncia-lo” (EG, 120). Consequentemente, todos são destinatários da mesma vocação: a santidade.

O Papa Francisco entendeu muito bem o apelo do Vaticano II ao reafirmar a identidade missionária da Igreja, por isso insiste na compreensão de uma Igreja toda ministerial, não centrada na hierarquia que muitas vezes acaba embargando a missão. É preciso, de fato, assumir a missão de discípulos missionários saindo do comodismo e indo ao encontro daqueles que se encontram afastados e caídos a beira do caminho. Para isso, a dimensão do cuidado e da misericórdia é essencial em todos os âmbitos, pois, “Aquilo que a Igreja é chamada a anunciar é o Evangelho da misericórdia que a faz ser, do qual vive e pelo qual é constantemente evangelizada” (REPOLE, 2018, p. 60).

Não obstante, é necessário usar o remédio da misericórdia e não o da severidade como afirmou João XXIII na abertura do Concílio Vaticano II. Nas palavras de Francisco “A Igreja deve ser o lugar da misericórdia gratuita, onde todos possam sentir-se acolhidos, amados, perdoados e animados a viverem segundo a vida boa do Evangelho” (EG, 114). Ao proclamar para toda a Igreja o ano da misericórdia, quis mostrar de maneira muito clara que sua missão no mundo é “anunciar a misericórdia de Deus, coração pulsante do Evangelho, que por meio dela deve chegar ao coração e a mente de cada pessoa. A esposa de Cristo assume o comportamento do Filho de Deus, que vai ao encontro de todos sem excluir ninguém” (MV, 12).

Seguindo o horizonte do Vaticano II no que diz respeito ao primado da Palavra de Deus, o Papa Francisco afirma: “a Sagrada Escritura é fonte da Evangelização. Por isso é preciso formar-se continuamente na escuta da Palavra. A Igreja não evangeliza, se não se deixa continuamente evangelizar” (EG, 174). Daí resulta a insistência para que todo o povo de Deus se aprofunde nas Sagradas Escrituras a fim de criar intimidade com Jesus e assumir as suas opções por um mundo mais justo e fraterno.

Dentro dessa busca por um mundo mais justo e fraterno está também o desejo e a luta do Papa Francisco em estabelecer um diálogo frutífero e harmonioso entre as diferentes denominações cristãs, credos e religiões. A unidade entre os cristãos tão desejada por João XXIII ao convocar o Concílio Vaticano II, também é uma marca do Papa Francisco ao nos recordar que somos todos companheiros de uma mesma estrada e devemos aprender uns com os outros, “Sob essa luz, o ecumenismo é uma contribuição para a unidade da família humana” (EG, 245).

No entanto, é preciso ir além, dialogar também com os crentes de outras religiões, sendo que “Uma atitude de abertura na verdade e no amor deve caracterizar o diálogo com os crentes das religiões não cristãs, apesar dos vários obstáculos e dificuldades, de modo particular os fundamentalismos de ambos os lados” (EG, 250). Assim, através de um diálogo cordial, sem preconceitos e discriminações estamos mais perto do sonho de Deus para toda a humanidade, ou seja, um mundo um mundo sem males, onde reine a justiça e a paz.

Sem esquecer que a missão do discípulo missionário de Jesus está inserida no mundo o Papa Francisco manifesta uma preocupação integral por toda a realidade criada sem opor-se a ela, pelo contrário, atesta que o “[...] mundo é algo mais do que um problema a resolver; é um mistério gozoso que contemplamos na alegria e no louvor” (LS, 12). Nesse sentido, o cuidado pela casa comum é uma tarefa de todos, é preciso dizer não a cultura do descartável que despreza o outro e a natureza, assumindo a postura do cuidado e da preservação da vida em todas as suas instâncias.

A partir disso, Francisco sonha e luta por uma Igreja acolhedora que seja casa da misericórdia; pobre para os pobres; alicerçada na Palavra de Deus; em constante diálogo com o mundo com as ciências e com as religiões. É de fato uma nova era de recepção das intuições do Vaticano II, dado que o Concílio não pode ser encarado. Mais do que um ponto de chegada o Vaticano II é ponto de partida. São muitas as tarefas ainda inconclusas que aos poucos vão sendo despertadas e assumidas com ousadia evangélica do Papa Francisco.

3 - Interpretação da Expressão Igreja de “Portas Abertas”

Na perspectiva de acolhida das intuições do Concílio, figura em destaque a concepção de uma Igreja em saída e de Portas abertas, característica muito forte do magistério do Papa Francisco. A Igreja, deve ser sempre a casa aberta do Pai, pronta para acolher todos aqueles que dela se aproximam, muitas das vezes vítimas de tantos preconceitos e chagas que a própria Igreja e a sociedade impôs. “Um dos sinais concretos desta abertura é ter, por todos os lados igrejas com as portas abertas. Assim se alguém quiser seguir uma moção do Espírito e se aproximar a procura de Deus, não esbarrará com a frieza de uma porta fechada (EG, 47).

Nesse mesmo sentido, Papa Francisco recordou na audiência geral do dia 09 de Setembro de 2015 que a Igreja “não pode deixar de ter a forma de uma *casa hospitaleira*, sempre de portas abertas. As igrejas, as paróquias e as instituições, com as portas fechadas, não devem chamar-se igrejas, mas museus”.

O Evangelho deve iluminar o agir cristão para que a acolhida não seja para condenar, mas seja para mostrar a misericórdia do Pai. O bom samaritano (cf. Lc 10, 25-37) nos deixa uma bela lição quanto isso, pois, cuida das feridas daquele que sofre sem saber ao menos de quem se trata, soube agir com compaixão. Também o pai misericordioso (cf. Lc 15, 11-32) mostra para nós o protótipo da Igreja, que deve ser casa acolhedora, com suas portas sempre abertas, que se alegra com a chegada dos seus filhos, pois,

A Igreja “em saída” é uma Igreja com as portas abertas. Sair em direção aos outros para chegar as periferias humanas não significa correr pelo mundo sem direção nem sentido. Muitas vezes é melhor diminuir o ritmo, por à parte a ansiedade para olhar nos olhos e escutar, ou renunciar às urgências para acompanhar quem ficou caído a beira do caminho. Às vezes é como o pai do filho pródigo, que continua com as portas abertas para, quando este voltar, poder entrar em dificuldade. (EG, 46).

Quando o Papa fala em “abrir as portas” está querendo ir muito além das portas físicas de nossas igrejas e templos. Refere-se também, por exemplo, a acolhida das pessoas com relação a recepção dos sacramentos e tantas outras realidades. Olhando para o nosso contexto podemos pensar também nas pessoas homoafetivas e tantos outros grupos marginalizados e excluídos que historicamente sempre foram vítimas de tantas incompreensões e preconceitos.

Esses são alguns exemplos de realidades que conhecemos, e assim como esses, muitos outros ainda ficam à beira do caminho quando procuram a Igreja e encontram barreiras para participar da comunidade eclesial, e isso não pode acontecer, pois, “todos podem participar de alguma forma da vida eclesial, todos podem fazer parte da comunidade” (EG, 47).

Na exortação apostólica *Amoris Laetitia*, Papa Francisco ao refletir sobre a situação atual de tantas famílias, lembra que o caminho da Igreja é o da misericórdia e o da integração, por isso não se pode jamais condenar ninguém eternamente (cf. AL, 296). Diz isto ao se referir, por exemplo, a tantas realidades sofridas de casais de segunda união, que são muitas vezes condenados e deixados à margem da comunidade eclesial sem a devida atenção dos fiéis e dos próprios pastores. A essa atitude o Papa repudia veementemente.

É um desafio muito grande, no entanto, as portas têm que estarem abertas e todos devem ser integrados na vida da comunidade, por isso a necessidade de um real acompanhamento, que olhe a realidade de cada pessoa, de cada família. Assim, “deve-se ajudar a cada um a encontrar a sua própria maneira de participar da comunidade eclesial” (AL, 297).

Isto é necessário porque muitas vezes corremos o risco de agir como controladores da graça e não facilitadores. É preciso se ter bem claro que a Igreja não é uma alfandega, ela é como já foi dito, a casa paterna que deve sempre acolher e nunca condenar. É a casa de portas sempre abertas com lugar para todos que dela se aproximam (cf. EG, 470). Ou pelo menos, deveria ser.

É verdade que isso vale para todos, no entanto, tem-se que elencar algumas urgências. Assim como nos evangelhos Jesus mostra predileção por aqueles que são os mais excluídos da sociedade, também a missão da Igreja deve estar voltada para os marginalizados do nosso tempo. Francisco não quer uma Igreja preocupada em ser o centro, e que acaba presa em um emaranhado de obsessões e procedimentos. Pelo contrário, prefere “uma Igreja acidentada ferida e enlameada por ter saído pelas estradas a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar as suas próprias seguranças” (EG, 49).

A Igreja deve tornar-se casa aberta a todos, de modo especial aos mais fragilizados, promovendo sempre uma relação “aberta” e não “fechada porque, quando se fecha em si mesma, ela limita ou sujeita a participação das pessoas na vida eclesial, criando uma separação entre os que são fiéis a ortodoxia e os que são julgados pela

ortodoxia. Igreja em saída é missão, e a missão está sempre relacionada com o mundo. Não existe nenhuma missão no abstrato, no vácuo, fora do tempo, do espaço e das culturas (DANTAS, 2020, p. 33).

É justamente o fechar-se em si mesmo que tanto preocupa o Papa Francisco, por isso, “saída” tem a ver com sair de si mesmo em direção ao outro. Recordamos o célebre texto da *Gaudium et Spes* ao discutir sobre a missão da Igreja no mundo atual, lembrando que a pessoa humana com todas as suas conquistas e também os seus dramas e sofrimentos deve estar sempre ao centro da ação da Igreja, que se solidariza com todo o gênero humana e faz-se companheira de caminhada, presente na vida do povo.

É nesse mundo com tantas ambiguidades alegrias e tristezas que a Igreja é chamada a ser um sinal profético de esperança. É nesse sentido que portas abertas tem a ver com fazer-se próxima, como instrumento do amor de Deus. Papa Francisco lembra que “mais que o temor de falhar, espero que nos mova o medo de nos encermos nas estruturas que nos dão uma falsa proteção, nas normas que nos transformam em juízes implacáveis, nos hábitos em que nos sentimos tranquilos, enquanto lá fora há uma multidão faminta [...]” (EG, 49).

Conclusão

A partir do que foi exposto, o Concílio Ecumênico Vaticano II é um marco na história da Igreja. Para uns, é um verdadeiro divisor de águas, para outros um ponto de chegada, e ainda para outros é um ponto de partida. Em que pese o contrário, a verdade é que este concílio é, inequivocamente, um carisma em curso a iluminar o pensar e o agir da Igreja em nossa época. Um carisma em curso no magistério do Papa Francisco, que demonstra uma abertura e uma sensibilidade admirável por tudo aquilo que este Concílio representa para a Igreja.

Através da expressão magisterial Igreja de portas abertas, o Papa Francisco reforça que a Igreja é a casa paterna, casa do encontro, do perdão, como a casa do pai misericordioso que acolhe o filho que havia partido, mas volta porque sabe que ali é o seu lugar (Cf, Lc 15). Sendo assim, tudo aquilo que dificulta a acolhida deve ser evitado. A Igreja de portas abertas é promotora do diálogo, do encontro, da acolhida, do serviço, de construção de pontes entre os homens e Deus, e desconstrução dos muros e cercas que separam as pessoas e o mundo de Deus.

Isto significa muito mais do que abrir as portas físicas, embora isso também seja necessário. Trata-se de um exercício que implica abertura ao acolhimento, a escuta e, sobretudo, a uma práxis da misericórdia. É um desafio proposto para Igreja que tem a missão de se repropor em

novos tempos, a fim de comunicar a Boa Nova do Evangelho, estando sobretudo a serviço daqueles que se encontram a margem da comunidade eclesial.

Referências

AURÉLIO, Marlos. **A Igreja do Papa Francisco à luz do Vaticano II**. São Paulo: Santuário, 2016.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2012.

BRIGHENTI, Agenor. **Em que o Vaticano II mudou a Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2016.

CODINA, Victor. Eclesiologia do Vaticano II. **Revista perspectiva teológica**, Belo Horizonte, v.45, n. 127, p. 461- 472, set./dez, 2013.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. In: VATICANO II: **mensagens, discursos e documentos**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium es spes*. In: VATICANO II: **mensagens, discursos e documentos**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

DANTAS, Erivaldo. **Por uma Igreja em saída**. Revista Pastoral, ano 61, n. 331, p. 30-37, jan/fev, 2020.

FRANCISCO, Papa. **Audiência geral** (09 de setembro de 2015). Disponível em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150909_udienza-generale.html. Acesso em: 20 Jun. 2020.

FRANCISCO, Papa. **Exortação apostólica *Amoris Laetitia***. São Paulo: Loyola, 2016.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***. São Paulo: Paulinas, 2017.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica *Laudato Si***: Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulina, 2015.

FRANCISCO, Papa. ***Misericordiae Vultus***. São Paulo: Paulus, 2015.

LIBANIO, João Batista. **Concílio Vaticano II**: em busca de uma primeira compreensão. Belo Horizonte: Edições Loyola, 2005.

PAIVA JUNIOR, José Alves. **A “revolução copernicana” na *Lumen gentium***: reviravolta eclesiológica do Vaticano II. Recife, 2018. 175p. Dissertação (mestrado). Universidade Católica de Pernambuco. Programa de pós-graduação em Teologia. Mestrado em teologia, 2018.

REPOLE, Roberto. **O sonho de uma Igreja evangélica**: A eclesiologia do Papa Francisco. Brasília: CNBB, 2018.

SILVA, Antônio Wardison C; TEIXEIRA, César. Ecclesiology do Concílio Vaticano II. **Revista eletrônica espaço teológico**, v.4, n.6, p. 17-28, jun/dez, 2010.

GT 8: CATOLICISMO E ARTE

CoordenaçãoSilvério Leal Pessoa
Péricles Morais de Andrade Jr**Ementa:**

Este GT aborda as relações e interfaces da arte, aqui entendida como um coletivo de expressões, ou linguagens artísticas, seja a música, a literatura, o cinema, a dança, a dramaturgia, a culinária, a moda, as artes plásticas, a arquitetura, em diálogos e conexões com o catolicismo, especificamente. Promove uma reflexão do percurso realizado pelas artes na história ladeando a denominação católica, com seus símbolos, signos, rituais, nos quais apresentam o esteio do divino expressado pelo fazer artístico e pela exteriorização dos sentimentos. O GT acolhe trabalhos que dialoguem com a arte em sua pluralidade, presente no catolicismo, no ocidente e no oriente, que destaquem a arte e o catolicismo na cultura virtual, a arte presente nas cerimônias religiosas, a indumentária e seu significado relacionado com os símbolos, além de registros e comunicações em torno da arte e do catolicismo relacionados com a emoção, o êxtase, os sentimentos, o sagrado, o divino, as culturas e as festas características com suas representações simbólicas artísticas.

e-mail para contato:

silveriop@icloud.compericlesmorais@hotmail.com

GT 9: CATOLICISMO E MÍDIAS SOCIAIS

Coordenação

Celeide Agapito Valadares Nogueira (UFJF)

Rosiléa Archanjo de Almeida (UFJF)

Ementa:

Este grupo é um espaço destinado a acolher pesquisas e reflexões sobre múltiplas possibilidades de interfaces do catolicismo com as mídias sociais. Emerge na contemporaneidade um modo de ser católico conectado nas redes sociais e dentro da eclesiologia os meios de comunicação social disseminam a midiatização numa ambiência que abrange os tradicionais veículos de massa e o campo virtual. A igreja, então, é chamada nesse processo a inserir-se no contexto das novas tecnologias e da internet, convergindo na ciberteologia. A expansão da cultura midiática com a internet e os aplicativos de interação como twitter, facebook, instagram, etc, demandam ressignificações das práticas, crenças, ritos e conceitos. Até que ponto a mútua “contaminação” do catolicismo e mídias leva à perda da identidade da tradição milenar? A partir do ano 2020 com o surgimento da pandemia do COVID-19 a relação entre o fiel católico e as redes sociais tornaram-se espaços essenciais de comunicação, dando assim margem a especulações sobre para onde vai o futuro dos ritos da religião católica. Por outro lado, na esfera pública evidenciam-se os meios de comunicação como da ordem da disputa de poder, como um bem simbólico efetivo para conquistar novos adeptos aumentando o alcance de fiéis. Mas, até que ponto uma parte do catolicismo não se torna um bem de salvação de mercado e consumo? Questionamos também se as tensões e disputas de poder simbólico com a multiplicidade de outras religiões sobrepuja o espaço comunicativo, através das redes de rádio e TVs, como algo acima da hierarquia da igreja (um caso peculiar ocorrido com a RCC no Brasil), provocando uma cisma entre o corpo eclesiológico. Convidamos ao diálogo pesquisadores das diversas áreas do conhecimento científico para um debate sobre a tensão das temáticas: catolicismo midiático e identidade católica; mídias sociais e práticas rituais católicas; disputa do espaço midiático interno e externo ao âmbito católico; dupla contaminação da mídia versus religião católica.

e-mail para contato:

celeidevaladares@gmail.com

rosilearchanjo@yahoo.com.br

MISSAS VIRTUAIS: A CULTURA DA CONVERGENCIA EUCARISTICA

*Celeide Agapito Valadares Nogueira**
*Rosiléa Archanjo de Almeida***

Resumo

Este trabalho objetiva uma reflexão acerca da transformação da realidade das missas cristãs católicas durante a pandemia do Covid-19 – Coronavírus. O rito eucarístico cristão católico foi suspenso de forma obrigatória, condicionando o fiel ao jejum eucarístico. As missas passaram a ser transmitidas de forma virtual, modificando suas práticas rituais de cultura bimilenar. Dogmas e doutrinas construídas culturalmente foram relocadas na chamada cultura da convergência operando novas ressignificações simbólicas dos sacramentos e dos espaços de ritualização. As mídias tradicionais, de massa (TV e rádio) convergem para as mídias interativas das redes sociais como *youtube*, *instagram*, *facebook* e outras. As missas passam, então, para o formato virtual com características mais intimistas, sem a presença dos fiéis. A figura do padre é central sem a participação presencial dos fiéis. Apenas, se dá a participação virtual em comunhão espiritual. Isto é considerado válido pela eclesiologia? E o fiel católico o que diz sobre isso? Houve um movimento por parte dos fiéis denominado “Devolvam-nos a missa!”. Este movimento via com os olhos da fé, apontando a ausência do recebimento da eucaristia como acima das questões práticas da saúde impostas pela OMS e do Ministério da Saúde.

Palavras-chaves: Missas virtuais – cultura da convergência – participação interativa.

Introdução

De fato, a pandemia originada com o vírus Covid-19 (coronavírus) desencadeou mudanças em todos os hábitos da vida humana. Desde os hábitos de higiene, consumo, relações sociais, como também os hábitos e práticas dos ritos das mais variadas religiões do Brasil e do mundo.

Especificamente, no Brasil desde meados de março de 2020 a realidade vigente teve seus contornos alterados. Com relação as missas católicas foram proibidas de serem realizadas com os fiéis participando de forma presencial no templo. Apenas, o padre celebra com um número restrito de pessoas responsáveis pela a organização ritual e midiática. O acontecimento da missa requer os devidos cuidados para a não transmissão do vírus, dessa maneira são recomendados certos como máscaras, álcool em gel e a distância de 2 metros entre os celebrantes.

* Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2007). Doutoranda em Ciência da Religião pelo PPCIR/UFJF.

** Graduada em Jornalismo. Mestranda em Ciência da Religião pelo PPCIR/UFJF.

Este acontecimento foi algo inusitado na história da igreja católica no Brasil e no mundo. Como os fiéis podem ficar sem participarem das missas de forma presencial e receberem o corpo de Cristo?

O início da pandemia aqui no Brasil coincidiu com a ocasião da celebração da Semana Santa. A vivência da identidade cristã católica está intimamente ligada a esta festa litúrgica. A Semana Santa é a vivência e anamnese da Paixão de Cristo desde o percurso de Jesus em sua entrada apoteótica na cidade com o Domingo de Ramos. Quinta feira santa é instituída a Santa Ceia que deixará como um mito fundante para os predecessores no devir histórico. E, depois há os passos de Jesus até ao calvário são momentos pontuais em que Jesus viveu sua paixão. Na rememoração da tríade morte-ressurreição-vida está fundamentado rito eucarístico cristão católico. Mas, não se funda somente o aspecto sacrificial do rito, mas também o seu aspecto festivo. É a vivência na reunião comunitária entre os irmãos da comunidade que se celebra a festa deste sacrifício de Jesus como um dom e mandamento ético de amor fraterno universal. É no encontro e na interrelação com o outro numa coletividade que se vive a experiência religiosa. A experiência religiosa perpassa a convivência com o outro, o semelhante.

1. O rito eucarístico católico

O rito eucarístico de tradição bimilenar conta seus preceitos e doutrinas que regulamentam as práticas rituais. Os sacramentos e os dogmas da igreja são chamados a resignificarem as suas práticas rituais com o evento do coronavírus. Dessa maneira, a materialidade da religião cristã católica, os preceitos doutrinários sofrem transformações para dar conta da realidade imposta. Tais mudanças não partem de uma liberdade de escolha do corpo eclesiológico. Mas, pela realidade factual que se impõe diante de qualquer prerrogativa.

O teólogo italiano Andrea Grillo (2020) por ocasião do início da pandemia escreveu um artigo intitulado *A liturgia em quarentena e um modelo de celebração*, onde ele faz uma reflexão sobre a celebração no tempo de reclusão. Tendo em vista o modelo fundado a partir da Ceia do Senhor na quinta-feira santa. Nomeada pelos primeiros cristãos como Ceia do Senhor, hoje a Eucaristia tem outra formação expandida para além das igrejas domésticas (íntimas) numa igreja que vive em torno da reunião pública dos irmãos da *ekclésia*. Segundo Grillo (2020): “Até ontem estávamos em um contexto plenamente individualista e em um nível eclesial clerical e sacramentalista: não temos uma forte experiência de gestos alinhada com o [novo imaginário](#) que

está sendo criado, mesmo que talvez sintamos a mudança que está ocorrendo” (GRILLO, 2020, p. 3).

Este novo imaginário que se instaura a partir da vivência apenas da liturgia da palavra, sem a liturgia eucarística vivida efetivamente com seu ponto máximo que é a incorporação da hóstia deixa o fiel com um sentimento de vazio de sentido. Agora, a leitura do evangelho nas igrejas domésticas está mais em evidência do que a fração do pão.

O rito eucarístico ou Missa é composto pela liturgia da palavra e a liturgia eucarística. É também uma celebração festiva e um sacrifício numa composição conjuntural da qual o fiel participa. A estrutura da missa foi construída pelos séculos anteriores, até este organograma que conhecemos hodiernamente.

A eucaristia é um mito⁸⁶ fundado por Jesus há mais de dois milênios durante a Santa Ceia anterior a sua páscoa. Com isto Jesus deixa a posteridade um modelo arquetípico da reunião e comunhão em torno da sua vida-morte-ressureição. O acontecimento, desde então, da união comunitária em torno do mito conta com o rito que atualiza o mito através da anamnese com o recurso dos elementos simbólicos do pão e do vinho e a proclamação das palavras como *in illo tempore*. No cristianismo primitivo reuniam-se em pequenas igrejas domésticas no Dia do Senhor (domingo) para celebrarem seguindo o mandamento de Cristo: “Fazei isto em memória de mim!”.

Desde então, celebra-se o mito com sua imagética arquetípica durante o ritual da missa. A missa como festa, pois é um evento de reunião comunitária que celebra a doação de Cristo e o recebimento do dom ofertado.

Atualmente, além das reuniões presenciais foram ofertadas as reuniões virtuais como possibilidade do fiel num *continuum* da sua vivência religiosa.

2. A expansão das missas virtualizadas

As missas virtualizadas é um fenômeno que desde os idos da década de 80 teve sua disseminação no Brasil de forma mais contundente com a era da disseminação da Renovação

⁸⁶ Mito segundo a concepção de Eliade (1972) é a revelação de uma realidade arquetípica primordial: “Há mais de meio século, os eruditos ocidentais passaram a estudar o mito por uma perspectiva que contrasta sensivelmente com a do século XIX, por exemplo. Ao invés de tratar, como seus predecessores, o mito na acepção usual do termo, i. e., como “fábula”, “invenção”, “ficção”, eles o aceitaram tal qual era compreendido pelas sociedades arcaicas, onde o mito designa, ao contrário, uma “história verdadeira” e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo. Mas esse novo valor semântico conferido ao vocábulo “mito” torna o seu emprego na linguagem um tanto equívoco. De fato, a palavra é hoje empregada tanto no sentido de “ficção” ou “ilusão”, como no sentido — familiar sobretudo aos etnólogos, sociólogos e historiadores de religiões — de “tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar” (p.6).

Carismática e o aparecimento dos padres *popstars*. Tendo sua exponencia representativa como um divisor de águas a figura do padre Marcelo Rossi.

Pensar sobre este fenômeno que é peculiar ao Brasil requer uma digressão teórica muito vasta, extensa e complexa. Entretanto, nos limitaremos a delinear minimamente por conta do limite do tempo e de escrita neste trabalho.

A partir da década de 1980 as missas pela televisão são disseminadas nos lares brasileiros. O processo de midiaticização pelo qual passa o Brasil está intimamente ligado neste tempo histórico a uma efervescência das mídias televisivas. O rádio continua sendo uma mídia usada, mas perde o espaço de centralidade para a mídia audiovisual. As missas começam num processo desde o ano de 2000 a serem expandidas pela internet.

Há um giro na compreensão da vivencia da fé pela forma virtual deslocando a noção da fé como concebida até então numa midiamorfose da fé: “cremos ser possível afirmar que a religião e a fé estão passando, dessa forma, por uma midiamorfose, por meio da qual coevoluem e se complexificam cada vez mais em sua relação com as práticas e os processos sociomidiáticos (SBARDELOTTO, 2013, p. 19).

Apesar dessa midiaticização encontrar-se em expansão e a midiamorfose da fé através das mídias já ser uma realidade em evidência, com a chegada da pandemia houve uma reviravolta na mútua contaminação igreja/mídias. Por conta, de ser agora uma imposição factual, e a igreja é convocada a rever suas práticas, ritos e dogmas de forma obrigatória. Emerge desse giro uma outra dimensão de centralidade hierárquica, a saber, uma centralidade antropológica. Pois, é a partir das necessidades do ser humano e das suas “condições” que terá a igreja terá que ressignificar suas doutrinas eclesiológicas. Agora, os sacramentos – advindos da fundação da divindade - são chamados a serem transformados por conta de uma necessidade factual do condicionamento humano.

As missas virtuais são o formato adequado para dar conta da exigência desta nova realidade em que o rito se vê submetido ao dado imposto pela realidade histórica da saúde social. O modelo de visão de mundo da igreja é então relocado para olhar a realidade acelerando processos que talvez ocorreria somente há alguns anos:

Porque está emergindo a inconsistência dos **modelos clericais**, que talvez teria aparecido daqui a algumas décadas, mas provavelmente sem a capacidade de reelaborar ao mesmo tempo os imaginários. Agora, a **fragilidade do modelo clerical** está diante de nós, em sua impotência e em sua residual obstinada arrogância (GRILLO, 2020, p.2, grifo nosso).

Este é um ponto, inédito na história da igreja em que os modelos clericais e dos sacramentos devido aos problemas de saúde social. Ainda que já houvera mudanças com relação ao recebimento da hóstia na mão e não na boca, por causa de um vírus das gripes anteriores; viárias e suínas. Dantes, este ato de pegar no corpo de cristo com as próprias mãos era considerado quase uma profanação ou heresia.

Observa-se então, com todo este contexto, que são os seres humanos que constituem socialmente suas religiões no devir histórico, dentro de seus limites históricos, geográficos, sociais e de suas precariedades. Diante da realidade da pandemia, por exemplo, as mais variadas paróquias no Brasil são obrigadas a ressignificar o seu modo de evangelizar de forma presencial para o formato virtual. A adequação neste quesito requer uma mudança no modelo da tradição.

3 A convergência das missas nas mídias sociais

O conceito de convergência advindo de Jenkis (2008), de acordo com Garson (2019) é uma armadilha onde o senso comum tende a interpretá-lo como se fosse o alocar de várias mídias num mesmo aparelho, como no caso do *smartphone*. O que segundo este autor é um equívoco, ele assinala que Jenkis (2008) em sua obra *A cultura da Convergência* quer apontar é para a convergência cultural dos meios que atualmente tem seu espaço deslocado. No caso aqui, os *smartphones* têm na contemporaneidade convergido para si a ilustre atenção e importância como meio central de comunicação cultural. Mas, outra transposição é a televisão via Internet.

Observa-se que há um fenômeno de convergência na contemporaneidade das missas pela TV na WEB. A expansão das missas pela TV para a webtv já era uma realidade em andamento, mas com a pandemia houve uma aceleração num crescimento exponencial. De fato, com limitação das aglomerações e a proibição dos cultos presenciais a igreja foi convocada a pensar em estratégias para driblar a falta dos ritos eucarísticos para os seus devotos.

Uma solução viável é a expansão das transmissões das missas virtualizadas. Estas são intensificadas em oferta de horários disponíveis. Dantes em número menor de oferta, pois as missas presenciais eram na sua maioria realizadas em

Com a emergência agora do “telefiel weberizado”, a nosso ver mescla a assistência das missas pela TV com as missas via internet através dos dispositivos multimídias, sendo transmitidos em múltiplas plataformas de mídias sociais.

Ora, o que implica tal mudança de *status* participativo? Tal transposição do telefiel que assiste missa pela TV para o *telefiel weberizado* que assiste a missa Web TV transpõe os *modus operandis* da percepção para um mundo transmídias.

O telefiel Weberizado é um receptor participativo que interage com o acontecimento em locum, embora distante fisicamente há a possibilidade de manifestar suas reflexões, angústias, pedidos de graça através do *chat*. De certa maneira, isto implica a convergência do rito eucarístico em uma rede participativa *online*. Porém, este ganho expressivo em manifestar e coparticipar através da linguagem escrita, perde por outro lado a presença do irmão de comunidade.

4 “Devolvam-nos a missa”

Em meados de abril de 2020 começaram expressões de um movimento denominado “Devolvam-nos a missa”. Esta mobilização causou um alvoroço e teve repercussões mais contundentes a partir da América Latina. No âmbito do Brasil causou ruídos, mas que logo foram se apagando.

À primeira vista pensa-se que a campanha do “Devolvam-nos a missa” tem a sua origem da parte dos fiéis descontentes com a impossibilidade de receberem a hóstia na Eucaristia. Mas, não é bem assim. Como nos aponta Rosas (2020) partiu de uma ala ultraconservadora que compreende que devem ser os guardiães da tradição:

Essas campanhas que aparentemente nasceram espontaneamente em cada um dos países chamam a atenção para a precisão da mensagem que desejam transmitir, as metodologias utilizadas e que foram “coincidentemente” lançadas ao mesmo tempo nas redes sociais da Espanha, Colômbia, Argentina, Brasil e México; por aqueles que atuam nas mesmas organizações políticas ou civis, vários deles que já realizaram campanhas contra os bispos argentinos, brasileiros ou espanhóis (ROSAS, 2020, p.2).

Na verdade estas campanhas são orquestradas por um grupo dos chamados “cães-pastores”: “Muitas vezes os ‘cães-pastores’ proclamam que devem ajudar seus bispos a pastorear seu rebanho – mesmo que o próprio bispo não peça; e por orgulho intelectual, sentem-se com o direito e a [obrigação de corrigir publicamente seus pastores](#) (ROSAS, 2020, p.2)”.

Este grupo alega três pontos que não condizem com a realidade dos fatos sobre a suspensão das missas presenciais: primeiro, como se os bispos tivessem tirado a missa do povo, sendo que na verdade foi uma suspensão por causa da pandemia; segundo, muitos destes grupos têm uma visão deturpada da realidade como se houvesse cultural religiosa e do estado contra a igreja.

Viram a suspensão como uma “conspiração mundial contra os valores cristãos (ROSAS, 2020, p.3)”. O terceiro ponto, há também uma interpretação:

[...] que o profundo clericalismo está subjacente a esta campanha, uma doença sobre a qual o **papa Francisco** nos alertou repetidamente. Parece que a vida cristã se reduz exclusivamente à **celebração da Eucaristia** e, portanto, a vida cristã não pode continuar sem a presença do padre. No entanto, hoje é uma oportunidade maravilhosa de redescobrir o valor extraordinário da Sagrada Escritura, o sacerdócio universal e a 'Igreja doméstica' que é a família (ROSAS, 2020, p.3, grifo nosso).

Neste tempo de pandemia o retorno aos lares em reuniões familiares como igrejas domésticas é uma oportunidade de estreitar os laços e vínculos afetivos neste ambiente. Um tempo para ler as sagradas escrituras e renovar a oração pessoal e comunitária no lar. Como também é um chamado a vivenciar o Deus vivo que encontramos em outros espaços fora das paredes das igrejas. Espaços de encontro com o Deus Vivo, como aqui num tempo de pandemia, os pobres, os aflitos e os doentes (ROSAS, 2020).

Estes reivindicantes do sacramento eucarístico fundamentalmente acreditam ser mais válido receber a hóstia do que a vivência no encontro com o outro no dia-dia. A saber, sim o sacramento da eucaristia tem suas bases no rito comunitário eucarístico. Contudo, para além da dimensão do rito vivenciada pelo fiel como do âmbito do alimento do corpo e da alma, há uma outra dimensão que é a práxis cristã no âmbito da vida cotidiana.

Importante, assinalar que uma dimensão não exclui a outra, ou seja, estas duas dimensões são interpenetráveis, uma retroalimenta a outra. Entretanto, num momento delicado da história da humanidade com um vírus avassalador que coloca em risco a vida dos irmãos da comunidade, há que se ter o bom senso e pensar em primeiro lugar na vida com saúde. A suspensão provisória dos ritos cristãos católicos causou a carência de muitos fiéis.

Ao que chama a atenção o Bispo Eduardo García em seu artigo intitulado *Igrejas abertas na quarentena*: “Como pastor e homem que ama a **Eucaristia (missa)**, de fato, celebro-a todos os dias através das redes sociais para acompanhar o caminho da fé do povo, porém claramente são outras as prioridades para poder viver a fé em sério, no essencial” (GARCÍA, 2020,p. 2). Ainda reitera para ser condizente com a realidade de injustiça social era melhor que estes reivindicadores cristãos pedissem que “devolvam-nos a educação, devolvam-nos a Cáritas, devolvam-nos o trabalho, devolvam-nos a saúde” (GARCIA, 2020, p.2).

Recentemente, com a reabertura dos templos gradualmente para os cultos presenciais com o “novo normal” eu estava assistindo via facebook a uma determinada missa. Então, o padre fez

algumas recomendações restritivas ao início da missa, dentre elas, uma era a proibição de conversas no início, durante, e ao final das missas. Enfatizou a necessidade do uso das máscaras e álcool em gel. A máscara é somente para ser retirada na hora que for receber a hóstia. Ao que García (2020) se interpela:

Destaco um pensamento do grande [John Henry Newman](#), que anunciou essa situação e dizia que uma **fé herdada** e não repensada acabaria entre as pessoas cultas em “indiferença”, e entre as pessoas simples em “superstição”. Por isso é bom recordar alguns aspectos essenciais da fé. Adorar o corpo de Cristo e não se comprometer eficazmente com a vida do irmão, não é cristão. Talvez antes de assegurar as máscaras e o álcool em gel para nossas celebrações em templos abertos, não teríamos que assegurar para os restaurantes populares, as filas de aposentados, as crianças ou avós em situação de rua, os trabalhadores da saúde e depois fazer nossa ação de graças? (GARCÍA, 2020, grifo nosso).

Segundo García (2020) a quarentena é uma oportunidade para se repensar as práticas dos ritos centrados somente na ideia de recebimento da hóstia. Como se fosse um paliativo para as dores das pessoas. Mas, que não tem um comprometimento e uma vivência prática no dia a dia com a dor do outro: “Creio firmemente no Senhor presente na Eucaristia, centro e clímax da vida cristã, porém desde uma comunidade que celebra e toma força para viver dando a vida pelos demais, não como um self-service da graça ou um Redoxon da vida espiritual” (grifo do autor, GARCÍA, 2020, p. 3).

Sobre os ritos online escancarou uma realidade até então subliminar, ou seja, tem a capacidade de arrebanhar mais telefiéis do que fiéis na missa presencial. Por exemplo, num culto presencial as vezes consegue-se reunir um número menor que dez pessoas. Na missa virtual dessa mesma paróquia o alcance é muito maior, reunindo mais de 60 pessoas. No entanto, revelou que isto implica no esvaziamento das igrejas dos numerários que as mantêm. As igrejas estão falidas com este novo modelo comunitário a distância (GARCÍA, 2020).

A gradual retomada da vida religiosa nos ritos presenciais há que fazer um exame desta experiência para repensar o lugar do rito e das práticas cristãs católicas doravante numa igreja em saída do espaço físico para o espaço virtual.

As muitas maneiras de encontros religiosos nas redes sociais e na mídia, como a televisão e o rádio, agiram como **antiparalisia diante da pandemia** e da grande festa que a **Páscoa** representa para os fiéis. Claro que a comunidade estava desaparecida, estando juntos. Por isso, é essencial ressaltar que trabalhar em redes é importante se não nos leva a nos isolar e mudar a virtualidade para a humanidade (grifo do autor, GARCÍA, 2020, p.3).

Esta é uma realidade que se impõe de forma irreversível que a convergência da cultura eucarística em comunidades locais conectadas em redes. Isto nos leva a pensar também que a forma de comunidade conectada em rede deixa pra trás o fervor litúrgico da comunidade local: “A vida religiosa digital como recurso exige que a assumamos como uma realidade com dinamismos e linguagens próprias. Não se trata de fazer o mesmo, mas na frente de um telefone celular ou tablet. É mais um espaço para repensar e reaprender” (GARCÍA, 2020, p. 3).

Um ponto ao qual a igreja precisa repensar seu lugar é a interconexão mídias sociais e a vivência do rito eucarístico. Este é um fenômeno histórico em andamento em que não se sabe do futuro do rito eucarístico, contudo é fato que observamos está em processo de transformação as formas de viver e experienciar a fé.

Considerações finais

O evento da pandemia com o coronavírus exigiu mudanças em hábitos e sacramentos cristãos católicos solidificados por séculos. O que parecia imutável aos olhos da doutrina eclesiológica passou a ser modificado em adequação as exigências da OMS (Organização Mundial da Saúde).

As missas virtuais foi a saída encontrada pela eclesiologia para sanar o “jejum eucarístico” imposto pela proibição dos cultos. Esta convergência das missas virtuais transmitidas agora via Web TV e Smartphones, que já era um processo em andamento sofre uma aceleração exponencial. A cultura da convergência eucarística instaura-se de fato com a midiatização dos meios de comunicação com a cultura digital, chamando a igreja a rever suas práticas rituais e suas formas de evangelização bimilenares.

A proposta do culto em igrejas domésticas unidas através da “comunhão espiritual” com o recurso das missas virtuais como uma forma de manter o vínculo do fiel com a igreja física foi a maneira encontrada para sanar o recebimento da eucaristia presencialmente. Porém, isto gerou um movimento de cunho ideológico ultraconservador chamado “Devolvam-nos a missa”. Embora, como supracitado este não é um movimento que representa efetivamente os comungantes em sua maioria.

Referências bibliográficas

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo, Editora Perspectiva, 1972.

ROSAS, José Antônio. **Os organizadores do ‘Devolvam-nos a Missa’ são os mesmos que lançam campanhas contra os bispos espanhóis, argentinos e brasileiros**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598442-os-organizadores-do-devolvam-nos-a-missa-sao-os-mesmos-que-lancam-campanhas-contra-os-bispos-espanhois-argentinos-e-brasileiros>

GARCÍA, Eduardo. **Igrejas abertas na quarentena**. In: Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598445-um-bispo-argentino-aos-ultras-do-devolvam-nos-a-missa-adorar-o-corpo-de-cristo-e-nao-se-comprometer-eficazmente-com-a-vida-do-irmao-nao-e-cristao> . Acesso em 7 out 2020

GRILLO, Andrea. **A liturgia em quarentena e um modelo de celebração**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597287-a-liturgia-em-quarentena-e-um-modelo-de-celebracao-de-a-grillo-e-m-festi>.

_____ **Um olhar sobre a comunhão eucarística: uma mudança de paradigma**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/603226-o-olhar-sobre-a-comunhao-eucaristica-uma-mudanca-de-paradigma-artigo-de-andrea-grillo>.

SBARDELOTTO, Moisés. **Midiamorfose da fé: Continuidades e transformações da religiosidade na internet**. In: Mídias e Religião: a comunicação e a fé em sociedades em midiatização. Organizadores: Pedro Gilberto Gomes, Antônio Fausto Neto, Moisés Sbardelotto e Thamires Magalhães. Universidade Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo – RS, Ed. Unisinos: Casa Leiria, 2013.

AS NOVAS TECNOLOGIAS E A EVANGELIZAÇÃO EM TEMPOS DE PANDEMIA: UM ESTUDO DE CASO DA COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM.

Karen Freme Duarte Sturzenegger*
Rafael Estefano Busato**

Resumo

As novas tecnologias tem exercido cada vez mais um papel de relevância e presença contínua na sociedade contemporânea. Isso intensificou-se ainda mais no período da pandemia da Covid-19 que estamos vivenciando. Encontros virtuais, reuniões, treinamentos e formações estão sendo realizados de forma robusta nos meios digitais. Diante disso, exemplificamos, alguns recursos - Novas Tecnologias de Comunicação e Informação (NTICs) - que corroboram tal compreensão e fortalecem os processos dialógicos necessários à condição humana. Configuram-se como encaminhamentos para o desenvolvimento profissional dos sujeitos e no âmbito religioso, ferramentas importantes para ação pastoral. Nesse sentido, as novas tecnologias permite que as Instituições Religiosas, a exemplo da Igreja Católica, em tempos de pandemia e o isolamento social, faça uso de diversas plataformas digitais. Nesse contexto, a Comunidade Católica Shalom, associação privada internacional de fiéis, com personalidade jurídica reconhecida pela Santa Sé, contando aproximadamente com 11 mil missionários, 25 mil pessoas engajadas, em 24 estados brasileiros e 32 missões no mundo, têm se reinventado com as novas tecnologias, realizando missas online, grupos de oração, retiros, congressos, etc., para alcançar inúmeras pessoas, conseguindo desenvolver um trabalho exitoso na evangelização e outras ações.

Palavras-chave: novas tecnologias; evangelização; comunidade shalom.

*Doutora em Teologia pela PUCPR; Mestre em Educação pela PUCPR; Formação Pedagógica, equivalente a Licenciatura em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano; Graduanda em Ciências da Religião pelo Centro Universitário Internacional Uninter. e-mail: karen.sturzenegger@|gmail.com

**Mestre em Educação e Novas Tecnologias pelo Centro Universitário Internacional Uninter; Especialista em Metodologia de Ensino de História e Geografia pela Faculdade de Educação São Luís. Licenciatura em Geografia pela Universidade Tuiuti do Paraná. e-mail: rafaelbusato83@gmail.com

Introdução

A tecnologia, tem assumido um importante papel no desenvolvimento das relações interpessoais. Autores como Bueno (1999), discorrem sobre a temática, indicando-a como processo contínuo que objetiva à qualidade de vida dos sujeitos. Nessa mesma lógica, Naisbitt (2001), enfatiza que sendo utilizada de maneira consciente, a tecnologia, auxilia em muitas situações cotidianas. O filósofo Álvaro Vieira-Pinto (2005), indica que a tecnologia é a própria técnica e que favorece a compreensão da organização das relações sociais.

E, a partir desses indicativos, compreende-se que o tema assume papel de facilitador nos processos de interação, contribuindo para a mediação social, afirmando-se também como discussão necessária, rompendo com um paradigma de uma visão tecnológica meramente instrumental. Portanto, o conceito tecnologia desdobra-se em várias noções e dá um tom importante sobre as múltiplas realidades teóricas e metodológicas.

Assim, optou-se como tema e objetivo geral dessa pesquisa, estudar como as novas tecnologias podem contribuir na evangelização em tempos de pandemia, em especial no que tange às novas comunidades. Nesse sentido, um dos objetivos específicos está em averiguar a importância das novas tecnologias e da comunicação na Igreja Católica. Além desse objetivo específico, analisou-se também como a Comunidade Católica Shalom se colocou à frente da evangelização utilizando as novas tecnologias em suas missas, grupos de oração e encontros de formação. Dessa forma, a pergunta problema da pesquisa se dá da seguinte forma: Como As novas tecnologias podem contribuir na evangelização em tempos de pandemia?

Como metodologia de pesquisa, compreendeu-se que a pesquisa teórica, bibliográfica e exploratória-descritiva fosse a mais apropriada, pois como a sociedade encontra-se em tempos de distanciamento social, não foram efetuadas visitas in loco na Comunidade Católica Shalom. As pesquisas foram efetuadas em documentos da Igreja Católica, livros e artigos de referência que tratam das novas tecnologias, além de todo conteúdo disponibilizado pela Comunidade Shalom através dos seus livros, site, lives, artigos e ações de evangelização online.

Tecnologia e novas tecnologias

O conceito tecnologia, em tempos atuais, se configura muitas vezes num termo “camaleônico”, conforme sintetiza Blikstein (2008), em seu apontamento no artigo “*Viagens a*

Tróia com Freire: a tecnologia como agente de emancipação”⁸⁹, ao discorrer sobre a inserção de tecnologias numa comunidade escolar, situada na periferia de São Paulo SP. Ao tempo que os diversos instrumentos que configuram a o tema correm numa velocidade exorbitante, haja vista os lançamentos de diversos produtos e reformulação destes, destaca-se também, outro elemento que oportunizará reflexões além da ideia de uma tecnologia como forma instrumentalizadora, de uso para diversos fins, em outras palavras, a epistemologia que tratará a temática com profundidade.

Destaca-se nesse aspecto, os efeitos da mediação que ocorre no processo de apropriação e socialização dos sujeitos por meio das tecnologias, observando algumas linhas teóricas que discorrem sobre o assunto num viés social.

Inicialmente, nos propomos a apresentar a ideia de Feenberg em sua Teoria Crítica da Tecnologia ao afirmar que *“onde quer que as relações sociais estejam mediadas pela tecnologia moderna, é possível introduzir controles democráticos e reformular a tecnologia a fim de acolher maiores inputs de perícia e iniciativa”* (2004, págs 2 e 3), o que configura a tecnologia pela não neutralidade, mas a intencionalidade de indicar e ser meio para algo.

O teórico Andrew Feenberg, desse modo, apresenta um conceito chave para entendermos a tecnologia como ponto dialético, indicando uma atuação além do que está posto. Quem e por que se produz tecnologias são perguntas essenciais para a crítica, o que acarreta que o mediação é fundamental para que os processos sejam coesos e não se findem em si mesmo, em outras palavras, a tecnologia é mais do que instrumentos que auxiliam os sujeitos em sua vida cotidiana.

Numa mesma concepção, o filósofo e sociólogo Piérri Levy (1993), apresenta a tecnologia como campo permeado de contrapontos, fato preponderante para que o ser humano se coloque como cidadão crítico em relação ao tema e perceba o novo reordenamento social decorrente da inserção da tecnologia na sociedade. Há uma nova configuração social e que traz consigo novas formas de relação, os contatos sociais são mediados por vários tipos de instrumentos e estes são facilitadores para uma abordagem que oportuniza novas linguagens - chamadas de vídeos, compartilhamento de arquivos audiovisuais, mensagens instantâneas, dentre outros.

⁸⁹ Publicado originalmente em: BLIKSTEIN, Paulo. *Travels in Troy with Freire: Technology as an agent for emancipation*. In: NOGUERA, Pedro; TORRES, Carlos Alberto (Ed.). *Social justice education for teachers: Paulo Freire and the possible dream*. Rotterdam: Sense, 2008.

Por conseguinte, Bueno (1999) nos introduz o pensamento da qualidade de vida oportunizada aos homens por meio dessa interação tecnológica. As criações oriundas das inúmeras técnicas que se respaldam no conhecimento científico, legitimam processos de interação entre os homens e o homem-natureza.

E nesse sentido, salienta-se a proposição de Naisbith (2001), ao afirmar que a tecnologia utilizada de maneira consciente pode favorecer que a vida dos indivíduos fique mais tranquila, mais integrada, tendo obviamente um impacto significativo em muitas situações do cotidiano. Aqui destaca-se as muitas atividades provenientes dos mais variados tipos de tecnologia, a saber, plataformas streaming, canais de vídeos, redes sociais, etc. Abrimos desse modo a prerrogativa dos que produzem e dos que consomem este tipo de conteúdo.

Surge também, como conceito tecnológico, as tecnologias físicas, simbólicas e organizadoras conforme nos aponta Sancho (2001). As tecnologias físicas, são conhecidas como os mais variados instrumentos que estão dispostos em nosso cotidiano, desde canetas, cadernos, livros, telefone móvel e fixo, satélites, etc. As tecnologias organizadoras, compreende a relação dos sujeitos com o mundo e os sistemas produtivos inerentes à suas respectivas vidas. As tecnologias simbólicas, destaca-se como a forma de comunicação entre as pessoas, por meio das diferentes linguagens, sobretudo a leitura e a escrita.

O pensador Álvaro Vieira-Pinto (2005) enfatiza que ao observar o tema, a compreensão adequada favorece quatro elementos: acesso à essência da técnica; observar o significado da sua implicação; absorver a razão das transformações substanciais estabelecidas ao longo do tempo.

Silva (2013), comenta sobre Vieira Pinto, entregando um aspecto de seu pensamento ao afirmar que a “tecnologia apresenta-se como algo que nomeia a reflexão da técnica, ou seja, como discussão sobre os modos de produzir alguma coisa” (p. 844)

Portanto, a tecnologia assume uma reflexão sobre a técnica observando:

- a) classificação da técnica;
- b) apresentação da história da técnica;
- c) a rentabilidade da técnica;
- d) papel das técnicas na organização das relações entre os

homens.

Desse modo, identifica-se uma discussão que abrange vários elementos, apresentando a importância do tema e seu aporte teórico e também, se desdobra em outras categorias, conforme destacados na tabela abaixo:

Tabela 1 - Desdobramentos sobre a temática tecnologia

TIC Tecnologias de Informação e Comunicação

O termo em si, é utilizado para referenciar os tipos de recursos eletrônicos que são empregados como fontes de informação e comunicação.

A letra C pode ser aplicado a outros instrumentos, não necessariamente a comunicação conforme indicado. Computadores, Celulares, Robôs também são aparatos que podem indicar a comunicação.

TDIC Tecnologias Digitais de Informação e Comunicação

Termo apropriado para indicar todos os tipos de recursos digitais, a saber, computadores, internet, realidade virtual, 3D, realidade aumentada.

NTIC Novas Tecnologias de Informação e Comunicação

Descreve os tipos de recursos eletrônicos, digitais ou não e ao mesmo tempo, é utilizado para enfatizar novas ações no que se refere à evolução do processo. Em outras palavras, ao utilizar o termo novo, o que se destaca é a abordagem, o encaminhamento que dinamiza, favorece o processo de assimilação, aprendizagem, etc.

Organizado a partir de Wunsch e Júnior (2018)

Nesse sentido, ao darmos conta dos conceitos que cercam o universo tecnológico, observando todo o processo de inserção na sociedade ao longo dos tempos, é possível que se deduza que na ação pastoral da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), a tecnologia possui terreno fértil para expandir-se e aperfeiçoar-se visto que outros serviços de comunicação como a

própria pregação evangélica em encontros e grupos, catequese, documentos, rádio e tv, dentre outros, já são utilizados.

Igreja católica e comunicação

A partir do que foi explanado até o momento, é possível verificar como as novas tecnologias possuem potencial para serem utilizadas em ações de evangelização de forma exitosa.

Rodrigues (2011) comenta que a Igreja Católica se pronunciou inúmeras vezes, destacando a importância das novas tecnologias e as incentivando para o uso na evangelização. O autor comenta que, “reconhece-se que uma das características hodiernas é a comumente chamada «era da informação», pois os meios de comunicação social configuram, de fato, o pensamento e a ação das sociedades”. (Rodrigues, 2011, p. 289).

De fato, ao longo dos séculos foram diversos os documentos pontifícios e pastorais que tratam do tema das comunicações.

Geronazzo (2020), cita alguns deles, começando pela bula papal **Inter Multiplices**, redigida pelo Papa Inocêncio VIII (1487) que tratava sobre o entusiasmo do surgimento da prensa de Gutemberg e, ao mesmo tempo, orientava sobre os cuidados em relação aos conteúdos publicados. Outra encíclica, efetuada pelo Papa Pio XII (1957), chamada de **Miranda Prorsus**, que se refere ao pensamento da Igreja sobre os meios eletrônicos como rádio, televisão e cinema. Interessante que nessa encíclica, a Igreja fala de forma positiva como esses meios de comunicação poderiam ser utilizados para fins pastorais.

Já no Concílio Vaticano II, surge o primeiro documento exclusivo sobre esse tema chamado **Inter Mirifica** (1963). Trata-se de um decreto “a adotar a expressão ‘comunicação social’, recordando que esta deve ser considerada um processo entre seres humanos. Aborda, ainda, temas como o direito à informação, a opinião pública, a escolha livre, pessoal e responsável no lugar da censura”. (GERONAZZO, 2020). Após esse decreto, surgiram outros documentos como **Communio et Progresso (1971)**, **Aetatis Novae (1992)** que refletiram sobre as consequências pastorais modernas, as revoluções tecnológicas e as atitudes que os cristãos deveriam tomar perante os meios de comunicação social.

Em 2005, na carta apostólica escrita por São João Paulo II, chamada o **Rápido Desenvolvimento**, o papa rememora o decreto **Inter Mirifica**, dirigindo-se especialmente para os responsáveis dos meios de comunicação, lembrando-os da importância do ardor evangélico, das ações pastorais e da responsabilidade com o que se veicula. João Paulo II fala de uma

“comunicação verídica e livre, que contribua para consolidar o progresso humano com a força do Espírito Santo”. (JOÃO PAULO II, 2005).

Na mesma linha de João Paulo II, em 2009, o Papa Bento XVI em mensagem para o 43º dia Mundial das Comunicações Sociais com o tema: Novas tecnologias, novas relações faz o seguinte pronunciamento:

Aproximando-se o Dia Mundial das Comunicações Sociais, é com alegria que me dirijo a vós para expor-vos algumas minhas reflexões sobre o tema escolhido para este ano: Novas tecnologias, novas relações. Promover uma cultura de respeito, de diálogo, de amizade. Com efeito, as novas tecnologias digitais estão a provocar mudanças fundamentais nos modelos de comunicação e nas relações humanas. Estas mudanças são particularmente evidentes entre os jovens que cresceram em estreito contato com estas novas técnicas de comunicação e, conseqüentemente, sentem-se à vontade num mundo digital que entretanto para nós, adultos que tivemos de aprender a compreender e apreciar as oportunidades por ele oferecidas à comunicação, muitas vezes parece estranho. (BENTO XVI, 2009, p.1)

Bento XVI continua:

Por isso, na mensagem deste ano, o meu pensamento dirige-se de modo particular a quem faz parte da chamada geração digital: com eles quero partilhar algumas ideias sobre o potencial extraordinário das novas tecnologias, quando usadas para favorecerem a compreensão e a solidariedade humana. Estas tecnologias são um verdadeiro dom para a humanidade: por isso devemos fazer com que as vantagens que oferecem sejam postas ao serviço de todos os seres humanos e de todas as comunidades, sobretudo de quem está necessitado e é vulnerável. . (BENTO XVI, 2009, p.1)

Também, tem-se com o Papa Francisco, nesse ano de 2020, no Congresso sobre inteligência artificial, no Vaticano, uma fala sobre a relevância da internet e das novas tecnologias. O papa alerta sobre a preocupação com a utilização de algoritmos para obter informações dos indivíduos de forma indiscriminada, coisificando as pessoas e aumentando as desigualdades sociais e econômicas, mas, ao mesmo tempo, relembra que “esses perigos não devem esconder o grande potencial que as novas tecnologias nos oferecem. Estamos diante de um dom de Deus, ou seja, um recurso que pode dar frutos para o bem.” (FRANCISCO, 2020).

Ou seja, aqui temos uma trajetória de decretos, bulas, cartas apostólicas efetuadas pelos últimos papas, sempre levando em consideração algumas importantes ponderações, não obstante, ressaltando o valor das novas tecnologias e como elas, se bem conduzidas, podem ser de grande utilização para a evangelização.

COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM E AS NOVAS TECNOLOGIAS PARA A EVANGELIZAÇÃO

Nesse sentido, o que se experimentou no ano de 2020, com a vinda da Pandemia do Coronavírus no Brasil e no mundo, foi algo inédito e sem precedentes. Ao mesmo tempo que a sociedade ainda vivencia os sofrimentos, os lutos e as perdas incalculáveis de familiares e entes queridos pela COVID-19, mergulhou-se no mundo digital de um modo inédito e em um ritmo aceleradíssimo. Surgiram lives, shows, encontros, reuniões corporativas e também ações de evangelização para alcançar inúmeras pessoas que foram impactadas de forma direta ou indireta pela pandemia e também devido ao isolamento social.

ORIOLO (2020) comenta que, “ a internet entrou no horizonte de prioridades de nossas ações, oferecendo um novo mundo de possibilidades e nos alertando para o desafio de um novo diálogo de evangelização. Os novos cânones da comunicação telemática e digital despontam como desafio e potencialidade para a nossa missão”.

Além disso, o bispo de Leopoldina (MG) salienta que a presença eclesial nas mídias digitais é modesta e, em alguns casos, improvisada. (ORIOLO, 2020).

Sem embargo, mesmo com o aprendizado inicial, inúmeros grupos eclesiais se reuniram para desenvolver ações evangelizadoras, entre eles, as Novas Comunidades. Esses agrupamentos eclesiais tem por características a realização de inúmeras reuniões como grupos de oração, missas, encontros formativos, etc. Contudo, com a pandemia, todo e qualquer encontro tornou-se impossibilitado.

Assim, a Comunidade Católica Shalom colocou-se como protagonista nesse tipo de evangelização.

A Comunidade Shalom é uma associação privada internacional de fiéis, com personalidade jurídica, reconhecida pela Santa Sé com o decreto do dia 22 de fevereiro de 2007, junto ao então Pontifício Conselho para os Leigos (cujas competências e funções são atualmente assumidas pelo Dicastério para os Leigos, a Família e a Vida). Na mesma data, em 2012, seus estatutos tiveram sua aprovação definitiva.

Presente em dezenas de países do mundo, a Comunidade Católica Shalom é formada por homens e mulheres que, na diversidade das formas de vida presentes na Igreja, engajam-se em uma vida comunitária e missionária com a finalidade de levar o Evangelho de Jesus Cristo a todos os homens e mulheres, especialmente aqueles distantes de Cristo e da Igreja. (COMSHALOM, 2020).

Sendo uma comunidade que possui muitos membros sendo jovens, estes se reuniram em grupos virtuais para atender as demandas dos participantes da comunidade de forma digital e estender a evangelização para pessoas que não conheciam ou não participavam das ações da comunidade.

Dessa maneira, desde o início do período pandêmico, em meados de março de 2020 (dois mil e vinte), a Comunidade tem realizando missas online, grupos de oração, retiros, congressos, reuniões com grupos segmentados, etc., continuando com a ação evangelizadora, alcançando inúmeras pessoas por meio de um trabalho dinâmico.

Essas ações tem trazido bons resultados através de um número expressivo de participações virtuais, além de visualizações e de relatos de pessoas que se disseram alcançadas por esses encontros ou momentos de oração/ reflexão.

Tendo como referência os documentos apresentados acima, conclui-se que a Comunidade Católica Shalom, assume em sua atuação, a utilização das novas tecnologias e da internet como meios e formas para a propagação evangélica, contribuindo na relações humanas como a cultura do respeito, do diálogo e da amizade, bem como favorecendo em um nova forma de comunicar-se para apresentar a Boa Nova a todos e todas.

Entre alguns eventos realizados pela Comunidade Shalom, pode-se destacar a Quaresma de São Miguel, que obteve cerca de 1100 visualizações em cada vídeo diário postado e realizado, logo, como foram 40 vídeos, então houve, cerca de mais de 40 mil visualizações; o curso formativo A Mulher em Edith Stein, com quatro vídeos formativos, com o total de 4 mil visualizações; o Congresso Jovens Shalom, que teve duração de quase 7 horas de transmissão e mais de 57 mil visualizações e o Festival Halleuya de música católica, que teve duração de aproximadamente 8 horas de transmissão ao vivo e mais de 109 mil visualizações. Esses são alguns dos exemplos de eventos realizados pela comunidade. Além disso, ocorreram e ocorrem diariamente inúmeras ações semelhantes citadas acima pelas missões do Brasil e do exterior.

Considerações Finais

O conceito tecnologia, conforme discorrido, conclama à uma análise sobre diversos fatores que cerceiam o tema, observando sobretudo a amplitude da discussão que não está restrita a utilização de equipamentos ou apenas uma certa evolução destes aparatos, legitima formas de mediação e se desdobra em várias categorias – tecnologias de informação e comunicação, tecnologias digitais de informação e comunicação e novas tecnologias, acarretando um aporte teórico considerável para análises e debates.

Por esse viés teórico e abrangente sobre tecnologia, observou-se que Igreja Católica, em sua ação evangelizadora, mesmo sem muitas vezes compreender de forma abrangente, tem utilizado de tecnologias para propagar sua mensagem e em tempos de pandemia, a Comunidade Católica Shalom exemplificou o uso das novas tecnologias em seu apostolado. Esse formato de evangelização através da internet, mais direta e atraente, configura-se aos encaminhamentos diferenciados e evolutivos que se dá para determinada tarefa e tem alcançado cada vez mais pessoas.

E nesse sentido, ao observarmos os diversos documentos ligados à ICAR e os referências teóricos sobre tecnologias, abriram-se prerrogativas sobre o papel da internet como forma de mediação para os tempos vigentes e futuros que de certa forma introduz regimes flexíveis e/ou híbridos para a evangelização.

Referências

BENTO XVI. **Mensagem do Papa Bento XVI para o 43º Dia Mundial das Comunicações Sociais.** Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20090124_43rd-world-communications-day.html. Acesso em: 13 out. 2020.

BUENO, Natalia. **O desafio da formação do educador para o ensino fundamental no contexto da educação tecnológica.** Dissertação de Mestrado, PPGTE - CEFET/PR, Curitiba, 1999.

COMUNIDADE SHALOM. PORTAL. **Quem Somos.** Disponível em: <https://comshalom.org/comunidade/>. Acesso em: 13 de out. 2020.

FEENBERG, Andrew. **Teoria Crítica da tecnologia.** Texto original "Critical theory of technology". Tradução da Equipe de Tradutores do Colóquio Internacional "Teoria Crítica e Educação". Piracicaba: Unimep, 2004.

FOLEY, JOHN. PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. **Igreja e Internet.** Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_po.html. Acesso em: 13 de out. 2020.

FRANCISCO. **O Papa: novas tecnologias, um dom de Deus, mas é necessária a “algor-ética”.** Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2020-02/papa-francisco-novas-tecnologias-dom-deus-necessaria-algor-etica.html>. Acesso em: 13 de out. 2020.

GERONAZZO, Fernando. **Principais documentos da Igreja sobre comunicação.** Disponível em: <https://osaopaulo.org.br/noticias/principais-documentos-da-igreja-sobre-comunicacao/>. Acesso em: 09 out. 2020.

ORIOLO, Edson. **Redes Sociais e novo diálogo evangelizador**. Disponível em: <https://redeexcelsior.com.br/cnbb/2020/05/04/redes-sociais-e-novo-dialogo-evangelizador/>. Acesso em: 13 de out. 2020.

NAISBITT, John. **High tech, high touch**. London: N. Brealey, 2001.

PINTO, Álvaro. **O Conceito de Tecnologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005. 2 v.

RODRIGUES, Luís Miguel. **Evangelização e Novas Tecnologias**. Faculdade de Teologia de Braga. Revista THEOLOGICA. 2ª série, 46,2. BRAGA, 2011.

SANCHO, Juana Maria (org.). **Para uma tecnologia educacional**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2001.

SILVA, Gildemarks. **Tecnologia, educação e tecnocentrismo: As contribuições de Álvaro Vieira Pinto**. Rev. bras. Estud. pedagog., v. 94, n. 238, p. 839–857, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbeped/v94n238/a10v94n238.pdf>.

WUNSCH, Luana Priscila, JUNIOR, Alvaro Martins Fernandes. **Tecnologias na educação: conceitos e práticas**. Curitiba: Intersaberes, 2017

As mídias sociais e os desafios da evangelização

Renan Paloschi Zanandréa *

*Edimar Scopel***

Rene Antonio Zanandréa ***

Resumo

A Igreja, desde os seus primórdios, tem a missão de anunciar a Boa Nova de Jesus Cristo. Atenta aos sinais dos tempos, precisou fazer-se presente nas diversas formas de comunicação desenvolvidas pela humanidade, de modo que também elas fossem perpassadas pelo Evangelho. As mídias sociais mostraram-se, mais do que nunca, uma importante ferramenta de comunicação e evangelização no meio católico em tempos de pandemia. Este trabalho abordará, de modo especial, os fundamentos do trabalho da Pastoral da Comunicação, com ênfase ao trabalho realizado na Diocese de Vacaria/RS. O objetivo é analisar a importância, os limites e os desafios das mídias sociais paroquiais no âmbito diocesano, em contraposição à grande massa de mídia católica e secular que integra o cenário brasileiro. A proposta é olhar para o limitado, mas importante trabalho realizado voluntariamente e sem fins lucrativos no ambiente sócio eclesial, contra o aparato

* Licenciado em Matemática e bacharelado em Filosofia pela Universidade de Passo Fundo (UPF); bacharelado em Teologia pelo Instituto de Teologia e Ciências Humanas (Itepa Faculdades), <renanpaloschizanandrea@gmail.com>;

** Bacharel em Filosofia pelo Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE) e bacharelado em Teologia (Itepa Faculdades), <edimarscopel@outlook.com.br>;

*** Mestre em Teologia pela Escola Superior de Teologia (2009). Atualmente é professor da Itepa Faculdades, com ênfase em Teologia Pastoral, Liturgia e Comunicação, <rene.zanandrea@yahoo.com.br>.

mediático que abarca aportes financeiros extremamente elevados, mesmo que ambos trabalhem, ao menos teoricamente, no campo da mesma fé e da mesma religião.

Palavras-chave: Catolicismo. Mídias sociais. Pastoral da Comunicação. Evangelização.

Introdução

Medo, incerteza, polarização, ideologia, discussão, isolamento social e morte são expressões que marcam o contexto da pandemia da Covid-19.

O isolamento fez com que as mídias sociais se tornassem uma importante ferramenta de comunicação. Para desenvolver nossa argumentação, pressupomos, em primeiro lugar, que as relações e a vida em sociedade já não são mais as mesmas. Doutro modo, também pode ter sido o estopim para reforçar o individualismo ou, ainda mais, para reforçar o “endeusamento do eu”, que é marca registrada da sociedade secularizada contemporânea.

Para a vida eclesial, especificamente, o isolamento social abriu algumas portas, como a provocação para o uso da tecnologia. Ministros ordenados, que muitas vezes não tinham contato direto com transmissões em vídeo, por exemplo, precisaram fazer este esforço de adaptação para chegar aos fiéis isolados em suas casas. Por outro lado, portas também se fecharam. As pessoas que estão em casa têm a oportunidade de, literalmente, “assistir” à Missa em outros canais, talvez com mais qualidade de som e imagem, com recursos humanos qualificados, mas sem relação direta com sua comunidade.

Olhando para esses aspectos, o presente trabalho se estrutura em três partes. A primeira com a retomada de alguns aspectos da comunicação na Igreja. Na sequência faremos uma análise da situação atual da comunicação na Diocese de Vacaria e, por fim, serão apontadas algumas luzes para os desafios da evangelização sob o aspecto das mídias sociais.

1 Igreja e comunicação: ensaio introdutório

As últimas palavras de Cristo registradas pelo evangelista Mateus confirmam o caráter missionário da Igreja nascente: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei” (Mt 28,19-20a). O mandato de Cristo, em consonância com o que pregara e vivera, mostrava aos discípulos que a Igreja não estava destinada a estar trancada, nem ser formada por poucos *iniciados*. Pelo contrário, o mandato implica no compromisso pela comunicação da Boa-

Nova recebida. Essa comunicação “a todas as nações” possui uma finalidade clara: o ensinamento de tudo que lhes havia sido comunicado, o batismo e o discipulado.

O “ide” de Jesus aos discípulos não aparece aqui como novidade. A revelação constituiu-se como um processo do comunicar-se de Deus, do seu dar-se a conhecer à humanidade, que encontra o seu ápice em Jesus Cristo. Desse modo, a missão de comunicar, de anunciar a fé, é atribuído aos discípulos que, vivendo em Cristo, devem dar continuidade à sua missão. O Concílio Ecumênico Vaticano II, na Constituição Dogmática *Dei Verbum*, manifesta que “pela Revelação divina quis Deus manifestar-se e comunicar-se a si mesmo e os decretos de sua vontade a respeito da salvação dos homens, ‘para os fazer participar dos bens divinos, que superam absolutamente a capacidade e inteligência humana’” (6).

No contexto atual, para além dos “tradicionais”, os meios de comunicação modernos estão em crescente processo de popularização e já são parte integrante da vida de uma parcela considerável da população. Em muitos casos, já não se consegue distinguir com clareza o “real” do “virtual”. Desse modo, as mídias sociais mostraram-se, mais do que nunca, uma importante ferramenta de comunicação e evangelização no meio católico.

Ciente desse processo, a Igreja coloca-se em diálogo com as mídias sociais. A fim de compreendermos essa relação, nos deteremos sobre o Decreto *Inter Mirifica* (IM), do Concílio Ecumênico Vaticano II, e sobre o *Diretório de Comunicação da Igreja no Brasil* (Doc. 99), publicado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil em 2014.

Promulgado em 4 de dezembro de 1963 pelo Papa Paulo VI, o Decreto *Inter Mirifica* é o documento conciliar que trata sobre os meios de comunicação social. O Concílio, ciente dos riscos que tais meios podem trazer, concebe que, se bem empregados, podem ser de grande valia para a propagação do Evangelho. Considera que “à Igreja compete o direito natural de usar e possuir tais instrumentos enquanto necessários ou úteis à formação cristã e à toda a sua obra de salvação das almas” (IM 3). A comunicação cumpre o dever de informar a todos sobre os assuntos que interferem em suas vidas, desde que o faça de modo verdadeiro, justo, íntegro, caridoso e em conformidade com a lei moral, buscando a formação de uma reta opinião pública. Aos autores, exorta que suas obras jamais se opunham ao bem comum; aos receptores, adverte que respondem moralmente pelas escolhas que fazem ao receber determinada informação de determinado meio. Aos pais é pedido que orientem os filhos na recepção dos conteúdos e, aos jovens, que utilizem os meios de comunicação com moderação e disciplina. Sugere, ainda, que “[...] as comunicações sobre assuntos religiosos sejam confiadas a pessoas dignas e competentes e sejam executados com a devida reverência” (IM 11).

O Decreto defende a atuação da Igreja e de seus diversos apostolados nos meios de comunicação. Para isso, incentiva a promoção da “boa imprensa”, especialmente católica; o apoio, a produção e a exibição de filmes que retratam valores culturais e artísticos; a produção de peças teatrais; e a produção de programas televisivos e radiofônicos voltados às famílias. Para realizar este último ponto, não ignora a possibilidade da criação de emissoras católicas, mas adverte que nestas os “[...] seus programas sobressaiam em perfeição e eficácia” (IM 14). Também expressa a necessidade de que os clérigos, os religiosos e, de modo especial, os leigos, recebam conveniente formação para que os fins almejados sejam alcançados.

O Concílio, reconhecendo as dificuldades que podem advir da atuação nos meios de comunicação, afirma ser intolerável que “[...] a palavra da salvação seja acorrentada por obstáculos técnicos e financeiros” (IM 17). Desta forma, exorta sobre a obrigação da instituição e das pessoas prestarem individualmente apoio financeiro e técnico aos meios de comunicação comprometidos com a verdade e com a formação cristã da sociedade. Solicita, também, que seja instituído um dia anual de formação, oração e oferta para a comunicação. Como resultado, em 1967 o Papa Paulo VI celebrou o I Dia Mundial das Comunicações Sociais.

Para o Brasil, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil lançou, em 2014, o *Directorio de Comunicação da Igreja no Brasil*, destacando que a evangelização é o ato de comunicar a Boa-Nova. Desta forma, “a Pastoral da Comunicação precisa ser priorizada nos planos de ação da Igreja, em todas as suas instâncias, necessitando de planejamento, formação, recursos tecnológicos e pessoal especializado” (Doc. 99, 7).

A comunicação não é o mero uso do aparato tecnológico, mas a capacidade de ressignificação constante do mundo, tendo presente o ser humano como ser de relação e comunhão. Ela é dom de Deus, é a relação estabelecida entre Ele e suas criaturas, que exercem a comunicação por vocação e como dom natural. Assim, a ação comunicadora da Igreja é sinal e sacramento da comunicação trinitária, “é o lugar do encontro, da acolhida, da imersão da pessoa na liturgia, na catequese, na oração, no serviço aos mais necessitados” (Doc. 99, 47). Neste processo, a comunicação permite o encontro que leva ao anúncio amoroso do Deus que se fez homem para a salvação: “vivenciar e testemunhar a verdade última do amor (1Cor 13) é a melhor comunicação que a Igreja pode realizar” (Doc. 99, 29).

O documento alerta para o risco da monopolização das mídias, submetidas ao sistema econômico e comercial. Outro risco apresentado é a busca desenfreada por público, com a disposição de sacrificar a qualidade e os critérios éticos para atraí-los. Em ambas as situações, o Evangelho corre o risco de ser ignorado ou reduzido ao silêncio.

As pastorais devem fazer uso dos recursos de informação para formar comunidades de fé que anunciem o Evangelho. Esse processo pede a presença de pessoas dedicadas a pensar e promover processos comunicativos que envolvam os diversos setores das comunidades, como a catequese e a liturgia. Para bem comunicar, exige que os recursos tecnológicos sejam utilizados de maneira a melhorar a compreensão, não como causa de distrações. Deve contar com equipe litúrgica que auxilie a comunidade a viver o mistério; ambiente que, em sua nobre simplicidade, seja adequado ao culto; que se atente à linguagem que lhe é própria; com a homilia capaz de recordar o diálogo entre Deus e seu povo, tendo Cristo por centralidade; e que acerte na escolha das músicas e dos momentos de silêncio.

O Diretório avalia que a transmissão das celebrações pode ter valor positivo na evangelização, de modo especial daqueles que não se encontram em condições de participar fisicamente. Considera, também, que as celebrações podem colaborar na consciência da participação no corpo místico de Cristo, alimentar a vida de oração e despertar o desejo de participação nas celebrações comunitárias. Doutro modo, adverte que “o fiel em condições de tomar parte das celebrações deve fazê-lo, pois essa participação presencial permite o envolvimento integral da pessoa em sua comunidade” (Doc. 99, 99).

Quanto ao modo de transmissão, adverte que não devem ser gravadas, mas ao vivo, possibilitando o vínculo entre as comunidades presente e virtual. Elas devem acontecer “[...] de maneira discreta e digna, [...] sob direção e patrocínio de pessoas idôneas, com a aprovação do bispo” (Doc. 99, 101). O documento adverte, no número 102, que

em nenhuma circunstância e sob nenhum pretexto, a celebração da Missa, na forma presencial ou mediante transmissão ao vivo por meios eletrônicos, pode converter-se em espetáculo ou mesmo apresentar-se como *marketing* ou performance artística do ministro que a preside ou proclama a Palavra, bem como dos músicos cantores ou de outros envolvidos. Esperam-se de todos atitudes e sentimentos do Cristo Servo, que, observando as normas litúrgicas, facilitem a participação da comunidade.

O cristão leigo é chamado a participar do múnus sacerdotal de Cristo em sua realidade cotidiana. Dessa forma, estando no mundo, a “Igreja lhes confia, hoje, a tarefa de evangelização da cultura da comunicação” (Doc. 99, 124). A Igreja reconhece a necessidade do aprimoramento de sua estratégia de comunicação e, como parte disso, a formação dos leigos para tal fim. Nesse contexto, os jovens são chamados a ser protagonistas da comunicação, de modo especial nas redes sociais digitais, e os comunicadores são convidados a atuarem na educação. Mas, para que alcance a sua finalidade, reconhece-se a necessidade de uma atuação planejada e em constante avaliação.

As mídias podem distanciar ao invés de aproximar, causando, também, desconforto e a banalização de valores. Diante desta realidade e do poder influenciador da mídia, a Igreja vê como urgente ter seus próprios veículos de comunicação, estar em diálogo com os meios não confessionais e encorajar os profissionais que atuam nos diversos meios. Destaca, também, a importância da comunicação popular.

A Igreja deve marcar presença nos diversos meios de comunicação e manifestações artísticas, incluindo o ambiente digital, pois os mesmos são dons de Deus a serviço da evangelização. Doutro modo, ressalva que “as mídias digitais não substituem a vida em comunidade e litúrgica presencial” (Doc. 99, 176). Elas são parte integrante da vida cotidiana, mas para que haja evangelização por meio delas, há necessidade de compreender as novas linguagens e inculturar a mensagem do Evangelho nessa cultura. O encontro digital pode colaborar com a vida litúrgica e possibilitar a aproximação da fé. Desse modo, as comunidades são chamadas a construir espaços nos ambientes digitais, de acordo com as necessidades locais. O sacerdote também é convidado a fazer-se presente nas mídias sociais.

A Igreja detém significativa quantidade de concessões de rádio e televisão. O Documento assevera que estas devem ser modelo de “[...] excelência de seus serviços à educação e à cultura das regiões onde estão estabelecidas” (Doc. 99, 211). Ele ainda reconhece a necessidade de pensar a prática da educação, tendo por referência o modo de comunicar-se de Jesus Cristo. Desse modo, espera-se do comunicador católico, além de competência profissional e humana, a firmeza na fé, a mansidão, a humildade e a caridade.

A atuação da PASCOM não pode ser reduzida “aos meios de comunicação, pois ela é um elemento articulador da vida e das relações comunitárias” (Doc. 99, 247). Desse modo, no diálogo com as diversas pastorais e com os meios de comunicação, a PASCOM tem sua atuação guiada pelos eixos da formação, da articulação, da produção e da espiritualidade.

2 Comunicação na Diocese de Vacaria

A Diocese de Vacaria é uma das dezoito que integram o Regional Sul 3 da CNBB, correspondente ao Estado do Rio Grande do Sul. É constituída por vinte e oito paróquias, sendo cinco atendidas pela Congregação dos Frades Menores Capuchinhos, uma pelo clero da Diocese de Caxias do Sul e o restante pelo clero secular diocesano. Nosso foco será no clero diocesano, que atualmente é composto por 33 sacerdotes atuantes na Diocese, cuja média de idade é superior a 52 anos, variando de 27 a 90 anos.

De todas as paróquias, com base em levantamento realizado nos perfis das redes sociais, antes da pandemia apenas duas faziam transmissões em vídeo ao vivo com regularidade e em parceria com profissionais terceirizados. Durante a pandemia, especificamente na Semana Santa, pelo menos outras nove paróquias começaram as transmissões em vídeo pela internet⁹⁰. Isso equivale a um aumento superior a 500% no número de paróquias transmitindo em vídeo. Some-se a isso os padres que começaram, mesmo que de forma amadora e muitas vezes precária, a transmitir “mensagens” diárias, com base no Evangelho do dia.

As determinações sanitárias de isolamento social pegaram de surpresa grande parte dos membros das comunidades. Para observar essas determinações, os fiéis da Diocese de Vacaria receberam, no início da pandemia, uma orientação por parte da Igreja diocesana (DUTRA, 2020). A decisão é bastante pontual. De início, ficavam “suspensas em âmbito diocesano e paroquial todas as atividades referentes a catequese, retiros, encontros de oração, encontros de formação, assembleias, festas patronais, promoções e eventos em salões comunitários e demais atividades pastorais” (n. 1). Seguindo com as orientações, de modo especial no que se refere à celebração da Missa, o bispo orienta que as celebrações só sejam realizadas com fiéis se houver a possibilidade de seguir as determinações sanitárias civis. Há, ainda, a sugestão de que se acompanhe a Missa pelos meios de comunicação: “na impossibilidade de participação presencial, neste tempo de exceção, as Santas Missas, com a Comunhão Espiritual, sejam acompanhadas pelos meios de comunicação (TV, rádio, internet)” (n. 3C). A orientação foi de que os padres não deixassem de celebrar a Missa, mesmo sem a presença dos fiéis, e que, neste caso, “[...] sempre que possível a transmitam por algum meio de comunicação” (n. 4).

A situação, no início da pandemia, era desoladora: os fiéis não podiam ir ao templo porque estava de portas fechadas; os padres não podiam abrir as portas porque havia o risco de contágio pelo vírus e estariam contrariando as normas vigentes. Ao aproximar-se da semana mais importante para a fé cristã-católica, a Semana Santa, os sacerdotes só tinham claro que não poderiam ter a presença de povo. Como celebrar? Como chegar aos fiéis?

Alguns sacerdotes perceberam que poderiam valer-se dos meios eletrônicos para, ao menos de certo modo, estar em contato com a sua comunidade paroquial. Foi assim que algumas paróquias iniciaram suas transmissões em vídeo ao vivo pela primeira vez. Exemplo disso é a Catedral

⁹⁰ No Domingo de Ramos, 5 de abril de 2020, transmitiram a Missa em vídeo pelas redes sociais, além das paróquias São João Batista, de Sananduva e Santuário Nossa Senhora Consoladora, de Ibiacá, as paróquias: Nossa Senhora da Oliveira e Nossa Senhora da Glória, de Vacaria; Santo Antônio e São Paulo Apóstolo, de Lagoa Vermelha; São José, de São José dos Ausentes; Nossa Senhora de Lourdes, de Cacique Doble; Nossa Senhora de Caravaggio, de Paim Filho; São Luiz Rei, de Ipê; e São José, de Ibiraiaras. Informações obtidas em: www.facebook.com/diocesedevacaria/photos/a.370102027081781/677188559706458. Acesso em: 29 set. 2020.

Diocesana Nossa Senhora da Oliveira, de Vacaria/RS. Na Quinta-feira Santa, em que é tradicional a realização da Missa Crismal com a presença de todo clero diocesano e religioso, além de seminaristas e demais leigos, neste ano foi realizada apenas com os padres que trabalham nas três paróquias da cidade de Vacaria: Nossa Senhora da Glória, Nossa Senhora de Fátima e Nossa Senhora da Oliveira. Os demais foram convidados a assistir à transmissão realizada no perfil do Facebook da Catedral, chegando a mais de 7,5 mil visualizações⁹¹. Esse é apenas um dos muitos exemplos.

Num primeiro momento, as paróquias deram esse passo com bastante timidez e muita improvisação: um celular, muitas vezes até o do próprio sacerdote; na maioria dos casos sem um pedestal próprio para sustentar o telefone, provocando para a criatividade (celulares em cima de mesas ou cadeiras, sustentados por algum objeto que estava perdido na sacristia); em alguns casos uma pessoa da comunidade para segurar o telefone e ir focando nos locais de execução dos ritos. Já se pode deduzir qual o resultado de tudo isso: transmissões com vídeo distante do “local do fato” e com baixa qualidade; aparelhos que caíam durante a transmissão; som ambiente, o que deixa o áudio, em geral, com péssima qualidade; sacerdotes nervosos e preocupados, pois podiam chegar a qualquer lugar do mundo, embora vissem os bancos dos templos vazios.

Olhando para tudo isso, podemos entender a busca dos fiéis pelas redes de transmissão profissional. Aí temos vídeo e áudio de qualidade, enquadramento “no lugar certo”, padres acostumados a “chegar mais longe”, enfim, resultados da profissionalização do trabalho de comunicação e de altos investimentos financeiros. Podemos comparar a transmissão que citamos anteriormente, com a Missa transmitida pelo perfil no Facebook da TV Aparecida, realizada do Santuário Nacional Nossa Senhora Aparecida, em Aparecida/SP, que chegou a alcançar cerca de 136 mil visualizações⁹², isso sem considerar outras redes sociais, rádio e televisão. É evidente que o Santuário de Aparecida é de alcance nacional, mas, de qualquer modo, os números mostram, quantitativamente falando, a grande procura dos fiéis por transmissões externas à sua comunidade paroquial ou, no caso, diocesana. Em notícia divulgada pelo site da Rede Católica de Rádios (RCR), a informação é que, “de acordo com dados do Google Analytics, a estimativa é que a audiência das emissoras [católicas] tenha crescido em 300% no meio digital”⁹³. Nota-se aí o abismo entre o alcance do trabalho profissional e remunerado em relação ao trabalho amador e gratuito de nossas paróquias.

O que poderia ter auxiliado o trabalho das paróquias na questão da comunicação seria a

⁹¹ Disponível em: <https://www.facebook.com/1678962102381481/videos/2535879866741169>. Acesso em: 28 set. 2020.

⁹² Disponível em: <https://www.facebook.com/aparecidatv/videos/547939279433209>. Acesso em: 28 set. 2020.

⁹³ Disponível em: <http://www.rcr.org.br/noticias/comunicacao-2/08-04-2020/cresce-audiencia-de-emissoras-de-rdio-e-tv-de-inspirao-catlica-por-cao-da-pandemia>. Acesso em: 1 out. 2020.

Pastoral da Comunicação (PASCOM) diocesana. A nível diocesano, o trabalho sofreu alterações nos últimos tempos. Desde março de 2019 a administração do site e das redes sociais da Diocese estão sob os cuidados dos seminaristas maiores. Neste caso, os seminaristas mantêm atualizadas, tanto quanto possível, as redes da Diocese, alimentando-as especialmente com notícias e artigos, além de manter atualizadas as informações institucionais da Diocese e publicar as comunicações oficiais diocesanas. Com a chegada do novo bispo em agosto de 2018, se começou a trabalhar em cima dessa possibilidade. Contudo, a PASCOM não foi organizada enquanto tal, nem possui dedicação exclusiva por parte de alguma pessoa, nem mesmo possui um assessor de comunicação capacitado para tal. Desta forma, o trabalho se limita ao site e à atualização das redes sociais, não sendo possível, pelo menos não com facilidade, assessorar o trabalho realizado nas paróquias.

3 Os desafios da evangelização

A crise provocada pela pandemia da Covid-19 foi vivida de diversas formas: uns como doentes, outros com familiares contaminados, outros trabalhando na chamada “linha de frente”, como funcionários de hospitais e demais serviços de saúde, outros ainda trabalhando ou estudando via internet, enfim, uma lista muito extensa que não podemos abarcar neste trabalho. Diante de tudo o que vivemos nos últimos meses, podemos levantar algumas questões: quais as mudanças que realmente brotarão da vivência da pandemia? Quais as lições que queremos tirar deste momento? Como ficará a comunicação quando tudo voltar ao “normal”?

Numa tentativa de resposta a essas perguntas, um primeiro aspecto diz respeito ao caráter funcional. A pandemia provocou para o uso de serviços como *Google Meet*, *Zoom*, *Skype* e *StreamYard* para reuniões, formações, encontros e aulas online. Nesse sentido, para o pós-pandemia, boa parte dessas reuniões, principalmente quando forem de caráter emergencial, poderão ser por meios online, o que economizará tempo, dinheiro e facilitará a participação dos que estão mais distantes. Nesse sentido, enquanto caráter funcional, a tendência é de permanecer e contribuir para a vida pós-pandemia. Isso também no campo da evangelização: é possível, no “tempo das *lives*”, chegar mais longe, alcançando pessoas que não têm a possibilidade de viajar para participar de encontros de formação, como estudo bíblico, estudo de documentos, preparação para catequistas e formação de agentes de pastoral em geral.

Assim também podemos olhar para as transmissões das missas. Foi um dos meios encontrados para chegar aos fiéis que não podiam sair de suas casas. As transmissões se multiplicaram e fizeram com que a mensagem do Evangelho chegasse mais longe. Doutro modo,

temos que olhar também para os desafios que surgem a partir disso. A “Missa online” não pode, de forma alguma, substituir a presencial. Em carta aos presidentes das Conferências Episcopais, o cardeal Robert Sarah, prefeito da Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, destaca que “[...] nenhuma transmissão é comparável à participação pessoal ou pode substituí-la” (2020, p. 4, tradução nossa)⁹⁴. Isso porque “esse contato físico com o Senhor é vital, indispensável, insubstituível. Uma vez identificadas e adotadas as medidas concretamente praticáveis para reduzir ao mínimo o contágio do vírus, é necessário que todos retomem seu lugar na assembleia dos irmãos” (SARAH, 2020, p. 4, tradução nossa)⁹⁵. Este destaque dado pelo cardeal faz parte daquele chamado importante do Concílio Vaticano II que aponta, mesmo que em outro contexto, que deve preferir-se “uma celebração comunitária, com a presença e ativa participação dos fiéis, [...] à medida do possível, à celebração individual ou quase particular” (SC 27). Se o chamado do Concílio é para a celebração comunitária, podemos imaginar a importância que se deve dar à vida em comunidade, pois esta faz parte da essência do ser Igreja. Isso porque, como diz o Cardeal na carta acima referida, “a dimensão comunitária tem um significado teológico: Deus é a relação de Pessoas na Santíssima Trindade [e] Ele se coloca em relação com o homem e a mulher e os chama por sua vez a uma relação com Ele” (SARAH, 2020, p. 1, tradução nossa)⁹⁶.

Contudo, com o retorno das pessoas à participação comunitária, não podemos deixar de lado os avanços no uso das tecnologias, de modo especial por parte da Igreja. É preciso fazer uso do meio digital para evangelizar os locais que, muitas vezes, se tem dificuldade para chegar. Por isso faz-se importante o testemunho pelas redes sociais, não como uma forma de proselitismo, mas como “[...] a vontade de se doar a si mesmo aos outros através da disponibilidade para se deixar envolver, pacientemente e com respeito, nas suas questões e nas suas dúvidas, no caminho de busca da verdade e do sentido da existência humana” (2013, s.p.), como nos lembrava o Papa Bento XVI na mensagem para o 47º Dia Mundial das Comunicações Sociais. Assim, continua o Papa, “a aparição nas redes sociais do diálogo acerca da fé e do acreditar confirma a importância e a relevância da religião no debate público e social” (2013, s.p.). Destaque, portanto, para a importância e o bom uso do ambiente digital como forma de testemunhar a fé e evangelizar por atração, não por meio de propaganda.

Uma luz para o processo pós-pandemia está no novo *Diretório para a Catequese* (DC),

⁹⁴ “[...] nessuna trasmissione è equiparabile alla partecipazione personale o può sostituirla”.

⁹⁵ “Questo contatto fisico con il Signore è vitale, indispensabile, insostituibile. Una volta individuati e adottati gli accorgimenti concretamente esperibili per ridurre al minimo il contagio del virus, è necessario che tutti riprendano il loro posto nell’assemblea dei fratelli”.

⁹⁶ “La dimensione comunitaria ha un significato teologico: Dio è relazione di Persone nella Trinità Santissima [...] [e] si pone in rapporto con l’uomo e la donna e li chiama a loro volta alla relazione con Lui”.

lançado neste ano pelo Pontifício Conselho para a Promoção da Nova Evangelização. Mesmo que possa parecer voltado apenas à catequese “normal”, na verdade aponta os desafios para toda Igreja daqui para frente. Referindo-se, de modo especial aos jovens, que são os mais próximos aos meios digitais, dois desafios pastorais são apontados: “acompanhar o jovem em sua busca de autonomia, que se refere à descoberta da liberdade interior e do chamado de Deus, que o diferencia do grupo social ao qual pertence” (DC 370); e, ainda, “*esclarecer a linguagem* utilizada na rede, que muitas vezes tem consonância com a linguagem religiosa” (DC 370, grifo do autor). A questão maior, conforme o documento, não é exatamente o *como* anunciar o Evangelho, “mas sim como se tornar *uma presença evangelizadora no continente digital*” (DC 371, grifo do autor), conhecendo o poder das mídias sociais e oferecendo espaços para a experiência de fé. É algo como uma “inculturação” no ambiente digital, fazendo com que os jovens tornem-se sujeitos e não objetos da grande massa de comunicação: “é importante ajudar a não confundir os meios com o fim, a discernir como navegar na rede, de modo a crescer como sujeitos e não como objetos e ir além da técnica para encontrar uma humanidade renovada na relação com Cristo” (DC 372).

Tratando-se especificamente do trabalho na Diocese de Vacaria, se antes da pandemia a PASCOM diocesana andava a passos lentos para sua estruturação, com ela, deu-se um natural surgimento de agentes da PASCOM nas diversas paróquias e movimentos presentes no território diocesano. Permitiu, também, um avanço no processo de compreensão da importância da presença eclesial nesse “novo continente”. Dom Paulo Cezar Costa, da Equipe de Análise de Conjuntura Eclesial da CNBB, afirma que a PASCOM “tornou-se uma pastoral fundamental na vida das Dioceses, Paróquias e Comunidades. É um passo que foi dado e que não poderá retroceder” (2020, s.p.). Desse modo, pretende-se iniciar um processo de identificação dos agentes responsáveis em cada paróquia, para que se possa dar início ao processo de organização da PASCOM nelas e sua devida implantação a nível diocesano, bem como a cogitação para a contratação de um profissional da área com dedicação integral a esse trabalho.

Essa organização permitirá uma melhor articulação entre as diversas instâncias da referida pastoral, facilitando a troca de informações e a produção e qualificação dos conteúdos. Para isso, prevê-se um encontro com os agentes de todas paróquias da Diocese, abordando a importância e as práticas esperadas da atividade desenvolvida, seguida da orientação para a participação no 5º *Mutirão de Comunicação do Regional Sul 3 da CNBB (5º Muticom Sul 3)*.

De tudo isso sobram provocações que impulsionam para o desafio da evangelização nas mídias sociais, no durante e no pós-pandemia, fazendo com que a cultura digital se torne favorável à ação pastoral da Igreja e não mais um meio para difundir as ideias do mundo secularizado em que

vivemos.

Conclusão

No seu processo de reflexão e interpretação da história, a Igreja foi progressivamente compreendendo seu papel e presença também na arte e nos meios de comunicação social. Precisou, para manter-se fiel à sua missão, fazer-se presente nas diversas formas de comunicação desenvolvidas pela humanidade, perpassando-as com o Evangelho.

Para a Igreja Católica, o desafio está em buscar novos caminhos para a evangelização. Os aprendizados advindos da pandemia, como o caráter funcional e as transmissões online para formações, cursos e reuniões rápidas, precisam ficar. Para isso, na Diocese de Vacaria, vemos como desafio a implantação e organização da PASCOM diocesana.

Certamente não será um anúncio de Facebook que trará os fiéis de volta à vida comunitária, mas um testemunho fiel de quem está à frente das comunidades, o empenho dos que já são mais próximos da vida da Igreja, a busca por usar ritos e símbolos que favoreçam a oração, ajudando-as a inserir-se cada vez mais no mistério de Jesus Cristo.

Referências

BENTO XVI. *Mensagem do Papa Bento XVI para o 47º Dia Mundial das Comunicações Sociais*. Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day.html. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013. Acesso em: 5 out. 2020.

COSTA, Dom Paulo Cezar. *Pandemia e pós-pandemia: dez pontos para reflexão*. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2020-05/pandemia-e-pos-pandemia-dez-pontos-para-reflexao.html>. Acesso em: 5 out. 2020.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretório de comunicação da Igreja no Brasil* (Doc. 99). Brasília: Edições CNBB, 2014.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição *Sacrosanctum Concilium*: sobre a sagrada liturgia. In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano*. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997. p. 33-86.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Decreto *Inter Mirifica*: sobre os meios de comunicação social. In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano*. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997. p. 87-100.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei Verbum*: sobre a

Revelação divina. In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano*. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997. p. 347-367.

DUTRA, Sílvio G. *Comunicado oficial sobre a pandemia do Coronavírus*. Disponível em <https://www.diocesevacaria.com.br/comunicado-oficial-sobre-a-pandemia-do-coronavirus/>. Acesso em: 29 set. 2020.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Diretório para a catequese*. Trad. João Vitor Gonzaga Moura. São Paulo: Paulus, 2020.

SARAH, Robert Card. *Torniamo con gioia all'Eucaristia!* <http://www.cultodivino.va/content/cultodivino/it/documenti/lettere-circolari/torniamo-con-gioia-all-eucaristia--15-agosto-2020-.html>. Acesso em: 5 out. 2020.

VOZES DA IGREJA CATÓLICA NA INTERNET: SER LEIGA, MULHER E MODESTA

*Thiago Luiz de Sousa**
*Luiza Vieira Godinho***
*Victória Alves Junqueira****

Resumo

Com o avanço da popularização da internet, as “redes” se tornaram não só um espaço de entretenimento e comunicação, mas uma espécie de extensão da realidade, onde tudo se encontra *online*. Grandes instituições religiosas também acompanham este movimento, como a Igreja Católica. Ao comentar sobre os efeitos deste fenômeno, Marcelo Camurça indica que, para pensar na complexidade que envolve religião e mídia, é necessário vê-lo como uma “via de duas mãos”, isto é, não são apenas os eventos religiosos que se transformam em entretenimento, como por exemplo as *show missas*, mas é também o entretenimento que possui faces de religiosidade (CAMURÇA, 2007). Neste contexto, a Igreja Católica reconhece que sua voz deve estar presente não apenas nos perfis *online* dos padres, mas também nos inúmeros leigos que devem assumir esta missão, como indica o documento 105 da CNBB. O objetivo deste trabalho é analisar esse novo modo de ser igreja e o *lugar dos perfis de leigos*, em especial os de mulheres que têm como missão/apostolado a difusão da vivência da virtude da modéstia feminina católica, enquanto vozes da igreja na internet.

Palavras-chave: Catolicismo; Internet; Leiga; Modéstia; Mulher;

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Ciência da Religião e Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

** Mestranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Bacharela em Ciências Humanas e em Ciências Sociais pela UFJF.

*** Mestranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Bacharela em Ciências Humanas pela UFJF.

Introdução

O que é ser católico? Segundo o Aurélio, a resposta é simples: é alguém que pertence ou professa o catolicismo (FERREIRA, 2008, p. 220). Neste sentido, ser católico é participar ou crer da/na doutrina da Igreja Católica. Mas, que doutrina é essa? É nesta etapa que, segundo a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), muitos católicos entram em aporia. Diante desta problemática, a Comissão Episcopal Pastoral para a Doutrina da Fé, da CNBB, no ano de 2007, apresentou um subsídio, intitulado *Sou Católico: Vivo a minha Fé*, com a intenção de “[...] ajudar os católicos e todas as pessoas interessadas, a conhecerem melhor os fundamentos da fé e da vida cristã católica” (AGNELO, 2007, p. 7-8), ou seja, do catolicismo. Neste pequeno livro, podemos encontrar uma seção que pode ajudar em nossa empreitada, intitulada *O que é, pois, a Igreja?*. Diante desta questão, os bispos respondem: “A Igreja é uma realidade tão rica que não cabe nos limites de uma definição. Por isso dizemos a Igreja é um Mistério” (CNBB, 2007, p. 33). Ora, os católicos são aqueles que acreditam e participam de um mistério, a saber, do mistério do Cristo que se encarna e ainda se faz presente nos dias atuais por meio de sua Igreja. Neste sentido, é um mistério, pois eles acreditam na participação de uma dupla condição ontológica, que, muitas vezes, está próxima, muitas vezes, distante: a divina e a humana. Mesmo próxima, a condição humana jamais é capaz de abarcar a divina, em todos os âmbitos, inclusive naquele que se refere à busca de uma identidade.

Deste modo, a resposta para nossa questão inicial não é simples, uma vez que não é possível uma resposta direta e definitiva. A questão que fica é a seguinte: como superar o desafio de uma definição do que seria o catolicismo? Segundo os bispos, devemos usar “[...] imagens para exprimir o ser e a missão da Igreja, porque elas são mais expressivas do que as definições” (CNBB, 2007, p. 33). Diante de alguns vestígios, presentes em algumas imagens, como a de *Templo do Espírito Santo*, de São Paulo, e do *Povo de Deus*, do Concílio Vaticano II, no subsídio é elaborada uma resposta através da seguinte noção: “A Igreja é, pois, a comunidade dos que creem em Cristo; assistida pelo Espírito Santo, ela guarda a memória de Jesus Cristo, celebra e testemunha sua presença no mundo” (CNBB, 2007, p. 35). Com isso, podemos reelaborar aquela resposta que obtivemos a partir do subsídio e dizer: ser católico é participar ou crer de um Mistério, que se manifesta na comunidade daqueles que, auxiliados por uma certa memória e conduzidos por certo espírito, creem em Cristo. Em suma: ser católico, segundo a própria igreja, é pertencer a uma comunidade e, ao mesmo tempo, ser guiado por uma tradição. Neste sentido, a comunicação entre a comunidade e o sujeito é parte essencial para o reconhecimento desta identidade, que se dá em

todos os campos de vivência possíveis, tanto ético, quanto estético, tanto epistemológico, quanto ontológico. “Evangelizar constitui a missão da Igreja, sua identidade e sua própria razão de ser” (CNBB, 2007, p. 35). Ser Igreja (enquanto instituição, comunidade) e ser católico (enquanto indivíduo) são os polos fundamentais na busca por uma identidade eclesial, que se articulam, sobretudo, no ato de evangelizar, na missão. Por isso, ser missionário é o palco principal, tanto do ser Igreja, quanto do ser católico, já que é nela que ambos encontram suas razões de ser. O mistério da definição do que seria a Igreja está justamente na multiplicidade de singularidades que se encontram em uma mesma noção, ou seja, nas diferentes formas que dá para ser católico, viver a missão e estar relacionado com a Igreja Católica.

Portanto, são inúmeros os modos de ser Igreja Católica, são diversas as vozes da Igreja, mas nos interessam aqui algumas das novas vozes que ecoam por meio da internet. Essas vozes não são somente as vozes “oficiais” da Igreja, por meio das páginas *online* de Padres, Paróquias, Dioceses e etc. Diferentemente de outros meios de comunicação, na internet qualquer um pode, por exemplo, ter uma página em uma rede social. Neste sentido, os leigos tiveram um novo lugar para falar em nome da Igreja. Diante desse cenário, por meio das redes sociais, se desenvolveram vários espaços católicos, um deles pensado por Silveira (2014a) como um “ciberespaço católico tradicionalista”, é esse espaço que será o maior foco de nossa investigação, pois é nele que podemos ver algumas das inúmeras formas que alguns sujeitos leigos expressam seus modos de ser católico. Em um recorte inicial, se destacou em nossa pesquisa os inúmeros perfis de mulheres, que se dizem católicas tradicionalistas e mostram como é viver a virtude da modéstia católica, o que fez com que nosso interesse fosse direcionado para esse modo de ser católico: ser mulher católica, leiga e modesta na internet.

Diante disso, pretendemos percorrer o seguinte caminho: No primeiro ponto de nosso trabalho, *A igreja e os leigos*, analisaremos, através do *Documento de Aparecida*, como os bispos da América Latina pensaram a questão da identidade eclesial do leigo e sua relação com a comunicação. Em seguida, no segundo ponto, *A igreja, os leigos e a internet*, buscaremos, através do recente *Documento 105* da CNBB, pensar como os bispos do Brasil renovaram e aprofundaram aquela perspectiva que já estava presente no *Documento de Aparecida* e direcionar o quanto a internet, mesmo não citada, deve ser pensada nesse horizonte. Por fim, em nosso terceiro ponto, *Conclusões preliminares: A voz da Igreja nas mulheres leigas e modestas na internet: entre a tradição e o entretenimento*, retornaremos para uma questão posta no *Documento de Aparecida*, sobre a competição atual entre a tradição e o entretenimento, e refletiremos sobre como as mulheres

leigas modestas, através de uma comunidade tradicionalista na internet, respondem a isto e são, com suas singularidades, vozes da Igreja Católica.

1. A igreja e os leigos

Para isso, iniciamos nosso debate pensando sobre a relação da igreja católica na América Latina com seus leigos. Com base na última conferência do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), por meio do *Documento de Aparecida*, os bispos da Igreja Católica reconhecem que o dom da tradição católica é um cimento fundamental, de originalidade e unidade da América Latina e do Caribe (CELAM, 2007, p. 12), que foi acolhido em meio “[...] a um dramático e desigual encontro de povos e culturas” (CELAM, 2007, p. 10) e que faz parte da identidade da América Latina. Desta maneira, um dos pontos de arranque da última Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe é a reflexão de uma identidade eclesial própria, que está envolta de trevas e luzes. Como marca bem o discurso inaugural das sessões que culminaram em tal documento, a conferência de Aparecida teve como prioridade principal pensar na manutenção da fé cristã na América Latina, perpassando campos prioritários, como os leigos. A grande preocupação, neste contexto específico, do laicato, era lembrar “[...] aos leigos que são também Igreja, assembleia convocada por Cristo para levar seu testemunho ao mundo inteiro (BENTO XVI, 2007, p. 282). Em suma: há, no *Documento de Aparecida*, uma problemática geral da identidade eclesial na América Latina e, atrelado a isso, entre outras coisas, o problema do esquecimento da identidade eclesial laical do povo latino americano. Mas de que modo podemos encontrar respostas para estas problemáticas?

O método escolhido pelos bispos foi o *ver, julgar e agir*, ou seja, descrever a cotidianidade da Igreja, reconhecer, à luz da palavra, os pontos positivos e negativos de suas ações e, diante disso, planejar novos rumos (CELAM, 2007, p. 19-20). Neste sentido, os leigos e as leigas se destacam em um dos pontos positivos reconhecido pelo documento, valorizando seu interesse pela formação teológica, suas iniciativas em diversos âmbitos e, em especial, o desenvolvimento da pastoral da comunicação social, que mais do que nunca vem fazendo com que a missão da Igreja esteja presente nos diversos meios, rádio, televisão, internet, entre outros⁹⁷ (CELAM, 2007, p. 53-54).

⁹⁷ O ponto original que resumimos e destacamos é o seguinte: “A Doutrina Social da Igreja constitui uma riqueza sem preço, que tem animado o testemunho e ação solidária dos leigos e leigas, que se interessam cada vez por sua formação teológica como verdadeiros missionários da as caridade, e se esforçam por transformar de maneira efetiva o mundo segundo Cristo. Hoje, inumeráveis iniciativas leigas no âmbito social, cultural, econômico e político deixam-se inspirar pelos princípios permanentes, pelos critérios de juízo e pelas diretrizes de ação provenientes da Doutrina Social da Igreja. Valoriza-se o desenvolvimento que tem tido a Pastoral Social, como também a ação da Cáritas em seus vários

Paralelamente a isso, como pontos negativos, os bispos reconhecem que na América Latina os números de católicos não acompanham o número de crescimento populacional, para eles o Evangelho está cada vez chegando a menos pessoas, o que interfere diretamente no número de vocações sacerdotais e religiosas, bem como um escasso acompanhamento aos fiéis leigos, não deixando eles desenvolverem suas identidades eclesiais próprias e específicas⁹⁸ (CELAM, 2007, p. 55-56). Sendo assim, há, por um lado, uma onda crescente de trabalho efetivo do laicato na Igreja e, por outro lado, uma não abertura e um não acompanhamento adequado por parte da Igreja.

É importante a atenta observação da alteração da problemática, diante da aplicação do método. Antes, o problema era o seguinte: os leigos se esquecem que são Igreja. Após a contextualização, a problemática se torna: a Igreja se esquece ou ignora que os leigos são Igreja, mesmo eles apresentando inúmeros frutos para América Latina⁹⁹. Diante disso, podemos encontrar no *Documento de Aparecida*, frases como esta: “Os melhores esforços das paróquias neste início do terceiro milênio devem estar na convocação e na formação de *leigos* missionários” (CELAM, 2007, p. 88, *grifo nosso*). Está subjacente à proposta de uma igreja missionária o reconhecimento que a própria igreja deve fazer do leigo enquanto sujeito eclesial. Diante deste contexto, procuremos refletir a relação do leigo com a internet e a reafirmação do *Documento de Aparecida* aqui no Brasil, pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

níveis, e a riqueza do voluntariado nos mais diversos apostolados com incidência social. Tem-se desenvolvido a pastoral da comunicação social, e mais do que nunca a Igreja tem contado com mais meios de comunicação para evangelização da cultura, resistindo em parte a outros grupos religiosos que ganham constantemente adeptos usando com perspicácia o rádio e a televisão. Temos rádios, televisão, cinema, jornais, internet, páginas de web e RIIAL que nos enchem de esperança” (CELAM, 2007, p. 53-54).

⁹⁸ Os pontos (a) e (c) das sombras que assolam a América Latina, que destacamos e resumimos são os seguintes: “a) Para a Igreja Católica, a América Latina e o Caribe são de grande importância, por seu dinamismo eclesial, por sua criatividade e porque 43% de todos os seus fiéis vivem nesses locais; no entanto, observamos que o crescimento percentual da Igreja não segue o mesmo ritmo que o crescimento populacional. Na média, o aumento do clero, e sobretudo das religiosas, distancia-se cada vez mais do crescimento populacional em nossa região”. “c) Constatamos o escasso acompanhamento dados aos fiéis leigos em suas tarefas de serviço à sociedade, particularmente quando assumem responsabilidades nas diversas estruturas de ordem temporal. Percebemos uma evangelização com pouco ardor e sem novos métodos e expressões, uma ênfase no ritualismo sem o conveniente caminho de formação, descuidando outras tarefas pastorais. De igual forma, preocupa-nos uma espiritualidade individualista. Verificamos, desse modo, uma mentalidade relativista no ético e no religiosos, a falta de aplicação criativa do rico patrimônio que a Doutrina Social da Igreja e, em certas ocasiões, uma compreensão limitada do caráter secular que constitui a identidade própria e específica dos fiéis leigos” (CELAM, 2007, p. 55-56).

⁹⁹ O modo como os textos são apresentados no *Documento de Aparecida* pode dificultar a percepção desta mudança de paradigma, uma vez que os discursos que foram proferidos na abertura da conferência aparecem após todo o texto conclusivo, entre as páginas 249 e 284.

2. A igreja, os leigos e a internet

Com o avanço da popularização da internet, as “redes” se tornaram não só espaço de entretenimento e comunicação, mas uma espécie de extensão da realidade, onde tudo se encontra *online*. Acompanhando este movimento, grandes instituições religiosas também fazem parte dele. Com o *Documento de Aparecida* indica, a Igreja Católica vê nos meios de comunicação, como o rádio e a televisão, importantes instrumentos para evangelização e a internet está incluída nesta lista. Na verdade, este documento busca lembrar que a internet, assim como os outros instrumentos, é uma maravilhosa invenção da técnica, que pode ser utilizada na evangelização¹⁰⁰:

A Internet, vista dentro do panorama da comunicação social, deve ser entendida na linha já proclamada no Concílio Vaticano II como uma das “maravilhosas invenções da técnica”. “Para a Igreja, o novo mundo do espaço cibernético é uma exortação à grande aventura da utilização de seu potencial para proclamar a mensagem evangélica. Este desafio está no centro do que significa, no início do milênio, seguir o mandato do Senhor para “avançar”: *Duc in altum!* (Lc 5,4)”.(CELAM, 2007, p.220)

Deste modo, a Igreja diz que o leigo deve ter cuidado na internet, pois tal meio não deve substituir as relações comunitárias, nem pessoais e deve estar atento aos conteúdos que podem atrapalhar a educação moral, a Igreja deve se fazer cada vez mais presente nesses meios¹⁰¹ e os sites podem reforçar e estimular a prática religiosa¹⁰². O termo *redes sociais* não se faz presente no *Documento de Aparecida*, uma vez que este foi escrito em 2007, mas através do termo *sites* podemos vislumbrar o modo como a Igreja identifica este campo como mais um instrumento valioso da técnica no panorama da comunicação social, que pode reforçar e incentivar a prática religiosa.

Ao comentar sobre esta temática, Marcelo Camurça, em *Um tradicionalismo na linguagem virtual?: o catolicismo carismático midiático*, indica que para pensar na complexidade que envolve religião e mídia, é necessário vê-la como uma “via de duas mãos”, isto é, não são apenas os eventos religiosos que se transformam em entretenimento, como as *show missas*, mas é, também, o

¹⁰⁰ Mesmo que haja um certo destaque para a questão da internet no documento, não temos o termo “internet” presente no índice analítico. Tal termo aparece 6 vezes no documento: 99g, 486d, 486e, 487, 488, 489.

¹⁰¹ Os bispos, entre outras coisas, se comprometem com os seguintes pontos: “d) Apoiar e otimizar, por parte da Igreja, a criação de meios de comunicação social próprios, tanto nos setores televisivos e de rádio, como nos sites de Internet e nos meios impressos; e) Estar presente nos meios de comunicação de massa: imprensa, rádio e TV, cinema digital, sites de Internet, fóruns e tantos outros sistemas para introduzir neles o mistério de Cristo” (CELAM, 2007, p. 219).

¹⁰² Os bispos afirmam veementemente o perigo dos meios de comunicação: “Os meios de comunicação, em geral, não substituem as relações pessoais nem a vida comunitária. No entanto, os sites podem reforçar e estimular o intercâmbio de experiências e informações que intensifiquem a prática religiosa através de acompanhamentos e orientações. Também na família os pais devem alertar os filhos para o uso consciente dos conteúdos disponíveis na Internet, para lhes complementar a formação educacional e moral” (CELAM, 2007, p. 220).

entretenimento que pode revelar faces de religiosidade (CAMURÇA, 2007, p. 10). Como a internet atingiu as massas de consumo e se tornou uma mídia tão relevante quanto o rádio e a televisão e a igreja católica busca também estar presente neste meio, se faz necessário pensar sobre as formas em que essa “via de duas mãos” se dá por meio dela e perceber a presença de ações e personalidades religiosas *online*.

Como observa Camurça, eventos marcantes ocorreram, especialmente na década de 90, envolvendo a voz da Igreja Católica e a mídia televisiva de entretenimento, como a participação do padre Marcelo no programa do Gugu, criações de redes televisivas como a TV Canção Nova, TV Século XXI, sempre contando com o apoio e a orientação da CNBB (CAMURÇA, 2007, p. 5). Ora, no momento presente, em que cada vez a internet se faz mais popular, entre outras coisas, a CNBB busca apoiar e orientar, através especialmente do documento 105, o reconhecimento do “[...] laicato como verdadeiro sujeito eclesial” (CNBB, 2016, p. 15). Os bispos do Brasil reconheceram recentemente, em 2016, que deve se lidar com urgência com aquele diagnóstico que já aparecia no *Documento de Aparecida*. Assim é descrita a realidade para qual o *Documento 105* se dirige:

Urge abrir espaços de participação, estimular a missão, refletir sobre avanços e retrocessos, para fazer crescer a participação e o protagonismo dos leigos na corresponsabilidade e na comunhão de todo o povo de Deus. [...] Nós, bispos, como toda a Igreja de Cristo, somos devedores a estes e estas [leigos e leigas], que carregam a Igreja no coração e nos ombros e fazem acontecer o Reino com suas mãos e seus pés (CNBB, 2017, p. 16).

Com estas palavras, a Igreja Católica no Brasil reconhece que é devedora do trabalho realizado pelos leigos, os quais, cada vez mais, devem ser protagonistas. Neste sentido, cabe lembrar do caráter secular que caracteriza o agir do leigo, ou seja, que ele é chamado a ser voz da Igreja e seu protagonista, sem esquecer de suas condições familiar e social, sem esquecer que a trama que constitui suas vidas é diferente daquela de uma vida clerical ou consagrada. Isso significa que o padre e o leigo possuem missões e vocações distintas, cada um possuindo sua devida importância, ambos fundamentalmente importantes para a Igreja¹⁰³. Neste sentido, o ponto principal a ser destacado é o não afastamento entre o ser cidadão e o ser Igreja do leigo, que é Igreja em diversos âmbitos ao mesmo tempo, na família, no trabalho, na sociedade, na mídia, na comunidade eclesial, entre outros:

¹⁰³ O *Documento 105* enfatiza esta distinção: “Assim como o leigo não pode substituir o pastor, o pastor não pode substituir os leigos e leigas no que lhes compete por vocação e missão. Além disso, a ação dos cristãos leigos e leigas não se limita à suplência em situação de emergência e de necessidades crônicas da pastoral e da vida da Igreja. É uma ação específica da ‘responsabilidade laical que nasce do Batismo e da Confirmação’” (CNBB, 2017, p. 18).

O cristão leigo expressa o seu ser Igreja e o seu ser cidadão na comunidade eclesial e na família, nas opções éticas e morais, no testemunho de vida profissional e social, na sociedade política e civil e em outros âmbitos. Busca sempre a coerência entre ser membro da Igreja e ser cidadão, consciente da necessidade de encontrar mediações concretas - quer sejam políticas, jurídicas, culturais ou econômicas – para a prática do mandamento do amor, de forma especial em favor dos marginalizados, visando à transformação das estruturas sociais injustas (CNBB, 2017, p. 104-105).

Dado isso, os bispos do Brasil dão orientações sobre *areópagos modernos*, isto é, lugares que precisam de uma evangelização adaptada, assim como outrora a Grécia precisou com São Paulo, onde os leigos são chamados a ser Igreja¹⁰⁴. Para o propósito de nossa pesquisa, destacaremos dois *modernos areópagos*, a família e o mundo das comunicações, presentes no *Documento 105*.

Sobre a família, eles afirmam:

Em todos os tempos, a família é o areópago primordial. Como âmbito inicial da vida e da ação dos cristãos, leigos e leigas, é tesouro e patrimônio dos povos. A família, comunidade de vida e amor, escola de valores e Igreja doméstica, é grande benfeitora da humanidade. Nela se aprendem as orientações básicas da vida: o afeto, a convivência, a educação para o amor, a justiça e a experiência da fé. É missão da família abrir-se à transmissão da vida, à educação dos filhos, ao acolhimento dos idosos, aos compromissos sociais (CNBB, 2017, p. 157).

Já sobre o mundo das comunicações, eles afirmam:

Todos nós na Igreja precisamos ser conscientizados a respeito da necessidade, prioridade e urgência da comunicação em todos os seus níveis. Aquilo que não é comunicado, não é conhecido. As boas obras sejam comunicadas para a glória do Pai, o bem da sociedade, a divulgação do Evangelho e para o bom exemplo, incentivo e alegria de todos (CNBB, 2016, p. 167).

Nesse sentido, fica claro que um só sujeito pode transitar vários mundos. Na verdade, uma das grandes marcas da vocação laical é encontrar sua identidade eclesial entre vários mundos, como a família, o trabalho, a comunidade eclesial. Ora, se Camurça (2007), em outro contexto, destacava

¹⁰⁴ Assim é explicado o que seriam os “modernos areópagos”: “Na Encíclica *Redemptoris Missio*, São João Paulo II identifica alguns desafios prioritários à missão evangelizadora da Igreja no mundo contemporâneo. Ele os chama de “modernos areópagos”. Lembra que o Apóstolo Paulo, depois de ter pregado em numerosos lugares, chega a Atenas e vai ao areópago, onde anuncia o Evangelho, usando uma linguagem adaptada e compreensível para aquele ambiente” (At. 17,22-31) (CNBB, 2017, p. 154).

uma “via de duas mãos” entre a relação Igreja e mídia, com o laicato esta “via de duas mãos” é ampliada, pois para cada mundo habitado este processo se repete, ou seja, o leigo transforma e é transformado na família, transforma e é transformado no mundo das comunicações, transforma e é transformado no trabalho e, assim, se segue para todos os mundos possíveis. Diferentemente do padre midiático que dedicaria sua atenção apenas para dois mundos, a comunidade eclesial e o mundo midiático, os leigos podem, em sua missão, articular muito mais mundos. Por consequência, ser Igreja, ancorado em seu sentido mais tradicional, no sentido de Mistério, oferece seu velho modo de estar-no-mundo para os novos mundos possíveis, assim como destaca Silveira:

[...] é possível argumentar que as novas mídias, em especial as redes eletrônicas de relacionamento, permitem a construção de uma comunidade católica imaginária (imaginação no sentido amplo, englobando realidades e símbolos) capaz de oferecer não só uma moderna via de expressão, como também um modo de estar-no-mundo, ancorado em uma ontologia tradicional (SILVEIRA, 2014a, p.220).

3. Conclusões preliminares: A voz da Igreja nas mulheres leigas e modestas na internet: entre a tradição e o entretenimento

O trabalho nos conduziu para uma competição: de um lado a Igreja, de outro lado a internet enquanto um meio de comunicação, de um lado a tradição, de outro lado o entretenimento. Por sua vez, a igreja católica incentiva todos os seus membros, em especial os leigos, a enfrentar de peito aberto tal competição, uma vez que cada vez mais os meios de comunicação, incluindo a internet, se fazem presente no cotidiano de todos. Sem citar a internet, o *Documento de Aparecida* já estava atento para a realidade desta competição:

Os meios de comunicação invadiram todos os espaços e todas as conversas, introduzindo-se também na intimidade do lar. Ao lado da sabedoria das tradições, localizam-se agora, em competição, a informação de último minuto, a distração, o entretenimento, as imagens dos vencedores que souberam usar a seu favor as ferramentas tecnológicas e as expectativas de prestígio e estima social. Isso faz com que as pessoas busquem denodadamente uma experiência de sentido que preencha as exigências de sua vocação, ali onde nunca poderão encontrá-la (CELAM, 2007, p.30).

A questão que fica é a seguinte: quem está vencendo esta competição? Do ponto de vista da Igreja, cada vez mais ela se mobiliza, reconhecendo pontos positivos e pontos negativos, e incentivando seus membros a transformarem este “aréopago” em um “lugar” católico. Do ponto de vista da(s) ciência(s) da(s) religião(ões), vemos uma transformação dupla: a tradição é transformada com o entretenimento e o entretenimento é transformado com a tradição. Tanto de um ponto de

vista, quanto do outro, entre outros, um sentido se faz presente: as redes enquanto *lugar* de missão. O “areópago”, mencionado no documento 105 da CNBB, faz lembrar o quanto desde a antiguidade a Igreja buscava novos lugares para se fazer presente, a grande novidade dos documentos que analisamos está no reconhecimento e incentivo aos leigos nesta empreitada. Neste cenário, novos horizontes se abrem.

As mulheres na Igreja, enquanto sujeito eclesial, desde o século XIX, ocupam um lugar que é marcado, para além da obediência e submissão, pela colaboração (MARTINS, 2016). A partir destes documentos, a mulher leiga é, mais do que nunca, convocada e reconhecida como um dos elementos fundamentais do protagonismo do laicato, da voz da tradição diante da competição com o entretenimento. Neste sentido, no ciberespaço católico, em especial o tradicionalista, identificamos o crescente número de perfis de mulheres leigas que estão passando a ocupar posições de destaque, com altos números de seguidores nas redes sociais, em especial no *Instagram*. Esses perfis atuam nas redes, declarando que possuem uma missão, um apostolado, que impulsionam o compartilhamento de suas próprias vidas como exemplo de vida católica possível. Suas postagens são permeadas a todo o tempo pela temática do “ser modesta”, sendo as postagens, muitas vezes, relacionadas à vestimenta, à vocação, à vida em família, à abertura à vida no casamento, ao ensino religioso para os filhos e a ensinamentos sobre a doutrina católica.

Através desses perfis, que são vistos por elas mesmas como seus apostolados, elas estão produzindo-se como sujeitos católicos, mulher católicas e modestas. A virtude da modéstia, para essas mulheres, é construída em suas enunciações de si mesmas. De certa forma, podemos ver que agora são as próprias mulheres leigas que estão falando sobre o papel delas na sociedade, sobre como ser ou não uma mulher modesta católica, sem precisar do intermédio direto dos sacerdotes católicos como em outros tempos. É por meio da ideia de um apostolado que essas mulheres leigas tomam também para si o objetivo de evangelizar e fazem isso de forma “natural”, compartilhando seus estilos de vida para seu público. A forma como falam de si mesmas é, ao mesmo tempo, um resultado de viver essa virtude da modéstia e da construção delas mesmas do próprio ideal do que é ser uma mulher modesta católica. Como apontamos, ser católico é se relacionar diretamente ou indiretamente com a Igreja, no caso destas mulheres, com a Igreja Católica presente e atuante no Brasil. Portanto, é a partir da exposição das narrativas pessoais que elas constroem esse sujeito: a mulher modesta católica tradicionalista brasileira.

Como discutimos ao longo de nosso trabalho, ser católico é uma identidade que abarca inúmeras identidades possíveis, essas mulheres produzem, através de seus perfis, suas próprias narrativas que constituem seus próprios sujeitos públicos, de forma a performar a identidade

católica. Essas mulheres atendem o pedido de ser católico e, ao mesmo tempo, ser cidadão, bem como a luta pela família, pela vida, entre outras que são destacadas nos documentos da Igreja (CNBB, 2017, p. 154-168) e a recusa da sedução do entretenimento se manifesta através da difusão do que elas chamam de “virtude da modéstia”. Sendo assim, nas postagens dessas mulheres, podemos encontrar a voz da Igreja, que se antes falava só através dos padres, hoje busca também falar através do laicato de mulheres modestas, presentes na internet.

Referências

AGNELO, D. G. M. Apresentação. In: CNBB Sou Católico: Vivo a minha Fé. Brasília: Edições CNBB, 2007.

BENTO XVI. Discurso (13 de maio de 2017). In: CELAM Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 2a. ed. Brasília; São Paulo: Edições CNBB; Paulus; Paulinas, 2007.

BISPO, Raphael. Na corrente midiática da fé: comunicação de massa e dinâmicas contemporâneas do testemunho evangélico. Horizontes Antropológicos, n. 52, p. 249-277, 2018.

CAMURÇA, M. “Um tradicionalismo na linguagem virtual? o catolicismo carismático midiático”. Trabalho apresentado na 32º Congresso da ANPOCS, p. 1-15, 2007.

CAMURÇA, M. Tradicionalismo e meios de comunicação de massa: o catolicismo midiático. In: CARRANZA, B.; MARIZ, C.; CAMURÇA, M. Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno. Aparecida: Ideias & Letras, v. 1, p. 07-288, 2009.

CELAM. Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 2a. ed. Brasília; São Paulo: Edições CNBB; Paulus; Paulinas, 2007.

CNBB. Sou Católico: Vivo a minha fé. Brasília: Edições CNBB, 2007.

CNBB. Cristãos Leigos e Leigas na Igreja e na Sociedade. São Paulo: Paulinas, 2017. Documentos da CNBB (105).

FERREIRA, A. B. D. H. Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa. 7a. ed. Curitiba: Editora Positivo, 2008.

MARTINS, A. P. V. Disciplina e piedade: o movimento feminino católico brasileiro no começo do século XX. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 9, n. 26, p. 184-207, 2016.

PORTELLA, Rodrigo. Só o passado salva: reflexões sobre identidades católicas alicerçadas em elementos pré-conciliares. *Revista Pistis Praxis*, v. 6, p. 1035-1056, 2014.

SILVEIRA, E. J. S. Linguagem ontológica e tradicionalismo em comunidades eletrônicas católicas. *Debates do NER*, v. 1, p. 215-239, jan/jun 2014a.

SILVEIRA, E. J. S. Tradicionalismo católico no ciberespaço: juventude, política e espiritualidade. *Ciências da Religião (Mackenzie. Online)*, v. 12, p. 20-42, dez 2014b.

GT 10: CATOLICISMO, ECUMENISMO E DIÁLOGO

INTER-RELIGIOSO

CoordenaçãoKaren Aquino Rangel da Costa
Júlio Reis Simões**Ementa:**

Diante de um estado de inquietação e insegurança generalizados, vivemos um tempo marcado pela violência e intolerância em suas diversas expressões, onde acentuam-se as questões fundamentais de identidade e ficam evidentes as divisões religiosas, políticas, culturais, entre outras. Neste contexto, o diálogo parece ser um desafio inevitável. Especificamente no campo religioso não se pode negar o uso das religiões na legitimação de conflitos e por vezes no fomento da violência. No entanto, é preciso reconhecer que elas também podem exercer um papel significativo na construção de uma ética de superação desta. Se a atuação das religiões for pautada neste compromisso, o diálogo pode ser encarado não apenas como um desafio, mas também como uma possibilidade alternativa para a paz, senão a única capaz de possibilitar o convívio em um contexto plural. Sendo assim, ao refletir sobre os atuais rumos do catolicismo, o ecumenismo e o diálogo inter-religioso, contemplando assim o diálogo entre as tradições cristãs e para além delas, são temas imprescindíveis para os estudos sobre religião, bem como para a teologia cristã. Este grupo de trabalho tem como objetivo proporcionar um debate acerca de questões relacionadas, direta ou indiretamente, ao catolicismo a partir de destes dois grandes temas. Para tanto, o GT pretende reunir pesquisadores que em suas investigações abordem teoricamente os significados, paradigmas, formas, níveis ou tendências de diálogo no campo religioso católico; além daqueles que buscam compreender através de suas pesquisas as maneiras pelas quais o ecumenismo e o diálogo inter-religioso tem sido efetivado e contribuído para um compromisso ético do catolicismo com a paz.

e-mail para contato:

karenaquinorangel@hotmail.com
profdjrjulioreissimoes@gmail.com

O PROJETO DE ÉTICA MUNDIAL ENTRE A JUVENTUDE UNIVERSITÁRIA EM TÜBINGEN: UMA ANÁLISE DOS RESULTADOS DO PROJETO “DIÁLOGO ÉTICO ENTRE JOVENS”

Dr. Bruna Milheiro Silva *

Resumo

O artigo apresenta alguns resultados da pesquisa realizada no *Weltethos Institut* da Universidade de Tübingen com jovens da graduação e mestrado que frequentaram três seminários oferecidos pelo Instituto durante o semestre de inverno de 2018/2019 e o semestre de verão de 2019, são eles: Ética nas relações internacionais, Viver a “vida boa”: estilos de vida sustentáveis, responsáveis e éticos na teoria e na prática e Aprendendo para o Eu Global: Humanismo Espiritual como um Ethos Mundial. A pesquisa baseou-se em dois principais aspectos. Primeiramente na observação das aulas e interação com os estudantes, que por serem originários de vários países do mundo, apresentavam perspectivas plurais de análise de mundo. Segundo na apreciação de um questionário a ser respondido pelos universitários no final dos respectivos semestres. O objetivo da pesquisa foi avaliar a partir das respostas dos estudantes e de sua participação nas aulas, em que medida eles acreditavam ser possível aplicar em suas experiências de vida pessoais os princípios de uma ética mundial conforme idealizada pelo teólogo ecumênico Hans Küng. Ou seja, como eles valoravam os princípios da reciprocidade, humanidade e os cinco compromissos como possíveis caminhos para o diálogo interreligioso.

Palavras-chave: Ética, Juventude, Reciprocidade, Humanidade, Compromissos

Introdução

Entre as principais questões levantadas pelo projeto para uma ética mundial está a preocupação com o futuro das novas gerações e como elas serão capazes de lidar com os desafios cada vez maiores do tempo presente. Se por um lado existe a consciência de que, é necessário buscar soluções para problemas atuais, como por exemplo, a expansão de movimentos religiosos extremistas e o aquecimento global, por outro existe uma dificuldade em embasar valores que permeiem a existência da juventude no sentido de funcionarem como bases de sentido para uma elaboração de mundo. De acordo com Hans Küng “o ocidente está diante de um vácuo de sentido, de valores e de normas.” (KÜNG, 1992, p.24).

*Doutora em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, pós-doutoranda e pesquisadora visitante no Weltethos Institut an der Universität Tübingen. Contato: bru.milheiro@gmail.com

Nesse sentido, o teólogo acredita que as religiões podem desempenhar um papel significativo na vida dos jovens, especialmente no que se refere ao seu papel como alicerce de valores “a religião também pode ser a base de uma identidade psicológica, de maturidade humana e de uma autoconsciência sadia. Sim, a religião pode vir a ser um importante estimulador e até um motor de transformações históricas.” (KÜNG, 1993, p. 73). O projeto para uma ética mundial possui uma base religiosa e defende a tese de que todas as religiões possuem aspectos de uma ética comum que as une e seria possível a partir desta máxima fomentar um diálogo interreligioso. Esse diálogo se estenderia às culturas e povos, uma vez que esses elementos estão elencados na essência de formação do pensamento nas diversas sociedades espalhadas pelo Globo. De acordo com ele, “a humanidade certamente carece de reformas sociais e ecológicas, mas carece igualmente de renovação espiritual.” (KÜNG, 1993, p.6). Nesse aspecto, as religiões podem oferecer uma contribuição e fomentar uma busca de entendimento e parceria entre indivíduos com distintos históricos de vida.

Como uma complementação e uma continuidade do projeto para uma ética mundial, Hans Küng junto a outros pesquisadores criaram o manifesto para uma ética econômica, em que aprofundam ideias da declaração em conjunto com princípios da gestão humana (*humanistic management*), movimento filosófico que defende a aplicação de princípios éticos nas transações econômicas e negócios em geral. Partindo desses dois pontos teóricos referenciais, o projeto “diálogo ético entre jovens” desenvolvido no Instituto *Weltethos* da Universidade de Tübingen objetivou analisar, num primeiro momento, a relação dos estudantes com as principais ideias da declaração para uma ética mundial e do manifesto para uma ética econômica para posteriormente averiguar em que medida essas ideias estariam alinhadas com perspectivas de futuro nas vidas desses universitários. Essa análise foi realizada a partir da observação das aulas, a apresentação de um questionário respondido pelos jovens no final do semestre e entrevistas individuais.

Para a realização da pesquisa foram observados três seminários oferecidos pelo Instituto aos alunos da Universidade, incluindo estudantes intercambistas de diferentes partes do mundo. São eles: Ética nas relações internacionais, Viver a “vida boa”: estilos de vida sustentáveis, responsáveis e éticos na teoria e na prática e Aprendendo para o Eu Global: Humanismo Espiritual como um Ethos Mundial. A presença de estudantes de diversas origens é um aspecto bastante significativo para a pesquisa, uma vez que ela pretendia sondar jovens de diversas origens.

Não é menos importante na ética global que a própria busca por ela reúna uma grande variedade de homens e mulheres oriundos de diferentes heranças, culturas, religiões e convicções. Isso garante que uma ética global, desde o início, seja um

processo ao invés de simplesmente um produto: ela deve refletir a diversidade que procura abordar. (KÜNG, 1992, p. 42)

Dito isto, optou-se por dividir o artigo em três grandes partes: A primeira vai apresentar sucintamente o teólogo Hans Küng e a declaração para uma ética mundial, assim como o manifesto para uma ética econômica. A segunda resume o conteúdo dos seminários assistidos para a realização da pesquisa, enquanto a terceira irá descrever e discutir os aspectos metodológicos da mesma. Por fim, serão debatidos os resultados e algumas considerações finais sobre a mesma.

1.Hans Küng e o projeto de ética mundial

Além de ser detentor de uma vasta literatura e um estudo prolongado sobre as várias religiões, Hans Küng possui um longo currículo de embates com a Cúria Romana. Teólogo católico, com formação na Pontifícia Universidade Católica de Roma, participou do Concílio Vaticano II, convocado em 1962 pelo Papa João XXIII e desde então mantém-se como um forte crítico da Igreja Católica. Em 1979 durante o pontificado do Papa João Paulo II, teve sua licença para atuar como professor na faculdade de Teologia Católica da Universidade de Tübingen revogada. Sendo assim, a partir de 1980 Küng tornou-se livre docente de teologia ecumênica e diretor do Instituto de Pesquisa Ecumênica da Universidade de Tübingen.

Em 1989 ele recebeu do administrador do Concílio do Parlamento das Religiões Mundiais um convite para elaborar um esboço preliminar de uma declaração sobre uma ética comum para o Parlamento em colaboração com uma equipe em Chicago sede do Parlamento. Hans Küng já apresentara a conferência “Não há paz entre as nações sem paz entre as religiões” em Toronto e Chicago. Na palestra realizada em Chicago, ele afirmou ter rememorado o Parlamento de 1893, e propôs a realização de um “novo consenso ético” das religiões. No ano seguinte ele publicou o livro *Projekt Weltethos* (Projeto de ética mundial) no qual reuniu todo seu trabalho de pesquisa em relação à necessidade de uma ética global partindo das grandes religiões do mundo e do contexto filosófico originário de algumas das principais culturas mundiais. (KÜNG & SCHMID, 2001, p. 52 e 53) Em 1995, após receber uma doação do empresário Graf K. K. von der Groeben no valor de 5 milhões de marcos alemães ele criou a Fundação Ética Mundial e o Instituto Ética Mundial com o intuito de promover os princípios da referida declaração.

Um primeiro pilar do projeto é o princípio da humanidade: “Todo ser humano – seja homem ou mulher, branco ou negro, jovem ou velho – deve receber tratamento humano”. (KÜNG, 2005, p. 8) E como consequência deste o segundo: A regra de ouro ou o princípio da reciprocidade:

“não fazes a outrem o que não queres que façam a ti. Ou formulada de modo positivo: fazes aos outros o que queres que façam também a ti! Essa deveria ser a norma inamovível e incondicionada para todos os campos da vida, para a família e as comunidades, para as raças, nações e religiões.”(KÜNG, 2004, p. 23).

Estes dois princípios são complementados pelos cinco preceitos inamovíveis: O primeiro o compromisso com uma cultura da não-violência e do temor diante da vida, o segundo o compromisso com uma cultura da solidariedade e uma ordem econômica justa, o terceiro com uma cultura da tolerância e com uma vida de veracidade, o quarto o compromisso com uma cultura da igualdade de direitos e do companheirismo entre homens e mulheres e por fim o quinto compromisso com uma cultura da sustentabilidade e do cuidado com o Planeta.

Dito isso e com base nas ideias anteriormente apresentadas, o Instituto *Weltethos* apresentou um manifesto intitulado "Ética Econômica Mundial- consequências para a economia mundial", delineado com base na declaração para uma Ética Mundial. Não se trata de um documento elaborado com fins legais, mas sim de um apelo moral. Ele ressalta em particular aspectos fundamentais de uma ética econômica para balancear as demandas fundamentais de uma economia global que deve levar em consideração as necessidades humanas. (KÜNG et al. Ética econômica global: Consequências para o mercado mundial. Disponível em: <http://www.globaleconomicethic.org/>, consultado em out. 2020). Em cooperação com o Pacto Global das Nações Unidas e da Fundação Novartis, o manifesto foi apresentado na sede da ONU em Nova York e assinado por representantes políticos, cientistas e líderes religiosos no ano de 2009.

Entre os principais aspectos defendidos pelo manifesto está o papel da globalização no contexto econômico, dessa forma, ele argumenta logo em seu preâmbulo que a globalização da atividade financeira deve conduzir à prosperidade sustentável em benefício de todos os povos. Para que tal objetivo seja alcançado, o manifesto acrescenta que todos aqueles que participam de forma direta ou indireta de atividades econômicas, são subsidiários de negociações que devem estar pautados em valores. Isso porque, as atividades econômicas só têm sentido se existirem para o usufruto e prosperidade sustentável dos seres humanos, elas não podem ser um fim em si mesmas. O lucro, por exemplo, é positivo quando serve como um meio para um fim que proporciona um sentido tanto de como produzi-lo e de como fazer bom uso dele. Quando o lucro se torna ele mesmo a finalidade última das trocas comerciais sem ter por base uma preocupação com o coletivo, seu potencial como gerador de riqueza se esvai e permanece somente a criação de abismos entre aqueles que possuem acesso a essa riqueza produzida e aqueles que não.

Sendo assim, reitera-se que a crise de credibilidade que afeta as transações econômicas é sim uma crise ética. Por isso, Hans Küng afirma que o direcionamento de um negócio quando fundamentado sobre a ética, possui hoje mais oportunidades, uma vez que as pessoas em geral estão tomando consciência da importância de uma moral na economia. Ele ressalta que a economia funciona de maneira muito mais eficaz quando é realizada a partir de critérios éticos, pois isso lhe proporciona maior credibilidade e aceitação.

Somente quem vive uma ética é capaz de estabelecer para outros, tal como requer uma liderança forte, marcas claras de orientação. Um exemplo disso seria o funcionamento de uma empresa. Ela deve ter como elemento base uma ética e esta deve ser objeto de uma reflexão consciente do grupo, incluindo todos os funcionários e, portanto, configurando-se como um aspecto a ser discutido em conjunto com todos. Dito isso, o ambiente em uma empresa depende muito dos indivíduos e principalmente das lideranças ali presentes. “A empresa deve ser um ator moral, guiado por compromissos morais.” (KÜNG; LEISINGER & WIELAND, 2010, p. 150). Para Hans Küng, um bom líder econômico deve possuir três competências: A econômica, em termos de conhecimento do mercado e das empresas, a política, de relacionamento com as instituições locais: Governos nacionais, internacionais, assim como com os demais funcionários da empresa e por fim a competência ética em relação ao caráter e à personalidade (KÜNG, 2008, p. 64). Esses são alguns pontos principais do projeto de ética mundial e do manifesto ética econômica. Eles revelam apenas um caráter introdutório resumido desses documentos, não pretendendo uma discussão mais aprofundada. Dito isso e considerando esses dois aportes teóricos, no ponto seguinte se discutirá o conteúdo dos seminários.

2. Uma breve descrição dos seminários

2.1 Ética nas relações internacionais

A dinâmica das aulas foi baseada na autonomia dos estudantes. Eles organizaram-se em grupos e discutiram temas específicos sugeridos pelo professor, todos eles com alguma ligação com temas da declaração para uma ética mundial. Durante a primeira aula, o professor sugeriu tópicos e eles escolheram aqueles sobre os quais possuíam maior interesse. Sendo assim, o seminário foi dividido em quatro sessões principais: Mudanças climáticas, morte das democracias, migração compulsória e ética da intervenção.

Em uma das aulas ocorreu uma discussão acerca do significado da palavra ética. Um dos alunos apontou que a ética está relacionada com o que é certo ou errado, ou com o que é bom ou

mau. Outro aluno defendeu que a ética é subjetiva, pois está relacionada ao contexto. Ele acredita que a partir do conhecimento, as pessoas podem organizar melhor as ideias e analisar o termo de forma mais objetiva. Um terceiro aluno acrescentou que a ética e a moral caminham em conjunto e que ambas representam aquilo que a sociedade espera das pessoas. Um quarto aluno questionou se a ética pode estar relacionada com referenciais culturais e se ela não pode ser experimentada de forma diferente de acordo com o que se sente individualmente.

Considerando o conteúdo do projeto para uma ética mundial, é possível analisar as respostas dos estudantes. De acordo com Küng, a ética não pode depender do contexto e nem ser relativa. A própria crença colocada na palavra “global” indica uma proposta de universalidade, sendo assim, ele fielmente acredita ser possível encontrar valores éticos comuns em diferentes religiões e culturas. Ele defende que, independente da crença e até mesmo na não crença, é possível partilhar princípios éticos. Além disso, ele defende que critérios éticos são necessários porque sem eles não podem ocorrer um diálogo justo e honesto entre as pessoas, religiões, povos e mesmo entre empresas. (KÜNG, 1992, p. 92).

O outro aluno, que falou que a ética está relacionada ao que é certo ou errado, conseguiu alcançar a proposta numa certa medida. Todas as pessoas precisam ter a chance de adotar critérios na hora de tomar uma decisão, refletindo sobre seu próprio comportamento diante de outras pessoas, tendo em vista uma convivência mais harmoniosa. Isso é o que Hans Küng ser uma questão ética fundamental: a consciência da interdependência, da possibilidade de aprender com as experiências alheias. Para ele, a ideia de *ethos* (a ética vista a partir de um ponto de vista especial) surge no interior dos indivíduos e sua singular individualidade. Nesse sentido, ele não pode ser interpretado de forma automática, como um sistema de comportamento grupal ou baseado unicamente em códigos sociais. Ele remete a uma atitude moral de cada indivíduo que é guiado por certos parâmetros humanos e cuja balança é a consciência. (KÜNG, 2005, p.26) Levando em conta esses parâmetros de interpretação, pode-se dizer que a faculdade do diálogo traz consigo a de genuinamente considerar o outro como a um igual, tratando-os com respeito e afeto.

Outros temas foram discutidos, relacionados às ideias de democracia, como alcançar uma sociedade mais justa a partir dos recursos que se tem, através do engajamento da comunidade e de lideranças atuantes, além de debates sobre acordos climáticos e como eles interferem na natureza e nas relações entre Estados.

2.2 Viver a “vida boa”: estilos de vida sustentáveis, responsáveis e éticos na teoria e na prática

No seminário seguinte, cuja proposta principal era de despertar nos estudantes o questionamento sobre o que seria de fato uma “vida boa” e, ao mesmo tempo, promover autoconhecimento, o professor sugeriu que cada um dos estudantes adotasse um estilo de vida durante as três semanas anteriores ao início do seminário. Todos eles deveriam iniciar a primeira aula relatando aos demais qual estilo de vida escolheram, o porquê de terem escolhido um determinado estilo e por fim compartilhando um pouco de suas experiências nessas três semanas. Além disso, o professor pediu que eles definissem rapidamente o que seria uma “vida boa”. As opções de estilo de vida sugeridas foram: Minimalismo, Mindfulness (atenção plena), vegetarianismo, veganismo, medicina alternativa e jejum - não somente relacionado à comida, mas aos aspectos da vida em geral.

Um dos alunos apontou que uma “vida boa” significa ser feliz, mas não somente relacionada a uma felicidade individual. Um outro colega acrescentou que a felicidade do indivíduo está necessariamente relacionada ao bem comum e depende do tipo de relação que as pessoas constroem, pois ninguém consegue viver sozinho e nem mesmo ser feliz nessa condição. Isso me levou a perceber que o grupo possuía um forte senso de coletividade em seu discurso e que eles compartilhavam essa ideia da interdependência como um fator para o alcance de uma vida melhor. Um outro aspecto que foi destacado foi a noção de liberdade, porque eles acreditavam que através das escolhas individuais, a pessoa pode contribuir ou não para sua própria felicidade. Sendo assim, eles definiram que o indivíduo pode usar sua própria liberdade para benefício próprio ou tendo em mente interesses comuns, incluindo até mesmo temas globais.

Um dos alunos definiu que a “vida boa” está diretamente relacionada ao que se come. A famosa frase “você é o que você come” foi evocada como uma explicação fortuita para a questão. Talvez isso tenha acontecido porque a maior parte dos estudantes optou por adotar o estilo de vida vegetariano ou vegano durante as três semanas experimentais. Eles destacaram que a preocupação com a Terra, os recursos naturais e os animais, isso quer dizer, o que os seres humanos retiram deles para o consumo, devem ser levados a sério se realmente se pretende que as novas gerações sobrevivam. Isso porque, segundo um deles enfatizou, a natureza não é um recurso infinito, caso não surja a consciência de sua utilização de forma sustentável. Um dos alunos enfatizou que as pessoas deveriam ser mais conscientes de como suas ações individuais afetam a vida no Planeta.

Uma das alunas mencionou sua opção em continuar a ser vegana após o fim do experimento, pois ela acredita que há um fundo ético nessa escolha e questionou: Por que os animais devem morrer para satisfazer minha fome? Para ela, nessas escolhas se encontra a

consciência sobre a influência de cada pessoa no equilíbrio natural do Planeta e destacou como uma escolha desse tipo pode impactar o meio ambiente e a produção em massa de derivados animais. O autor Oliver Rapp também discutiu essa ideia em termos similares no livro *Humanistic Management in practice*: “Viver numa escala sustentável requer mudanças significativas nos padrões de consumo e produção no sentido de alcançar pegadas ecológicas menores em níveis mundiais. A questão é quais mudanças estão em voga” (SPITZECK et al, 2009, p. 309).

Os alunos debateram a influência das suas pegadas ecológicas individuais e como seria possível contribuir para um melhor aproveitamento da natureza de forma sustentável, promovendo ao mesmo tempo o bem-estar humano e do meio ambiente. Um dos alunos propôs-se realizar um “jejum” de plástico durante o tempo experimental e relatou a imensa dificuldade em evitar usar embalagens plásticas para comprar alimentos. Isso porque ele precisava levar sempre as suas próprias embalagens de casa e isso não permitia que ele decidisse ir espontaneamente fazer compras. Além do mais, ele precisava comprar sempre nos mercados menores, pois nas grandes redes de supermercados, os produtos já eram vendidos em embalagens de plástico, o que encareceu bastante seu consumo durante aquele período. Por todas essas razões, ele afirmou que não ter sido capaz de manter o experimento pelas três semanas consecutivas, conforme esperado inicialmente.

Essas foram algumas das discussões levantadas ao longo das aulas e que, ao fim e ao cabo, permitiram aos jovens ali presentes realizar reflexões sobre sua interferência no mundo ao mesmo tempo que discutiam temáticas relevantes para o projeto para uma ética mundial.

2.3 Aprendendo para o Eu Global: Humanismo Espiritual como um Ethos Mundial

Nesse último seminário o professor propôs problematizar a ideia de uma ética mundial, a partir de suas raízes eurocêntricas. O seminário foi baseado numa publicação própria do docente que compara a possibilidade de uma ética mundial com uma outra forma de pensamento retirada da tradição oriental, mais especificamente do confucionismo chamada de humanismo espiritual. Na introdução do livro ele convida o leitor a repensar as relações humanas num mundo globalizado destacando a relação entre os seres humanos e a cultura e como ambas são interdependentes. Por essa razão, o conteúdo perpassa vários exemplos de obras da literatura mundial buscando entender como através delas se podem encontrar aspectos humanos comuns que se relacionam a ideia de realização de uma humanidade e de valores comuns.

Entre os autores e suas respectivas obras utilizados para a elaboração do livro estão Mario Vargas Llosa, Viktor Frankl, Marilynne Robinson, Zinaida Gippius e apenas uma obra em língua portuguesa, de um romancista português chamado Virgílio Ferreira. Entre os temas debatidos está

por exemplo o relato de Viktor Frankl, sobrevivente de um campo de concentração. A discussão acerca de valores, conflitos de consciência e influência do meio nas ações dos sujeitos foram os três aspectos principais das falas dos estudantes. Um dos alunos questionou se seria lícito ou não condenar uma pessoa que fora obrigada a fazer escolhas numa situação extrema, em que esse indivíduo estaria entre a vida e a morte. Uma outra aluna criticou esse ponto de vista e questionou se de fato, valores podem ser relativizados ou até mesmo um crime ser considerado um crime leve, pelo fato da pessoa ser induzida a tal por conta das circunstâncias ou por influência do meio.

A conclusão a que se chegou é a de que, um aspecto seria considerar a lei e a quais sanções essa pessoa estaria condenada legalmente por ter cometido um determinado crime, ainda que num local como o campo de concentração, onde o sujeito tem pouquíssima ou nenhuma escolha. Outro aspecto seria a consciência do sujeito, a violação de seus valores intrínsecos e a geração de traumas, que não estão necessariamente ancorados na relação do indivíduo com a sociedade, mas do indivíduo consigo mesmo. A lei pode ser capaz de julgar e condenar um determinado indivíduo por sua conduta como prisioneiro, chefiando outros prisioneiros (uma vez que mesmo entre os prisioneiros havia hierarquia de comando e autoridade sobre os outros), mas ninguém é de fato capaz de medir o nível de sofrimento ou trauma pessoal de um determinado indivíduo que viveu essa experiência. Nesse aspecto está a questão dos valores e crenças dele enquanto sujeito e como ele pessoalmente vai ser capaz de lidar com a sua própria consciência.

Os debates se seguiram sobre outras obras e sobre diversos temas, como o olhar para o desconhecido, o encontro de culturas e o amor, e suas várias facetas, como na história de Dom Quixote. Essa novela é expressão clara de sua época e dos valores dos quais ela se embebia. Em síntese, a literatura mostra sempre mais do que aparenta ser e ensina mais do que se imagina de início.

3. Metodologia

Um primeiro aspecto importante é observar que os estudantes que participaram da pesquisa eram em sua maioria alunos de graduação e mestrado na faixa dos 20 anos de idade. Uma parte deles é oriundo mesmo de cursos da Universidade de Tübingen, enquanto outros eram alunos intercambistas realizando um ou mais semestres na referida Universidade. As motivações individuais para a escolha dos cursos oferecidos pelo Instituto *Weltethos* não foram objeto desse estudo, apenas a relação dos mesmos com os aspectos do projeto para uma ética mundial e o manifesto ética econômica global.

No que tange à metodologia empregada para a realização da pesquisa, ela baseou-se em dois tipos de análise: Quantitativa, representada pela verificação dos dados recolhidos pela amostra de estudantes participantes dos seminários e qualitativa, baseada nas respostas individuais deles. Essa recolha de dados ocorreu em três situações específicas: a primeira delas deu-se na observação das aulas e no exame das respostas dos alunos em relação aos estímulos sugeridos pelos docentes. A segunda na análise dos dados respondidos no questionário 1, através da elaboração de gráficos representando as respostas dos estudantes na primeira parte do questionário e na segunda, quando das respostas objetivas. No questionário 1, foi realizada uma análise qualitativa das respostas, quando da justificativa dos estudantes, nas perguntas 1 a 4. Outra análise qualitativa foi elaborada a partir do questionário 2, que se caracterizou por entrevistas realizadas com os alunos com perguntas direcionadas relativas aos temas do projeto para uma ética mundial. Ambos os questionários podem ser analisados nos apêndices 1 e 2 desse artigo.

No questionário 1 foram apresentadas quatro perguntas, sendo que todas começavam com: Do seu ponto de vista e os estudantes deveriam responder sim, talvez ou não. A primeira pergunta é: Você considera ética no dia a dia importante? A segunda: As crenças religiosas podem afetar a economia? A terceira: Ética e liberalismo são compatíveis? E a quarta e última: A liberdade humana pode influenciar fatores econômicos? Abaixo de cada pergunta, um espaço para justificativa. Na segunda parte do questionário, os estudantes deveriam preencher balões com palavras relativas ao seu futuro.

O questionário 2 tratou de seis perguntas a serem respondidas espontaneamente pelos estudantes. A primeira delas foi: Como você define ética? A segunda: Você poderia explicar com suas próprias palavras “só faça aos outros o que gostaria que fizessem a você”. A terceira: Você está de acordo com a seguinte frase: Uma era global requer também uma ética global? A quarta: Explique a frase abaixo a partir do seu próprio entendimento: “ Os jovens deveriam aprender em casa e na escola que a propriedade, por mais limitada que seja, traz consigo uma obrigação e que o seu uso deve servir ao bem comum. Somente assim é possível construir uma ordem econômica justa.” A quinta pergunta: você está de acordo com a seguinte ideia: Nós temos responsabilidade individual por tudo o que fazemos. Todas as nossas decisões, ações e falhas têm consequências.“ E por fim como você define a ideia de uma ética econômica global?

Devido ao número reduzido de páginas, não vai ser possível realizar uma análise mais apurada dos dados recolhidos e nem pormenorizar as respostas discursivas dadas pelos alunos, porém para efeito do que é proposto nesse artigo, ou seja, apenas introduzir os pontos principais, as

observações relativas ao questionário 1, pergunta 1 serão apresentadas no ponto seguinte, considerando a metodologia sucintamente acima descrita.

Conclusão e resultados preliminares

Uma primeira conclusão em relação à pesquisa de campo está na amostragem limitada. Apesar de Tübingen ser uma cidade universitária, em que estudantes de diferentes partes do mundo estão presentes, a amostragem ficou praticamente restrita aos alunos de origem europeia, especialmente alemães. A ideia inicial desse projeto era buscar uma visão mais cosmopolita, porém devido ao tempo reduzido da pesquisa, realizada em apenas dois semestres e com observação apenas dos seminários oferecidos em inglês, que normalmente são apenas um ou no máximo dois por semestre, o grupo a ser estudado ficou bastante reduzido. Esse foi um aspecto limitador da pesquisa.

Além disso, uma das conclusões interessantes foi a de que os estudantes num ambiente multicultural e multiétnico como é o caso da cidade de Tübingen, são em sua maioria, mais abertos ao novo. A princípio pelo fato de optarem por uma experiência internacional, já denotava uma flexibilização na maneira de encarar o mundo. Em geral, mesmo os alunos alemães pareciam muito confortáveis com a presença de estrangeiros no grupo e eles interagiam sem maiores dificuldades nas diversas situações problema apresentadas pelos docentes.

Outro aspecto também notório é o de que, quanto mais suporte o professor oferecia a minha pesquisa, mais os alunos se interessavam em participar. Em alguns momentos, eu como uma pessoa estranha ao ambiente, uma vez que eu não era nem “aluna” e nem “professora” acabava por não estar em nenhum lugar e não ser incluída no grupo. Nem sempre eu tive a oportunidade de me apresentar e explicar aos estudantes os objetivos da minha pesquisa ali. Esse foi outro aspecto complicador, que chegou a me causar desânimo em alguns momentos.

No que se refere aos resultados obtidos nos dois questionários e na observação das aulas, eu optei por apresentar apenas os resultados do questionário 1, pergunta 1.¹⁰⁵ Sendo assim, no que se refere a pergunta 1, chegou-se as seguintes conclusões: A maior parte dos entrevistados associam automaticamente ética a bom comportamento e a códigos sociais de conduta sociais, não problematizando o conceito e nem considerando uma literatura específica sobre o tema. Outro aspecto marcante é a ausência de uma distinção clara entre os termos ética e moral nas respostas dos alunos.

¹⁰⁵ O estudo completo pode ser acessado futuramente, através do livro de bolso que relatando os resultados da pesquisa, mas esse ainda está em fase final de redação .

No que tange ao projeto para uma ética mundial, parece relevante destacar que as respostas dos estudantes apontam que eles buscam realizar o princípio da regra de ouro em suas vidas cotidianas: - “Eu busco fazer aos outros o que eu acho que é bom para mim”, afirmou um dele. Algumas das demais justificativas foram: “- Nós vivemos numa comunidade, portanto, valores tornam-se necessários.”, “- Eu acho que a ética é muito importante, só assim as pessoas podem coexistir. Se não houvesse ética, uns prejudicariam os outros em favor próprio.”, “-A sociedade precisa de códigos de conduta para poder funcionar adequadamente”, “-É claro que quando as pessoas vivem com outras, ter uma ética própria é importante”, “- A ética torna claro como as pessoas devem se comportar e como aplicá-la num caminho de respeito mútuo”.

Essas foram apenas algumas das conclusões iniciais, porém a descrição dos resultados ainda se encontram em fase de análise e elaboração final.

Referências

KEIR, Jonathan. *Spiritual humanism as a world ethos? A Global Anthology of Learning for the Self*. Manuscrito.

[KÜNG, Hans, LEISINGER, Klaus M. e WIELAND, Josef. *Manifest Globales: Wirtschaftsethos/ Manifesto Global Economic Ethic*. Munique/ Berlim, dtv, 2010.](#)

KÜNG, Hans e SCHMIDT, Helmut. *Uma ética mundial e responsabilidades globais: Duas declarações*. dições Loyola, São Paulo, 2001.

KÜNG, Hans. *Para que um ethos mundial? Religião e ética em tempos de globalização, conversando com Jürgen Hoeren*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Humanidad vivida: Memorias*. Madrid: Editorial Trotta, 2014.

_____. Em busca de um “ethos” mundial das religiões universais. In: *Revista Concilium, Revista Internacional de Teologia*. Volume 228, Petrópolis, 1990/2.

_____. *La ética mundial entendida desde el cristianismo*. Madrid: Trotta, 2008.

Apêndice

Questionário 1:

Birthplace (Country/City): _____

I) From your point of view...

1) Do you consider ethic in daily life important?

Yes ____ Maybe ____ No ____

Justify _____

1) Religious beliefs can affect economy?

Yes ____ Maybe ____ No ____

Justify _____

2) Are liberalism and ethic compatibles?

Yes ____ Maybe ____ No ____

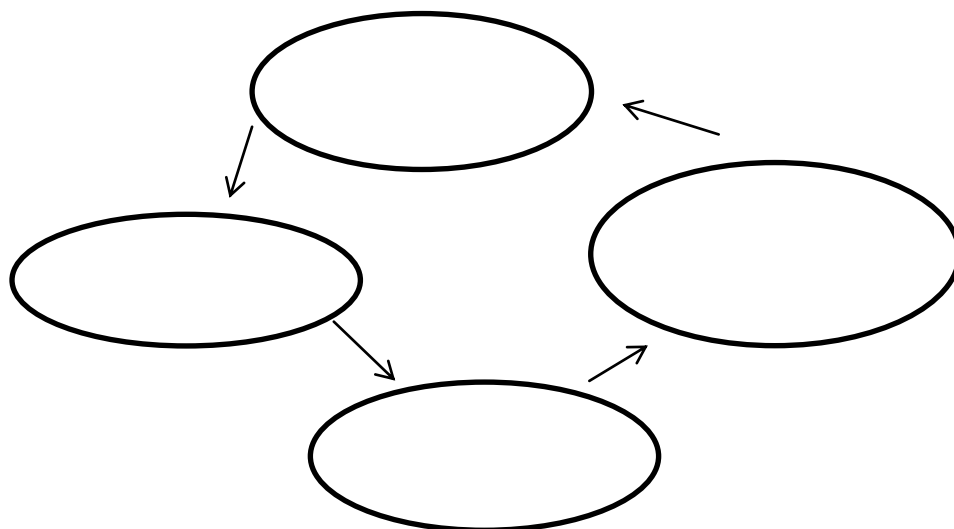
Justify _____

3) Human freedom can influence economic factors?

Yes ____ Maybe ____ No ____

Justify _____

II) What expectations do you have regarding to your own future? (Write words in the balloons).



Questionário 2 (Entrevistas):

- 1) How do you define “ethics”?
- 2) Could you explain in your own words the following sentence: »Do unto others what you would have others do unto you «
- 3) Do you agree with that statement: »A global age requires a global ethic «?
- 4) Explain that sentence with your own understanding: “Young people must learn at home and in school that property, limited though it may be, carries with it an obligation, and that its uses should at the same time serve the common good. Only thus can a *just economic order* be built up.”
- 5) Do you agree with that idea: “We take individual responsibility for all we do. All our decisions, actions and failures to act have consequences.”
- 6) How do you define the idea of “a global economic ethics”?

O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E SUA IMPORTÂNCIA PARA O ESTABELECIMENTO DA CULTURA DO ENCONTRO

Chrystiano G. Ferraz*

Resumo

Estabelecer a Cultura do Encontro tem sido um dos objetivos de Francisco, legado de sua experiência pastoral na Argentina. Sua prática – viagens, discursos e encontros – e seus escritos – cartas e documentos – evidenciam tal afirmação. O presente trabalho propõe que há na pastoral do papa Francisco um entrelaçamento entre a prática do diálogo inter-religioso e o estabelecimento de uma Cultura do Encontro na sociedade. Para demonstrarmos tal proposição, primeiramente foi realizada uma reflexão acerca do conceito *Cultura del Encuentro*, original de Bergoglio, no qual o diálogo aparece como método e atitude chave. Em seguida foi realizada uma leitura do documento *Fratellanza umana – “Documento sobre a Fraternidade Humana em prol da paz mundial e da convivência comum”* de 2019 – assinado por Francisco e pelo líder muçulmano Ahmad Al-Tayyeb. Indicamos que os principais elementos que compõem a Cultura do Encontro estão presentes neste que é um dos documentos mais importantes para o diálogo inter-religioso atual. Em Francisco o caminho do encontro de todos com todos passa pelas pontes de diálogo.

Palavras-chaves: Cultura do Encontro; Diálogo Inter-religioso; Papa Francisco.

Introdução

O papa Francisco vem se destacando no cenário mundial como uma das pessoas mais influentes da atualidade. Sua popularidade é notória: amado e celebrados por uns, contestado por outros. Não faltam elogios e críticas às suas posturas. De todo modo, sua autenticidade no exercício do papado não pode ser negada. Uma das questões que mais encontram resistência está diretamente ligada às suas relações inter-religiosas, à sua abertura ao diálogo com as outras tradições não-cristãs.

O presente trabalho tem por objetivo apresentar o entrelaçamento entre a Cultura do Encontro e a prática do diálogo inter-religioso em Francisco. Nossa intuição é apontar que o diálogo inter-religioso em Francisco não é uma atitude aleatória e estanque, desgarrada de seu programa. Tentaremos demonstrar que tal prática está diretamente *linkada* à implementação de uma Cultura do

* Chrystiano Gomes Ferraz é mestre e doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (STBSB), licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano e especialista em Filosofia pela Universidade Cândido Mendes. E-mail: chrysferraz@hotmail.com.

Encontro na Igreja e na sociedade, além de estar de acordo com o cumprimento das formulações do Concílio Vaticano II, faz parte da sua visão eclesial e de sua pastoral de diálogo e encontro.

Para defendermos tal proposição, faremos uma breve reflexão sobre o conceito Cultura do Encontro, apresentando algumas de suas principais características. Depois trataremos da questão do diálogo inter-religioso em Francisco e sua relação com a Cultura do Encontro, seus principais fundamentos e objetivos. Por fim, demonstraremos no documento *Fratellanza umana* a presença marcante das características da Cultura do Encontro por nós assinaladas anteriormente, este que é um dos documentos mais importantes para o diálogo inter-religioso na atualidade. Nas reflexões conclusivas, inspirados pela pastoral *bergogliana*, faremos um chamado à prática do diálogo e do encontro com todos, em vista da construção da paz e da amizade social.

1. A Cultura do Encontro em Francisco

A *Cultura del Encuentro* é um conceito *bergogliano*, uma “expressão original do vocabulário e da visão eclesial do Papa Francisco” (MELLO, 2017, p.721). Para além de um conceito, a Cultura do Encontro é uma proposta, que nasceu em um momento de grande crise na Argentina e gradativamente foi lapidada e fomentada localmente (CARDOSO & FERRAZ, 2020, p. 416-419), até ganhar uma dimensão global, quando o até então cardeal Mario Jorge Bergoglio foi eleito papa da Igreja Católica. Desde os tempos em que Bergoglio esteve à frente da Igreja Católica na Argentina, sua prática pastoral está fortemente relacionada com a promoção do encontro e diálogo com as outras esferas que compõem a sociedade, com a busca por fortalecer os laços interinstitucionais, inter-religiosos e inter-humanos a propósito do bem comum.

Mas, afinal de contas, o que é a Cultura do Encontro? Quais são suas principais características? Qual é a relação do diálogo inter-religioso com a Cultura do Encontro? Nesta seção buscaremos responder essas perguntas.

1.1 As principais características da Cultura do Encontro

A Cultura do Encontro é um conceito/proposta de grande amplitude, o que traz certas dificuldades para se chegar a uma definição completa. Nossa intenção não é recorrer às origens do conceito, nem mesmo traçar uma trajetória de desenvolvimento da proposta de Bergoglio, trabalho por nós realizado em outro artigo (Cf.: CARDOSO & FERRAZ, 2020). Aqui apresentaremos uma interpretação da *Cultura de Encuentro* partindo de algumas falas do próprio papa Francisco, assim,

apontaremos os elementos que comumente são por ele destacados nas definições acerca do conceito. Começaremos com um trecho do seu discurso proferido no Teatro Municipal do Rio de Janeiro:

A única maneira para uma pessoa, uma família, uma sociedade crescer, a única maneira para fazer avançar a vida dos povos é a cultura do encontro; uma cultura segundo a qual todos têm algo de bom para dar, e todos podem receber em troca algo de bom. O outro tem sempre algo para nos dar, desde que saibamos nos aproximar dele com uma atitude aberta e disponível, sem preconceitos. Esta atitude aberta, disponível e sem preconceitos, eu a definiria como «humildade social» que é o que favorece o diálogo. Só assim pode crescer o bom entendimento entre as culturas e as religiões, a estima de umas pelas outras livre de suposições gratuitas e num clima de respeito pelos direitos de cada uma. Hoje, ou se aposta no diálogo, na cultura do encontro, ou todos perdemos. Todos perdemos... Passa por aqui o caminho fecundo (FRANCISCO, 2013a, p.3).

Para Francisco, a transformação que o mundo precisa passa necessariamente pelo estabelecimento da Cultura do Encontro, que conduzirá à reconstrução das relações humanas, do respeito, da dignidade e importância de cada ser humano:

Trata-se de uma condição para o desenvolvimento da pessoa, da família e da sociedade, enfim, dos povos. Implica reciprocidade, não é apenas dar para o outro, mas também receber dele. Tomar a iniciativa e aproximar-se livre de condicionamentos com uma autêntica «humildade social» para favorecer o diálogo (ULLOA; AUGUSTIN; BARBOSA GUIMARÃES, 2019, p. 4).

Com a Cultura do Encontro Francisco propõe um estilo de vida de abertura, é um chamado a irmanar-se com todos e com cada um, o que requer despojamento, generosidade, disponibilidade para se fazer próximo dos nossos mais diversos semelhantes, rompendo com os preconceitos que só servem para nos separar.

Uma *cultura* não é algo superficial, é o que nos dá sentido e pertença social, algo que nasce conosco, que formamos juntos, como seres relacionais. Quando Francisco fala *cultura*, se refere ao “estilo de vida que uma determinada sociedade possui, da forma peculiar que têm os seus membros de se relacionar entre si, com as outras criaturas e com Deus. Assim entendida, a cultura abrange a totalidade da vida de um povo” (EG 115).

De maneira fundamental para o nosso momento atual, a Cultura do Encontro fortalece a consciência de que formamos uma grande família humana: “Não há fronteiras nem barreiras políticas ou sociais que permitam isolar-nos e, por isso mesmo, também não há espaço para a globalização da indiferença” (LS 52). É a busca pelo reestabelecimento das nossas relações mais fundamentais – com Deus, com sua criação e criaturas –, assim podemos falar de uma “*fraternidade*

universal. É necessário voltar a sentir que precisamos uns dos outros, que temos uma responsabilidade para com os outros e o mundo” (LS 228 e 229).

O papa quer fomentar uma cultura do cuidado, sempre contrapondo a Cultura do Encontro à cultura da acumulação, do egoísmo e à cultura do descarte. Moisés Sbardelotto, escrevendo sobre a comunicação do Papa Francisco no seu primeiro ano de pontificado, salienta: “a ideia da “cultura do encontro” foi abordada pelo papa principalmente em duas ocasiões, em contraponto à “cultura da exclusão”, do “descartável”, da “globalização da indiferença” (SBARDELOTTO, 2013 n.p.). Sublinhamos aqui que Francisco costuma elucidar o conceito utilizando ideias como cultura de tolerância, do cuidado, do respeito, da fraternidade etc.

Francisco sabe que sua proposta é desafiadora, que é preciso ter paciência e perseverança. Por isso, o papa aposta nos processos contínuos: “É um trabalho lento e árduo que exige querer integrar-se e aprender a fazê-lo até se desenvolver uma cultura do encontro numa harmonia pluriforme” (EG 220). Não se trata de uma tentativa de homogeneização da cultura, castrando as culturas dos povos para se assumir uma única cultura, mas, ao contrário disso, valorizar a diversidade das culturas e direcionar seu potencial para o bem do todo. Como o próprio Francisco sugere: “o todo é superior à parte” (EG 237).

Poderíamos destacar outras características da Cultura do Encontro, mas encerraremos este tópico com aquela que entendemos ser a atitude-chave, o método adotado por Francisco para promoção do encontro:

A conquista de uma cultura de encontro que privilegie o diálogo como método, a busca compartilhada de consensos, acordos, o que une e não o que divide e confronta, é um caminho que devemos percorrer. Para isso, devemos privilegiar o tempo ao espaço, o todo à parte, a realidade à ideia abstrata e a unidade ao conflito (BERGOGLIO, 2010, n.p.)

Esse foi o chamado feito por Mario Jorge Bergoglio ao povo argentino em 2010, o mesmo chamado que continua a fazer a todos os povos do mundo: “diálogo, diálogo, diálogo” (FRANCISCO, 2013a, p.3).

1.2 O diálogo inter-religioso na Cultura do Encontro

Todos os papas eleitos após o concílio Vaticano II – cada um ao seu estilo – vêm praticando o diálogo com outras tradições religiosas, promovendo os bens morais, espirituais e os valores sócio culturais (NA 2). Por exemplo, o papa João Paulo II dedicou 591 discursos ao tema do DIR em mais de 25 anos de papado, enquanto Bento XVI discursou sobre a temática em 188

oportunidades durante os 7 anos de papado (Cf.: GIOLA, 2013). D. Miguel Ángel Ayuso Guixot, secretário do Pontifício Concílio para o Diálogo inter-religioso, distingue as ênfases características dos diálogos propostos pelos papas do pós-concílio, destacando o *diálogo da fraternidade* como desafio colocado por Francisco:

Na verdade, podemos dizer que, através do diálogo de Paulo VI com o mundo, o diálogo de João Paulo II pela paz, e o diálogo da caridade na verdade Bento XVI, chegamos em cinquenta anos, ao desafio do “diálogo da fraternidade”, anunciado por Francisco (GUIXOT, 2017, p.1).

A busca por relações de amizade e caminhada conjunta são marcas do DIR à Francisco. Sem dúvida, essa ênfase relacional do diálogo perpassa toda a trajetória do papa Francisco, é um elemento de autenticidade da sua prática do diálogo inter-religioso. Sua amizade com o rabino Abraham Skorka e com o líder muçulmano Omar Abboud renderam bons frutos para o diálogo entre as três tradições religiosas.

Francisco entende que o diálogo está para além do colóquio: “muito mais do que a comunicação de uma verdade. Realiza-se pelo prazer de falar e pelo bem concreto que se comunica através das palavras entre aqueles que se amam” (EG 142). Paulo Suess compreende que o “diálogo, segundo Francisco, exige um cenário próprio: encontro, proximidade, escuta recíproca, silêncio, empatia, caminhar juntos” (SUESS, 2017, p.72). Para Francisco, o diálogo não é uma comunicação distante, um monólogo estéril, é proximidade gozosa. É antes uma disposição em amar o outro, sem que as ideias discordantes sejam barreiras separatórias.

Com a Cultura do Encontro, Francisco não desconsidera a pluralidade religiosa, tão marcante no mundo: “a maior parte dos habitantes do planeta declara-se crente, e isto deveria levar as religiões a estabelecerem diálogo entre si, visando ao cuidado da natureza, à defesa dos pobres e à construção de uma trama de respeito e de fraternidade” (LS 201). O papa entende que toda a ação pastoral e evangelizadora no mundo plural deve se dar de maneira dialogal. Desta forma o diálogo inter-religioso faz parte da Cultura do Encontro, construindo pontes de contato (EG 238).

2. O documento *Fratellanza umana* e a Cultura do Encontro

Agora analisaremos o documento *Fratellanza umana*, sobre a fraternidade humana em prol da paz mundial e da convivência comum, de 4 fevereiro de 2019, resultado do encontro entre o papa Francisco e o líder máximo do islamismo sunita, o Grão Imame de Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb. Faremos uma leitura do documento pelas lentes da Cultura do Encontro, este que é um dos documentos mais importantes para o diálogo entre as religiões na atualidade.

2.1. O documento *Fratellanza umana*

O Documento sobre a Fraternidade Humana¹⁰⁶ (FU) está dividido em duas partes: o prefácio, que justifica o documento; e o desenvolvimento, que apresenta um compromisso firmado entre os dois líderes religiosos – papa Francisco e o Grão Imame de Al-Azhar, Ahmad Al-Tayyeb – e o chamado aos outros líderes institucionais e representantes dos grupos sociais de todo o mundo – e aos religiosos em geral – para o trabalho conjunto em vista da construção da fraternidade humana e da paz (FU 17 e 39). Sua publicação pretende ser o ponto de partida para uma reflexão profunda sobre a temática, que sirva como suporte para a educação das novas gerações (FU 40).

Resultado da prática do diálogo inter-religioso, o documento não parte de abstrações ou debates infrutíferos, nem mesmo busca clarear as discordâncias de crença entre as tradições religiosas envolvidas. Francisco e Al-Tayyeb partem de situações concretas, questões comuns que afligem os seres humanos espalhados pelo mundo. O acordo faz coro aos documentos internacionais “que destacam a importância do papel das religiões na construção da paz” (FU 25), que visam salvaguardar a dignidade de cada pessoa, defendendo os direitos humanos muitas vezes violados, até mesmo sob legitimação religiosa, ou melhor, pelo mau uso da religião para fins políticos e econômicos (FU 25).

Os direitos humanos estão colocados em suas especificidades, podendo ser visto nas seguintes representações: direito à vida (FU 24); direito a uma vida digna (FU 29); direito à liberdade religiosa (FU 28); os direitos das mulheres (FU 36); os direitos das crianças (FU 37); os direitos dos idosos e deficientes (FU 38); o direito dos oprimidos e marginalizados (FU 40). Em suma, o documento pretende ser uma voz para os emudecidos, defendendo os mais fragilizados das múltiplas formas de opressão.

O documento também faz muitas críticas, principalmente contra todas as atitudes individuais ou coletivas, políticas, lei¹⁰⁷ e sistemas que dilaceram a fraternidade humana. Reconhece os avanços de nosso tempo, ao mesmo tempo que denuncia a “deterioração da ética, que condiciona a atividade internacional, e um enfraquecimento dos valores espirituais e do sentido de responsabilidade” (FU 19).

2.2 A Cultura do Encontro no documento *Fratellanza umana*

¹⁰⁶ Como o documento não apresenta a numeração dos parágrafos, assumiremos uma numeração própria para facilitar a localização das citações, demarcando os 45 parágrafos contidos no documento. Utilizaremos a sigla FU (letras iniciais de *Fratellanza umana*) com a mesma finalidade.

¹⁰⁷ Aqui, faço referência à “lei da força” e não aos códigos legais. Cf.: FU 27.

Agora, usando as lentes da Cultura do Encontro faremos uma leitura do documento *Fratellanza umana*, sublinhando que o documento faz parte de um programa pastoral de Francisco, uma pastoral de diálogo e encontro. Para firmar nosso ponto de reflexão buscaremos três pontos característicos da Cultura do Encontro: a ênfase no reestabelecimento das relações humanas fundamentais; a valorização das culturas dos povos, colocando-as à serviço do bem comum; e a oposição às culturas de morte – que fomentam o descarte, a fragmentação e a separação.

A Cultura do Encontro é um convite à reconstrução das nossas relações fundamentais. No documento *Fratellanza umana* encontramos esta característica da Cultura do Encontro, do início ao final. Logo no primeiro parágrafo do documento nos salta à vista a importância dessa reconstrução: “Da fé em Deus, que criou o universo, as criaturas e todos os seres humanos – iguais pela Sua Misericórdia –, o crente é chamado a expressar esta fraternidade humana, salvaguardando a criação e todo o universo e apoiando todas as pessoas” (FU 1). Sem a harmonia nas relações mais fundamentais – com Deus, com o próximo e com a criação – não conseguiremos transformar as tristes realidades sociais. Para os crentes, da fé em um Deus que é Pai de todos brota o sentimento de pertença a uma família humana.

O mesmo convite é reforçado no final do documento: “Ao concluir, almejamos que esta Declaração: seja um convite à reconciliação e à fraternidade entre todos os crentes, mais ainda, entre os crentes e os não-crentes, e entre todas as pessoas de boa vontade” (FU 41). O chamado não se limita à família da fé – seja ela cristã ou de outra tradição religiosa –, mas se estende a todos. Sem a consciência de que todos são importantes e possuem saberes diversos, não se pode empreender o esforço conjunto necessário para a construção da paz.

Por esta razão escolhemos ressaltar outro aspecto da Cultura do Encontro bem presente no documento estudado: a valorização das culturas dos povos. O documento propõe o diálogo das culturas, valorizando os tesouros da cultura Ocidental e da cultura Oriental (FU 44), ressaltando a necessidade mútua do estabelecimento de uma relação salutar:

O Ocidente poderia encontrar na civilização do Oriente remédios para algumas das suas doenças espirituais e religiosas causadas pelo domínio do materialismo. E o Oriente poderia encontrar na civilização do Ocidente tantos elementos que o podem ajudar a salvar-se da fragilidade, da divisão, do conflito e do declínio científico, técnico e cultural. É importante prestar atenção às diferenças religiosas, culturais e históricas que são uma componente essencial na formação da personalidade, da cultura e da civilização oriental; e é importante consolidar os direitos humanos gerais e comuns, para ajudar a garantir uma vida digna para todos os homens no Oriente e no Ocidente, evitando o uso da política de duas medidas (FU 35).

Esse *diálogo das culturas* (FU 35) é vital para o mundo de hoje, principalmente para reduzir as incompreensões mútuas, para o melhor entendimento entre os irmãos e irmãs que nasceram em outras partes do mundo e foram formados sob outros códigos de conduta. Sem este diálogo não se pode chegar a um acordo que resguarde os direitos humanos e que promova a dignidade da pessoa humana. As ameaças são muitas, dado que uma cultura de morte se espalha por todo o globo terrestre.

Como último ponto por nós destacados da Cultura do Encontro e que está presente no documento é a clara oposição que se faz a todo tipo de mentalidade que promova a fragmentação, a separação, a violência, a guerra, os discursos de ódio, o descarte da vida. A esta mentalidade demos o nome de *cultura de morte*. Podemos incluir nessa cultura de morte o sistema político-social que aumenta a desigualdade, a fome, atenta contra a liberdade, manipulando as ações e os destinos dos homens (FU 21).

A Cultura do Encontro combate esta cultura de morte. No *Fratellanza umana* observamos a atuação da Cultura do Encontro contra certas mentalidades de morte bem presentes na atualidade: os extremismos e os fundamentalismos (FU 2; 19; 20; 23 25) O terrorismo, que instrumentaliza a religião para promover a cultura de morte é fortemente combatido no documento. (FU 2; 25; 33).

3. Reflexões conclusivas

Com esta breve exposição esperamos ter conseguido sinalizar que na pastoral de Francisco há um entrelaçamento entre a prática do diálogo inter-religioso e o estabelecimento da Cultura do Encontro. É claro que a análise de um documento apenas pode se mostrar insuficiente, mas o mesmo caminho já empreendemos anteriormente na carta encíclica *Laudato Si'* (Cf.: CARDOSO & FERRAZ, 2020).

Enquanto finalizávamos este trabalho, o papa Francisco lançou a sua mais nova encíclica: *Fratelli tutti*, sobre a fraternidade e amizade social. O primeiro contato com o texto nos pareceu confirmar a nossa proposta aqui colocada. Temos a intuição de que na *Fratelli tutti* há um florescimento dessa pastoral de diálogo e encontro, onde o diálogo inter-religioso é essencial para o estabelecimento de uma nova cultura, uma Cultura do Encontro, principalmente no capítulo VI, intitulado *Diálogo e Amizade Social*. Deixamos aqui pistas para o seguimento de nossos estudos e um chamado para a (re)construção de nossas relações humanas – incluindo as inter-religiosas – nesse espírito fraterno-sororal em vista da paz e do cuidado com toda a criação de Deus.

Referências

BERGOGLIO, J. M. **Hacia um Bicentenario em justicia y solidaridad 2010-2016**. Nosotros como ciudadanos, Nosotros como Pueblo. Conferencia del Sr. Arzobispo en la XIII Jornada Arquidiocesana de Pastoral Social Disponível em: < <http://www.arzbaires.org.ar/inicio/homiliasbergoglio.html> >. Acesso em 30 de agosto de 2020.

CARDOSO, M.T.F.; FERRAZ, C.G. A Cultura do Encontro como chave de leitura da carta encíclica *Laudato Si'* do papa Francisco. **Revista Caminhos**, Goiânia, v. 18, n. 2, 415-434, 2020.

CONCÍLIO VATICANO II. **Declaração Nostra Aetate sobre a Igreja e as Religiões não-cristãs**. Disponível em: < http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html >. Acesso em: 26 de setembro de 2020.

FRANCISCO, PP. **Discurso de Sua Santidade Papa Francisco à classe dirigente do Brasil**, no Teatro Municipal, no Rio de Janeiro, RJ, no dia 27 de julho de 2013a. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papafrancesco_20130727_gmg-classe-dirigente-rio.html. Acesso em: 10 de outubro de 2020.

FRANCISCO, PP. **Discurso do papa Francisco aos participantes na plenária do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso**, 28 de novembro de 2013b. Disponível em: < http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/november/documents/papa-francesco_20131128_pc-dialogo-interreligioso.html > Acesso em: 02 de outubro de 2020.

FRANCISCO, PP. **Exortação apostólica do Sumo Pontífice Francisco *Evangelii Gaudium***: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo Paulus / Edições Loyola, 2013c.

FRANCISCO, PP. ***Laudato Si'***: Carta Encíclica sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus, Loyola, 2015.

FRANCISCO, PP; AL-TAYYEB, A. **Documento sobre a Fraternidade Humana em prol da paz mundial e da convivência comum**, 4 de fevereiro de 2019. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html> . Acesso em: 23 de julho de 2020.

GIOLA, F. **Dialogo interreligioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.

GUIXOT, M. A. A. **O diálogo inter-religioso no ensinamento do Papa Francisco a serviço da Paz**. Curso anual dos bispos do Brasil, 2017. Disponível em: < http://arqrio.org/files/repository/6_Guixot_3_27012017163730.pdf > Acesso em: 10 de julho de 2020.

MELLO, A. A. El Papa Francisco y la cultura del encuentro. **Revista Medellín**, vol. XLIII, Nº. 169, Septiembre – Diciembre, 2017. pp. 721-750.

SBARDELOTTO, M., A comunicação do Papa Francisco e a "cultura do encontro": das palavras aos gestos. **Revista IHU-online**, 10 de novembro de 2013. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/171-noticias/noticias-2013/525507-a-comunicacao-do-papa-francisco-e-a-cultura-do-encontro-das-palavras-aos-gestos>>. Acesso em: 10 de outubro de 2020.

SUESS, P. **Dicionário da Laudato Si'**. Sobriedade Feliz: 50 palavras-chave para a leitura pastoral da Encíclica “Sobre o cuidado da casa comum” do Papa Francisco. São Paulo: Paulinas, 2017.

ULLA, N.; AUGUSTIN, B.; BARBOSA GUIMARÃES, A. A Cultura do Encontro: Palavras e Gestos em Francisco. **Franciscanum**, 172, Vol. LXI (2019): 1-19.

O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO COMO MEIO PARA A SUPERAÇÃO DA VIOLÊNCIA

*Felipe de Queiroz Souto**

Resumo

A violência é um problema central na discussão a respeito da religião e da pluralidade religiosa, isso porque, ela pode revelar-se como fruto da religiosidade metafísica. O que entendemos por religiosidade metafísica é a fundação da religião sobre o prisma de uma verdade absoluta. A absolutização da verdade pela religião leva aos mecanismos de violência operado por ela e inibe qualquer possibilidade de diálogo. Isso se justifica porque a verdade metafísica é a verdade da imposição – que aqui chamamos de *veritas* – sob a qual não é possível estabelecer qualquer diálogo e contraponto. Sobre essas preocupações, nos utilizamos da filosofia de Gianni Vattimo para problematizarmos o aspecto metafísico da religião e trazemos com ele a possibilidade de superação desta condição a partir da hermenêutica enquanto condição ontológica do ser humano e, ainda, como aquela que nos auxilia na efetivação do diálogo. Do diálogo, temos que ele se constitui como ponte para a construção hermenêutica da verdade, aqui o verdadeiro é relacional e não algo estável. Do diálogo e, sobretudo, do diálogo inter-religioso podemos compreender novas formas de considerarmos a experiência religiosa no ambiente plural da sociedade pós-moderna. Como método de pesquisa, nos utilizamos da hermenêutica filosófica para analisar os textos de Vattimo, sobretudo o ensaio *Violência, metafísica e cristianismo* de *Depois da Cristandade* (2004) e as reflexões trazidas pelo autor em *Crer que se crê* (2018).

* Bacharel em Filosofia pela PUC-Campinas (2018). Mestrando em Ciências da Religião pela PUC-Campinas e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) através do processo 2019/13459-8. E-mail: felipeqsouto@gmail.com

Palavras-chave: Violência; Metafísica; Diálogo Inter-Religioso.

Introdução

Um dos grandes problemas contemporâneos que nos dá o que pensar sobre a religião é a violência operada por meio dos discursos religiosos que a legitima. Preocupado com esta questão, o filósofo italiano Gianni Vattimo pensa a possibilidade de se sair da violência religiosa a partir da conversão do referencial epistemológico da própria religião. Para tanto, é necessário converter antes o pensamento para que a religião possa ser vivenciada de forma não dogmática. O pensamento de Vattimo é o nosso objeto de pesquisa nesta comunicação. Por essa razão, iremos desenvolver suas ideias em duas perspectivas: 1) identificar a violência como uma operação metafísica e 2) afirmar o diálogo inter-religioso como superação do discurso eclesial dogmático e, conseqüentemente, como superação da violência.

Vattimo é um filósofo que desenvolve seu pensamento sobre o eixo Nietzsche-Heidegger com o qual pensa a metafísica como um produto do pensamento ocidental que busca colocar a realidade em uma conformidade pré-determinada. Essa conformação da coisa à ideia, muito presente na filosofia medieval, por exemplo, é um processo que desenvolveu durante a história a justificativa legítima para a dominação do outro e a conquista de novos territórios. No entanto, essa dominação ainda hoje acontece a partir de uma dominação epistemológica operada pela violência simbólica que pensamentos metafísicos dão vigência. Para Vattimo, a saída da metafísica está na hermenêutica com a qual podemos eleger o diálogo como a forma mais autêntica de compreensão da realidade, com isso, temos que o diálogo inter-religioso além de ser um produto da hermenêutica é a chance que temos para a produção de uma religiosidade menos dogmática.

Enquanto método de pesquisa nos utilizamos da hermenêutica filosófica para a análise dos textos elegidos de Vattimo que são: *Violência, metafísica e cristianismo* de *Depois da Cristandade* (2004) e as reflexões trazidas pelo autor em *Crer que se crê* (2018). A comunicação está dividida em duas partes, a saber, 1) *A violência metafísica*, na qual iremos abordar o pensamento de Vattimo sobre a ligação entre metafísica e violência e 2) *O diálogo inter-religioso como meio para superação da violência*, na qual iremos abordar a proposta do filósofo italiano para a saída dos discursos de ódio legitimados pelas religiões. Esta comunicação origina-se das reflexões elaboradas para a composição da minha dissertação de mestrado, cujo projeto é financiado pela FAPESP.

1. A violência metafísica

A metafísica é um sistema que se estabelece sobre a lógica da afirmação da verdade frente às outras manifestações de compreensão da realidade. Durante a história do pensamento ocidental, a metafísica foi compreendida como aquela que dá sustentação à *veritas*, conceito com o qual entendemos a verdade enquanto uma adequação da coisa ao intelecto. A *veritas* age com a imposição da sua forma e pretende dar-se como a única via de interpretação do mundo. Ela é o caráter da objetividade das afirmações e das análises porquê busca impor sua forma de acesso às coisas. Quando isso é levado para o plano das relações humanas, a violência ao outro aparece de forma velada nos discursos e nas opiniões prévias. A preocupação do filósofo italiano, Gianni Vattimo, passa por aqui. Ele identifica que a metafísica influenciou o pensamento cristão e nele encontrou um desenvolvimento linear para suas teses ao identificar Deus como fundamento da realidade e a história como um desenvolvimento progressivo até a perfeição. E isso aparece, por exemplo, desde a teologia política de Agostinho ao aristotelismo teológico de Tomás de Aquino e influencia o pensamento eclesiástico até a atualidade. Para Vattimo, esse processo é violento, pois condiciona o funcionamento da realidade a partir de um discurso descolado do mundo físico. E essa violência é “toda identificação que predominou nos ensinamentos tradicionais da igreja entre lei e natureza” (VATTIMO, 2004, p. 142) ao supor que humanidade possui uma essência dada pelo próprio Deus.

Nesta perspectiva, a violência operada pela metafísica cristã se desenvolve, por exemplo, na moral cristã que se preocupa com a vigência da pureza sexual de seus fiéis e até como um direito natural através do qual opera-se um “naturalismo jurídico” (VATTIMO, 2004, p. 143) que pretende que “as leis do Estado sejam conformes àquelas que a Igreja considera as leis da própria natureza” (VATTIMO, 2004, p. 143). E a violência presente nestes discursos não é, necessariamente, física, mas simbólica e epistemológica. Conforme explica Pieper em seu artigo *Weak thought, democracy and religion. A decolonial approach* (2020), podemos reconhecer, neste sentido, que a “violência é o silenciamento do outro”¹⁰⁸ (PIEPER, 2020, p. 186, tradução nossa). Silenciamento articulado pelos meios de dominação são metafisicamente fundados. Esse discurso faz notar o enlaçamento entre a religião cristã institucional e a metafísica. Para Vattimo, esse enlaçamento sugere que o cristianismo será violento enquanto a metafísica fundamentar a institucionalidade eclesiástica. No entanto, Vattimo identifica que o discurso dogmático de uma “ética-metafísico-naturalista” (VATTIMO, 2004, p. 145) alinhada com o as políticas de legislação dos Estados fornece a continuação de estruturas de poder que nos dá a configuração da Igreja Católica como “uma

¹⁰⁸ Original do inglês: “violence is the silencing of the other” (PIEPER, 2020, p. 186).

estrutura fortemente organizada em sentido hierárquico, vertical e definitivamente autoritário” (VATTIMO, 2004, p. 145).

Essa construção da institucionalidade católica e, também, da maioria das igrejas cristãs revela no interior do cristianismo a sua fundação na *veritas*, na qual Deus é a fonte de proposições verdadeiras, já que ele é compreendido como premissa lógica da realidade. Esse caminho pelo qual a metafísica cristã avança é distinto do caminho anunciado pela mensagem do cristianismo. Vattimo assume que a mensagem cristã é uma mensagem de enfraquecimento que possui sua visibilidade na secularização. O processo do cristianismo na história do ocidente parece afirmar-se de forma paradoxal: de um lado temos a sua articulação institucional que denota uma estrutura rígida e forte, por outro lado, temos a mensagem que ele nos anuncia de um Deus que deseja fazer-se fraco e que, com isso, é catalisador do processo de secularização. Aqui o cristianismo tem duas faces: a instituição e a secularização.

Vattimo opta por desenvolver uma filosofia a partir da secularização do cristianismo assumindo que este processo moderno é a consumação da mensagem cristã, pois a entende como “destino ‘próprio’ do cristianismo” (VATTIMO, 1999, p. 78-79). E acrescentamos: a secularização também é o meio pelo qual a mensagem de Jesus, o Nazareno, pode se efetivar fora da institucionalidade religiosa e se configurar não como imposição, mas como um diálogo fraterno entre membros de uma determinada comunidade. Neste sentido, a secularização permite o enfraquecimento da *veritas* ao preferir uma verdade livre do domínio metafísico. A verdade não está excluída do pensamento vattimiano, por isso, insistimos em utilizar o termo *veritas* para identificar nele o conceito da verdade metafísica da *adaequatio rei et intellectus*. Vattimo é um hermeneuta. Suas teses estão fundamentadas sobre o eixo Nietzsche-Heidegger, mas muito de suas afirmações vêm da filosofia hermenêutica de Gadamer e da teoria da formatividade de Luigi Pareyson. Por essa razão, Vattimo entende a existência da verdade como algo fundamentado historicamente na epocalidade dos sujeitos. O que isso significa é que a verdade se tornou hermenêutica e, como tal, ela só pode ser compreendida como desvelamento, *Alétheia*. E, a verdade hermenêutica não se possui, mas se habita. O ser humano mora na abertura da verdade que não possui nenhum fundamento, pois é, antes de tudo, um horizonte abissal onde as coisas se constituem conforme experiências históricas.

O que essa tese tem a ver com a secularização? O próprio Vattimo responde: “a filosofia que responde ao apelo da superação metafísica provém da tradição judaico-cristã, e o conteúdo de sua superação da metafísica nada mais é do que a maturação da consciência dessa procedência” (VATTIMO, 2000, p. 102) e, ainda, “A hermenêutica só pode ser aquilo que é – uma filosofia não

metafísica do caráter essencialmente interpretativo de verdade e, portanto, uma ontologia niilista – enquanto herdeira do mito cristão da encarnação de Deus” (VATTIMO,1999, p. 82). Com estas duas afirmações, temos que é da mensagem judaico-cristã que se desenvolve na história do Ocidente o processo de secularização e a originalidade da hermenêutica. Vattimo ainda elege o conceito cristão de *caritas* como princípio fundante do enfraquecimento, já que ela é o único “apelo prático” (VATTIMO, 2006, p. 71) e não metafísico anunciado na Bíblia.

A *caritas* ou caridade é um conceito importante para Vattimo pensar a questão da secularização, da hermenêutica e do diálogo inter-religioso. Na verdade, esses três conceitos estão interligados pela caridade e só se dão efetivamente na *caritas*. Antes de tudo, devemos compreender que o conceito de caridade é, para Vattimo, um conceito que remete ao retorno do religioso no mundo contemporâneo e à fundação do cristianismo não mais na imposição da *veritas*, mas sobre a abertura do amor cristão. Podemos afirmar isso porquê, enquanto apelo prático, a caridade é um modo de estar no mundo que corresponde ao aceite do outro e de sua configuração histórica. Ela é uma postura que compreende que o outro está sempre com o uso da razão mediante às suas experiências particulares. O diálogo aparece aqui como fruto da caridade, mas nela também se consoma, já que é impossível determinar a verdade por diálogo. Não há um fechamento de certezas. Há acordos e fusões de horizontes que nos permitem a compreensão de uma nova forma de experienciar e significar a realidade. Nesta perspectiva, temos a superação da *veritas* metafísica e a acolhida da *caritas* como referencia para o diálogo e a possibilidade de superarmos a violência simbólica operada pelas religiões.

2. O Diálogo inter-religioso como superação da violência

Em entrevista à revista argentina *El clarín*, ao comentar a encíclica *Deus caritas est* de Bento XVI, Vattimo afirma:

Pareceu-me muito lindo que a Encíclica não dissesse: *Deus veritas est*, senão *Deus caritas est*. Isto é fundamental, embora Ratzinger se traia depois um pouco e a seguir ninguém pode ler na Encíclica uma preferência efetiva pela caridade. Eu seria um pouco mais radical. Com a verdade não sabemos o que fazer. Como faria a verdade, como descrição objetiva de um estado de coisas, para salvar-nos? A verdade nos fará livres? Saber tudo – a física quântica, toda a química, todos os manuais de matemática – tudo isso nos fará livres? São exemplos banais. Mas o que é a verdade? Exatamente o que nos libera da de-pendência da objetividade. E, tão somente quando somos livres da dependência da objetividade, podemos realmente amar o próximo. Somente no niilismo de Nietzsche se pode amar o próximo. Eu não posso amar o próximo porque creio ou conheço metafisicamente que ele deve ser amado. Amo-o, porque, por sua vez, sou amado e posso amá-lo

livremente, se não tenho as rêmoras da verdade. Há aquele velho dito que se atribui a Aristóteles, mas que, pelo que parece, não é dele: *Amicus Plato sed magis amica veritas* (Amigo de Platão, porém mais amigo da verdade). Penso ser preciso dar volta às coisas, não se pode amar mais a verdade do que o próximo. “Amigo da verdade, porém mais amigo dos amigos” (VATTIMO, 2006, p. 7)¹⁰⁹

Na afirmação de Vattimo notamos a virada que o filósofo dá para se pensar a verdade. Essa consideração já havia sido feita por ele em *Depois da Cristandade* (2004) e, mais tarde, no diálogo *Fé e Relativismo*¹¹⁰ (2010) com René Girard. Aqui a verdade da religião também sofre mudanças. Entendendo a verdade como caridade, ou ainda, como experiência do amor ao próximo, Vattimo reitera a necessidade de se compreender o verdadeiro como algo que se compartilha com o outro. Como algo que é dividido entre os que fazem a experiência. Talvez, como algo que pode, realmente, ser habitado. Uma verdade que privilegia a amizade é uma verdade aberta, pois situa-se num horizonte abissal, isto é, sem barreiras e fechamentos epistemológicos, mas cheia de possibilidades mediante à realidade da vida humana. Pieper (2020) traz a noção de que este habitar da verdade hermenêutica deve ser compreendida como um “entre-lugar” ou, ainda, como fronteira onde a experiência humana se constitui não pela imposição do centro (fazendo alusão à metafísica), mas pela historicidade humana que é marcadamente hermenêutica e “isso não é só uma questão de ‘conhecer o mundo’, mas de ‘habitá-lo’” (PIEPER, 2020, p. 184, tradução nossa)¹¹¹.

Diversas culturas estão no mundo como fronteiras nas quais habitam homens e mulheres com as mais distintas perspectivas de compreensão da realidade. Ter consciência desta pluralidade epistemológica é fundamental para a postura hermenêutica pós-moderna que Vattimo propõe com seu pensamento enfraquecido e é urgente para se pensar o diálogo inter-religioso. A noção de caridade traz consigo a importância de se estabelecer o outro como um alguém que carrega consigo uma historicidade própria na qual constitui seu mundo. E, ainda, o outro também é alguém com

¹⁰⁹ Original em espanhol: “Me pareció muy bello que la encíclica no dijera *Deus veritas est* sino *Deus caritas est*. Esto es fundamental, aunque después Ratzinger se traiciona un poco y luego nadie puede leer en la encíclica una preferencia efectiva por la caridad. Yo sería un poco más radical. Con la verdad no sabemos qué hacer. ¿Cómo haría la verdad, en tanto descripción objetiva del estado de cosas, para salvarnos? ¿La verdad nos hará libres? ¿Saber todo —la física cuántica, toda la química, todos los manuales de matemática— nos hará libres? Son ejemplos banales, pero ¿qué es la verdad? Exactamente lo que nos libera de la dependencia de la objetividad. Y recién cuando somos libres de la dependencia de la objetividad podemos realmente amar al prójimo. Sólo en el nihilismo de Nietzsche se puede amar al prójimo. Yo no puedo amar al prójimo porque creo o conozco metafísicamente que debe ser amado. Lo amo porque a su vez soy amado y puedo amarlo libremente si no tengo las rêmoras de la verdad. Está aquel viejo dicho que se atribuye a Aristóteles pero que, al parecer, no es suyo: *Amicus Plato sed magis amica veritas* (Amigo de Platón, pero más amigo de la verdad). Pienso que hay que dar vuelta las cosas; no se puede amar más la verdad que al prójimo: ‘Amigo de la verdad, pero más amigo de los amigos’. (VATTIMO, 2006, p. 7).

¹¹⁰ Diálogo publicado no livro *Cristianismo e Relativismo: verdade ou fé frágil?* (2010), organizado por Pier Paolo Antonello.

¹¹¹ Original do inglês: “It is not just a matter of “knowing the world,” but of “dwelling in it” (PIRES, 2020, p. 184).

quem se é possível fundir horizontes para criar novas interpretações possíveis para a habitação do ser humano sobre a Terra.

O diálogo entre as religiões está aqui articulado. Enquanto uma manifestação da cultura, a religião está para o fiel como uma via interpretativa da sua condição. Ao habitar uma cultura, o ser humano também habita uma religião através da qual categoriza seu Deus, seu credo e suas experiências religiosas. Em nenhuma religião há conteúdo falso. O que há são diferentes perspectivas de se habitar o mundo e apreendê-lo. Por essa razão, a noção de secularização de Vattimo traz consigo a ideia nietzscheana de que “na Babel do pluralismo de fins da modernidade e do fim das metanarrativas, se multiplicam as narrativas sem um centro ou uma hierarquia” (VATTIMO, 2004, p. 25). Essa Babel do pluralismo religioso que aqui consideramos só se torna possível graças à mensagem de enfraquecimento que o cristianismo carrega com o anúncio da *kénosis* e, com isso, permite “toda a manifestação do divino em símbolos” (VATTIMO, 1999, p. 82). E isso porquê, como já dito, o cristianismo é também secularização. Ele é enfraquecimento da objetividade metafísica e abertura para as diversas formas de experiências dos sujeitos históricos. O mundo se tornou um verdadeiro palimpsesto que precisa ser interpretado mediante os fundamentos históricos herdados por cada ser humano.

Neste ambiente, para Vattimo, o ponto de convergência entre as religiões e a manutenção do diálogo deve ser o do apelo prático da caridade. A afirmação que ele deu ao *El clarín* invertendo a frase “amigo de Platão, mas mais amigo da verdade” para “amigo da verdade, porém mais amigo dos amigos” resume a perspectiva de seu pensamento. O diálogo entre as religiões só é possível quando ele torna-se um diálogo entre amigos e, isso quer dizer que só se realiza quando todos deixam de lado a *veritas* e os dogmas religiosos para assumir o amor ao outro como respeito e reconhecimento da sua condição existencial, isto é, como *caritas*. Aqui, devemos reconhecer a religião como modo de habitar a Terra e não como uma revelação fundada metafisicamente. Enquanto modo de habitar a Terra, a religião pode ser lida em suas distintas formas. E não há forma religiosa mais verdadeira que outra, há modos de compreensão e habitação diferentes do/no mundo. Neste ambiente, onde reconhecemos a validade de cada cultura e não assumimos uma verdade forte, a violência é diluída. E, se atingirmos este estágio, é porque o diálogo inter-religioso está em operação. É o diálogo que permite que nos encontremos em outras fronteiras e possamos ter com o outro novas experiências. O dogmatismo metafísico encerra qualquer possibilidade de diálogo, pois como já evidenciado, tira do outro o direito de expressar a sua cultura, sua ética, sua religiosidade.

Conclusão

Nesta comunicação buscamos evidenciar a necessidade da articulação filosófica para se pensar o diálogo inter-religioso na pluralidade do mundo pós-moderno conforme teorizado por Gianni Vattimo. Para Vattimo, a violência está conectada com a herança metafísica que o cristianismo carrega em seus discursos morais e dogmáticos. A sustentação desse discurso apoia-se sobre a *veritas*. Inverter esta lógica para um novo referencial é urgente para o futuro do cristianismo. Vattimo propõe a *caritas* como referencial fundante da experiência cristã. Na caridade não há barreiras, exclusões ou discursos afirmativos, há apenas abertura ao outro como alguém que traz consigo vivências próprias que lhe dá a apreensão de um mundo distinto do que conhecemos. Pensar este caminho pelo cristianismo só é possível porquê a mensagem anunciada por Jesus, o Nazareno, não é eclesiástica. A mensagem de Jesus é uma mensagem de enfraquecimento de sua própria condição que, sendo Deus, fez-se humano. Talvez esteja aqui a chave para o futuro das religiões: o enfraquecimento dos deuses. Isso deverá levar ao enfraquecimento dos dogmas, da moralidade e dos discursos e então, poderemos habitar a Terra de um novo modo.

Referências

VATTIMO, Gianni. **Necesitamos um nuevo Lutero**. COSTA, I. Buenos Aires: Jornal El Clarin – Revista Ñ, 8 de abril de 2006. Disponível em: <http://www.alcoberro.info/pdf/vattimo4.pdf>. Último acesso: 22 de setembro de 2020.

VATTIMO, Gianni. **Depois da Cristandade**: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni. **Para Além Da Interpretação**: o Significado Da Hermenêutica Para A Filosofia. Tempo Brasileiro, 1999.

VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. **A Religião**. O Seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 91-107.

VATTIMO, Gianni. A Idade da Interpretação. In.: ZABALA, Santiago (Org.) **O futuro da religião**: solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

ANTONELLO, Pierpaolo (Org.); VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. **Cristianismo e Relativismo**. Verdade ou fé frágil?. Aparecida/SP: Santuário, 2010.

PIEPER, Frederico. Weak thought, democracy and religion. A decolonial approach. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo/SP, v. 34, n. 2, p. 177-198, maio-ago. 2020.

**“ORIXÁ NÃO É SANTO!”:
CANDOMBLÉ, ANTISSINCRETISMO E CATOLICISMO NO RECIFE.**

*Luiz Claudio Barroca da Silva**

Resumo

Este artigo pretende refletir a respeito das proposições do chamado “manifesto antissincretismo” dos candomblés baianos, apresentando elementos que sugerem um distanciamento entre as religiões de matrizes africanas e o catolicismo no Brasil. Para esta finalidade apresentaremos como foi construída a relação entre as religiões de matrizes africanas e o catolicismo. Em seguida, discutiremos sobre as propostas veiculadas pela Igreja católica e que tinham por interesse a instituição de um diálogo com as religiões de matrizes africanas. Por último, serão analisadas as proposições do “manifesto antissincretismo” do candomblé baiano sinalizando os motivos pelos quais o respectivo documento sugere um distanciamento do catolicismo. As discussões apresentadas neste artigo foram realizadas com base na bibliografia existente sobre o assunto e que envolve temas como: o sincretismo afro-católico, o “manifesto antissincretismo”, o processo de romanização e o Concílio Vaticano II. Considera-se, portanto, que o distanciamento sugerido pelo respectivo manifesto representa a instituição de um processo identitário a ser desenvolvido pelos próprios integrantes das religiões de matrizes africanas pelo país.

Palavras-chave: História cultural. Ciências da Religião. Memória. Identidades religiosas.

Introdução

O manifesto antissincretismo foi apresentado ao final da II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura – II COMTOC, Salvador (BA). Mas não se pode falar em antissincretismo sem tocar no sincretismo, palavra odiada por muitos, apesar de saber que é sinônimo de criatividade e dinamicidade cultural (FERRETTI, 1998, p. 183). Adoto aqui a concepção de sincretismo pensada como um processo necessário para superar uma ameaça provocada pelo contato com uma outra estrutura de plausibilidade: a católica. O catolicismo ameaçava a cultura africana e, portanto, o sincretismo foi necessário. Todavia, não se pode esquecer também que o catolicismo, apesar de ser visto como elemento maléfico para os proponentes do manifesto, foi fundamental para resolver a ameaça da qual me refiro acima. Mas esta ação partiu de valores, normas e ideais africanos. Ou

* Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Bolsista CAPES. Contato: prof.barroca.silva@gmail.com.

seja: o sincretismo realizado pelos grupos afroreligiosos esteve a todo momento nas suas mãos (BASTIDE, 1971, p. 532).

1. Igreja católica, religiões de matrizes africanas e sincretismo

Pensar a atuação missionária da Igreja católica no novo mundo dissociada do projeto colonial português é um erro. Ambos estavam intimamente ligados. Segundo E. Hoornaert (1992, p. 246), “[...] não há autoconsciência de Igreja como Igreja, mas sim como sociedade global”. Isto significa que propagar a fé católica não era apenas matéria de missionários, mas de toda a sociedade portuguesa. Assim, no Brasil, figurou uma mentalidade onde a expansão marítima não era concebida, a princípio, e nem explicitamente, como exploração, mas tida como uma missão cujo objetivo era a expansão da fé católica no novo mundo.

Hoornaert desenvolve sua teoria interpretativa das ações missionárias portuguesas no novo mundo embasada em três modelos discursivos: o universalista, que não respeitava fronteiras culturais entre os povos, ou seja, não considerava que cada sociedade possuía uma cultura específica; o doutrinário que, segundo ele, a palavra de salvação, através da Igreja católica, deveria ser levada incondicionalmente a todos os indivíduos e o terceiro e último modelo, o guerreiro. A partir deste modelo era necessário empreender toda a força possível para que os povos aceitassem que a salvação estava na Igreja católica.

É sob esta consciência que os missionários vindos ao Brasil desenvolveram suas ações junto aos habitantes da colônia e aos trazidos como escravos. Missionários e colonos passariam a atuar em uma “guerra santa” contra os ‘novos mouros’ em nome de Deus. Era a cristandade colonial portuguesa que se colocava em ação (HOORNAERT, 1992, p. 24-27). Embasados nesse modelo discursivo, práticas religiosas não cristãs serão veementemente coibidas no território. Mas, segundo Hoornaert, não se pode compreender as ações repressivas contra os não cristãos se não houver conhecimento do exclusivismo colonial exigido por Portugal para a sua colônia. De acordo com o autor, durante anos, estrangeiros visitaram o Brasil. Devido ao ‘descobrimento’, Portugal precisa proteger seu território contra esses indivíduos concebidos como hereges.

A introdução do catolicismo no Brasil quinhentista, afirma ele, demarcava fronteiras. A dinâmica missionária de exigência da confissão de fé ao catolicismo, vista nessa perspectiva, escondia, na verdade, interesses comerciais portugueses (HOORNAERT, 1992, p. 252-253). A existência de estrangeiros na colônia, que não fossem de origem portuguesa, e, conseqüentemente,

não católicos, a exceção da presença indígena, era interpretada como uma barreira para os interesses de Portugal, que deveria ser transposta.

O tráfico de escravos para o Brasil retirou do continente africano milhares de seres humanos. Desde o século XV, as incursões por toda a extensão litorânea do continente africano, bem como pelo seu interior, movida por “viajantes” portugueses, foi uma estratégia de reconhecimento geográfico e populacional que possibilitou, mediante algumas ‘parcerias’ com os reis de determinadas etnias, a obtenção de uma quantidade considerada de mão-de-obra escrava para a indústria açucareira (RAMOS, 2004, p. 89-95).

É sabido que a religião africana, de cultura iorubá, é caracterizada pelo culto ao ancestral coletivo e familiar (VERGER, 1981). Daí, a coesão familiar ser fundamental para as reverências a este ancestral. Mas o tráfico descaracterizará este culto. Famílias inteiras serão retiradas do seu local de origem e separadas, muitas vezes, no embarque para o novo mundo. Para os comerciantes escravocratas estas atitudes impediam sublevações dentro dos navios negreiros, bem como na colônia. Por outro lado, tal atitude, para os africanos, desarticulava sua estrutura de plausibilidade¹¹². O recém-desembarcado na colônia viverá a realidade do engenho. Separados de suas famílias, de sua religião, os escravos iniciarão um rico e complexo processo de busca por uma nova estrutura de plausibilidade.

A inserção nesta nova comunidade, composta por diversas etnias, exigia do escravo a ressignificação de seu sistema religioso e, conseqüentemente, de sua estrutura de sentido frente aos novos desafios representados pela impossibilidade de culto ao ancestral familiar, para citar apenas um exemplo. Esta busca de plausibilidade é característica de qualquer ser humano, pois o indivíduo é um ser inacabado. Ele não possui “códigos relacionais”, que estabelecem uma relação pronta com a sociedade em que vive (BERGER, 1985, p. 18). Precisam, portanto, construí-las. Embora tenham já estabelecidos em si os “códigos” da comunidade africana de origem, na colônia terão de reestruturá-los e pô-los em prática no desejo de “reviver” a África perdida. Em face destes novos desafios afirma Roger Bastide que:

Podemos, pois, imaginar que pequenos grupos se formavam, que laços de amizade como também de rivalidade se criaram, que figuras de chefes apareceram nesta massa informe aos olhos dos brancos; esses grupos puderam manter parte de sua herança cultural, enquanto os chefes, pelo prestígio que usufruíam puderam impor as formas culturais de seus países de origem a escravos pertencentes a outros grupos étnicos (BASTIDE, 1971, p. 90).

¹¹² Entendo por estrutura de plausibilidade todo um complexo cultural trazido pelo africano do seu território. Em razão das atitudes descritas acima, e das encontradas na colônia, esta estrutura de plausibilidade será desarticulada.

Nada disto ocorreria sem a participação do que esse autor denominou de “atores” específicos (BASTIDE, 1971, p. 339). É possível observar que a atuação do indivíduo é fundamental para reestruturar seu complexo cultural às exigências sociais da colônia, que se caracterizam pela participação incondicional ao catolicismo, legalmente assistido pelo Padroado¹¹³.

O sincretismo significa “a formação de novas identidades a partir de elementos culturais disponíveis, em geral de mais de uma cultura”. Este fato, para Robert Schreiter, também pode ser encontrado na formação do próprio cristianismo. Enquanto as mudanças atingem códigos culturais semelhantes não se observa qualquer tipo de problema. Mas quando os códigos culturais são transmitidos a outras sociedades, numa forma de contato intercultural, o problema aparece. A “depreciação” do termo sincretismo tem raízes na transmissão da mensagem (códigos) ao ouvinte e na sua recepção, pois quem recebe não necessariamente possui os mesmos códigos de quem o transmite. Outro elemento que inibe uma melhor discussão acerca do sincretismo é a ideia da existência de uma ‘pureza religiosa’. Nesta lógica está implicitamente relacionada uma proposta de reação benéfica, reconhece o autor, pois tenta preservar alguns elementos de uma “situação instável” (SCHREITER, 1998, p. 70-79).

Sérgio Vasconcelos, embasado em Peter Berger, dirá que “a partir do momento que a estrutura de plausibilidade de um determinado grupo é ameaçada, surge o sincretismo como reação em busca de superação da ameaça provocada pelo contato com uma outra estrutura de plausibilidade” (VASCONCELOS, 1999, p. 175-179). É importante lembrar que, no novo território, os africanos foram vítimas da catolicização forçada que a Igreja empreendeu e cuja participação missionária é, também, objeto de análise deste autor para a interpretação do sincretismo afro-católico. Ao atribuírem aos santos católicos poderes (ou competências) para a solução de problemas junto ao Deus criador, os afroreligiosos realizaram, no intuito de participarem da força vital - o Axé, o que alguns denominam de sincretismo (VASCONCELOS, 1999, p. 197). Tais construções são realizadas em nível de uma “experiência existencial emocional”. Assim,

Não há uma reflexão racional em relação aos sistemas simbólicos, mas sim uma experiência existencial emocional com os símbolos e sinais como mediações do desejo fundamental da radical abertura para Deus, que poderia ser, dito a partir das categorias afro-brasileiras, como plenitude na participação na força do Axé (VASCONCELOS, 1999, p. 196).

¹¹³ Foi uma instituição que tinha como representante máximo o rei português, representante da Igreja católica nas possessões ultramarinas. O monarca tinha plenos poderes para atuar na propagação da fé cristã entre os chamados ‘povos impuros’. Para maiores informações consulte (AZZI, 1992, t.II/1, p. 160-169).

A “experiência emocional” está relacionada com os resultados que a catequese missionária ou doméstica, da casa-grande, apresentou aos negros. Os santos do catolicismo popular europeu foram “criativamente reinterpretados a partir das categorias fundamentais da cultura negra” (VASCONCELOS, 1999, p. 192). Mediante a “força vital” que era atribuída aos santos católicos, pelos catequistas, os afroreligiosos foram reinterpretando-a junto aos seus orixás. Desta feita, o sincretismo não foi um problema, mas uma solução objetivando “reorganização e construção de sentido para as suas vidas” (VASCONCELOS, 2004, p. 240).

2. O Concílio Vaticano II frente às religiões e culturas de matrizes africanas.

Durante os séculos precedentes ao Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja católica assume uma postura exclusivista quanto ao reconhecimento de outras religiões, negando-as veementemente. No que se refere às religiões e culturas africanas não há diferença. Estas sofreram perseguições, pois os adeptos desta religião tinham ligação com o demônio (HOORNAERT, 1992, vol. II/1, p. 304). Permanecia no imaginário da instituição católica a máxima “fora da Igreja não há salvação”, como já referido acima. Tal pensamento exclusivista se defronta com o pluralismo do mundo moderno (DUPUIS, 1999, p. 185).

A mudança foi permitida após a Segunda Guerra Mundial. Segundo H. Frisotti (1996, p. 16), “naqueles anos de reconstrução, tanto física como de identidade nacionais, começou todo um processo de repensamento do papel das igrejas de reflexão teológica sobre seu próprio ser”, e que esteve embasado nas palavras do Papa João XXIII ao afirmar que “é necessário estarmos atentos aos sinais dos tempos se quisermos, como igreja, anunciar o Evangelho de Jesus Cristo” (apud GUTIÉRREZ, 1985, p. 20).

Na segunda metade do século XX, a Igreja lança-se ao diálogo com os não cristãos por meio da declaração *Nostra-Aetate* e que não há mais uma reivindicação do monopólio religioso para si. Para tentar concretizar esse diálogo surge o Concílio Vaticano II a conclamar o povo de Deus a olhar amplamente para as outras religiões e culturas (CINTRA, 1985, p. 177). O desejo de João XXIII, esclarece Guiseppe Alberigo (1995, p. 400), era o de que

O Concílio Vaticano II celebrasse a união de Cristo e da sua igreja, ou seja, constituir ocasião para um conhecimento mais amplo e objetivo das possibilidades da Igreja frente à sociedade humana e ao futuro; adotando diante dele, pois, uma atitude de acolhimento e não de condenação.

Jacques Dupuis adverte, contudo, que não é possível atribuir ao Vaticano II esse caráter exclusivista quando o assunto são as outras religiões. A alocução *Singulari quadam*, segundo ele, é o primeiro documento que se refere a uma “ignorância invencível” e que, por causa disso, as pessoas que se encontram nela não podem ser culpadas (DUPUIS, 1999, p. 175). E nesta abertura para o diálogo reconhece-se que as demais religiões possuem as sementes do Verbo. Isto significa o “verdadeiro reconhecimento da presença de valores salvíficos em outras confissões cristãs” (GUTIÉRREZ, 1985, p. 26), permitindo um estímulo recíproco entre práticas eclesiais e reflexão teológica, tornando possível a descoberta dos múltiplos rostos de Deus e até de um rosto negro de Deus (SILVA, 1998, p. 12).

Movida pelo espírito de diálogo com as outras religiões e, em especial no Brasil, com a religião afro-brasileira, a Igreja católica lança, através da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), no ano de 1988, centenário da abolição da escravatura, a 25ª Campanha da Fraternidade sob o título: “Ouvi o clamor deste povo”. O objetivo desta campanha foi o de promover políticas públicas para a comunidade dos afro-descendentes no país. De acordo com o texto da campanha, “a Igreja reconhece, hoje, que nem sempre tratou a situação vivida pelos negros com a devida atenção evangelizadora e libertadora” (CNBB, 1988, p. 30).

Esta temática convocou a Igreja brasileira a participar, juntamente com os grupos e movimentos de afro-descendentes, conhecidos como Agentes de Pastoral Negros (APNs), de um esforço visando contribuir para transformar a situação dos negros no país. Contudo, este grupo também passou a assumir uma postura crítica frente ao sincretismo, banindo-o de seu vocabulário. Duas novas propostas surgiriam em substituição ao sincretismo – o macroecumenismo, que superaria os limites dos termos ecumenismo, restrito às igrejas cristãs, e diálogo inter-religioso, que não se refere a uma prática comum pela paz e justiça. A outros, um termo mais adequado e que facilitaria o encontro entre a ética cristã e a ancestralidade no candomblé seria espiritualidade onde culto e cultural se uniriam (SOARES, 2003, p. 76-79).

3. O antissincretismo: um manifesto

Duas versões compõem a história desse documento/monumento¹¹⁴: a primeira, mais concisa, foi a que repercutiu em toda a imprensa e propiciou inúmeros pronunciamentos posteriores das pessoas e órgãos envolvidos. Abaixo reproduzo este documento. Ele é datado de 27 de julho de 1983 e possui como título: “Ao público e ao povo de Candomblé”.

¹¹⁴ Denomino-o assim, pois entendo que ele “resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias” (LE GOFF, 2003, p. 538).

As Iyas e Babalorixás da Bahia, coerentes com as posições assumidas na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada durante o período de 17 a 23 de Julho de 1983, nesta cidade, tornam público que depois disso ficou claro ser nossa crença uma religião e não uma seita sincretizada. Não podemos pensar, nem deixar que nos pensem como folclore, seita animismo, religião primitiva como sempre vem ocorrendo neste país, nesta cidade, seja por parte de opositores, detratores: muros pichados, artigos escritos – “Candomblé é coisa do Diabo”, “Práticas africanas primitivas ou sincréticas”, seja pelos trajes rituais utilizados em concursos oficiais e símbolos litúrgicos consumidos na confecção de propaganda turística e ainda nossas casas de culto, nossos templos, incluídos, indicados, na coluna do folclore dos jornais baianos. *Ma beru, Olorum wa pelu awon omorisa* (SILVA, 2010).

Encontram-se aqui os motivos pelos quais as sacerdotisas do candomblé baiano divulgaram seu protesto: sua religião continuava sendo vista como seita, primitiva e ligada ao diabo. Além disso, aproveitavam também para criticar o costume de se andar caracterizado para o comércio turístico na cidade – fazendo uso de roupas brancas como se estivessem em plena cerimônia religiosa. Criticavam ainda a inserção de seus templos e cerimônias públicas em agendas folclóricas, que eram publicadas pelos jornais da época. Para os proponentes do manifesto, isto seria uma profanação.

Decorrente desse ato público, em 29 de julho de 1983, o *Jornal da Bahia* veicula, na primeira página do seu primeiro caderno, a notícia: “Candomblé rompe de vez com o sincretismo”. Dizia o resumo do referido artigo:

São Jorge não é Oxóssi, Santa Bárbara não é Iansã. O candomblé resolve romper com o sincretismo religioso. Agora, nada de exploração folclórica. Nada de utilização em concursos oficiais ou propaganda turística. A II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, que se realizou em Salvador, de 17 a 23 deste mês, ajudou na decisão. Quem assina o manifesto ao público e ao povo de candomblé merece respeito: Menininha do Gantois, Stella de Oxóssi, Tetê de Iansã, Olga de Alaketo e Nicinha do Bogum Axé (CONSORTE, 2006, p. 71).

Ainda no mesmo dia, o jornal *A Tarde* apresentava sua matéria “Ialorixás dizem que candomblé é religião”, publicada desta forma:

As mais respeitadas ialorixás do candomblé da Bahia reuniram-se esta semana para elaborar um documento, no qual, além de respaldar todas as resoluções da II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, que terminou no dia 23 último, reafirmam que o candomblé é religião e não “manifestação folclórica, seita, animismo ou religião primitiva”. Maria Escolástica Nazareth, a Mãe Menininha do Gantois; Stella Azevedo, a Mãe Stella do Axé Opô Afonjá; Juliana Baraúna, a Mãe Tetê de Iansã, da Casa Branca; Olga do Alaketo, a Mãe Nicinha do Bogum,

assinam a nota que assinala que não se pode deixar que o candomblé continue sendo tratado como coisa exótica (CONSORTE, 2006, p. 72).

Por meio destas reportagens observa-se que o posicionamento das guardiãs do Axé tinha como objetivo afirmar publicamente que as experiências comunitárias desenvolvidas dentro de seus espaços sagrados (os terreiros) era uma religião. Diante de tal argumento, esta atitude contribuiria ainda para a construção de sua identidade religiosa no Brasil, até então, vinculada ao catolicismo. Dessa forma, afirma Josildeth Consorte (2006, p. 72) que,

Ao assumir-se como religião, implicando a imediata recusa da denominação de seita, costumeiramente atribuída ao candomblé e incorporada pelos seus próprios adeptos, evidenciava, de pronto, a mudança de patamar que se buscava na relação com o catolicismo e as demais religiões tradicionalmente reconhecidas como tais. A qualificação de seita, quando aplicada ao candomblé, muito embora costumasse se reportar ao seu caráter de culto iniciático, praticado em segredo, que sempre o caracterizou, também apontava no sentido de prática que não gozava de liberdade para se expressar.

A efervescência do referido documento produziria diversas outras manifestações e pronunciamentos, principalmente dos órgãos e pessoas envolvidos. Logo, em 30 de julho, o *Jornal da Bahia* vai buscar a opinião de representantes do catolicismo a esse respeito. Um dos seus entrevistados é Dom Boaventura Kloppenburg, que dá a seguinte resposta, quando questionado sobre o referido assunto, “[...] o sincretismo era uma coisa insustentável, uma história que ninguém entendia [...]” (CONSORTE, 2006, p. 4). Como o manifesto repudia também a utilização da religião, bem como de seus símbolos religiosos, como atividade turística, esse mesmo jornal vai em busca do órgão estatal responsável pelo turismo baiano a época. Na figura do seu Diretor de Planejamento, cujo nome não fora divulgado, a Bahiatursa julgava que o turismo não seria “afetado pelo repúdio à utilização do candomblé como folclore e atração turística expresso no documento, porque a Bahia não é só candomblé, [entretanto] considerava que o turista teria um menor número de opções pitorescas ao visitar a Bahia” (CONSORTE, 2006, p. 75).

O auge de toda essa repercussão estaria por vir através do pronunciamento do 24º arcebispo da Bahia, o cardeal Dom Avelar Brandão Vilela, em uma coluna veiculada no jornal *A Tarde*, intitulada de Oração Dominical. Abaixo, ele expressa, suas opiniões acerca da referida atitude:

Se o candomblé se sente uma religião plena, sem qualquer relacionamento espiritual com o catolicismo popular e com os embalos turísticos e folclóricos, parece encerrado esse tipo de assunto. Como é público e notório, desde muito

tempo, em face de uma exacerbada projeção dos meios de comunicação em favor da terminologia africana, em detrimento da versão católica nas festas do ano eclesialístico (Oxalá, Iemanjá-Senhor do Bonfim, Nossa Senhora da Conceição), vinha chamando a atenção para a diferença fundamental de uma e de outra invocação, embora sempre me mantivesse compreensivo para com a nossa gente simples e bem-intencionada [...] Agora, os títulos católicos serão rigorosamente respeitados para as festas do calendário católico [...] (CONSORTE, 2006, p. 77).

O cardeal mostra-se consciente das diferenças entre santos e orixás e atribui a confusão terminológica a exacerbção da mídia baiana. Importante perceber, também, quais foram as reações dos demais sacerdotes e sacerdotisas afrorreligiosas sobre as propostas contidas neste primeiro documento.

Em resposta a uma entrevista a Josildeth Consorte, mãe Nicinha do Bogum afirma que o objetivo da Igreja era acabar com o sincretismo e, assim, o candomblé se extinguir. Consorte (2006:83) entende que a fala desta ialorixá não enfraquecia o candomblé. Sendo assim, sincretismo e candomblé estariam relacionados. Outra entrevistada foi a Ialorixá Olga de Alaketu. A análise de sua fala, como é possível perceber abaixo, revela sua dupla pertença. Observe:

Eu gosto de separar [...] Para mim, se eu chegar na Igreja, eu quero rezar Pai-Nosso, uma Ave-Maria, pedindo a Deus socorro, misericórdia [...] Se eu chegar numa parte da obrigação do Candomblé, eu boto meu joelho no chão e vou conversar de Exu até Egum e Xangô a Oxalá. Tá compreendendo? Então, chega na minha casa, cá em cima, tem todos os santos. Lá embaixo, na casa do candomblé, tem os santos da África. É esse. É a minha separação. Tá compreendendo? É isso. Eu não tenho nada que botá Santo Antônio no meio porque é Ogum, não. Meu negócio é separado (CONSORTE, 2006, p. 81-82).

Para Consorte (2006:82-83), o que mãe Olga de Alaketu utiliza como argumento para a continuidade de um trânsito religioso entre o candomblé e o catolicismo é a tradição. No entanto, suas palavras corroboravam com algumas afirmações do próprio manifesto - “Por que candomblé não é religião?! Pra mim é uma religião, pra mim é uma coisa de grande respeito. Não gosto de badernagem... da minha religião. Minha religião tem época. Tá compreendendo? Como coisa de respeito tem, pois, de ser preservado”. Presa à tradição, mãe Olga de Alaketu diz que, “romper com o sincretismo é, pois, romper com a tradição”.

As repercussões ocorridas após a divulgação do manifesto e, principalmente, as incompreensões a seu respeito foram relatadas a mim pelo Babalorixá Domingues¹¹⁵. Segundo ele: “[...] muita gente da religião não tinha noção do que tava acontecendo, tá entendendo? E em outros,

¹¹⁵ Ele foi um dos meus entrevistados quando estive presente em uma conferência na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). A escolha deste interlocutor para minha pesquisa se deu em razão dele ter sido um dos participantes da II COMTOC e ter uma íntima ligação com o núcleo de signatárias do manifesto.

eu via aquilo chegar e dizer: ‘[...] é mais um negócio, deixa aí’. Tinha o respeito, sim, porque foi mãe Stella que encabeçou, mas que isso não vai adiantar não” (SILVA, 2010). Incompreensão, incredulidade e respeito, portanto, seriam as palavras-chave que concluem a fala de Domingues. No entanto, percebo que elas foram fundamentais para o aprofundamento da discussão e, conseqüentemente, a busca por novas propostas epistemológicas não somente para o candomblé como semelhantemente para as demais religiões de matrizes africanas no Brasil.

Justifico minha afirmação apresentando uma conversa ocorrida entre a ialorixá Stella de Azevedo e um babalorixá de nome Abdias, citada pelo antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (1995). Esta conversa teria ocorrido, segundo este pesquisador, no ano de 1987, em São Paulo, em um evento não informado por ele. O primeiro a falar é o babalorixá Abdias. Veja o que é dito por ele:

Eu sou baiano, pai-de-santo há trinta anos em São Paulo, e todo ano eu pratico aqui conforme as raízes baianas: sempre teve lá missa para Oxossi. Essa é uma tradição que existe na Bahia. Por que, depois de todos esses anos (...) nós temos que tirar essa missa quando se faz a procissão, depois da missa, e Oxóssi é recebido com clarins? (SILVA, 1995, p. 76-79).

Abdias, semelhante a ialorixá Olga de Alaketu, citada acima, está preso à tradição: sacerdote, há trinta anos, com residência em São Paulo, pratica sua religião com base nas “raízes baianas”, como ele afirma, fazendo missa para Oxóssi. Tendo aprendido desta forma, isto é, realizando missas para o orixá, como fazer a partir da proposta de dessincretização? Respondendo a ele mãe Stella dirá:

A gente tem que aprender a discernir as coisas. Saber o que é coerente ou não. Naquele tempo era válido. O que o Gantois e o Engenho Velho e outras casas fazem (lá em casa também faz) é um sincretismo que é uma mistura de duas crenças que depois você enrola e diz que é uma só; no fundo não é nada, porque são duas coisas paralelas que não se encontram nunca e você fica perdido no caminho (SILVA, 1995, p. 279).

Mãe Stella, portanto, sugere ao babalorixá Abdias que ele tenha discernimento em suas práticas religiosas, que saiba distinguir o que seria pertinente ou não para o culto religioso que ele desenvolve em seu templo religioso. Cientes das incompreensões do primeiro documento, o grupo representado pelas ialorixás baianas volta a produzir um outro documento, que é publicado em 12 de agosto de 1983, bem mais extenso que o seu anterior. Devido ao limite de páginas deste artigo não o publicaremos integralmente. Faremos, entretanto, comentários acerca dos temas abordados nele.

Este segundo documento torna mais enfática a postura crítica acerca do sincretismo. Ser sincrético revelaria uma atitude primitiva, submissa. Percebe-se, claramente, uma mudança considerável em relação ao primeiro documento. O sincretismo neste documento, foi associado às pressões exercidas pela Igreja Católica contra os não-cristãos que mobilizaria os afroreligiosos a construir uma outra imagem a sua religião (SILVA, 2010). Está presente, ainda, uma crítica aos veículos de imprensa, aos sacerdotes e sacerdotisas baianos das religiões de matrizes africanas que não souberam refletir sobre o documento e assumiram uma postura ainda de dominação, diante dos religiosos católicos, do governo estadual e do órgão de turismo.

Os sacerdotes e sacerdotisas sincréticos eram interpretados como corresponsáveis pela “impureza” religiosa ainda presente em seu sistema religioso. Para que o “resgate” da pureza religiosa pudesse dar frutos o sincretismo afrocatólico deveria ser banido do candomblé. Tais atitudes, de acordo com o manifesto, deveriam ser empreendidas pelos líderes religiosos de cada terreiro de candomblé existente no país. O documento também marca a ruptura com as Federações dos Cultos Afros, com os políticos e pesquisadores não integrantes da religião, ou seja, não iniciados (SILVA, 2010).

Como não poderia deixar de acontecer, esse documento repercute na imprensa nacional. Em 17 de agosto de 1983, a Revista Veja, em sua edição de número 780, publica a matéria “O cisma baiano: Mães-de-santo propõem o fim do sincretismo”. Segundo a referida matéria, as atitudes sincréticas, eram decorrentes de anos de escravização. O que os negros faziam era esconder, atrás de uma máscara católica, seus orixás. Devido a essas ações, o sincretismo tornou-se característica indissociável do candomblé. “Agora [afirma a revista], o sincretismo religioso, que une duas culturas e dois credos, começa a receber críticas de onde não se esperava – são os próprios fiéis do candomblé que propõem a ruptura” (O CISMA BAIANO, 1983, p. 87).

Na edição de número 782, de 31 de agosto de 1983, Antônio Risério, poeta e escritor baiano, escreve o artigo “O sincretismo é uma violência”, na seção Ponto de Vista, dessa mesma revista. Destaco algumas considerações feitas por ele na matéria e que se apresentam bastante conscientes no que se refere ao nosso tecido social brasileiro. Risério defende as propostas do documento, mas abre espaço para outra discussão, que é a do sincretismo com outras culturas presentes no território brasileiro, tais como a indígena e a própria cultura africana. Sendo assim, para ele, as ações antissincréticas não poderiam apenas ser analisadas sob o ângulo da dominação cultural. Suas análises mostram que existem outras causas por trás de todo o cenário colonial brasileiro, gestor desse sincretismo. Para o autor, há uma predisposição dos indivíduos para as práticas sincréticas (RISÉRIO, 1983).

Conclusão

As discussões a respeito do manifesto antissincretismo dos candomblés baianos, ainda hoje, provocam indagações acerca do que realmente estava sendo proposto: a retirada de elementos católicos dos candomblés ou a crítica a dupla pertença religiosa? Acredito que, por ora, é possível afirmar que o documento representou a instituição de um processo identitário a ser desenvolvido pelos próprios integrantes das religiões de matrizes africanas pelo país.

Referências

ALBERIGO, Giuseppe. O Concílio Vaticano II (1962-1965). In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). **História dos Concílios ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995.

AZZI, Riolando. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo *et al.* **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1992. Vol. II/1. p. 153-242.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulus, 1985.

CINTRA, Raimundo. **Candomblé e umbanda: o desafio brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 1985.

CNBB. Campanha da Fraternidade 1988: **Ouvi o clamor deste povo**. Brasília, 1988.

CONSORTE, Josildeth G. Em torno de um manifesto de Ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006. p. 71-91.

DUPUIS, Jacques. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 1999.

FERRETTI, Sérgio F. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182-198, jun. 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ha/v4n8/0104-7183-ha-4-8-0182.pdf>. Acesso em: 23 out. 2020.

FRISOTTI, Heitor. **Passos no diálogo**. Igreja católica e religiões afro-brasileiras. São Paulo: Paulinas, 1996.

GUTIÉRREZ, Gustavo. O Concílio Vaticano II na América-Latina. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). **O Vaticano II e a Igreja latino-americana**. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 20.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro - 1580-1800**. Petrópolis: Vozes, 1991.

HOORNAERT, Eduardo. A cristandade durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo *et al.* **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1992. Vol. II/1. p. 153-242.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Trad. de Irene Ferreira, Bernardo Leitão, Suzana Ferreira Borges. 5. ed. Campinas: Editora UNICAMP, 2003.

O Cisma baiano: mães-de-santo propõem o fim do sincretismo. **Revista Veja**. Rio de Janeiro, n. 780, p. 87, ago. 1983. Semanal.

RAMOS, Fábio Pestana. **No tempo das especiarias: o império da pimenta e do açúcar**. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

RISÉRIO, Antonio. O sincretismo é uma violência. **Revista Veja**. Rio de Janeiro, n. 782, p. 138, ago. 1983. Semanal.

SCHREITER, Robert J. **A nova catolicidade**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

SILVA, Antônio Aparecido (Org.). **Existe um pensar teológico negro?** São Paulo: Paulinas, 1998.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Luiz Cláudio Barroca da. **“Santo não é orixá”**: um estudo do discurso antissincretismo em integrantes de religiões de matriz africana. 2010. 157f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2010.

SOARES, Afonso M. L. **Interfaces da revelação**: pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2003.

VASCONCELOS, Sérgio Sezino Douets. **Em busca do próprio poço**: o sincretismo afrocatólico como desafio à inculturação. 1999. 268f. Tese (Doutorado em Teologia). Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster, 1999.

VASCONCELOS, Sérgio Sezino Douets. O sincretismo afro-católico: solução ou problema? In: **Revista Symposium**. Recife. Ano 8, n.2, p. 28-36, jul/dez, 2004.

VERGER, Pierre Fatumb. **Orixás**. São Paulo: Currupio, 1981.